

Röv n lizad

Az rbaycan folklorunda t bi t kultları

Monoqrafiyada mü yy n l dirilmidir ki, m hz t bi t cisiml ri mifoloji dü ünc nin ilkin obyektl ri olmu , ilkin mifoloji obraz v süjetl r t bi t cisiml rinin mifikl dirilm si n tic sind yaranmıdır. Kitabdan türk kult sistemi il maraqlanan aliml r, t dqıqatçılar, mü llim v aspirantlar faydalana bil r.

“Nurlan”, 2008, 176 s h., sayı 500

lizad Röv n Tofiq o lu

1972-ci ild T rt r h rind anadan olmu dur. 1995-ci ild Bakı Dövl t Universitetinin filologiya fakült sini bitirmi dir. Sonrakı dövr rzind Türkiy Respublikasında m tbuat, t hsil sah l rind i l mi dir. 2003-cü ild Bakıya dönmü v Az rbaycan Milli Elml r Akademiyasının Folklor nstitutunda elmi i çi v zif sind çalı ma a ba lamıdır. Türkiy m tbuatında oldu u kimi Az rbaycan m tbuatında da xeyli sayda m qal l ri çap olunmu dur. Onlarla elmi, yüzl rl elmi-publisistik m qal nin mü llifidir. Bu yaxınlarda elmi monoqrafiyası – Az rbaycan folklorunda t bi t kultları - adlı kitabı çapdan çıxmıdır.

R. lizad hazırda AMEA Folklor nstitutunun elmi i çisidir. Eyni zamanda Xalqın r yi –q zetinin ba redaktorudur.

AZ RBAYCAN KULT ÜNASLI ININ BUGÜNÜ V G L C Y

R.T. lizad nin oxuculara t qdim olunan “Az rbaycan folklorunda t bi t kultları” adlı monoqrafiyası aktual elmi problem h sr olunmu dur. Bel ki, kultların öyr nilm si Az rbaycan folklor ünaslı nda problematik aktuallı a malik m s l kimi çoxdan öz h llini gözl yirdi. Bu c h td n, aparılmı t dqıqat yaranmı bo lu u aradan qaldırmaqla b rab r, kult ünaslı in perspektiv saslarını da hazırlamıdır.

st r t bi t kultlarının, ist rs d bütövlükd kult sisteminin t dqiqi çox ç tin elmi problemdir. Kult – mür kk b ritual-mifoloji sistemdir. T kkül tapdı ı ça dan n n vi dü ünc v onu realla dıran m d niyy tin t rkib hiss sidir. Bu

funksiyasını o, ça da dövrümüz d d relikt kild davam etdirir. Bu m nada, kult sisteminin ara dırılması, slind , m d niyy t tarixinin çox mür kk b v ax li struktura malik layının ara dırılması dem kdir. T bi t kultları il ba lı inamların öyr nilm sin h sr olunmu ara dırma kimi R.T. lizad nin t dqıqatı kult sistemi- nin bütün bu mür kk blikl rinin n z ri-metodoloji aspektd aydın kild d rk olunması v n z r alınması il hazırlanmı dir.

“Folklor dünyagörü ü v onun m tn realla ması mür kk b v z ngin hadis dir. Müxt lif simvolik davranı kodlarının (söz, h r k t-jest, sehr v s.) mü- r kk b sintezi olaraq meydana çıxan folklorun m na, m zmun v forma z nginliyi sas etibaril onun arxetipik strukturu il rtl nir. Bu struktur onu birba a olaraq mifologiyaya – sasında t bi t kultlarının da geni yer aldı ı arxaik t s vvürl r sistemin ba layır” – dey n R.T. lizad nin bu yana masında onun ski p r sti –tapını sistemini hansı konseptual saslar üz rind t dqıq c lb etm si aydın görünür. Bel ki, mü llif kult görü l rini (inamlarını) ilk növb d dünyagörü ü v onun m tn realla ması kontekstind götürmü dür. Ayrıca vur ulamalıyıq ki, bu yana ma tamamil elmi olub, özünü n z ri-metodoloji baxımdan do rultmaqla yana ı, Az rbaycan folklor ünaslı ında t dqıqatların yeni s viyy y qalxdı ından soraq verir.

Folklor ünaslı ımızda n z ri t dqıqatların s viyy sinin d rinl m sinin keç n srin, t qrib n, 40-cı ill rind n sonra dayanmasını xatırlasaq, R.T. liza- d nin kult problemin yana mada paradıqmatik (dü ünc) v sintaqmatik (m tn) aspektl ri birl dirm si dünya elmi standartları baxımından, sad c , “normal” sayıla bils d , milli folklor ünaslı ımız kontekstind artıq “yeni” kateqoriyasının normalarına uy undur.

Keç n srin 30-cu ill rind ba lanan stalinizm repressiyaları, slind , bütün humanitar elm sah l rind oldu u kimi, Az rbaycan folklor ünaslı ını da, milli ziyalı soyqırımına m ruz qoydu. .Abid, Y.V.Ç m nz minli, H.Zeynalı v ba qa- larının t dqıqatları il t kkül tapıb vüs t götür n n z ri folklor ünaslıq fikri qanlı t qibl r – dig r ziyalılarımız kimi, folklor ünas aliml rin d güll l nm si, h bsl r atılması, m n vi-fiziki t zyiql r altında saxlanması yolu il dayandırıldı. H min dövr aliml rinin t dqıqatlarını n z rd n keçirdikd m lum olur ki, 30-40-cı ill r Az rbaycan folklor ünasları n z ri baxımdan rusdilli folklor ünaslıqdan heç bir v chl geri qallmama a çalı mı , dünya folklor ünaslıq fikrinin nailiyy tl rind n x b r tutmu , qabaqcıl n z ri metodları Az rbaycan folklorunun öyr nilm sin t tbiq etm y çalı mı lar. “Sonuncu” olaraq M.H.T hmasibin “Az rbaycan xalq

dastanları (orta srl r)" monoqrafiyasında V.Y.Proppun "morfoloji" metodunun t tbiqi klind özünü göst r n n z ri inki af, slind , dayandı. Bu c h td n sonrakı dövrün n z ri t dqıatları iki aydın cizgi il s ciyy l nir:

1. Az rbaycan n z ri folklor ünaslıq fikri XX srin ikinci yarısından sonra ümumittifaq n z ri folklor ünaslıq fikrind n ayrılan x tl inki af edib, özün - m xsus kild "millil m y " ba ladı. Bü dövr folklor ünaslarının t dqıatlarının biblioqrafiyasında q rbdilli d biyyatlar, ümumiyy tl , yer almadı. Dünya il t masın ba lıca v yegan vasit si rus dili olsa da, bu dild q rb n z ri fikrinin t siri il yaranan qabaqcıl elm , dem k olar ki, h miyy t verilm di. N tic eti-baril bizd freydenberql r, meletinskil r, neklyudovlar, toporovlar v ba qları yeti m di.

2. Az rbaycan n z ri folklor ünaslıq fikrind aparılmı t dqıatlarda bir methodsuzluq özünü göst rm y ba ladı. Dissertasiyalarda "t dqıatın n z ri-metodoloji sası" adlanan hiss tamamil deklorativ xarakter alma a ba ladı. Ümumittifaq folklor ünaslı nda tarixi-müqayis li metod neç -neç monoqrafiyanın simasında n z ri baxımdan mük mm l sistem halında i l nib hazırlansa da, bizd metod problemi, ümumiyy tl , arxa plana keç r k, bir növ, dissertasiyaların "giri "in aid "atavizm " çevrildi.

Göst ril n c h tl r baxımından R.T. lizad nin t dqıatında kultura ba lı inamların öyr nilm sind paradıqmatik v sintaqmatik aspektl rin birl dirilm si onun sas götürdüyü tarixi-müqayis li, müqayis li-tipoloji yana maların özün d yeni m zmun verm kl b rab r, folklor ünaslı ımızda g ncliyin simasında n z ri folklor ünaslıq fikrinin dirç li ind n soraq verir.

ki f sild n ibar t olan monoqrafiyada problem ciddi konseptual model sasında strukturla dırılmı dır. Mü llif Az rbaycan folklorunda kultura ba lı inamları "Cansız t bi t obyektli ri il ba lı inamlar" v "Canlı t bi t obyektli ri il ba lı inamlar" adlı iki f sild öyr nmi dir. R.T. lizad nin kultura münasib td t tbiq etdiyi "canlı-cansız" klassifikativ t snifat modelini n z rd n keçirdikd onun "canlılıq" anlayı ının bioloji anlamından, haqlı olaraq, imtina etdiyini v folklor-mifoloji dü ünc sisteminin öz funksionallıq m ntiqind n çıxı etdiyini görürük. Mü llif cansız t bi t obyektli rin tapını la ba lı inamlara cansız t bi t ünsürl ri – göy cisiml ri, da , bitki, su kultları il ba lı inamları, canlı t bi t obyektli rin is türk kosmoqoniyasında sas yer tutan qurd, ilan, at, keyik, ceyran, maral, o cüml d n qu kultları il ba lı inamları aid etmi dir.

R.T. lizad nin bu t snifat modeli haqqındaki " lb tt , t bi t kultlarını bu iki istiqamtdə n f rqlı olaraq, ba qa cür d t snif edib öyr nm k mümkündür. Lakin bütün hallarda forma d yi s d , m zmun – Az rbaycan folklorunda sas t bi t kultları v onlarla ba lı inamlar sisteminin daxili m zmun strukturu d yi m z qalır" – fikri onun yana masının konseptual saslarını ortaya qoymaqla eyni zamanda t kamül üçün açıq bir sistem oldu unu da nüməyi etdirir. Ba qa sözl , ara dırmada realla dırılmı t snifat modeli yalnız bu t dıqıat üçün funksional olmayıb, kult ünəslı in perspektivin hesablanmı konstruktiv sistemdir: baxı bucaqlarının d yi m si, konseptual yana maların f rqliliyi raitind bel öz i - l kliyini, transformasiya imkanlarını saxlayır. Bu da öz növb sind t snifat modelinin mü llifi R.T. lizad nin bir alim kimi müst qıl dü ünc t rzin malik oldu unu açıq kild nüməyi etdirir.

T dıqıatın birinci f slind astral kultlarla ba lı inamları t hlil obyektı kimi götür n mü llif astral varlıqların (Gün , Ay v s.) kultla masını türk inam sistemində ki yeri, rolu v türk ya am t rzin göst rdiyi t siri baxımından ara dıraraq bel bir mühüm elmi n tic ld etmi dir ki, Gün , Ay v ulduzlar, o cüml d n göyl r al mi – astral sfera il ba lı bütün ünsürl r v onlarla ba lı astral hadis l r türk mifologiyasında inanclar sistemində bu v ya dig r kild öz ksini tapmıdır.

Mü llif mü yy nı dirmi dir ki, astral-mifoloji obrazlar h r n sn d n önc kosmoqonik inanclarla ba lı olmu , ba qa sözl , q dim türkl rin yaradılı haqqındakı t s vvürl ri birba a astral obrazlar vasit si il ifad olunmu dur. Mifoloji t s vvürl r inki af etdikc astral obrazlar trafında kult (p r sti sistemi) qurulmu v bu da öz növb sind inancların m zmunca daha da z nginl m si il b rab r, onların türk dü ünc sistemində ki rolu v funksiyasını da mür kk b - l dirmi dir. Türk c miyy tinin inki af tarixi boyunca mifoloji t s vvürl rd çox ciddi d yi m l r ba vermi , tanrıçılıq islam v dig r monoteist dinl rl v z olunmu dur.

Bu transformativ t kamülü sas götür n R.T. lizad bel bir q na t g lmi dir ki, bu halda astral kultlarla ba lı inamlar ideoloji aktualılı nı itir r k folklor m tnl rin çevrilmi dir.

Da kultu il ba lı inamları v onlara dair aparılmı çoxsaylı t dıqıatları t hlil c lb etmi mü llif bel bir q na t g lmi dir ki, Az rbaycan mifoloji dü ünc tarixi üçün s ciyy vi olan da a p r sti , onun kultla dırılması folklorunda özünün geni izl rini saxlamıdır. Da ilkin mifoloji dü ünc d kosmoqonik stixiya

(yaradılı ba lan ıcı) olmu dur. Onun kosmoqonik prosesin sas obrazlarından birini t kil etm si folklorda geni obrazlar silsil sind t msil olunmasını t min etmi dir.

T dqiqatçı da kultunu t msil ed n obrazları ara dıraraq bel bir yekun n tic y g lmi dir ki, da obrazı animistik görü l rl birl mi v folklorumuzda da ruhunun müxt lif obrazları yaranmı dir. Bu c h td n da ruhunu cansız predmetl rd , dig r t r fd n t bi tin canlı varlıqlarında, o cüml d n insanda t c ssüm olunmu statuslarda a karlamaq mümkündür.

Bitki kultu il ba lı inamlardakı bitki invariantı v onun çoxsaylı paradiqmalarını (variantiv modifikasiyalarını) vahid sistem daxilind t hliil c lb etmi mü llif a karlamı dır ki, a acın ritual-mifoloji n n d qazandı ı ilkin mövqeyi sonrakı m rh l l rd forma-m zmun transformasiyalarına m ruz qalmı v a ac semantemi türk m d niyy ti polifoniyasının da ıyıcısına çevrilmi epos n n sinin t m l da larından (poetik strukturun kosmoqonik struktur elementl rind n) birin çevrilmi dir.

R.T. lizad Az rbaycan epos n n si sasında b rpa etdiyi da , su, qurd, ilan, at v dig r kult simvolikası il yana ı, a ac kultunun da türk h yat t rzi, onun mifik dünyaduyumu, dövl t quruculu u v hegemoniyası il six ba lı oldu unu mü yy nl dirmi dir. O bel bir q na t g lmi dir ki, a acın türk mifoloji kosmoqoniyasının sas yaradıcı ünsürl rind n olması onun ritual-mifoloji n n d kultla masını t min etmi dir. Bu c h td n Az rbaycan folklorunda a ac la ba lı inamlar eyni zamanda ona tapını ı, a ac kultu sistemini ks etdirir.

T dqiqatda su kultu il ba lı inamların ara dırılması n tic sind aydın olmu dur ki, suyun Az rbaycan folklorunda kult semantikasını onun ilk növb - d mifoloji kosmoqoniyasının sas ünsürl rind n olması il ba lıdır. Su t kc ilkin kosmosun materialını yox, eyni zamanda kosmosdan vv lki m rh l nin – kaosun da materialını t kil etmi dir. Bütün bunlar suyun mifoloji görü l rd mühüm yer tutmasını göst rm kl onun kultla masını da t min etmi dir.

Su kultunu ulu babalarımızın etnik yadda tarixinin mühüm ünsürü kimi ara dıran R.T. lizad mü yy nl dirmi dir ki, suya tapınan, onu canlı varlıq, ulu hamı hesab ed n babalarımız öz yadda larında su kultu il ba lı çoxlu inamlar g zdirmi , onu günümüz d k ya atmı lar. H min inamlar t kc ritual-mifoloji davranı formulları olaraq qalmamı , folklorumuza daxil olaraq

ifahi söz yadda imızın m zmun v forma c h td n z nginl m sind böyük rol oynadıdır.

Monoqrafiyanın ikinci f slind canlı t bi t kultları il ba lı inamların ara dırılması zamanı mü llif bel bir konseptual tezis d n çıxı etmi dir ki, heyvan v qu kultları il ba lı inamların bir xarakterik c h ti ulu babalarımızın mifoloji-m rasimi dünya modelind , slind , t bi t v m i t kultlarının biri-birind n keçilm z s rh dl rl ayrılmamasından ibar tdir. Xalqımızın mifik dü ünc ça nda p r sti etdiyi bütün canlı v cansız kultlar onun vahid mifoloji dü ünc t s vvürl r sistemin – kosmoloji dünya modelin daxil idi. Bu c h td n canlı t bi t kultları il ba lı inamlar xüsusi cdad kultları il qırılmaz kild ba lıdır. Bunu türk mifoloji-kosmoqonik dü ünc sinin sas ünsürl rind n olan qurd kultunun simasında daha çox mü ahid etm k mümkündür.

Qurd kultunu onunla ba lı cdad paradiqması kontekstind ara dıran R.T. lizad aydınla dırmıdır ki, türk etnik-m d ni n n sind f al yer tutmu qurdun (Boz qurdun) ulu cdad timsalında icra etdiyi funksiyalar Az r-baycan etnik-m d ni dü ünc sind , folklorumuzda izl r klind özünü qoruyub saxlamıdır.

Mü llif h min izl r sasında b rpa i i apararaq ilkin yaradılı da i tirak ed n qurd obrazının semantik modelini v onun transformativ tör m l rini bir sistem – qurd kultu modelind birl dirm y nail olmu dur.

R.T. lizad ilan kultu il ba lı inamları t dqi ed r k ilan obrazının Az r-baycan-türk folklorundakı yerinin na il v fsan l rin qoruyub saxladı ı sakral görü l rin mahiyy ti il sıx ba lı olan bütöv kult simvolikası kontekstind izahını tapdı nı göst rmi dir. Mü llifin g ldiyi n tic y gör , ilanın obraz kimi genezisinin tapılması asan m s l olmasa da, onun mifik kökl r malik olması, trafında kult (tapını – sitayi) sisteminin qurulması heç bir übh do urmur. lanın demonik qüvv l r yaxınlı ı, h tta özünün bu tipd görünü ü, onu sabitlik m rh l sini keçm mi varlıqları özünd t c ssüm etdirm si il ba lıdır. lan kultunun spesifikliyi, xaosun v kosmosun ilkin ba lan ıcı kimi bilin n sular dünyası il ba lılıqda da özünü göst rir. Bu baxımdan, folklor janrlarında kult-la mı ilanın s ciyy si kosmosun – nizamlı dünyanın yaradılması aktından k narda dü ünülmür. lan kultunu rtl ndir n qabarıq cizgil rd n biri d ilanın yeraltı ölül r al minin qoruyucusu rolunda çıxı etm sidir. Yeraltına, ölül r dünyasına xüsusi ehtiram göst r n Az r-baycan türkl ri, ilanın yeraltına ba lılı nı

n z rd n qaçırmamı , onu sakralla dırmı , bütün yax ı v pis t r fl ri il folklor yaradıcılıqlarına daxil etmi l r.

T dqıqatçı növb ti yarımflınd mü yy nl dirmi dir ki, Az rbaycan folklorunda ksini tapmı at kultunun mifik s ciyy si, arxaik kökl ri geni v z n-gin semantikaya malikdir. At ski mifik görü l rd dünyanı modell dir n obraz, profan (adi) v sakral (müq dd s) dünyalar arasında laq yaradan mediator rolunu oynamı dir. Onun mediator funksiyası na ıllarımızda, dastanlarımızda qorunub qalmı dir.

R.T. lizad y gör , at mifik inanı larda h m d antropomorfik obraz kimi q bul edilmı dir. Bunu onun bir çox hallarda danı ması, q hr mana ç tin v ziy-y tl rd yol göst rm si v s. aydın göst rir. Az rbaycan xalqının ata çox ski zamanlardan sayqı göst rm si, "atın igidin qarda ı" hesab edilm si onun folklorumuzda da geni kild t r nnüm olunmasına s b b olmu dur. Atın xalqımızın ictimai h yatında (t s rrüfatda v h rbd) yaxından i tirakı ski at kultu il ba lı inanı ların da daha çox qorunub qalmasına g tirmi dir.

T dqıqatçı zookultlarla ba lı inamları ritual-mifoloji kontekstd t hlil ed r k bel bir q na t g lmi dir ki, Az rbaycan-türk mifoloji t s vvürl r sistemind keyik-ceyran v maral obrazları kultla mı , inisiyasiya aktları il laq l nmi dir. Az rbaycan folklorundakı maral obrazının sakral cizgil ri onun sakral kosmosla ba lılı nı göst rir. Bu obraz mifoloji t s vvürl rin transformasiyası z minind müxt lif kill r dü mü v folklor m tnl rind xilaskarlıq, ov hamisinin r mzi kimi ksini tapmı dir.

Az rbaycan folklorundakı qu obrazlarını daha çox qu onqonlarının kult semantikasını kontekstind ara dırmı R.T. lizad onların dünya modelind ki yerini, astral-kosmoqonik xass sini v s. a karlamı dir. Mü llif t hlil n tic sind bel bir q na t g lmi dir ki, Az rbaycan folklorunda qu larla ba lı inamlar özünün ritual-mifoloji semantikasını daha çox qu onqonlarının simasında bürüz vermi dir. Qu onqonları o uz-türk dünya modelinin aparıcı r mzl ri olaraq Az rbaycan-türk folklorunun müxt lif qollarında öz ksini tapmı dir. Onqona çevrilmi h r hansı qu-un ovlanmasına, yaxud tinin yeyilm sin qada a qoyulmu dur. Bu tabular Az rbaycan-türk folklorunun satir, fsan , na il v dastan janrlarında qu onqonlarının sakral cizgil rini rtl ndirmi v onqon qu ların Simurq, S m nd r, Humay v dig r adlar il kodla masına g tirmi dir.

Ayrıca qeyd olunmalıdır ki, t dqıqatda "onqon" anlayı na münasib t bildirilm si v onqon anlayı nın kult v totem m fhumlarından köklü kild f rql nm sinin

göst rilm si diqq ti xüsusi c lb ed n konseptual tezisdir. Mü llif bu tezis arxalana-raq b zi t dqiğatçıların hansısa n sn ni, obyektin h m onqon, h m kult, h m d totem adlandırmasını yanlı d y rl ndirm hesab etm kl t dqiğata konstruktiv xarakterli polemik ruh verm y nail olmu dur.

Bel hesab edirik ki, R.T. lizad nin Az rbaycan folklorunda t bi t kultları il ba lı inancların ara dırılmasını ilk önc problemin cari v perspektiv aktualı nı a karlamaqla üz çıxarılan mür kk b v konseptual m s l hesab etm si tamamil do ru fikir konsepti olmaqla onun apardı ı t dqiğatın simasında t sdiğ olunur. Mü llifin "Az rbaycan folklorunda t bi t kultları il ba lı inancların n müxt lif forma v kill rinin mövcudlu u, el c d t bi t kultlarının öyr nilm si sah sind n müxt lif yana ma üsullarının olması, humanitar elml r sah sind ki m kt b v c r yanlarda müxt lif metod v yana ma üsullarının t tbiqi problemin t dqiğini mür kk bl dirm kl onun h rt r fli, obyektin t bi tin uy un metodoloji ç rçiv d h lli üçün imkanlar da yaradır" fikri, slind , normativ xarakterli bir n tic müdd asi olmaqla daha çox, Az rbaycan kult ünası nın g l c yini mü yy nl dir n perspektiv proqramın postulatı hesab edil bil r. Bu postulat, eyni zamanda, t dqiğatın Az rbaycan folklor ünası ı üçün h r cür h miyy tini göst r n inkar olunmaz konsept kimi d h miyy tlidir.

Seyf ddin RZASOY

CANSIZ T B T OBYEKT L R L
BA LI NAMLAR

Folklorda t bi t kultları il ba lı inamların ara dırılması mür kk b v konseptual m s l dir. M s l nin mür kk bliyi h r n sn d n önc problem n müxt lif yönl rd n yana ma imkanları il mü yy nl ir. Bel ki, t bi t mifoloji dü ünc nin ba lıca obyektini v m zmununu t kil edir. st r Az r-baycan folklorunda, ist rs d dünya folklorunda t bi t kultları il ba lı inancların n müxt lif forma v kill rin rast g lm k mümkündür. El c d t bi t kultlarının öyr nilm si sah sind d n müxt lif yana ma üsulları mövcuddur. Humanitar elml r sah sind ki m kt b v c r yanlarda müxt lif metod v yana ma üsullarının t tbiq olunması mifologiyanın t dqiqind d f rqli konsepsiyaların realla dırılmasına s b b olmu dur. Bu da öz növb sind t bi t kultlarının t dqiqi sah sind n z ri v praktiki c h td n z ngin metodoloji t crüb nin yaranması il n tic l nmi dir. Bu z nginlik v m r k-k blik bir t r fd n m s l ni ç tinl dirirs , dig r t r fd n asanla dırır. Ba qa sözl , problem yana mada seçim imkanlarının çox olması t dqiqatçını hansı üsulu seçm k ç tinliyi qar ısında qoysa da, eyni zamanda ona geni elmi manevr etm k imkanları verir. Bel ki, mövzunun h rt r fli, obyektin t bi tin uy un metodoloji ç rçiv d h lli üçün imkanlar yaradır.

Az r-baycan folklorunda t bi t kultları il ba lı inamların öyr nilm si çox geni v z ngin mövzudur. Milli folklorumuzun m zmun, forma v k miyy t z nginliyi bütün hallarda onun sasında duran, ba lan ıcını, arxetipini t kil ed n türk mifologiyasının m zmun, forma v k miyy t fakturasının z nginliyini ks etdirir. Türk mifologiyasının, o cüml d n onunla sıx ba lı olan t bi t kultlarının zaman-zaman müxt lif t dqiqatların obyektini t kil etm si folklorumuzda t bi t kultları il ba lı inamların öyr nilm si üçün mü yy n n z ri bünövr yaratmıdır. T bi t kultları il ba lı olan inamların öyr nilm si sah sind ki düny vi v türkoloji t crüb ni n z r aldıqda mövzunun iki saslı istiqam t üzr öyr nilm si daha m qs d uy un görünür:

Birincisi, cansız t bi t obyekt l rin tapını la ba lı inamlar: buraya ilkin kosmoqoniyanın sasını t kil ed n cansız t bi t ünsürl ri – göy cisiml ri, da , bitki, su kultları il ba lı inamlar aiddir.

kincisi, türk kosmoqoniyasında sas yer tutan qurd, ilan, at, keyik, ceyran, maral, o cüml d n qu kultları il ba lı inamlar.

İb tt , t bi t kultlarını bu iki istiqam td n f rqli olaraq, ba qa cür d t snif edib öyr nm k mümkündür. Lakin bütün hallarda forma d yi s d , m zmun – Az rbaycan folklorunda sas t bi t kultları v onlarla ba lı inamlar sisteminin daxili m zmun strukturu d yi m z qalır.

1.1. Astral kultlarla ba lı inamlar

Mifoloji d biyyatlardan m lum oldu u kimi, dünyanın – kosmosun yaradılması prosesi mü yy n nizam üzr ba vermi dir. İkin xaosdan yerin yaranması, onun göyd n ayrılması hadis si dig r varlıqların (Gün , Ay, ulduzlar, da , d niz v s.) ortaya çıxmasına s b b olmu dur. Yaradılı model- l ri formulları iç risind üçlü dünya modeli (göy, yer üzü v yeraltı dünya) diqq ti xüsusi ç kir.

Kosmoqoniyanın t kkülünd n sonra insan psixologiyası, t s vvürl ri dünyanın hansı elementd n yaradılması istiqam tind inki af ed r k astral kultların formala masına z min hazırlamı dir. M lum oldu u kimi, h r bir ayinin, m rasimin m n yi haqqında mifl r mövcuddur v bu mifl r icra edil n aktların sas ünsürü olaraq d y r qazanır. K. Levi-Stros yazır ki, mif eyni d r c d keçmi i, indini v g l c yi izah edir (114,186). Astral mifl r astral kultlarla ba lı ritual v m rasiml rin m n yini, arxaik kökl rini, inki af v öl zim sini b lli ed n mifl rdir. Bu mifl r ulduzlar, planetl r, s ma cisiml ri haqqında bilgil r ver r k onların kultla masının s b bl rini izah edir. Az rbaycan folklorunda astral kultlarla, bilavasit Ay v Gün kultları il ba lı mifl rin geni kild ksini tapması da arxaik ümumtürk t f kküründ n g l n etiqad v tapınmaları üz çıxarma a imkan verir.

Astral kult qismind çıxı ed n obrazların ks olundu u folklor janrlarından biri “ ms-Q m r” na ılıdır. Astral xarakter da ıyan h min na ılın qısa m zmunu a a ıdaki kimidir: D rvi in verdiyi almadan sonra qoca pad ahın Q m r adlı o lu anadan olur. Q m r g nclik ya ına çatan kimi atası onu evl ndirm k ist yir. Qadınları v fasız hesab ed n Q m r evl nm k ist mir. Buna gör atası onu h bsxanaya atdırır. Ba qa bir pad ahın ms adlı qızı da ki il ri v fasız bilir v r getm k fikri yoxdur. M lak l r pad ahının qızı il cinl r pad ahının o lu msl Q m ri h bsxanada Q m rin yanında görü dürür. Bu, yuxuda ba verir.

Yuxuda görü n msl Q m r bir-birl rini sevirl r. Q m r el g lir ki, göz l qızı atası h yatda onun yanına gönd rib. O, msl evl nm y razılıq verdikd , msi tanımayan ata-ana, saray adamları Q m r d li olmu kimi baxırlar. Ox ar hadis msin d ba ina g lir. msin yerini dayısı Asiman Q m r üçün axtarıb tapır. Q m r msin arxasınca gedir v g ncl r evl nirl r. Q m rin ölk sin g ldikl ri zaman msl Q m r yolda bir-birl rini itirirl r. Özünü o lan qiyaf sin salmı ms nam lum bir h r g lib çıxır. h rin pad ahı t r find n saray qapıçısı t yin edilir. ms burada yüks k m qamlara çatır. Pad ahın qızı Afitab msi o lan z nn ed r k sevirl r. Pad ah qızını ms gücl aldırır v onu öz yerin pad ah qoyur. ms qız oldu unu Afitaba deyir.

Q m rl ms yenid n görü ürl r. Q m r Afitabı da alıb pad ah olur. Arvadlarından Q m rin iki o lu dünyaya g lir. O lanlarından birinin adını S ttar, dig rinin adını Ülk r qoyurlar. Böyükd n sonra v zirin qızları o lanlara r atırlar. Q m r o lanlarının öldürülm sini mr edir. C llad onları öldürm y qıymayıb gizlic buraxır. S ttar Ülk ri da da qoyub, adamyey nl r h rin g lir. Onu burada d f l rl k sib yem k ist yirl r, çör kçinin qızı Ma-hiru xanım qanının arasına girir. Ba qa bir h rd is pad ahın qızı Kok b Ülk r vurulur. Atası is qızı ayrı bir o lana verm k fikrind dir. Ülk rl Kok b l bir olub Kok bin atasını öldürürl r. Ülk r özünü pad ah elan edir. Na ılın sonunda Ülk r adamyey nl r h rini qo unla tutur, qarda ı S ttarı azad edir v Mahiru xanımı ona alır (14,87-124).

Bu na ıl m tnind Gün (Q m r) v Ay (ms), Göy üzü (Asiman) v ulduzlar (Ülk r, S ttar) astral planda t svir edilir v bu stixiyalar kosmoqo-niyanın atributları kimi kultla ara q türk dünya modelini t qdim edir. Buradan bir daha aydın olur ki, slama q d r Göy üzü (Tenqri) türkl rin Tanrısı, Gün , Ay v ulduzlar is onların tapındı ı sakral varlıqlar idi. Qeyd ed k ki, islamiyy td n vv l türkl rd ki t k Tanrı inancından b hs ed n prof. H. Tanyu türk mifologiyasıyla türkl rin dini saslarının bir-birin qarı dırıldı ını söyl mi dir (84,213). Onu da xatırlayaq ki, "Kün Tenqri", "Ay Tenqri", "Kün-Ay Tenqri" kimi ifad l r is ancaq Mani dinini q bul el y n uy urlarda rast g linir (70, 123-127).

Yuxarıda t qdim etdiyimiz na ıl m tnind ki astral cisiml rin r b, fars adlarını da ıması is kultla mı astral varlıqları mifik türk kontekstind n k nara çıxarmır. "Folklorda Gün sur tinin cinsi türk satirin , bu satirin qalı ı olan inanı lara tam uy un v ziyı td olsa da, onlar ara-sıra burada

ms, Afitab, Xurid (rbc , farsca m naları gün dir) adlarını da ıyırlar. İbtt , bu, onların türk satiri köklü olmadıqlarına sas deyildir. Bu, olsa-olsa ona ox ar ki, türk göz ll ri ba larında yad örp yi dolandırırılar” (30,57).

Türk kosmoqonik görü l r sistemind ki Gün v Ayın yaradıcı funksiyası ski türk mifl rind n na ıla keçid zamanı da qorunub saxlanılmıdır. Yuxarıda qeyd etdiyimiz na il m tñind n d görünür ki, q dim türkl r astral varlıqlara p r sti edir v bu varlıqların ulu Tanrı t r find n yaradıldı ina inanırdılar. Türk inanc sistemind ki inamlardan biri d bel idi ki, Ay v Gün in tutulma ı onların qaba ina m l kl rin qanaq ç km l ri il ba verir. H min m l kl rin Tanrı t r find n gönd rildiyn inanan türkl r sözüged n tutulmaları müharib olaca ina i ar kimi d yozurdular.

Q dim türk folklorunda Ay v Gün f rqli yönl ri il – m d ni q h r manlar, bacı-qarda , valideyn-övlad kimi t svirini tapmıdır. Qeyd edil n bu müxt liflik Az rbaycan folklorunun ayrı-ayrı janrlarında (dastan, na il, fsan , r vay t v s.) ks olunmu dur. Xatırlayaq ki, hun türkl ri Gün qurbanlar vermi , öz m rasiml rini üzü rq , Gün in do du u yer t r f icra etmi di- l r. Çin m nb l rinin verdiyi informasiyalara gör hun xaqanı h r s h r vaxtı Gün , gec l r is Aya s cd edirdi. Yakut türkl rinin inamlarında Ay qadın ba lan ıcı sayılırdı; hamil saxa qadını Ay ruhundan övlad dil yirdi (92).

Göytürkl rd xaqan çadırlarının ön hiss si üzü rq – Gün do ru tu lanırdı. Bu is Gün i salamlamaq lam ti idi. Gün qurban k sm nin izl rin Az rbaycanda da rast g linmi dir. E.B.Taylor yazır ki, Tatariyada (y ni Az rbaycanda – R. .) ya ayan massagetl r – gün p r stl r qı in d h- tl rind n onları xilas etdiyi üçün Gün tanrısına öz atlarını qurban k sirdil r (141, 411-412). Bu fikird n aydın olur ki, Gün kultuna tapınma motivl ri n ski türk m rasiml ri il ba lıdır. Qeyd ed k ki, folklorumuzda Gün in k h r at belind (5, 23) t svirini tapması v kainatın yaradıcısı qismind görünm si h m d Gün tapınmanın mifik kökl rini t qdim edir.

Bu kökl rd n birinin izahında duman, bulud v qı Gün in dönük övlad- ları kimi görünür. T dqiqtatçı Ramazan Qafarlı gün l ba lı Az rbaycan mifoloji m tni haqqında yazır: "Qı aylarında Gün yaratdı ı Yeri öz övladlarına tap ırır, k h r atını minib s yah t çıxır, kainatı g zib dola ır. Qı , Bulud-Keç l qız, Duman (sonralar üçünün birl m sind n Kosa obrazı yaranır) birl ib Gün in ist kli saçlı qızını t ndir salırlar, sir edirl r. Saçlı qızın tör -

m I rind n – Gün babanın yer üzünd ki ist kli n v I rind n (insanlardan) üz dönd rirl r”(39,27).

T dqiqtçının t hlili Gün in ilkin ba lan ic kimi hansı rola malik oldu unu yani kild göst rmi dir. Türkl r m xsus yaradılı dastanlarında Gün Ana göyün yeddinci qatında q rar tutmu dur. M s l n, Altay türkl ri inanırdılar ki, insanları hizf ed n Suyla adlı ruh Gün in qırıntılarından yaranmıdır (20,41).

Az rbaycan mifoloji m tnl rind Gün in h m ki i, h m d qadın olması bar d t s vvürl r movcuddur. Prof. Mir li Seyidov bununla ba lı olaraq yazmıdır: “O uznam d”, “Tapdıq” na ilında Gün i t msil ed nl r qadınlardır, dey s n, qadın ba lan ıdır. Ancaq O uzların ba qa bir s rind – D d Qorqud boylarında is m s l tamamil ba qa kild dir” (51,370).

Türkl rin ulu cdadı O uz xanın altı o lundan ilkinin Gün xan adlanması, el c d Çingiz xanın Gün soyundan g lm si kimi faktlar, sonrakı t s vvür sisteml rind Gün l ba lı yeni etiqların yaranmasına t kan vermi dir. Diqq ti c lb ed n mühüm elementl rd n biri “O uz Ka an” dastanında O uz xanın o lu Gün xanın O uz etnosunun hakim sa qolunda yer tutmasıdır. Bu dastanda Gün xan insan olaraq t qdim olursa da, kosmoqoniyanın (Gün in) atributu kimi görünür. Gün xan Gün d n üzvl nmi , kosmik nizamı sahmanlamı astral varlıq tipind s ciyy da ıyır. T sadüfi deyil ki, Erkil xoca O uz xanın v siyy t etdiyi sas ritualın t krar icrasını Gün xana h val edir. bülqazi bununla ba lı yazır: “ mr etdi ki, sa t r fd altı a çadır (ürg) v sol t r fd d altı a çadır qursunlar. Yen d sa t r fd qırx qulaç üvül qurma ı tap ırdı v mr etdi ki, uclarına qızıl toyuq b rkitsinl r.Yen d , sol t r fd qırx qulaç üvül qurma ı buyurdu v mr etdi ki,uclarına gümü toyuq b rkitsinl r” (26,66). bülqazinin bu t qdimatı Gün xanın t nziml yici funksiyasını üz çıxarır ki, bu da O uzdan sonrakı nizam hadis sinin t krarı olaraq kosmogenezi rtl ndirir.

Gün xanın qurdurdu u qızıl çadır, onun sa v solunda qurulmu 12 a çadır, sa v solda yerl n üvüll r, uclarına b rkidilmi qızıl v gümü toyuqlar astral kultlarla ba lıdır. Ba qa sözl , bunlarda o uz dünya modelinin astral strukturu v onu t kil ed n elementl r öz ksini tapmıdır.

F.e.n. S.Rzasoy qızıl çadırla ba lı yazır: “Qızıl alaçıq dünya modeli kimi semiotik struktura malikdir: bir t r fd n kosmik kontinumun m rk zini v bununla o uzdakı, istisnasız olaraq, bütün d y rl rin sakral m rk z konsen-

trasiya olundu unu simvolla dırırsa, o biri t r fd n birba a "O uz xan" semiotik struktur sxemini kosmoantropoloji model olaraq i ar l ndirir" (48,66).

T dıqatçı qızıl çadırın sa v solunda qurulmuş on iki çadırın kosmoloji strukturunu bel izah edir: "Qızıl alaçı ın sa ında v solunda "6 : 6" sxemi üzr qurulan çadırlar bir t r fd n qızıl alaçıq invariantının strukturunu öz s viyy l rind t krarlayan sinxron paradıqmalar, o biri t r fd n kosmoqoniyanın O uzdansonrakı pill sini (strukturunu) i ar l ndir n diaxron tör m l r – paradıqmalardır. Çadırlar ba qa bir t r fd n dünyanın üfüqi strukturunu i ar l ndirir" (48,66).

Alim a v solda basdırılmı üvüll rin d dünyanın astral-kosmik strukturunu il ba lı oldu unu göst rmi dir: "Gün xanın sa v sol t r fl rd "1 : 1" sxemi üzr qurdurdu u 40 qulaç uzunlu unda olan üvüll r yer basdırılmı a aclardır. Bu üvüll r dünyanın kosmoqonik strukturunun aquli sxemini i ar l ndirir. üvül burada dünyanın ritualda öz t c ssümünü tapmı kosmik modelinin t rkib vahidi olsa da, strukturunu baxımından semiotik universumdur. Ba qa sözl , üvül dünya modelinin çoxsaylı v sas paradıqmalarından olan "dünya a acını" i ar l ndirir" (48,66).

Burada diqq t ç k n m qam ondan ibar tdir ki, S.Rzasoy üvüll rin uclarına b rkidilmi qızıl v gümü toyuqların dünya modelinin astral s viyy sini ifad etdiyini göst rmi dir: " üvülün yerin altına basdırılmı hiss si – Yeraltını, gövd si – Yerüstünü, t p si – Göyü bildirir. üvülün t p sind i ar l nmi Göy qatı xüsusi semiotik predmetl – toyuqla simvolla dırılmı dır. Toyuq zoelement (qu) olmaqla qanadlı, uça bil n heyvan kimi astrosferadır" (48,67).

Bütün bunlara lav ed r k göst rm k olar ki, göst ril n m rasim h m d astral kultlarla ba lıdır. Burada O uz xanın astral dünya modelinin n mühüm ünsürü olan Gün i simvolla dıran o lu (Gün xan) birba a i tirak edir. Dig r t r fd n onun astral simvolikanı i ar l ndir n o lanları (Göy xan v Ulduz xan) da 12 çadır obrazında dünya modelinin strukturunda i tirak edir. O uz dünya modelinin Gün xanın t kil etdiyi ritualda öz t c ssümünü tapması on- daki astral ünsürl rin kult xarakterini ortaya qoyur.

Bildiyimiz kimi, kultlar m rasiml rl ba lı olur. Ba qa sözl , kultlar – p r sti obyektli dir. Onlara p r sti in, tapınmanın üsulu (kli, r smi) m rasiml rdır. Bu c h td n m rasiml rin varlı ı h mi kultların varlı ından soraq verir. Bu m nada Gün xanın keçirdiyi rituallarda astroünsürl r astral kultların varlı ını göst rir.

Astral kultun struktur cizgil rini "O uz Ka an" dastanındaki Ay ka an obrazında da mü ahid edirik. Ay ka anın O uzu dünyaya g tirm si Ayın, Ay i i inin v eyni zamanda onunla eyni astral sferaya daxil olan Gün in sakrallı inin i ar sidir. Ay o lu olmaq motivinin ox ar kli umerl rin "Bilqamis" dastanında da ks etdirilmi dir. Bilqamisın anası Ay ilah si Ninsun, O uzun anası Ay ka anla eyni semantik müst vid birl ir. Bu c h t aman mifologiyasındaki aman cdadında da ks olunur.

Aya v Gün tapınmanın izl rin türk v qeyri-türk m n li xalqlarda rast g lindiyni qeyd ed n t dqıqatçı C.C f rov, Herodota istinad ed r k yazır: "Herodot (e. . V sr) ellinl rin, Gün , farsların is Aya sitayi etdikl rini x b r verir. Vaxtil farslar rana köçüb g lm mi d n vv l (Herodota gör) ranın saysız-hesabsız yerli türk tayfaları h m Gün i, h m d Ayı "Allah" – dey tanımlar" (25,57). M.Ka qarlının da biz verdiyi informasiyalardan m lum olur ki, müs lman olmayan b zi türkl r uca bir da ı, yaxud a acı "T n ri" adlandırıldılar (66,377). Dem li, göy üzün "T n ri" deyildiği kimi, fövq lad obyekt l r , o cüml d n Gün d ilahi varlıq olaraq müraci t edilmi dir.

Hazırda Az rbaycanda bir sıra pirl rin Gün adını da ıması q dim mifik görü l rin izl ri kimi diqq ti c lb edir. "D d Gün ", "Gündo du Baba" v ba qa pir – ocaq adlarının Gün l ba lı olması kosmik obyekt hesab edil n gün i mifik obraz s viyy sind gost rir. M s l n, G miqaya r sml rinin mü y n bir qrupu Gün i simvoliz ed ni ar l ri özünd ks etdirir. Bu m nb l rd Gün r sml ri dair , dair d n ayrılan üa, iç risind nöqt olan dair l rl t msil edilmi dir. N.Müseybli bu t svirl ba lı yazır: "Çox maraqlıdır ki, arxeoloji d biyyatda dem k olar ki, yekdillikl Gün simvolu kimi q bul olunmu bir nöqt li dair bir sıra q dim yazı sisteml rind d Gün i ifad etmi dir. Bu i ar Misir heroqlifl rind "ra" kimi oxunub "Gün " dem kdir. Q dim Çin heroqlifl rind d Gün i h min i ar il ifad etmi l r" (41,81).

T dqıqatçılar sübut etmi l r ki, bel r sml r Qobustan, Kareliya, Sibir v dünyanın dig r yerl rind ki t svirl rd d vardır. O da b lli olmu dur ki, üa killi naxı larla b z m Erk n D mir dovrü boyalı qablarının ayrılmaz xüsusiyi tidir. Bu dövrd geni yayılan kannelyur ornamentin d Gün kultu il ba lı oldu u söyl nmi dir. Bu tip Gün t svirl ri Az rbaycan xalqının m i tind uzun müdd t ya amı , evl rin f sadları, q birüstü da lar Gün r sml ri il b z dilmi dir. Mir li Seyidov qeyd edir ki, bir çox xalqlarda oldu u

kimi azərbaycanlılarda Gün tanrısı – üa, zoomorfik onqon və insan kimi təsvir edilmişdir (51,427).

Günün miflədirilməsi, Gün tanrısına inam, ümitsizlik ki, onun təbiətin məhsuldar qüvvəsinin bəsləyici olması ilə bağlıdır. Gömiqayət rəsmi arasında qoşa dairələrdən ibarət rəsmi də müəyyən yer tutur. Bu tip rəsmlər Sibirin qaya təsvirlərində və Qeqəm bəzlərində geniş kild rastlanmışdır. Qoşa dairələr halında verilən Venera, qızıl kultu ilə bağlı olmu, məhsuldarlığın rəmzinə çevrilmişdir. Azərbaycan folklorunda Ülkər adlandırılan bu ulduz ilə bağlı müxtəlif fəsanlər vardır. "Ülkər Süleyman peyğəmbər", "Yalançı Ülkər" adlı fəsanlər bu qəbildəndir. Tədqiqatçılar bəzi xalqlarda Ülkərin bəd qüvvəli ilə bağlı olduğunu qeyd etmişlər. Mənbələrin verdiyi məlumatlardan isə məlum olur ki, Veneraya, yaxud Ülkər monqollar və hunlar tərəfindən sitayiş edilmişdir. Qeyd edək ki, monqollarda karvanları yoldan çıxaran, məhv edən Venera haqqında fəsan mövcud olmuşdur. Bu fəsan həmişə Azərbaycan folklorunda vardır. Həmişə fəsanı görə, göz təcili göydə parlaq ulduz görüb onu Ülkər ulduzu hesab edərək karvanı yuxudan oyadır. Karvan xeyli getsə də, səhər açılmaz. Bir azdan bəsləyən boran isə karvanı məhv edir. Aydın olur ki, karvanın qırılmasına bəqə bir ulduz səbəb olmuşdur. Odur ki, onu "Yalançı Ülkər" adlandırmışlar. Bu ulduz "Karvanqıran" adı ilə də tanınır. Digər bir Azərbaycan mifində bu ulduzun fərqli təfərrifatini görürük: "Ülkər ulduzu vaxtı ilə gözəl bir qızı idi. Bir gün qızın olan çadırında onun atasının otu qurtarır. Qızın bu vaxtında otu hardan tapmaq olar. Yəni bəsləyən getsə mal, qoyun tamam acından ölməmişdir. Ülkərin atası gedib aya hal-qızıni danır. Zalım atası ki, iylərtki sirki, mənsən istədiyinqərdə ot verərm, ancaq səndə gərək öz qızını məni verənsən. Ki, çox yalvarır, aza əzəlidir, dediyində dönmür. Axır nələc qalır razılaır, gəlib vəziyyəti qızına danır. Qız bütün günü göz yaşını tökür, öz halını düşünüb əyləyir.

Ülkər gecikdə rəli-kədə rəli göy baxıb hvalını danır, kömək istəyir. Göydə Ayın lap nazik olduğunu görür, gəlib atasını yuxudan oyadıb deyir:

Ay göydə sallandı, ay dədə,
Daha yazan qaldı, ay dədə.
Verməni qəniməlin.

Ki i tez e iy çıxır. Gözl rin inanmır. H r yan diz q d r boy vermi göy otla dolu idi. Bundan b rk sevinir. Ancaq ev girib qızını görmür. Çünkü onun göz l qızı ulduz olub göy çıxmı dı. O vaxtdan deyirl r, göyl rd ki n parlaq ulduz Ülk r ulduzudu. Atası yuxudan durana q d r göyl rd n ç kilm yib yaza n q d r qaldı nı atasına bildirir" (11,40).

Yakutlar Zöhr ulduzunu Ülk r a iq, göz l bir bakir olaraq bilirl r. Göyd bu iki ulduzun qar ıla ması fırtına v ya ı yaradır. Buryatların fsan l rind Zöhr ulduzu Solbon adlanır v ki i cinsin aid edilir. Onlara gör , Solbon atı çox sevir, onun at sürüsü var, o atların qoruyucu ruhudur (64,7).

Aydındır ki, Göy al mi Tanrıların m kanı kimi müxt lif xalqların, o cüml d n Az rbycan türkl rinin inanclarında ksini tapmı dir. fsan y gör , Gün l Ay yerd ya ayırmı . Bir gün Gün g z -g z Göy çıxır. Ayı Gün i axtarma a gönd rirl r. Ay Gün i n q d r axtarırsa tapa bilmir. Bu zaman Göy guruldayır, ıldırım çaxır, Göy Yerd n ayrılır. Gün l Ay Yer yen bilmirl r.

Bu m tni t hlil etdiyimizd astral kultların sasında duran mifoloji t s vvürl rin kosmoqonik strukturunu a karlamaq mümkündür. Burada kosmoqonik fazaları (m rh l l ri) mü ahid edirik:

1. Gün l Ayın birg olaraq yer üzünd ya aması ilkin kosmoqonik durumu bildirm kl kaosun i ar l ndirir. Bel ki, kosmosdan vv lki durum kaosdur. Bu baxımdan, Gün l Ayın indiki kosmik düzümd n (kosmosun ksin) olaraq yer üzünd ya aması, bu m nada, kaos anlamına g lir.

2. Gün in g z -g z göy qalxması, Ayın onu axtarmaq üçün ardı il göy getm si kaosun kosmosa keçid prosesini bildirir. Bu halda onların vv lki duruma (xaosa) qayıdı nı ng ll yib qeyri-mümkün ed n ıldırım kosmosla kaosun hüdudu anlamına g lir. Burada ıldırımın özünün d astral m n li hadis olması – odu simvolla dırması onu kosmoqonik "dramın" – kult mifinin obrazı kimi b rpa etm y imkan verir. Ba qa sözl , fsan d ıldırımın çaxması t bi t hadis si kimi adil mi dir. Ancaq kosmoqonik mifd Gün , Ay, Göy antropomorfik obrazlar oldu u kimi, ıldırımı çaxdıran obraz da olmalı idi. Bu halda ıldırım da astral kultların sasında duran inanclar sisteminin sas obrazlarından biri kimi b rpa olunur.

fsan nin mifoloji semantikasını il ba lı o da qeyd olunmalıdır ki, bu fsan d h m d Göy tapınmanın izl ri vardır. Bu, q dim türkl rin Göy Tanrısına qüdr tli (fövq lad) varlıq kimi sitayi etdikl rin i ar dir. Türkl rin

inancına gör , xaqana hakimiyy t Göy Tanrı t r find n verilmi dir. Göy Tanrı insanların taleyini h ll edir, xalqları yüks ldir, yaxud devirir.

Mifoloq alim M.Eliade Göy Tanrısı il ba lı yazır: "rtı trafı ostyaklarda (xantlarda) göy tanrısının adı "sanke" sözünd n yaranır v ilkin anlamı "i iqlı, i iqlı v parlaq" dem kdir...Türk-tatarlar imal, imal- rıq qon ularından f rqli olaraq Göy Tanrısına daha çox üstünlük verir v "Sahibkar", "qtidar", "C nab", çox hallarda is sad c "Ata" deyirl r" (149,24-25).

T dqıqatçı A.Acalovun ara dirmalarına sas n, bütün qaynaqlarda Tanrı göyl ba lıdır, y ni, yüks k v qutsaldir. Yaradıcılıq, hamilik, insanların, xalqların v dövl tl rin taleyini mü yy nl dirm k, b dilik, dal t, xsl ndirilm mi olan lahinin ba lan ıc, güc v qüdr t qayna ı olması onun ba lıca lam tl ridir. Lakin heç bir qaynaqda Tanrı il birba a laq d olan h r hansı bir ilahi v ba qa varlıqdan söhb t getmir. Daha do rusu, tanrıçılıqda ba qa dünya dinl rind ki kimi bir pey mb r anlayı ı yoxdur (3,45).

Tanrıçılıq haqqında yakutlarda qorunub qalmı t s vvürl r gör , n böyük Tanrının mrind yeddi tanrı var. Bu tanrıların r fin yaz bayramı r f sind od üz rin qımız s pil r k qurban verilir (133,48).

T dqıqatçı V.L.Priklonki yeddi tanrının yeddi qarda ola bil c yi ehtimalını ir li sürür. Ona gör bunlar göy gurultusu, im k, parlaqlıq, müharib tör d n, göyün qız ınlı ını bildir n, taleyi bildir n v s. tanrılarıdır (132,29).

Bu baxımdan, A.V.Anoxinin ara dirmaları xüsusil diqq ti c lb edir. H min ara dirmalarda göst rildi ki, altaylılar inanırdılar ki, n böyük Göy Tanrının xidm tind elçilik v zif sini icra ed n yardımçı ruhlar var. Altay amanı göy çıxdı ı zaman birba a Ülgenin qatına qalxmaz. Göy Tanrı, qütb ulduzunda amanı qar ılamaq üçün elçisini yollayır. Göy g zintisind amanın yanında olan köm kçi ruhlar Yayık, Suyla v Qarlıqdır. Birinci ruh insanlar arasında ya ayır, onları pis varlıqlardan qoruyur v Ülgen il insanlar arasında elçilik d edir. aman qurbanı ancaq onun mü ayi ti il Ülgen aparır. Dualarda bu ruh "ayın, gün in parçası" dey anılır. Onun a bezd n düz ldilmi ba ı, qulaqları, ll ri, ayaqları v quyru onun ks olundu u kli qurban m rasiml rind bez parçalarıyla yana ı olaraq iki qayın a acına ba lanmı v a at tükünd n hörülmü ip b rkidilmi dir. Altaylılar yaz f slind di i atların ilk sūdünü unla qarı dırıb bir bulama düz ld r v Yay ın adına trafa s p rdil r. Göy g zintisind amana yolda lıq ed n ikinci ruh Suyladır. Bu ruh da insanların qoruyucusu olub, deyildiyn gör at gözlüdür. B zi amanlar, onu at gözlü bir

qartal olaraq da bilirlər. Suyla, insanların nə etdiyini Göy Tanrıya xəbər verir. Buna görə də "iki tildü" (iki dilli) deyilən tanınır. Vasitəçi olan ruhların üçüncüsü olan Qarlı ağ linc, bu Suyanın iyolda olması olub, yenə göy gəzintisində amana kömək edir. Qarlıq, ayın zamanı çəkilərsə, havaya su çilənir (95,12-14).

Digər tərəfdən, türk tədqiqatçısı S.Buluç V.V.Radlova istinadən yazır ki, türk xalqlarının çoxunda Günədi, Ay erkək olaraq bilinir. Altay əmanı göy çıxan vaxt altıncı qatda Ay "ada"nı, "Ay ata"nı salamlayır. Yakutlar ayın kiçilməsinə fəsan və aylarla qurdların onu yeməsinə inanırlar. Altay türklərində, ay tutulması "yelbəğən" deyilən bir canavarın ayı yeməsinə inanılır. Günəli ay, xüsusilə tunquslardakı əman ayinə bənzər mühüm bir rol oynadıqı halda, bütövlükdə Şimali Sibir xalqlarında bunlara qurban verildiyi məlumdur (64,6-7.).

Deyənlərdən aydın olur ki, Günəli, yaxud digər astral varlıqlara yönəlmiş türklərin inanclarının kökünü mifoloji obrazların qeyri-adi özllikləri sahib olmasından qaynaqlanır. O.Freydenberq bu xüsusda qeyd edir ki, mifoloji obraz və anlayışların qədr dünyadək ayrılmasında əsas rol olsa belə, digərini qarışıqlıqla birləşdirir (145,181-182). Başqa sözlə, "obrazla dırma" və "anlama" təfəkkürün fikir aktları kimi ayrı-ayrı vahidlər olsa da, biri digərinə bəli, biri digərinin ardı olan aktlardır. Bu baxımdan, mifoloji düncüdə, eləcə də folklor dünya modelində mifoloji obraz və anlayışlar birləşdirilmişdir.

Bu barədə S.Tokarev qeyd edir ki, mifoloji personajın birinci başlıca lamtiyində xariqülad, fəvqəltəbii özlliklərin olması, ikincisi də ona inamın olmasıdır (142,15). Başqa sözlə, mifoloji obraz qeyri-adidir – sakral sfera ilə bəli və bu təsvirlərin onların daşıyıcılarının əsasında həqiqət kimi qəbul olunur. Mifoloji obrazın yanında inancların sistem təkil etməsi kultla məni birləşdirir.

Qeyd olunmalıdır ki, islamaq dərk edilən əsas inancı Göy Tanrıya ünvanlanmışdır. Bu baxımdan, Göy Tanrı inancı yanında təfəkkül tapmış monoteist dini, yalnız Göy Tanrı dini kimi seçilmişdir. Göy üzünün sonsuzluğu, dərinliyi Göy Tanrıdakı əməliyyətdə, onda ehtiva olunmuşdur. Qədim türklər Göy Tanrının rəsmi çəkimi, heykəlini düzəltməmişlər, Ulu Tanrının – Göy Tanrının ucalığını dərk edərkən, ona səcdə etməmişlər.

Bəliki, kultlaşmış astral varlıqların (Günəli, Ay və s.) türk inam sistemindəki mühümlüyünü və türk yamantərzinin göstərdiyi təsiri müəyyənləşdirməyə çalışaraq, bu qənaətlə qəlmək olur ki, Günəli, Ay və ulduzlar, o cüm-

İd n göyl r al mi – astral sfera il ba lı bütün ünsürl r v onlarla ba lı astral hadis l r türk mifologiyasında, inanclar sistemind bu v ya dig r kild öz ksini tapmıdır. Astral-mifoloji obrazlar h r n sn d n önc kosmoqonik inanclarla ba lı olmu dur. Ba qa sözl , q dim türkl rin yaradılı haqqındakı t s vvürl ri birba a astral elementl rl ba lı olmu dur. Mifoloji t s vvürl r inki af etdikc astral obrazlar trafında kult (p r sti sistemi) qurulmu v bu da öz növb sind inancların m zmunca daha da z nginl m si il b rab r, onların türk dü ünc sistemind ki rolu v funksiyasını da mür kk bl dir-mi dir. Türk c miyytinin inki af tarixi boyunca mifoloji t s vvürl rd çox ciddi d yi m l r ba vermi , tanrıçılıq islam v dig r monoteist dinl rl v z olunmu dur. Bu halda astral kultlarla ba lı inanclar aktual ideoloji h miyy tini itir r k folklor m tnl rin çevrilmi dir. Bu da öz növb sind Az rbaycan folklorunun t bi t kultları, o cüml d n astral kultlarla ba lı inancların öyr nil-m sind ki rolu v h miyy tini bir daha vur ulayır.

1.2. Da kultu il ba lı inanclar

Az rbaycan folklorunda cansız t bi t obyektl ri il ba lı kultlar v onlara dair inanclar iç risind da kultu diqq ti xüsusi c lb edir. Bu kultun folklordakı qabarıq s ciyy vi keyfiyy ti geni yayılması v müxt lif obrazlarda t c ssüm olunmasıdır. Mif v fsan l rimizd da in ana, nurani qoca, p hl van v s.

kill rd funksiyala masını mü ahid edirik. nşanın, c miyy tin v sosial normaların kosmogenezini izah ed n etnogenetik mifl rin sas m zmununa gör , ilkin cdadların göy m n li olmaları h m d da la ba lılıqlarından ir li g lir. Bu halda göy m n li obrazların yerinin simvoliz da la laq l nm l ri h min obrazların strukturunda kainatın strukturunun öz aquli bütövlüyünd (Yuxarı-A a ı qar ılıq qo ası) simvolla masını göst rir. Bu, da ı yer m xsus obraz kimi bütöv kosmoloji dünya modelinin strukturuna daxil etm kl eyni zamanda onun h min dünya modelind ki z ruri yeri v funksiyasını da bildirir.

Q dim türkl rin t s vvürl rind sakral d y r qazanmı da VI sr aid Çin qaynaqlarında “yer tanrısı” (ruhu) adlandırılır. Bu fakta istinad ed n M.Seyidova gör , “müq dd s ba lan ıcı sayılan da , el c d torpaq v xüsusil onlarla ba lı Gün bütün varlı ın, h yatın, tanrıların, insanların, nem tl rin yaradıcısı, anası-atası kimi q bul olunur. Torpaq ba lıca olaraq ana ba lan ıcı sayılmıdır” (51,308).

M.Seyidovun bu fikrini, o cümlənin türk mifologiyasında da la bəli t s vürləri ümumiləşdirdikdə dünyanın modelinin Ata-Ana strukturunda Ana tərəfinə daxil olan ünsür olduğunu görürük. Bu halda Göy və onunla bəli olan kosmoqonik elementlər Ata kompleksinə, Yer və onunla bəli olan kosmoqonik ünsürlər, o cümlənin Da Ana kompleksinə aiddir. Türk mifologiyasında da inana rolunda çıxış etməsinə, bir çox qəhrəmanların sakral valideyni olmasına dair faktlar mövcuddur. Bu da öz növbəsində inanc kimi kultlaşmasını və onun təfəvvüatində inamlar kompleksinin yaranmasını təmin etmişdir.

Həmçinin inamlar kompleksinin təzahürü olaraq Türkünstan türklərinin yaşadığı hər bölgədə də kultunun izləri tapılmışdır. Buradakı dağların çoxu "müqəddəs, ulu cədd, ulu xaqan" anlamlarını verən Xan Tanrı, Buzta Ata, Bayın Ula və b. adlarla da tanınmışdır (71,32).

O cümlənin mifoloji mətnlərdə məlum olur ki, dağ isə uzun boylu, böyük dövləri olan qadındır. "Bu da onu görünüş etibarilə satiri Al (Hal) anası obrazına yaxınlaşdırır" (130,148).

Dağ ruhunun qadın olması ilə bəli etiqadlar kəsb edən türk xalqlarının folklorunda, mifologiyasında da vardır. "Əgər folklor mətnlərində aydın olur ki, dağ isə (iy si) gecələr adamın yanına gəlir, özünə rəhmət istəyənini yanına uzanıb onu qucaqlar, bilən adam olsa ki, bu da ruhudur, onda uzun sallaq və iri dövlərdən tutub həmişə dağ isəni bəli üstündən geri tullaşdır. Beləliklə yəni zaman dağ isə: "Səndən məhrum olmaz"- deyib çıxar gedər. Yox, yərinə qarşı belə etməsələr, dağ isəni həmişə adamın canını alıb aparar ki, ondan sonra da o adam ağılı itirib qamlıq elməyə bəli, gəlib gəlib dolanar və sonda ölür" (20,89).

Bütün bu mifoloji məlumatlar dağın kultlaşmasını yəni kild göstərir. Dağın pərəstişinin onun mifoloji düşüncədə kosmoqoniya ilə bəli obrazını yaratmışdır. Kosmoqoniya – ilkin yaradılış deməkdir. Dağın kosmoqonik görünüşü də daxil olması onun cədd kimi təsvir olunduğunu göstərir. Beləliklə, kosmoqoniya yaradılışı oldu üçün buradakı obrazlar iki qismə bölünür:

Birincisi, yaradanlar;

kincisi, yaradılanlar.

İkinci kosmoqoniyada yaradıcılar ulu valideynlərdir. Kult inamlarına görə belə yaradıcı bəli icadıdır. Bunun yəni təsəvvürünü "Ouz Kaan" dastanında müəhd edirik. Ouz oğlanlarından birinin adı Dağ xandır. yirmi

dörd o uz tayfasından biri Da xandan tör mi dir. Bel likl , Da (xan) O uz etnosunun yaranmasında birba a kosmoqonik ba lan ıc kimi i tirak edir. Bu halda Da xandan tör y n o uzlar da kosmoqonik yaradılı prosesind ki ikinci qisim obrazlardan “yaradılan” qrupunu t msil edir.

Mifologiyada da kultu il ba lı inamlarla öz ksini tapmı t s vvürl ri t hlil etdiyimizd biz Da obrazını özünün t bi t klind , y ni bir da olaraq mü ahid ed bilirik. Lakin mifoloji t s vvürl rin inki afı il ilkin t bi t v heyvan obrazlarının antropomorfla ması ba vermi dir. Ba qa sözl , ilkin mifoloji m tnl rd ki t bi t obyektl rini, heyvanları v qu ları t msil ed n obrazlar t dric n insan cildi k sb etmi dir. Bu baxımdan, da obrazını sonraki mifoloji m tnl rd , xüsus n folklor m tnl rind artıq da klind yox, insan obrazında mü ahid edirik. M s l n, Az rbaycan folklorunda da ruhunun nurani qoca klind t c ssümünü d gör bilirik. A a ıdaki mif n z r yetir k:

“Bir avçı varmı , lli il avçılıq eliyip h mi d av vırırmı . Bir yol gedir da a. Bird n görür ki, qaba ında bir t k var. El tuf ngi qaldırır ki, vırsın, bir d baxır ki, t k oldu a saqqallı nurani bir qoca. Qoca bına deyip ki, lli il qır-mısan, b s deyil? Niy , bı yazıx heyvannarı s n yaratmısan? Ki i qorxup q yidir vin . Bir neç gün yor an-dö hd x sd yatır. Sora durur tuf ngini qırır, bir d ava getmir” (11,53).

Bu mifoloji m tni t hlil etdiyimiz zaman mifologiyada da ın kultla ması, onunla ba lı inanc sisteminin xarakterik c h tl ri üz ıxır. M tnd üç obraz s viyy si vardır:

1. Ovçu;
2. Ov;
3. Ov hamisi.

Bu obrazlar biri-biri il sıx ba lıdır. Onların h r birinin öz morfoloji etiologiyası – m zmun-forma semantikasi vardır. slind , bu m tn öz poetik t yinatına gör ovçuluq mifl rin aiddir. Ovçuluq mifl ri arxaik dövrd ovçuluq kultları v kult m rasiml ri il ba lıdır. Lakin ovçuluq mifini t hlil etdiyimizd onun alt qatında – daha arxaik m qamda da kultunu b rpa ed bilirik.

M tnd ki mifoloji dünya modelind ki obrazları üfüqi müst vid t s vvür etm k ist s k, onda binar (ikili) qo alıq ortaya ıxır. Lakin h min binar qo alıq donuq, yaxıd yarımçıq deyildir. Bel ki, ikili qo alıq, slind , üçlü strukturdan ibar tdir. Üçüncü element ikili qo alı ın t r fl ri arasında vasit rolunu oynayan mediator obrazdır:

Ovçu ----- Ov ----- Ov hamisi
nsan ----- Mediator ----- lahi hamisi

Ovçunun ovu – dolanı ı ı birba a lahi haminin m rh m tind n asılıdır. M s l nin bütün mahiyy ti h min Hami obrazın mifoloji funksiyası il ba lıdır. Ovçunun ovlamaq ist diyi t k – mediator onu lahi haminin oldu u m kana aparır. slind , t k ona sakral m kana ged n yolu göst rir. Xarakterikdir ki, h min lahi hamisi da da yerl ir. Bel likl , ovun hamisi da ruhudur. Bu halda da ruhlarının hamisi obrazlar kimi çıxı etm si, o cüml d n dön rg lik funksiyası da ıması (t k nin nurani qocaya çevrilm si) xarakterik cizgil ri t kil edir. Lakin bu, binar qo alı n öz daxili strukturu etibaril üçlü qurulu a malik olmasını, y ni dixotomiyanın trixotomiya olmasını inkar etmir. “Kitabi-D d Qorqud”da Beyr kl (ki i ba lan ıcı) Banuçiç k (qadın ba lan ıcı) arasında mediatorluq ed n keyiki yada salaq. Yaxud Nizami “Yeddi göz l”ind B hramı (kosmosu) jdahanın (xaosun) üz rin apararı keyiki xatırlayaq. Bütün hallarda üç obraz görürük. Ancaq yuxarıdakı ovçuluq mifind is iki elementin üçl m sini mü ahid edirik. Diqq t çatdırmaq ist yirik ki, mifoloji dü ünc d ikili qo alıqların öz daxili strukturu etibaril üçl m si xarakterik hadis dir. Bel ki, S.Rzasoyun “Kitabi-D d Qorqud”un sonuncu boyunun süjetinin kosmoloji strukturundan b hs ed n t dıqatında m hur ingilis etnoloqu V.Ternerin bel bir xarakterik fikirin istinad olunmu dur: “t kc cinsi dualizmi yox, el c d praktiki olaraq dualizmin ist nil n formasını daha geni olan üçüzlü t snifatın t rkib hiss si kimi götürm k lazımdır” (47,57).

Yaxud K.Levi-Strosa gör , “mif, ad t n, qar ıdurmalarla m liyyat aparır v mediasiyaya, y ni onların t dric n aradan qaldırılmasına xidm t edir. Tutaq ki, birind n o birin keçid mümkün olmayan iki üzv ekvivalent (eyni güclü – R. .) olan iki ba qa üzvl v z olunur. Bunlar da üçüncü bir üzvü, keçid üzvünü n z rd tutur. Bundan sonra bir k nar üzv v mediator öz növb sind ba qa bir üçlükl v z olunur” (114,201).

Bu iki alimin ikiliyin üçlüy keçm si haqqındakı fikirl rini rh ed n S.Rzasoy göst rir ki, “bu, bütün hallarda üç elementin iki t r fli qar ıdurma t kil etm sidir. Y ni binar oppozisiya qo ası üç üzlü (elementli), iki t r fli olur” (47,57).

Ümumiyy tl , da ın inamlar sistemind da ıdı ı sakrallıq mifik m tnl rd mük mm l kild ks olunmu dur. Bu m tnl rd ki da obrazı O uz Ka anın altı o lu iç risind ki “Da ” il birl ir. H r iki da obrazı türk etnik-m d ni

sistemində transformasiya olunaraq epik kimi elementlər kimi təqdim olunur. V. Proppun qeydlərində məlum oldu ki, funksiyaların daimiliyi qorunub saxlanılır ki, bu da funksiya çevrəsinə qruplaşdırılan elementləri sistem salmaq imkanı verir. Transformasiyanın qanunlarına yalnız atributiv elementlər yox, həm də funksiyalar məruz qalır (134,97-98).

Deməli, dağın ilkin stixiya kimi kultlaşması onun əski inanclarla, həm də səmavi inanclar sistemləri ilə bəlliliyini təsdiqləyir. Dağın sakral kildəridə status epik mətnlərdə, o cümlədən "Kitabi-Dədə Qorqud" eposunda daha həssas formatlarda əksini tapmışdır. Bu epos kontekstində dağın ilkin stixiya kimi dəridə semantikanın təhlili dağın mifik-kosmoqonik təsvirlərdəki rolunun maraqlı elementlərini aça bilər.

"Dədə Qorqud" eposu həm tör qanunlarının ciddi mühafizə edildiyini bəyan edən sənəd, həm də əski türk inanclar sisteminin geniş təzahür tapdığı dastan kimi tədqiqatçıları tərifləyən yekdillikli təsdiqlənmişdir. Bu, qədim türklərin mifoloji təsvirlərdə bəlləyən yerlərin təbii güvəliyinə olan etiqadların Ouz dönmə qədrəyə adını aça bilər. Məhz bu prizmadan baxdıqda dastandakı ouzların təbii həssaslıqları təsdiqlənən həssaslıqlarında mifik elementlərin, eyni zamanda, səmavi inanclarlardan birinə də əylənən inam və tapınmalarının kultural çevrilməsinə görə bilirik.

Qədim türklərin əski hissəsinin Altay, Bodınlı, Saqçaq, Aqçaya, Alaybaqdağlara tapınmaları, slend, mərhələli formada "Dədə Qorqud" ouzlarının Qazlıqdağı, Gökçədağı, Aladağı, Qaradağı, Qaracukdağı kimi dağlara əylənən inanclarına transformasiya edilmişdir. Belə bir zəmində etiqad həssaslıqlarının çevrilməsinə təsəvvürün – dağın kosmoqonik bəlləyən ic olaraq ouz cəmiyyətinə də qəbul edildiyini müəyyənləşdirmək mümkündür. Türk xalqlarının dağları ulu ana zənn etmələri, yaxud dağ ata – "Ada-qolan" adlandırmaları da müxtəlif variantlarla "Dədə Qorqud" eposuna sirayət edilmişdir.

İbət, dağın türk inanclar sistemində həssaslıqlar, gəh də ana funksiyasında çıxış etməsi ilk baxışda müəyyən ziddiyyətli görünür. slend, burada hər bir nəsnə mifik düüncünün nizamı daxilindədir. Dağ Yer-Göy oppozisiyasında bəlləyən Yeri, bəlləyən isə Göyü andırır. Qədim türk miflərində dağın ucalıqlarla, göylə bəlləyən olması ona Ata funksiyasını vermişdir. Lakin təsvirlərinki əfədlə, o cümlədən göylə əylənən mifoloji-dini düüncədə göydən daha aydın sərhədləri ayrıldıqca o, ana funksiyasını da qazanmışdır. Yada salmaq ki, göylə yerin bəlləyən bir olması, sonradan ayrılması haqqında mifoloji

m lumatlar vardır. Bel likl , yerin gör da b z n yer , b z n d göy aid edilmi dir. Bu da uy un olaraq onun gah ana, gah da ata klind görün- m sin s b b olmu dur. Ancaq, bu, heç bir halda onun cıdad olmasını – kosmoqonik kultlu unu inkar etmir.

“Kitabi-D d Qorqud” dastanında o uzların da dan v onun ruhundan güc almaları il ba lı olan mifik elementl r qabarıqdır. M s l n, D d Qorqudun s kkiz boy sonucunda alqı kimi dediyi ifad y n z r yetir k:

Qarlı qara ta ların yıqılmasun! (36, 34-109).

M hz bu alqı -duanın mifik siql ti o uzların da la ba lılı inin sasında dayanır. Da ruhunun da ı t rk etm si – da in yıqılmasıdır. ksin , da in yıqılması – da ruhunun öz da b d nind n qopmasıdır.

B. Ög l yazır ki, o uz türkl ri da -da ruhundan güc almalarına d rin inam b sl m l rin gör da ları bir torpaq, da yı ını kimi deyil, hissl r v duy ularla yo rulmu , insanla mı (insan cildin dü mü – R. .) varlıq kimi dü ünümü l r (80,424).

Altay xalqlarının q dim fsan l rind n b llidir ki, n h ng igidl r Nuh tufanından sonra da a dönürl r. “Kitabi-D d Qorqud”un birinci boyunda Dirs xanın xanımının Qazlıq da ına qar aması da ların insani duy ularla ya ama- sına i ar dir. Ana Qazlıq da ına bir canlı varlıq olaraq qar ı ünvanlayır:

Qazlıq ta ı, aqar s nin suların,
Aqar ik n aqmaz olsun!
Bit r s nin otların, Qazlıq ta ı,
Bit r ik n bitm z olsun!
Qaçar s nin keyikl rin, Qazlıq ta ı,
Qaçar ik n qaçmaz olsun, ta a dönsün (36,39).

Bu qar ı in ritual-mifoloji strukturunu ara dırmı f.e.d. M.C f rli özünün “Dastan v mif” adlı monoqrafiyasında da in kult obyektı kimi inanclar sistemi daxilind ki funksional yerini mü yy nl dir r k yazmı dır: “Qar ama prosesi Ana il Da arasında gedir. Bu prosesin semantik dinamikası Anadan Da a do rudur. Y ni b d dua, m nfi söz (neqativ ist k – R. .) Anadan çıxır, onu

q bul ed n is Da dır. Bel likl , qar amanın strukturu iki sas elementd n (gönd r n v q bul ed n) ibar t olmaqla üz çıxır:

ANA – Qar ayan, qar ı ı gönd r n, yaxud nformator;

DA – Qar anan, qar ı ı q bul ed n, yaxud Auditor” (24,143).

Alim daha sonra Da obrazının morfoloji strukturunu ara dıraraq onun hansı semantik elementl rd n t kil olundu unu da üz çıxarmıdır: “Ancaq qar amanın struktur elementl ri bununla qurtarmır. Anadan da a gönd ril n qar ı birba a da in özün deyil, Ananın b d duasında da a edil n qar ı slind onun semantik elementl rin dir. Y ni da özü da , torpaq, qayadan ibar tdir. Ancaq ananın qar ı nda m hz da a edil n qar ı n onun da ina, n torpa ina, n d qayasınadır. Bel likl , qar amanın strukturunda üz çıxan da artıq fiziki da deyil. Bu da fiziki obyekt olaraq da epik-mifoloji üürda d y rl ndirilmı bir sıra semantik elementl rd n t kil olunur. H min elementl r da ı m hz da kimi s ciyy l ndirir. Y ni onların olma ı il da diridir, onların öz f aliyy tını dayandırma ı, y ni ölm yi il da da ölmü olur” (24,144).

Alim da in epik-mifoloji struktur elementl rini a a ıdaki kimi mü yy nl dirmi dir:

a) Axar suları;

b) Bit n otları;

c) Qaçan keyikl ri;

ç) Arslanı;

d) Qaplanı (24,144).

M.C f rli bütün bu elementl rin da in ruhu oldu unu, ba qa sözl , da in bu elementl r vasit si il diri oldu unu mü yy nl dirmi dir. Alim o uz epik-mifoloji dü ünc sind ki da ları diri v ölü da lar dey t snif ed r k yazır: “ n maraqlısı v mühümü ondan ibar tdir ki, o uzlar üçün canlı v ölü da lar vardır. ks t qdird , ana da a qar ı etm zdi. O uzlar insanları qar adıqları kimi, da ları da qar aya bilirl r. Qar ı in insana t siri m lumdur. Qar ı insa nı tutur, ba ina pis i l r g tirir, öldürür. Dem k, o uzlar üçün da insani keyfiyy tl r malikdir, n azı, canlı keyfiyy tl rin malikdir. Bu canlılıq m hz onun sadaladı ımız elementl rind üz çıxır. Da ı qar ı o vaxt tutur ki, suyu axmır, otu bitmir, keyiki qaçmır, arslanı, qaplanı olmur. Y ni saydı ımız bu be element öz f aliyytini dayandırdıqda, öldükd da ı qar ı tutur, y ni da da ölür. Bel likl , o uz epik n n sind onların canlı da anlayı ina daxil olan

su, ot, keyik, arslan, qaplan semantemli ri da ın ruhunu, canını bildirir. Da ın canı bu obrazlardadır" (24,145).

Bizim fikrimiz gör , M.C f rli da ruhunu tamamil do ru kild b rpa etmi dir v alimin bu rekonstruksiyası Az rbacyan folklorunda çoxsaylı faktlarla t sdiq oluna bilir. Göründüyü kimi, da ın ruhu (canı) birba a onun özünd yox, ayrı canlılarda yerl ir. Bu, bizim folklorumuzla t sdiq olunan faktdır. Na ıllarda divl rin canı ü d (cansız yada – feti yada), yaxud göy rçind olur. ü nin sındırılma ı, yaxud göy rçinin öldürülm yi il div d rhal ölür. Yaxud bir q d r vv ld t hlil etdiyimiz ovçuluq mifind da ın ruhunu t k klind , daha sonra nurani qocaya çevrilmi kild gördük. Bütün bu deyil nl r da kultu il ba lı inamlarda da ruhunun obrazının r ngar ng kill rini b rpa etm y imkan verir.

Qeyd etm k ist rdik ki, da a qar ı da Altay mifl rind mü ahid etdiyimiz inamların ruhunu görürük. Dirs xanın xanımı dediyi qar ı ın d rhal realla aca ının sanki t minatçısı kimi çıxı edir. Bunu onun sözl rind ki q tiy-y td mü ahid edirik. Q dim Altay mifl rind igidl r da a çevril nd n sonra da öz varlıqlarını t sdiq ed bilirl r v bu, onların ruhunun hesabına realla ır. N h ngl rin ruhu da ların sahibi kimi f aliyy td olur, xeyir v r m ll rinin tör dilm sinin sas s b bkarına çevrilir.

D d Qorqud o uzlarının da ları köklü duy ulara qabil varlıqlar z nn etm si d da ın ruh da ımasına olan inamla ba lıdır. O uzların da ları, da - ları, qayaları deyil ni ba a dü n, s s-s da ver n, xo niyy tl keçid ver n, x b r çatdıran, sı ınaq ver n, u ur arzulayan, b d dualardan qoruyan (2,35) bilm l ri d da ruhuna yön lmi etiqaddan qaynaqlanır. Dastanın ilk boyundan b lli olur ki, o uzların sas umma, tapınaq, ist kdil m , etiraz v qar ı yeri kimi Qazlıq Da ı sakral sferaya daxildir. Qazlıq Da ı h m d o uzların xilaskarı kimi müq dd sdir. O uzların Qazlıq Da ının ruh da ımasına olan etiqadına örn k olaraq inanc toplusuna daxil edilmi detalı – Bu acın yaralandı ı zaman Boz atlı Xızırın peyda olmasını göst r bilirik. Da ın ruhu Boz atlı Xızıra transformasiya edilir v onun vasit sil ölümd n xilas olmanın lacı tapılır.

Sakral obraz olan Xızır lyası kult müst visind ara dırmı . Y. Ocak da Xızırın (yaxud Xıdırın) da da ya adı ını, onun da il ba lılı ını t sdiq etmi dir. Bu t yinatla ba lı t dqiqtatçının t qdim etdiyi fsan m tnin diqq t yetir k:

" kinci fsan is , Saman da ında yerl n "Xızır Qayası" dey xatır- lanan v H zr ti Musa il Xızırın görü düyü yer oldu una inanılan bir qaya il

laq dardır. fсан y gör , adı Xıdır b y olan bir çoban vardır. Bilgili v a ıllı oldu u q d r, c sur v q hr mandır. Pad ahın qızını bir jdahanın c ngind n xilas etmi dir. Bir gün Hz.Musa C nab-i Haqqdan dünyanın n a ıllı v bilgili xsinin kim oldu unu soru ur. Xıdır b yin varlı ını bu yolla öyr nir. Onu, sa-sının a ac olub bir budaq salladı ı, torbasındaki balı ın canlandı ı, göyd bulud yox ik n ya ı ya ib islandı ı v iki d nizin qovu du u yerd tapacaqdır. Bundan sonra Hz. Musa deyil n yeri axtara-axtara Saman da ına q d r g lir. Sahil yaxın bir qayaya söyk nib dinc l rk n yor unluqdan yuxuya gedir. Oyanıb baxır ki, sası ya ılla ib böyük bir a ac olub; torbasındaki balıq sıçrayıb d niz atılıb v özü ya ı ya madı ı halda m lli-ba lı islanıb. Axtardı ı yerin bura oldu unu anlayan Hz. Musa Xıdır B yi axtar-ma a davam edir. Gözü ordakı bir balıqçıya sata ır. Balıqçıdan Xıdır B yi soru ur. O da heç bir i in qarı masa onu Xıdır B yin yanına aparaca ını bildirir. Yol boyu q rib hadis l r olur. H r d f Hz.Musa müdaxil etm y c hd edinc balıqçı “S n Xıdır B yi gör bilm rs n” deyib yox olur. Balıqçının Xıdır b yin özü oldu unu o zaman ba a dü n Hz. Musa pe man olsa da, i i d n keçmi olur” (79,198).

Eyni zamanda, yaralı Bu acın da qoynunda ana südü il fa tapması da ski aman fсан l rind da ruhunun amanı mizdirm sin paralel fakt kimi üz çıxır. “Bu ac” boyunda ana südünün da çiç yi il birg m lh m sayılması da sas mifoloji detaldır. slind , da ruhunun h m ana südünd , h m d da çiç yind zühur etm sinin mifik qatını görürük. Mifik layların, yaxud mifl rin bu baxımdan da ın sakrallı ını aydın müst vid t qdim etm si da ın kultla ması hadis sini d izah etmi olur. Mü yy nl ir ki, etnik birliyin öz keçmi ini, özü-özünü v hat sind oldu u traf al min m n yini canlandırma ına köm klik göst r n uzunmüdd tli m d niyy t yadda ı kimi mif özün m xsus bir t rzd h m d tarix q d rki tarixdir (137,110). Y. Meletins-kinin t birinc des k, gerç kd ba vermi h r hansı tarixi hadis nec liyind n asılı olmayaraq mifoloji strukturların hazır q libl rin sı dırılır (121,177).

Q dim türkl rin da ı Ada-qolan adlandırmaları il b rab r, Ök-da -ana adlandırmaları da mifik dünyaduyumunun t zahürü kimi görünür. Telengitl rd o lu-u a ı olmayan bir qadının mübar k üzlü da a çıxıb dua etm si il övladı ola bil c yin inanılmı dir (144,244). Bu baxımdan Altay mifl rind n qaynaqlanmı epizodların dinamikliyi d mühüm fakt olaraq türk inanc sistemind t kan sayılır. M s l n, Altay mifind ki ba Tanrının – Ülgenin h l

dünya olmamı dan qar ısına fırlanaraq çıxan da üz rind kainat yaratması faktı tosla ba lı mifik t s vvürl r özül hesab edilir.

M lum oldu u kimi, "Tanrı anlayı -ideyası tanrıçılıq dininin sası kimi formala ana, yaxud mük mm ll n q d r xeyli d r c d konkret, h tta antropomorf s ciyy da ımı dır. H min dövrd türkl r Tanrını h r ey qadir q hr man, yenilm z bir igid saymı lar...Do um ilah si olan Umay is Tanrının xanımı imi " (40,15-16).

Qeyd ed k ki, da ın ba Tanrı il laq si ciddi inam kimi ski türk t f kküründ yer almı dır. L. P. Potapov türk inanc sistemind ki da ı göyd n, ba Tanrı t r find n gönd rilm inamı il laq l ndirir (130,149). Da ın birba a Tanrı il ili gili olması versiyasının kompleks olmamasına baxmaya-raq, bütövlükd , da türk inanc sistemind ba lan ıc olaraq t sdiq edilmı dır. Da ın O uz türkl rind d müq dd s sayılması sistemli oldu u üçün onun bilavasit kosmoloji strukturdakı yeri t yin edilm lidir. "O uz Ka an" dastanında da ın ilkin ba lan ıc kimi bilinm si Gün, Ay, Ulduz, Göy, D niz kimi kosmoqonik yaradılı elementl ri il birlikd çıxı etm sind t zahür tapır. Bel b lli olur ki, da ın sakral mövcudlu u, onun kult kimi t sdiq edilm si o uz mifik m tnl rind bilavasit ifad olunmu dur.

Bu gün xalq iç risind ya ayan mifl rd da ın sakrallı ı – kulta çevrilm si faktı ax li formalarda mövcuddur. S. Neklyudovun yazdı ı kimi, mifoloji prototip folklor janrlarının d rin semantikasına hopur. Q dim obraz ba qa estetik d y rl r axarına dü s d , qalıq klind ilkin sur tini qoruyub saxlayır (125,182-183).

Örn k olaraq bir mif m tnin n z r yetir k: "Susuzluqdan bir çoban v onun qoyun-quzusu ziyı t ç kir. Çoban üzünü Qır Da ına tutaraq deyir: "Ey Qır Da ı, s n buradan bir bulaq çıxar, m n bir a , bir d qara qoyun qurban k s c y m". Çoban bu sözl ri dey nd n sonra baxıb görür ki, h min yerd n bulaq çıxdı. Özü d nec bulaq, göz ya ı kimi duru, buz kimi soyuq. Çoban il sürüsü bula ın suyundan içirl r. Amma çoban n a qoyunu, n d qara qoyunu k sir. El h min saat çoban da, sürü d da a dönür" (11,83).

Qeyd edil n mifd ki Qır Da ı birba a müq dd s "Da "la, h m d "O uz Ka an" v "D d Qorqud" eposundakı Da obrazı il ba lıdır. Y ni Qır Da ının "D d Qorqud" eposundakı Qaracuk da ı il h m leksik, h m d semantik ox arlı ı paradiqmatik tör m baxımından mifoloji da invariantını ortaya qoyur. "D d Qorqud"dakı Qazlıq Da ının "uca da " kimi d y r

qazanması v Ala Da in " r quru" da kimi t qdim edilm si eposun mifik elementl rin hamilik funksiyası il laq li oldu unu göst rir. Bu sferaya "qarımı ", "qarı yatan" Qara Da ı da aid ed bilirik. H m d Qara Da in adı yalnız "D d Qorqud" eposunda hallanmır.

M s l n, altaylıların "Maaday Qara" eposunda da bu adda da dan b hs edilm si v sakral sayılması mifik t zahür elementi kimi diqq ti ç kir. Altay eposunda Maaday Qara sa ovcunda doqquzbucaqlı qara da , sol ovcunda yeddi bucaqlı a da (115,84) olan yeni do ulmu t k o lunu dü m n lin keçm sin dey g tirib m hz Qara Da in ba ında dörd qayın a acının altında qoyur v deyir: "Qara Da s nin atan, dörd qayın a acı anan olsun (115,87). Bu vaxtdan xeyli keçir. Bir gün Altay sahib si-möht r m qarı Qara Da in ba ından s s g ldiyini e idir. Oraya qalxır. Görür ki, burada bir o lan u a ı var v a zına qayın a aclarından ir axır (98,107). Qarı o lanı da dan endirib bahadır olaraq böyüdür. Ona Göqüdey Merqen adı verir v deyir ki, s nin atan Maaday Qaradır"(115,118).

"D d Qorqud" eposundakı Qara Da in otsuz-a acsız olması Altayın me örtüklü da larına deyil, bilavasit "Maaday Qara"dakı Qara Da in çılpaqlı ına adekvatdır. Müq dd s sayılan Qara Da türk olmayan xalqlarda da öz t zahürünü tapmı dır. Slavyan xalqları Qara Da ın, sas n Qara Tanrı Da ının r fin qurbanlar vermi l r (97,230-231).

"Nart" eposunun imali Osetiya variantında qoca Urızmaq T kgöz adamı m hz Qara Da da, nec ki, "T p göz" boyunda Basat T p gözü öldürdüyü yolla m hv edir (57,22). "Nart" eposundakı T kgöz d , "D d Qorqud" eposundakı T p göz d mifik obrazlar olmaqla b rab r, Qara Da da olmaları il d özl rinin ölüm hökmünü slind vermi olurlar. Çünki sakrallıq qazanmı Qara Da yalnız xeyirxahlı ı q bul etdiyind n pisliyi, b dxahlı ı öz üz rin almayan da kimi kulta çevrilib.

"D d Qorqud" eposundakı Qara Da in kult olaraq funksiyası çox ax - lidir. Eposda h r obanın, h r yurdun, h tta h r bir adlı-sanlı ail nin, ki inin öz Qara Da ının olması Qara Da in birba a tapınaq yeri olaraq kulta çevrilm sini sübut edir. Abid d n g tirdiyimiz misallarla fikrimizi sübut ed bil rik.

Dastanda D d Qorqud Baniççi yi Beyr k üçün ist m y g lir. D li Qarcar deyir: "Ey m li azmı , feli dönmü ; qadir Allah a alnına qada yazmı ! Ayaqlılar buraya g ldiyi yoq, a ızlılar bu suyumdan içdigi yoq. Sana noldu? Felinmi döndü? m linmi azdı? c linmi g ldi? Bu aralarda neyl rs n? D d Qorqud aydır:

-Qar u yatan qara ta ını a ma a g lmi m”(36,56).

Yen eposun üçüncü boyunda dustaqlıqdan qayıdan Beyr k bacısından soru ur:

Qar u yatan qara ta ı,
Sorar olsam, yaylaq kimün? (36, 61).

Bacısı is cavabında söyl yir:

Qar u yatan qara ta ı sorar olsan,
A am Beyr gin yaylasıydı (36,61).

Dastanda Salur Qazan da o lunun dustaq getdiyi zaman söyl yir:

“Qara Da ım yüks yi o ul” (36,121).

Qara Da ın canlı bilinm si Beyr yin bacısının qarda ını ölmü bildiyi “Qar u yatan qara ta ım yıqılıbdır” dem sind n d (36,62) aydın görünür. Ba qa sözl , Beyr yin ölümü Qara da ın yıxılması – ölümü anlamında b rpa olunur. Bu da öz növb sind Beyr yi iki arxaik statusda b rpa etm y imkan yaradır:

1. Da ın ruhu:

Eposun birinci boyunda canlı v cansız yalar (heyvanlar, sular, otlar) da ın ruhu ola bildiyi kimi, insan da da ruhu olur. Bu, ovçuluq mifind da ruhunun vv lc t k , sonra insan klind olması il d t sdiq olunur.

2. Da ın o lu:

Beyr k adi q hr man deyildir. O, hac t-dua il do ulmu dur. O uz b yl ri onun atası Bayburanın xahi i il Beyr yin do ulmasından ötrü alqı – dua et- mi l r. Bu halda Da ehtimal olaraq h m ana, h m d ata kimi b rpa oluna bilir.

Bütün bunları yen h min boyda Banıçığ yin Beyr yin sa oldu unu v yurda qayıtmasını öz qayınatasına x b r verm sind n d aydın kild görürük: “A rab-a rab qara ta ın yıxılmı dı, yucaldı axır!” (36,66). Yaxud

sonuncu boyda S kr k d qarda ı haqqında do ru x b r bilm k üçün anasına müraci t edir:

Çoq zamanmı , " gr k" dey rli r, bir yigit tutsa mı .
Qadir Tanrı yol vermi , çiqub g lmi (37, 146).

Anası cavab olaraq söyl yir:

Qar u yatan qara da ın
Yıqılmı idi, yucaldı axır (37,147).

Göründüyü kimi, burada da gr yin ölü-diri statusları Qara da ın yıxılması v ucalması il laq l ndirilmidir. Bu da öz növb sind da ın ölm sini yıxılmaq, dirilm sini ucalmaq kimi b rpa etm y imkan verdiyi kimi, gr yi d da ın övladı, yaxud ruhu statuslarında b rpa etm yi mümkün edir.

slind , Qara Da ın yıxılması, yaxud ksi il ba lı olan inanc sistemi uy ur tör yi mifl ri il d laq lidir. Uy ur mifl rind n birind n b llidir ki, ba lan ıcını uy urlara m xsus Qara Qorum da ından alan Tolqa v Selenqa çayları arasında h mi ya il bir a ac olur. Bir d görürl r ki, bu a acın üstün göyd n i iq-üa dü dü. A ac bu i iq-üadan hamil olur. Be o lan u a ı do ur. S ngur-Teqin, Kotur-Teqin, Tükel-Teqin, Or-Teqin, Bökü-Teqin adlı bu u aqların sonuncusu öz yara ı ı, s bri, irad li v uzaqqör n olması il seçilir. Buna gör d böyü nd o, xaqa n olur. Bir gec Bökü-Teqin yatdı ı zaman p nc r nin önün g l n qız onu yuxudan oyadır. Bu, üç k r t krar olunur. V zirin m sl h ti il Bökü-Teqin bu qızı alıb Ala Da a g tirir. Burada uzun müdd t onlar h r gec görü ürl r. N hay t, ayrılma m qamı yeti ir. Qız Bökü-Teqin deyir: "Do udan, batıya q d r bütün dünya s nin buyuru un altında qalacaqdır". Yen d el Bökü-Teqin yatdı ı zaman a geyimli bir nurani ki i g lib yuxuda ona "y m da ı" (ya il da) verib deyir: " g r s n bu da ı qoruya bils n, dünyanın dörd gu si bütünlükl s nin buyuru un altına toplanacaqdır". Bundan sonra Bökü-Teqin özünün v qarda larının ba çılı ı il dünyanın dörd t r fin qo unlar yeridir v h r yerd u ur qazanır. Bel likl , Bökü-Teqinin xaqa nlı ı il ulu Uy ur dövl ti yaranır. Bökü-Teqinin soyundan olan Yulun-Teqin taxta çıxdıqdan sonra Çind ki Tonq sülal si i ti a tör dir. Yulun-Teqin onları sakitl dirir. Sülh namın o, Çin sarayından olan bir qızla

evl nir. O lu üçün d Çin xaqanının qızını alır. Onlara "Xatunoturan Da "da yer verir. "Göy ruhlarının da ı" da adlanan Xatunoturan Da in güneyind "Qutlu Da " (tale da ı, s ad t g tir n da) ucalıbmı . Uy urlar h mçinin Qara Da adlandırdıqları Qutlu Da ı müq dd s bilib, talel rini bu da la ba layıblar. Çinlil r bunu öyr ninc ba a dü ürl r ki, n q d r ki, Qara Da , Qutlu Da ucalır, dem li, Uy ur dövl tini z ifl tm k mümkün deyil. Onlar hiyl y l atırlar. Yulun-Teqinin yanına g lib deyirl r:-Özün d , o lun da bizd n qız alıbsınız. Aramızda dostluq, mehribanlıq yaranıbdır. st yirik, biz d sizin Tale Da ınızdan da lar aparıb Çind onları zizl y k. Xaqan razı olur. Qutlu-Tale Da ındakı da lar çox a ır oldu undan ("D d Qorqud" eposundakı Qara Da in da ları da bel a ırdır) onları qaldırmaq olmur. Çinlil r da ı partladıb parça-parça da ları Çin da ıyırlar. Da in da ılmasından heyvanların, qu ların nal l ri al mi bürüyür. On be gün içind Yulun-Teqin ölür. Ölk ni f lak t bürüyür. Uy urlar olduqları yerl rd n köçm y m cbur olurlar (80,74-82).

"D d Qorqud" eposunda o uzların da lara yön lmi inamlarının m rasimi ovqat da ıması ucalıq etalonuna çevrilmi da ların hamı funksiyası il paraleldir. V bu kontekstd o uzların da ları hifz etm l ri d kult olaraq üz çıxır. Eposda da ların ucalıq stixiyası da ruhu – da eezi il ba lıdır.

M s l n, Altay türkl rinin d da ruhunun n yüks k zirv d m skun oldu una inam b sl m l ri b llidir. Altay mifl rind n aydın olur ki, Altayın ruhu ona inananlara h m xeyir, h m d c za b x ed bilir. Altayın ruhu qı da tufan, pis hava gönd r r k mal-qaranı m hv etm y , ovçuları ovdan m hrum etm y qadir imi . Ancaq bu, h r zaman bel olmazdı. Bunu Altay ruhu yalnız insan onu unutduqda, ona qurban g tirm dikd edirmi . Ona gör d adamlar Altay ruhu üçün a qoyun k s rdil r, süd qonaq ed rdil r. irin pendiri is da – piramida formasında zirv d qoyardılar. Adamlara münasib td ikili karakter göst rm k (yax ılıq v pislik) bütün Altay ruhlarının s ciyy vi c - h tl ri idi. Altayın c nubunda bel hesab edirdil r ki, Altay eezi üç böyük zirv li müq dd s Ak Sümer Da ında m skundur. Burada da ların adı da maraqlıdır. Ak Sümeri A.M. Saqalayevin fikrinc , altaylılar monqol mifologiyasından, onlar da öz növb sind hind mifl rind n xz etmi r (139,62). Bu "dünya da ı"dır ki, t yind müq dd s a ac bitir. Altay mifl rind , el c d onların aman r sml rind , bir qayda olaraq, müq dd s a ac, Dyer-su, yaxud da Altay eezi m skun oldu u da ların zirv sind bitir. Altayın n hündür da ı

Beluxa (4506 m) hesab olunur. Ancaq altaylılar bu da ı bir sıra adlarla tanıyırlar. Bunlardan Kadın-bajı (Katun zirvəsi), Muzdlu-tuu (Buzlu da), Ak-sürü (A z m tli), yaxud da Üç-ayrı (üç ayrı zirvəli, slind is da ın iki zirvəsi var) və s. göstərməklərlər (139,63).

“D d Qorqud”da da ların ucalıq müstəvisində t qdim olunması da nümünə gətirdiyimiz misallarla uyğunluq təkil edir. Eposda Qazlıq, Qara Da , Ala Da və digər da ların yenilməzlik simvolu, ucalıq ın real göstəricisi kimi qabarıq fonda təsviri d əski türk etiqadlarının pozulmaz harmoniyasını bir daha sübut edir. Azərbaycan-türk mifologiyasında da ların tale il bəlalının lam tli ri saysızdır. “Da ların ayrılı ı” adlı mifdə deyilir: “Alvız Da ı sac asıb yuxa birməklə istiyirdi. Xəmiri kündəliyib yırır, yuxanı bir-bir yayıb süfrəyə sərdir, sacın qızma ını gözləyirdi. Böyük o lu Qo qar, ortancıl o lu Murov, kiçik o lu K p z d oca ın qıra ında oturublarını . Qabaqlarında da d l m , ovma, yuxa birməklə bölüdüreb istisi-yeyəcəkləri .

Alvız ana ilk yuxanı sacın üstünə salan kimi K p z in tərsliyi tutur:

– Bu yuxa təkcə mənəmdir, deyir, heç biriniz verməyəcəm.

Murov:

– Yox, mənəmdir, deyir, hər şeyin ilkini həmişə götürürsən, indidən mən.

Qo qar onlara acıqlanır:

– İndiki, belə oldu, heç biriniz ona ləvərməyin. Gözləyirik, üç yuxa birməklə, hər miz birini götürürük.

Qardaşlar həcətli ir, yuxa birməkləndən bir-birinin yaxasını cırası olurlar. Alvız ana onlara nə qədər təpinir, kirmirlər. K p z l Murov dala ma a bəlayır. Qo qar onların arasında oturur, onları sakitlədirməklə istiyir. Lakin Murov bir kəsöv götürüb K p z in peysinə endirir. K p z bar-bar bəyirir. Boynunu tuta-tuta qaçır. Qo qar K p z i çox istiyirməklə, kiçik qardaşının ivənin dözmür, qızmar sacı qaldıraraq Murovun başına çırpır. Murov da çıraçı ıra bəqəsmə üz tutur. Alvız ananın üzünü bozarır. Qo qar döyülcəyindən qorxub günbatana yüyürür.

Üç qardaşın hər si ayrılıb bir yanda qərar tutur, Alvız ana tək qalır. O vaxtdan bəri qardaşlar öz analarına, ana da öz oğullarına baxa-baxa qocalmırlar. Hər bulaq, hər çay onların bir gözəyidir, onların bu həsrətli ri, bu intizarları dənizlərdə, deryalarda görünür” (9,23-24).

Bizc , bu mifik söyl m O uz dön mind n qaynaqlanmı satiri bilgi kimi diqq ti c lb edir. M tnd ki Alvız adı il ba lı C.B ydili yazır ki, ran mifologiyasında bütün da ların anası olaraq bilin n lbürz da ının adı da Al-bız//Alvız//Yalbuz adının t hrif u ramı klidir (21,162).

A.V.Anoxin is Altayların n n vi görü l rin gör Ülgen v Erlikl bir münasib ti olmayan da ruhlarından danı ark n Abu Kaan da ının iki qızı oldu unu, bu qızların h r ikisinin d Yelbiz adını da ıdıqları faktının qeyd alındı nı göst rir (95,86).

Da ların canlı insan kimi danı a bilm si, h r k ti, dala qanlı ı, insan kimi u ura v b db xtlıy düçar olması da "D d Qorqud" eposunda mifik s ciyy d verilir. Eposda o uzların da ı danı dırma a c hd göst rm si, yaxud h sr ti ç kil n üçün da a çıxmaları mifik m na qatı il ba lıdır. Dastanın üçüncü boyunda Beyr yin Banıçiç y "Beyr k ged li Bam-bam t p ba ina çıqdınmı, qız?!" (36,65) dem si d da -ayrılıq, da -intizar motivl rind n g lm dir.

B llidir ki, kosmoqonik mifl rin ba lıca xüsusiyy tl rind n biri t bi tl insanın sıx ili kid götürülm sidir. Bu sfera daxilind ya insan dünya yaradılan elementd n, ya da kainat ilk insan b d nind n yaradılır. Dastanda o uzların tapındıqları da ların antropomorfla masını b rpa etm k mümkündür. Eposun ilk boyundan h min cizgil r sakral struktur kimi mü ahid edilir. Eposda da ların antropomorf varlıq kimi göst rilm sin xüsusi c hd sezilir. Dastanın, dem k olar ki, bütün boylarında da ın mifik cdad kimi xatırlanması mü ahid obyektidir. "D d Qorqud"da o uz xanımlarının da ları qaynata bilm l ri, da dan ya ınmaları motivi d f rqli situasiyalarda üz çıxır. Eyni zamanda, da ın ilk ba lan ıcı kimi Yer stixiyası il ba lılı ı da o uzların t s vvürl rind öz ksini tapmı dir. O uz xanımlarının da ı qaynata bilm l ri Da ın ki i ba lan ıcı olmasına i ar dir. Lakin "O uz Ka an"da mü ahid edirik ki, Da xan O uz Ka anın a acın ko u undan tapdı ı qızın do du u o lan olmaqla Yer substansiyası il laq lidir. Bu is onu qadın ba lan ıcı kimi t yin etm y imkan verir. Türk mifologiyası panteonunda ikinci qüdr tli mifoloji varlı ın – Humayın ba lan ıcı kimi t qdimi d Yer Ana kompleksinin funksiyasını bütövlükd üz çıxarır. Yakut olonxolarında Yer Ana obrazı müxt lif adlar da ır. G l c k q hr manları dö ünün südüyl b sl yib yedir n d odur. H m d sa dö ünd n iki, sol dö ünd n bir k r – c mi üçc d f mm y imkan verir ki, bunun say sind q hr manın qollarına güc-qüvv t g lir (93,7).

Mansi folklorunda ba ana – ilah Kalta (138,54) “a a ı dünyanın anası”, “yer anası” kimi göst rilir. Bir sıra süjetl rd o, yerl m hsuldar ba lan için t c ssümü olaraq eynil dirilir. H min mifologiyada onun ilahi ri Kalta ı a a ı endirir. Bundan sonra ilah da da m skunla ır ki, burada da onun daha bir lokal adı yaranır. Sakv çayının zirv si – “da qadını” h min adlardandır.

“Altay-Buuçay” adlı Altay eposunun versiyalarından birind maraqlı bir epizod vardır: Q hr man b laya düşər olanda onun atı Temiçi-eren Altaya - A Tayqa da ına qaçır. At üç il A Tayqanın trafına dolanır. Sonra bir yerd n qapı açılır. A paltarda a saçlı qadın (Ak emegen) qızıl saya söyk n r k bayıra çıxır. Altay-Buuçayı diriltm k üçün qoca qadın s maya Ak Burxanın yanına gedir. Ba Allah qoca qadını A Altayın ruhu Ak emegen (A qoca qadın,ana) adlandırır. Bundan ba qa qoca qadın Altay Buuçayın anası hesab olunur.Yazaq ki, xakaslar Humayı a saçlı qoca qadın kimi t s vvür edirdil r (101,94).

Qeyd ed k ki, da kultu il ba lı inamları möht m q hr manlıq eposumuz olan “Koro lu” dastanında mü ahid etm k mümkündür. Dastanın ba q hr manı Koro lu Qo abula in suyundan içdikd n sonra yenid n qurulur v bu kontekstd Qo abula in uca da zirv sind yerl m si (t sviri) yeni, qeyri-adi Koro lunu t qdim ed n sas elementl rd n biri kimi görünür. “Koro lu içdiyi suyu da dan alır, bu suyu, su il b rab r qabiliyy tl ri ona da verir. lb tt , burada su v da stixiyaları birg dir v bunun bel olması ski türk mif fsan l rind ki “Yer-Sub” obrazı il ba lıdır” (24,96).

Qeyd ed k ki, da ın Yer-Sub kultuna ba lılı ı dig r t dqiqaçlıların da f rqli q na tl rini ortaya qoymu dur. S. E. Malov “Yer-Sub”u “müq dd s v t n” adlandırmı (117,68), yuxarıda qeyd etdiyimiz kimi A.V. Anoxin is da ruhunun bu kultla laq sini sübuta yetir n faktları göst rmi dir (95,15).

“Koro lu”nun türkm n variantlarından birind Koro lu (Goro lu)nu dünyaya da g tirir (68,23). slind , burada Koro lunun da ın o lu olma ı il , da ın ruhu olması arasında birg lik vardır. Koro lunu dünyaya g tir n da ruhudur ki, o “Ç mbil” adıyla kodla ır v bu da Ç nlibelin, Koro lunun yurdunun r mzi i ar sidir. Xatırlayırıq ki, Sibirin türk xalqları arasında da ruhunun kor oldu una dair t s vvürl r vardır. V görünür, “Koro lu” dastanında Alı ki i obrazının kor t svir edilm si d da ruhunun ekvivalentidir.

Koro lunun da la ba lılı ı R. Qafarlının t dqiqlatlarında yeni müst vid ara dırılmı v t dqiqlatçı "Munisnam "d ki H rkaylı Koro lunun "kökünün ba lan ıcında" dayandı ını, h r iki obrazın da la, göy-yerl laq sini qeyd etmi dir (151). Bizim fikrimizc , Koro lunun da il , mif dünyası il ba lılı ı H rkayıl kimi mifik obrazın da ilkinliyini kölg d qoyur. Koro lu bütün mifik t r fl ri baxımından ilkin cdada xas öz llikl ri da ıyır, o, xilaskar v demiurqdur. M hz bu fakta gör , türk soylarının ks riyy ti d öz kökl rini ona ba layır.

Qeyd etm k ist rdik ki, bu gün da kultunun yani kild olan izl rin Az rbaycanın Naxçıvan bölg sind , " shabi-K hf" ("Ma ara sahibl ri") da ında rast g lirik. " shabi-K hf" sakral da olaraq özünd kultla mı ma araları, dar keçidl ri ehtiva edir. Buradakı sas ma ara il ba lı r vay td n aydın olur ki, müq dd s yatmı lar ma aranın iç risin do ru h r k t ed rk n gir c y yaxın yerd yuxuya dalmı lar. Onlar oyanıb bu q fl ti yuxudan agah olmu lar v Allaha yalvarmı lar ki, onları qeyb ç ksin. Onların bu yalvarı ı yerin yetir. Allah bu insanları (b lk d bu övliyaları) ma aranın "Yeddi kims n " adı verilmi yerind qeyb ç kmi dir. " shabi-K hf"ın trafında birneç da da var ki, onlar da müq dd s sayılır. H min da lardan "Haça da ", "N h cir" ("Nuh cir"), "Göynük da ı" v s. göst rm k mümkündür.

" shabi-K hf"i ziyar t ed n z vvarlar ziyar tgahın mü yy n yerl rind üst-üst da qalaqlayırlar. Bu da a g l nl r inanırlar ki, müq dd s da -ocaq onları dü m nd n, x st likd n qoruyacaqdır. Müq dd s bilin n da v ma aralar m lum oldu u kimi s mavi dinl rd d mövcuddur. Hz. Pey mb rimiz (s. .v) ilk v hy Hira da ında g lmi dir. O, t qibl rd n Sivr ma arasına sı nmaqla xilas olmu dur. Allahın hökmü il ma aranın gir c yini hörümç k öz toru il tutmu , giri d göy rçin bala çıxarmı dır.

H z. Musa (.s.) pey mb r v hyin Turu-Sinada g ldiyi m lumdur. H z. brahim (.s.) pey mb rin H z. smayılı (.s.) qurban k sm m rasimi d da da-Mina da ında ba verir (19,47).

Ümumiyy tl , mifoloji inamlarla laq li olan ma ara sakral al ml bu dünya arasında keçid m kanıdır. Mifopoetik dü ünc d qaranlı ı v xaosu t msil ed n ma aranın yeraltı dünyaya do ru uzanmı keçid oldu u mü yy n- l ir. Çin qaynaqlarının verdiyi informasiyalardan aydın olur ki, q dim türkl r Tanrıya ünvanladıqları qurbanları ma aralarda k s r v cdadlarının ruhuna bu m kanda m rasiml r icra ed rdil r. M ml k timiz Az rbaycanın q dim

çalarında məzarların tapınacaq yerlərinə çevrilməsinin səbəblərindən biri də budur ki, cəddat ruhlarının məzarlarda gəzib dolaşmasına dair inanclar var idi. Bu baxımdan yuxarıda bəhs etdiyimiz "shabi-Kəhf", İslamla məsəfiyyədə İsa da, arxaik inanclarla bağlı cizgilərini qoruyub saxlamıdır.

Beləliklə, dağ kultu ilə bağlı inancların öyrənilməsi göstərir ki, dağ apuristi, onun kultlaşdırılması Azərbaycan folklorunda özünün geniş izlərini saxlamıdır. Dağ ilkin mifoloji düncü kosmoqonik stixiya (yaradılış balansı) olmuşdur. Onun kosmoqonik prosesin əsas obrazlarından birini təkil etməsi folklorlarda geniş obrazlar silsiləsində təmsil olunmasını təmin etmişdir. Dağ kultunu təmsil edən obrazların araşdırılması göstərdi ki, dağ obrazı animistik görüşlərlə birləşmiş folklorumuzda dağ ruhunun müxtəlif obrazları yaranmışdır. Bu cəhətdən dağ ruhunu cansız predmetlərdə, digər tərəfdən təbii canlı varlıqlarında, o cümlədən insanda təcəssüm olunmuş statuslarda araşdırmaq mümkündür.

1.3. Bitki kultu ilə bağlı inanclar

Bitki (ağac) kultunun Azərbaycan folklorundakı yerini müəyyənləşdirmək üçün qədim türklərin inanclar sisteminə nəzər salmaq və müqayisələri aparmaq zəruridir. İlk olaraq qeyd edək ki, ağac kultu türk etnik-mədəniyyətinə ənənəvi və atabalanlı kimi dəyərlə qazanmış və bilavasitə ağac obrazı Azərbaycan folklorunda çox geniş yayılmışdır.

Məlum oldu ki, ağac obrazı türk mifoloji düncüdə "Bay terek", "Temir kavak", "Həyat (Dünya) ağacı" və s. adlarla ifadələnmiş və kultlaşdırılmışdır. Kosmik dünya modelində görünür ki, məhz ağac insanla Tanrı, yer ilə göy arasında əlaqə yaradan bitkidir. A.M.Saqalayev qeyd edir ki, dağ və göllə yanaşı, ağac da türk dini və mifologiyasının ən qədim obrazlarından hesab olunur. Hunlar ağaca atqurbanı kəşir, kəlləsini və dərəcəsini də budaqlarına asırdılar (139,87).

Qədim hunların qayın ağacını müqəddəs bilib ona tapınmaları M.Seyidovu da bu xüsusda müəyyənləşdirən gələcək sənədlərində qeyd etmişdir. Onun fikrincə, şkidən Azərbaycanda məskənlənmiş türkdilli hunların bu inamı toponimik adların da yaranmasında rol oynamışdır. Alim bu faktı belə şərh edir: "Bizcə, Qalaqayın adı buna misal ola bilər. Qalaqayın - "qala" və

"qayın" sözl rinin birl m sind n yaranmıdır. Qalaqayın - y ni qayın onqonun qalası, qorudu u yer, ya ayı m nt q si dem kdir"(51,227).

Qeyd etm liyk ki, a ac kultunun s ciyy vi xüsusiyy tl rind n biri onun antropomorf cizgil ri da ımasıdır. Ba qa sözl , dig r t bi t stixiyaları (ilkin kosmoqonik ba lan ıcı t kil ed n t bi t üsürl ri) insan siması k sb ed bildiyi kimi, a aclar da insanla mıdır.

M s l n, "Keç l v dayısı" adlı fsan d deyilir ki, da ın üstünd böyük bir a ac var, o a ac pirdi. "G r k ona yaxın getm y s n. On be metr aralıda dayanasan. Qollarını açasan, ça ırasan. Özü d ça ıranda s s verir. "Ay pir " dey nd s s verir, ona n sözün var ür yind deyirs n, apardı in ayın-oyunu da qoyursan yer , dala baxmadan qayıdıb g lirs n" (7,309).

Bu, pir-a acın canlı insan kimi t s vvürünü, o cüml d n magik ünsiyy tin t r fi kimi çıxı etdiyini göst rir. Dig r t r fd n Az rbaycan folklorunda a acın antropomorfizmin aid edil n elementl rin ski türk mifl rind n qaynaqlanması aydın kild görünür. Mifl r folklor m tnl rinin özünd dünya v insan haqda arxaik görü l r klind yer alır v ibtidai folklorla açar da m hz mifdir (122,25-26). Bu tipli "açar" mifl ba lı misallar göst r bil rik.

Q dim türk etnoslarının mifl rind deyilir ki, kainatda ba tanrı Quday, ki i v su vardı. Ba tanrı Quday torpaq v sonra am a acı yaratdı. Tanrının yaratdı ı dünya a acının doqquz buda ı vardı. Tanrı h r buda ın kökünd n bir adam yaratdı v bunlar da h r si bir soyun-boyun-q bil nin ulu babası oldu. Dig r bir fsan d deyilir ki, Qarakurom da larından çıxan Tu la v Selenqa çaylarının birl diyi Kumlanqu adlı bir yerd iki a ac bitmi di. Bunlardan biri fıstıq, dig ri qayına acı imi . A aclar da boyda olub, musiqiy b nz r s sl r çıxarırdılar. Onların üz rin h r gec üa enirdi. Bir gün a acdan qapı açıldı. ç rid çadıra b nz y n be ev göründü. Onların h r birinin içind bir u aq vardı (86,96).

Bu mifl rin poetik strukturunda a acların antropomorfla ması, o cüml d n insanların, xalqların onlardan tör m si aydın kild görünür. Mifl rd n a acı iki funksiyada mü ahid edirik:

1. A ac – dünya modeli rolunda.
2. A ac – cdad rolunda.

H r iki funksiya biri-biri il ba lıdır. A acın dünya modeli funksiyasını yerin yetirm si onun ilkin mifoloji kosmoqoniyada – dünyayaratmada i tirakı dem kdir. Bu da onun cdad funksiyasını rtl ndirir. O, bir kosmoqoniya

(yaradılı) elementi kimi, slind, vahid funksiyanı yerin yetirir. Çünki yaradılı prosesini modelləndirmək (dünya modeli rolunu yerin yetirmək) el kosmoqonik valideyn olmaq deməkdir.

Türk etnik-mədəniyyətinin sakraal yönündə yer qazanmış ağac, kosmoqoniya aktında doqquz budaqlı ağac kimi yer tutmuşdur. Bu ağacın budaqlarından yaradılmış insanlar Tanrının rəmzi olaraq görünür. Buna görə də, dünya modelinin etnik-mədəniyyət sistem baxımından nisbətən vahid və stabil mənzərə nümayiş etdirdiyi dövr kosmoloji və ya mifopoetik çağ adlandırılır (124,161).

Türk mifologiyasında ağacın doğması ilə bağlı motivlər də rast gəlinir. Sibir türklərinin inamına görə ağac Ülgen ilə Humayı doğmuşdur. Bu prosesdə ağac ata – kiçik bala və ana – qadın bala kimi iştirak edir. Tədqiqatçı R. İyev yazır ki, bu bala lıqlar "ağac-cad", "ağac-qu" mifologemini onlardan doğulan "ağac-insan"ların cədədi kimi qiymətləndirməyə əsas vermişdir (28,96). Tədqiqatçı bu arqumenti çox yəqin ki, əski mifik elementlərin yaygın olmasına əsasən irəliləşirmişdir. S. Neklyudov yazır ki, motiv fondunun elementi nə qədər qədimdirsə, bir o qədər geniş semantik təbii və böyük potensialı semantik bəllilərə malikdir (127,227).

Ağac və su kultlarının bəlliləsini bildirən Azərbaycan fəsan lərində "Nəməli bulaq", "Sona bulaq", "Dəyirman dağı" adlı fəsan lər ağacın kult kimi formalaşmasında bulağın – suyun həlledici rolunu qəbəriq göstərir. "Sona bulaq" fəsan lərinə deyilir ki, Sona ögey ananın zülmünə dözməyib mehriinə ağaca salır. Ögey ana ona ağacın yanına getməyi qadağan edir. Qız anasının qəbrini qucaqlayaraq ağlayır, ürəyi susuzluqdan yanır, "lahi, mənə su" deyir. Onda ayağının altında su fəvvarə vurur, Sona da dağa dönür, ağacdan su axır. Cəmaat bu bulaqdan kəndə su çəkir (6,112 - 113). Bu fəsan də biz su və bitki (ağac) kosmoqonik ünsürlərini poetik kombinasiyada müəhid edirik. Bunun bəllil olması tamamilə təbiidir. Çünki əski mifik görümlərimizdə bitki və su əsas kosmoqonik bəllilərləndir.

Bitki (ağac) kultuna aid edilən digər mifik elementlər "Məlik Məmməd", "Tapdıq" və s. nağıllarda da əksini tapmışdır. Bu nağıllarda ağacla bağlı oxşar detallar diqqətimizi daha çox cəlb edir. Misal kimi göstəribilir ki, "Məlik Məmməd" nağılında təsvir edilən ağacın mifik keyfiyyəti (ağacın alma yeyib gənci mələsi), "Tapdıq" nağılında "dirilik ağacı"nın magik xüsusiyyətinə (yarpağın ölməyən Tapdığı diriltməsi) adekvat olan faktdır.

Azərbaycan türklərinin qonaqçılıq, qırx aca, bəzən aclıq, ormana tapınmasına, onların kultlaşmasının ticarət olaraq həmin acların bir budağını belə sındırma cürütlənməsinə dair saysız informasiyalar vardır. Qədim Azərbaycan türklərinin pərəstiş etdikləri aclara and içməsi, ildə bir dəfə ona qurban kəsməli faktı da mövcuddur (103,245). Aca, məyus yönəli bu tipli inam sistemini bir çox mifik səciyyəli izah etdiyimiz zaman məlum olur ki, bu qəbildən olan cəhətlərə ac – məyusluğun (ruhunun) yaranmasına və bu işinin qoruyuculuq funksiyasına yönəli tapınmaların yaranmasına gətirib çıxarmıdır. Aydın olur ki, ac kultunun formalaşması mərhələli inam ilə sıx kəndləşmədir.

Mərhələli ruhundan bəhs edən Levi-Brül yazır ki, o, insanın öz daxilində ayırma. Kalabara zənciləri üçün isə, insan xəstəlikləri, bu, mərhələli ruhunun onlara qəzəblənmişliyi tələtdir. Ona görə də mərhələli ruhuna qurban kəsmək vacibdir. Mərhələli ruhu öldürən insan da ölür. Mərhələli ki bütün heyvanlar mərhələli ruhundan törəyibdir. Həmişə mərhələli ruhu bu heyvanların bədənində ayırır. Gərvə qovçu bir heyvanı öldürürsə, mərhələli ruhu ölməyə başlayan insan da ölür (113,72).

Nəzər çatdırdığımız faktlar ac kultu ilə bəliqə idli xüsusiyyətləri müəyyən etməyə imkan verir. Bu baxımdan danışanda ac, qoruyucu ac, eytan acları, evlənmə acları, doğum və ölüm aclarının semantik xüsusiyyətlərinin ümumiyyətlə dirilməsi onların kultlaşmasını göstərir. Kultlaşma mifik ac insanın doğuluğu, həyatı və ölümü ilə əlaqəli oldu kimi, yer, göy və yeraltı dünya arasında da bəliqə yaradır.

Türklər arasında müxtəlif qədim acların yayılması, sakrallaşma hadisəsi kitab və daş abidələrdən məlum olur. Prof. K.V. İyev yazır ki, digər millətlərin müqəddəs acları sırasında olan xurma, zeytun, dəfn, ödəm acları sonrakı dini nəslərin təsiri altında türklər arasında da az-çox yayılmışdır (60,31). Tədqiqatçı umer mərasimlərində istifadə edilmiş acdan da bəhs edir: "umerlərdə tapınaqlar Tanrı sarayı və göy evi adlanırdı. Burada tanrıların heykəlləri qoyulurdu. Tanrılar çox vaxt məbəddə deyil, çöllərdə, daşlarda, sulara, göllərdə və yeraltında ayırılırdı. Mərasim zamanı tanrılar məbəddə vətənlənirdi, onlara qurbanlar kəsilirdi, sidr ağacı yandırılırdı" (61,75).

am və ardıcılıq acları Abakan türkləri arasında müqəddəs tutulurdu. Altaylıların yaradılış fəlsəfəsində isə mələklərin eytanlar tərəfindən yaradıldığı

dı ı göst rilir. Bu baxımdan aman folklorunun h yat a acı il ba lı verdiyi kosmik t svirl r diqq ti c lb edir. Dünyanın t n ortasında z ld n yaranmı Göy T p ucalır. Göy T p nin zirv sind is Bay Dir k boy atır. Bu Bay Dir yin dörd buda ı göy qübb sinin bütün qatlarını yarıb keçir. Göyün qatlarını Bay Dir yin budaqları saxlayır. Bay Dir yin kökü Yerın bütün qatlarından keçib d rin sulara q d r i l yir (55,149).

Yakut folklorunda dig r bir a acın xüsusiyy tl ri göst rilir. H min a ac haqqında deyilir ki, onun zirv si s ma allahının atını ba lamaq üçün yarayır, kökl ri is a a ı dünyaya q d r uzanır. Lakin c h nn md yanan tonqalların tüstüsü hesabına geriy do ru yilir v yer ilah si Aaan - Darxan - Xosonun dolu qabını asmaq üçün dir k rolunu oynayır (150,162). T dqiqaçılara m lum olan m hur xakas fsan si – iki müq dd s a caqayının, h mçinin onlardan birinin ki i, dig rinin is qadın olması haqqındaki fsan insanların Ülgen v Humaydan m l g ldikl rini bildirirdi (136,565). Qeyd etm liyik ki, m hz bu fakt “a ac kultunu Humay kultu il bir mikrokosmda birl dirir” (28,103).

T bi t obyektl rinin kultla masına dair astral cisiml rin, da ların nümün - sind gördük ki, onlara çevrilm xasdır. A ac da mifoloji kosmoqoniyanın subyekti kimi insana çevrilir.

Qızın, yaxud qadının a aca çevrilm si il ba lı bir mif m t nin diqq t yetir k: “Bir b y o lunun gözü dü ür bir qıza. Dem y s n, bı qız da ayrı bir o lanı isdiyirmi . Bir gün qız öz ist diyi o lanınan da da g z nd sel g lir, da qın olur. Bınnar yenip k nd g l mmirl r. B y o lu görüp isdiyir ki, qızı qaçıtsın. Dü ür onnarın dalına. Qızın ist hlisini oxunan vırıp öldürür. Qız görür ki, i i uluxdu. Allaha yalvarır ki, m ni a ac el .

Allah onu a aca çevirir. ndi h min a aca yalnız a ac deyirix. Yalnız a ac müq dd sdi, onu k sm h olmaz. Bir ki i bilmiyip onun bir puta ını k sir. Ki inin heyvannarı qırıldı, u a ı öldü, özü d çox ya amadı.

Yalnız a acın puta ın qıranda, qabı ın qoparanda h m n yerd n qan tökülür”(11,75-76).

Bu fsan d müq dd s a acın meydana çıxmasından b hs olunur. Burada qızın a aca çevrilm si semantik formulunda ilkin cdadın b d nind n kainat ünsürl rinin, o cüml d n a acın yaranması mifologemi b diil mi dir. Bu da öz növb sind diqq ti a acın dünya modeli il laq sin yön ldir.

Saxa türkl ri h yat a acını “Aal Luuk Mas” adlandırırıldılar. O, bütün dünya m d niyy tind oldu u kimi kainatın m rk zind ki üç dünyanı bir-birin

ba layan t m l dir kdir. Bütün canlıları b sl y n, qoruyan bu a ac, Tanrının mübar k a acıdır. Tayı-b rab ri olmayan, daima canlı qalan, bütün yaradılmı lara h yat m nb yi sayılan, barsız oldu u halda öz suyu il bütün canlıları doyuzduran, hifz ed n, duyan, danı an, bütün kainatı sarmı bu a ac, c nn td ki Tuba v göyd ki canlılar al minin üst qatına yerl n Sidr il eyni funksiyanı da ıyır (68). "Aal Luuk Mas" me a acı kimi d qeyd edilir. A. M. Saqalayev onun, oyuqlu me a acının sad c ruhların m kanı olmadı ını, f rqli bir dünyaya keçı yolu oldu unu bildirir. "Aal Luuk Mas" adlı sakral a ac, öz hündürlüyünd n Ulu Toyonun göy üzünd ki üst qatlarına q d r böyü n v doqquz oyu unda qamları böyüdüb yeti dir n a acdır. Tuva v Monqol amanlarının doqquz d likli qa ıqla müq dd s sūdū s pm l ri il ulu a acın – "Aal Luuk Mas"ın b sl m xüsusiyy ti arasındakı ox arlıq diqq ti c lb edir (138,104).

G.V.Ksenefontov "aar mas" formatının (h r k tl terminin) müq dd s a ac, ya da ulu a ac m nasında oldu unu yazır. Ona gör , buradakı "aar" k lm si iki m na da ıyır:

- 1) Böyük v ulu, geni ;
- 2) Müq dd s v t miz (112,18).

lav olaraq qeyd ed k ki, türk tör sinin sakral r mzi olaraq q bul edil n a ac kultu Anadolu türkl rinin dilind ulu a ac, qaba a ac, kölg li qaba a ac, ba a ac, t k a ac, ata a ac, baba a ac, h yat a acı, dünya a acı v s. adlarla bilinir. Orta Asiyada, Sibird , imal Q rbi Türkistanda is a ac adının bizi kökl rimiz ba layan daha ski sözl rl ifad olundu unu görürük: Bay terek, bay kavak, bay kayın, curtta cangız terek, lyık mas, övliya terek, baj terek (Qır ız, Altay), baj tirak (Tatar, Ba qırd), paj julang bai-pixta (Sibir tatarları), pajxazyng baiak-a ac (Xakas türkl ri), pajguzug bai-sedir (or, Altay türkl ri), temir terek (Altay) v s. (68).

Yuxarıda qeyd etdiyimiz transformasiya hadis l ri q dim türk mifl rind a aca – bitkiy tapınma m rh l l rini izah ed r k Az rbaycan folklorundakı a ac kultu il ba lı inamların m n yini d göst rir. H tta türk olmayan xalqların a aca (bitkiy) tapınmalarındakı ox arlıqlar türk sivilizasiyasında möhk ml nmi a ac kultuna paralel, identik detallar olaraq formala mıdır. M s l n, ski misirlil r kosmosun, h yatın yaranmasını birba a a ac (bitki) il ba layırdılar. Misirlil rin mifik inamında Gün allahı lotos adlı bitkid n yaranmıdır (49,31).

Misir mifologiyasının tədqiqatçısı M.E.Matye bu inamla bəli yazır: " Bir sıra miflərdə kainatın yaranması bitki ilə əlaqələndirilir, məsələn, fəsanların birində deyildiyin görə "yeri ıqlandıran, zülmətdə yaşamağı" Gün övladı ibtidai xaosdan ucalmış təpənin üstündə boy atan anagül (lotos) çiçəyində, zamanın lap vətənlərində boy atmış anagüllərdən...böyük gölün üzərində çiçəklənmiş müqəddəs anagüllərdən məlumdur"(118,15 - 16).

Azərbaycanın bir çox folklor məkanlarında ağac pirlərinin olması həmişə təhlil predmetinə çevrilən Dünya ağacının birbaşa kult semantikasını ortaya qoyur. Piri – tapınaqdır. Ağac piri bu halda ağaca tapınmanı, pərəstişin mərkəzində ağac kultunun durduğunu göstərir.

Məsələn, Naxçıvan razisindəki " shabi-Kəhf" in vətəndaş ziyarətgahlarının yanında bitmiş ağac və kollara şəkibəlama inamı vardır. Naxçıvanda Alməmməd piri və Düym Quyusu adlanan ziyarətgahın yanındakı armud ağacına, "Havü" piri və ki armud ağacına, Tənəm kəndindəki "Pir Süleyman" türbəsinə qaraçalı koluna, "Salatın piri" adlanan qaraçalı koluna və " rəfs " piri və ziyarətgahının yanında kola şəkibəlama adlarının bu gün də yaşaması qeyd etdiyimiz detallara yəni sübutdur.

Qeyd edək ki, dil məqsədilə ağac şəkibəlamaq ad tərkibli (raq türkmənləri) arasında da geniş yayılmışdır. Kərkəllərin yaşadıqları Suvare adlı razidə eyni adla tanınan ağaca göstərdiyimiz pərəstiş xarakterli inamlar yönəlmişdir. Belə bir variantivlik işonu ehtiva edir ki, dil bəli olan do um piri həmişə Umay (Humay) obrazında arxetip olmuşdur.

Azərbaycan mifologiyasında ağac kultu ilə bəli mövcud olan materiallardan nümunə kimi bəzi faktları da göstəribilirik: O dünyada bir ağac var. Onun hər bir yarpağı bu dünyadakı bir adamdır. O yarpaq saralıb yerə düşəndə adam ölür. Yarpaq düşəndə bəqə yarpaqlara düşüb onları tərpədir, bu dünyadakı yarpaq sahiblərinin qulağı cingildəyir (11,75).

lav olaraq daha bir mifoloji nümunəni göstəribilirik: Ardıc ağacını kəsməz. Kim onu kəssə günaha batar. Bir qadın ardıcın bir budağını kəsib tənədir atır. Axıma yaxın qadının uşağı doğulmuşdur. (11,76).

Ağac kultunun rəngarəngizlərinə Azərbaycan dastançılıq nənəsində geniş kildə rast gəlinir. Ağac kultu ilə bəli şəkili ritual-mifoloji görüşlər "Dədə Qorqud" boylarında, "Koroğlu" və "Şəkibəlama-Kərf" dastanlarında daha geniş kildə təqdim olunur. "Ouz Kəan" dastanı da ağacın sakral-mifologiya statusunu,

a ac kultunun tör m v tör tm vahidi kimi funksiyasını b lli ed n m nb l rd n biridir.

T dqiqt n tic sind aydın olur ki, epos n n sind a acın ski türkl rin anası kimi bilinm si faktına ilk növb d "O uz Ka an" dastanında rast g linir. O uz Ka anın ikinci arvadının a ac kultu il birba a ba lılı ndan v O uzun a ac oyu undakı qızla evl nm sind n b hs etmi Mir li Seyidov yazmı dır ki, O uzun "...gölün ortasındakı a acın içind n çıxan arvadı su stixiyası, a ac ilah si il ba lıdır v ondan do ulan u aqlar ba lıca olaraq su, torpaqla ili g lidir – Gök, Teniz, Ta " (51,133). M hz bu faktın parametrl ri a acın yaradılı aktında sas substansiya oldu unu t sdiq edir v "O uz Ka an" dastanında a acla laq dar mifik ünsürl ri aydınla dırma a imkan verir. Bu baxımdan "O uz Ka an"dakı a acın sakral mahiyy tini v türk kosmoqoniyasında kosmik ünsürd n tör mi ski inamların aparıcı elementi olaraq t zahür etm sini ilkin mifik faktlardan biri kimi görürük.

Qeyd ed k ki, "O uz Ka an" dastanını traflı izah etmi F.Bayat bu detalla ba lı yazır: "Türk mifologiyasında Göy Tanrıdan qopub ayrılıma a ac bir sıra etnoqonik mifl rd ilk ana kimi xatırlanır. Mif gör da n üstünd bit n a aca göyd n i iq dü mü , bu a ac gövd si i mi dir. Bir müdd td n sonra gövd yarılıma , oradan be u aq çıxmı dır. Onların n kiçiyi olan Bu u T kin sonradan bir çox xalqları özün tabe ed r k böyük dövl t yaratmı dır" (18,145).

"O uz Ka an"da O uzun o lanlarının yay-ox tapmaları a acın tör dici funksiyasından lav dig r keyfiyy tini d ortaya qoyur. ski türkl rd yay-ox kultunun mövcudlu u dastanda müxt lif v d yi ik detallarda verilir. g r yayın qızıldan oldu una diqq t yetirs k, onun müst qil Türk dövl tinin r mzi kimi keç rilik qazanmasının semiotikası da aydınla ır. Aydın olur ki, dastanda O uzun öz o lanlarına hakimiyy t ver nd n sonra qırx qulac uzunluqda a ac ucaltdırması ("kırık kulaç yı açını tiktürdi anunq") v onun ba ina bir qızıl toyuq qoydurtması h m d a acı Tanrı r mzi olaraq rtl ndirir. Bu m nada biz "O uz Ka an" dastanında birba a Ulu Göy Tanrıya ünvanlanmı inamı mü ahid edirik.

Qeyd ed k ki, Altay mifologiyasında göy üzün do ru yüks lmi böyük bir am a acından danı ılır. H min a acın ba nda Tanrı Bay Ülgen otururdu. "Bay" sözü is ba ı göyl r d y n, kökl ri Erlik xanın s lt n tin q d r i l y n v adına "Bay terek" deyil n mifik Dünya a acına qo ulmu dur. Bu kodla dırmadan sonra a acın göy üzün ucalmasının z ruriliyi bütün detallarına q d r

görünür. Y ni O uz Ka an yer üzünd ki missiyasını ba a vurduqdan sonra Göy Tanrıya qovu ma a m hkum idi. Bu prosesd a ac O uzla Göy Tanrı arasında vasit çi funksiyasını yerin yetirir.

O uz t r find n ucaldılmı a acın ba ında qızıl toyu un qoyulması is Gün in yenid n do aca ına i ar dir. Biz m lumdur ki, "Yaradılı " dastanında Göyl laq li a aclar göy üzünd ki da , yaxud t p üstünd bitir. H min a acların bir yanında Ay, dig r yanında Gün yer tuturdu. Sibird ki Abakan tatarlarının fsan l rind d ox ar motiv vardır. Onların inancı bel idi: Dünyanın astanasında göyl r q d r yüks l n bir d mir da b r q rardır. Bu da ın üz rind is yeddi budaqlı bir qayına acı bitmi dir. Bu inamdan aydın olur ki, a acın yer il göyü birl dir n funksiyası yaradılı prosesind ba lıca motividir. Bu baxımdan Tanrıya qovu ma ın yolu kimi a acın göy üzün ucaldılması kosmoqoniya aktındaki ciddi rituellardan biri kimi görünür.

Dig r bir m nb d – "Kitabi - D d Qorqud" eposunda da a ac kultunun izl rin rast g lirik. Bu eposda mübar k üzlü a acın v sfin aid elementl rin olması a ac kultunu ehtiva ed n ilkin faktdır. H min elementl r n z r yetir k:

"A ac, a ac!" Ders m sana, rl nm , a ac!
M kk il M din nin qapusu a ac!
Musa k limün sası a ac!
Böyük-böyük suların köprüsü a ac!
Qara-qara d nizl rin gimisi a ac!
ahi-m rdan linin Düldülinin y ri a ac!
Zülfıqarın qınıyla q bz si a ac!
ah H s nl Hüseyünün be igi a ac! (37,46).

Eposun ikinci boyunda Uruzun a aca bu cür müraci t etm si ritual-mifoloji kontekstd yozulur. Uruzun bu müraci ti Qazanın qurdla "x b rl - m si" il eyni sferada birl ir. Uruzun müraci tind ki islami obrazlar is mifik s ciyy ni arxa plana keçirmir v tanrıçılı ın islamlı v zl nm si transformasiya s viyy sind görünür. M h rr m C f rliy gör , "burada h m transmissiya, h m d transformasiya ba verir. Y ni h m birba a keçid var, h m d formanın inki af s viyy li d yi m si var" (24,116).

Nümun kimi göst rdiyimiz parçada Uruzun a acı qürr l nm m y ça ırması v onu M kk il M din sakral sferasında v sf etm si mifik ritualın

transformasiya s viyy si kimi görünür. B lli oldu u kimi ski türkl r inanırdılar ki, ilk insanı H yat a acı deyil, böyük Tanrı yaratmıdır. M s l n, yakut mifologiyasına gör Tanrı göyd ilk amanı yaratdı ı zaman onun evinin qapısının önün bir d s kkiz budaqlı a ac basdırmıdı. Göy üzünd ki aman b dilik ya adı ı üçün, onun a acı da solmadan v çürüm d n qalırımı . "D d Qorqud" eposunda Basatın soylamasında a acın mifoloji ana statusu v ilkin stixiya kimi o uzların dü ünc sind ki yeri mü yy nl ir:

Anam adın sorar olsan, - Qaba A ac!
Atam adın dey rs n, - Qa an Aslan!
M nim adım sorarsan, - Aruz o lu Basatdır (37,132)

Basatın qeyd edil n cavabı slamdan vv lki o uz-türk dü ünc sind ki mifik qatları (Dünya a acına aid inamlar) göst rm kl yana ı, keçid m rh - l sind arxaik elementl rin f al i tirakını da bürüz vermi olur. M.Seyidov yazır ki, onun mifik anası Qaba a acdır – ba qa sözl des k, b rk, iri Dünya a acıdır. "Ya arılıq – Dirilik" a acıdır. Yazaq ki, Dünya a acı bütün ski dünya xalqlarında, el c d az rbycanlılarda v onların soykökünd duran q bil - birl m l rind görk mli yer tutmu dur. Dem li, Basatın mifik anası böyük mifik gücü olan, insanların, yurdun (hunlara gör) qoruyucusu, göz l, b rk Dünya a acıdır"(51,371).

"D d Qorqud" eposunda Uruzun a aca ünvanladı ı müraci t formasının "t krar"ını (paradiqmasını) " sli-K r m" dastanında görürük. Uruzun a aca müraci tind oldu u kimi K r min d müraci tind a ac t rifl nir, öyülür, qar ı lanır v kultla ır:

Dur, s rv, dur s nd n x b r sorayım,
S rv a acı, s nin maralın hanı?
Gözüm n axıtma qanlı ya ları,
S rv a acı, s nin maralın hanı?

Do ru söyl m s n, q ddin yilsin,
Qar aram mövladan belin bükülsün,
Bir ah ç kim, yarpaqların tökülsün,
S rv a acı, s nin maralın hanı? (10,82-83).

M tnd n görünür ki, a aca ünvanlanmı ski mifik-ritual m n li "x b rl m "l r m h bb t dastanlarına transformasiya edil r k bu kontekstd d a ac kultunun izl rini ya adır. Dastanda K r min me y müraci ti, yaxud, K r m il me arasında qar ılıqlı "x b rl m l r" in olması a acın q dim türk mifoloji inamlar sistemind ki funksionalla mı yerini göst rir.

"Koro lu" dastanında is t k a acın t svirin rast g lirik. A acın burada dirilik suyu Qo abula ın yanında yer alması onu sakralla dıran sas elementdir. Dastandan kiçik bir parçaya diqq t yetir k: "Koro lu yola dü üb bütün da ları alt-üst el di. N hay t, bir da ın zirv sin qalxdı. Da ın bir t r find hündür bir qaya gördü. Qayanın ortasında göz l bir ba ça, ba çanın ortasında qocaman bir a ac vardı. Koro lu orada durna gözl ri kimi parıldayan, h yat b x ed n Qo abula ın co ub-da masının ahidi oldu" (38,14).

Bizc , Qo abula ın co ub-da ması, uca da zirv sind yerl m si (da kultu il ba lılı ı), h m d böyük v t nha a ac il birg t svirini tapması dastanda a ac kultunu formala dıran elementl rdir. Dastanda Qo abula ı qoynuna alan a ac ölm zlik simvolu kimi görünür. cdadlarımız a acların yarpaqlarının tökülmesini, yened n baharda ya ılla masını mü ahid etdikd onların ölm z olduqlarını dü ünürdü (32,135).

Bel likl , aydın olur ki, a acın miforitual n n d qazandı ı ilkin mövqeyi sonrakı m rh l l rd formala mı v türk m d niyy ti polifoniyasının da ıyıcısına çevrilmi epos n n sinin t m l da larından mühümü idi. Mü y n etdik ki, Az rbaycan epos n n sind n b rpa etm y çalı dı ımız da , su, qurd, ilan, at v dig r kult simvolikas ı il yana ı, a ac kultunun da türk h yat t rzi, onun mifik dünyaduyumu, dövl t quruculu u v hegemoniyası il sıx ba lılı ı vardır. A acın türk mifoloji kosmoqoniyasının sas yaradıcı ünsür- l rind n olması onun ritual-mifoloji n n d kultla masını t min etmi dir. Bu c h td n Az rbaycan folklorunda a acla ba lılı inamlar eyni zamanda ona tapını ı, a ac kultu sistemini ks etdirir.

1.4. Su kultu il ba lılı inamlar

Suyun h yat, ölümsüzlük, g nclik b x etm si il ba lılı inamlar Az rbaycan mifl rind , na il v dastanlarında r ngar ng kill rd ksini tapmı dır.

Azərbaycan türklərinin inanclarında suyun kultlaşması onun ata, nəvəyə övlad verməsi, and yerinə çevrilməsi və digər faktlarda gerçəkləşmişdir.

Su kultu bir çox türk mənşəli xalqların folklorunda sakral dəniz qazanını tapınaqdır. Suyun bərəkət və qüvvət qaynağı kimi, həm də hifzedici, yaxud cəza verən Tanrı təmsalında türk mifoloji inanclarında mövcudluğu müəyyənləşmişdir. Kosmosun yaradılmasında ilkin bəlalı olan su insanın əlinin artımından sonra göl, çay, dəniz, bulaq və s. kimi adlarla inamlar sisteminə daxil olmuş və türk xalqlarının ya adları məkanlarda həyatı, ya əməli tərtiblərində mühüm əməl statusunu almışdır. Türk xalqlarının təsəvvürlərində Su Tanrısı obrazının formalaşması isə suya tapınmanın izlərini geniş müstəviyə çıxarmışdır. Türk tədqiqatçısı A. Nanqin çin qaynaqlarına istinad edərək yazır ki, türk xalqları göy – tanrıya, yer – suya, günəş və aya qurban kəsmişlər (74,2).

A.S. Bukpaq qeyd edir ki, kiçik türk qəbilələrində "İj p-sobuj p – sob" adlı tanrı olmuşdur (17,8). Göründüyü kimi, Tanrı səviyyəsinə qaldırılmış suyun kosmoqonik ilkinliyi bu əhəmiyyətli faktıdır.

"Ouz Ka an" dastanından da aydın görünür ki, altı elementin sintezində nə yaranmış dünyanın bir bəlalı ictimaiyyəti. "Ouz Ka an"dakı Dəniz xan suyun simvoludur. Deməli, "su türk kosmoqoniyasının əsas üsürüdür və bu kosmoqoniyadakı Tanrı "Haqq" tələminin ifadə etdiyi Allah ilə eyni semantik səviyyədə qavranılır" (24,106).

Suyun müqəddəsliyi, onunla təmas qura bilmək inamı geniş yayılmışdır. Nə illərdə suyun insanla danışması, suyun yatması, çirənbə gecəyə möcüzə göstərəcəyi və s. inanclar vardır. Xalq arasında olan inama görə, çirənbə gecəsi sular dayanır. Məlumdur ki, bütün Azərbaycan rəzində çirənbəli rəndən biri su ilə bəlalıdır (Su Çirənbəsi). Nəyə görə, həm də çirənbəli suların tərkibi dəyişir, oynayır, yeraltı sular qalxmağa başlayır. İlin axır çirənbəsi səhər vaxtı, gün çıxmadan bütün ayaq tutabilən insanlar, eyni zamanda (mal-heyvan) çəmənin, çayın bəlalı gəlir (buna bəzalən kəndlilərdə Novbəli deyirlər). Hər suyun üstündən üç dəfə oturmaq - bu tərif atılır və deyir: "Ayrılmış, dərdim-bəlalım, tökül bu suyun üstünə". Çəməndə yuyunurlar, qadınlar çaydan xırda dəlallər götürürlər. Laxır suyu doldururlar. Hər suyu gətirilib gələn ilin laxırına qədr xamıraya qatılır, uşaqların boğazı gəldikdə onunla ovulur. Suyun növbəti çirənbəyə qalanını barbağacının dibinə və ya götürülmə bulağına töküblə yenidən doldururlar.

Su türk mifoloji kosmoqoniyasının dig r sas ünsürl ri kimi cdad rolunu da yerin yetirir. Suyun övlad verm si motivinin d yer aldı ı Az rbaycan na il- larında onun kultla masına dair z ngin faktlar vardır. Bu baxımdan “Reyhanın na ılı” diqq ti c lb edir: “Dövl t t r find n qızı o urlanmı nisgilli, yazıq ana Gülcahan “qızım-qızım” dey çölü-biyabanı g zir. Bir gün susuzlu undan yanan Gülcahan özünü sürüyüb bir su gölm ç sinin üstün saldı. Arvad çox sevindi, gölm ç d olan suyu tamam içib qurtardı. Dem Gülchanın içdiyi su d rya atlarının ay ırının su içdiyi gölm ç imi . Bir müdd t keçdi, bu gölm ç suyundan Gülcahanın boynunda u aq qaldı. Onun bir o lu oldu” (14,254).

Sudan övlad ist m k inaminin Az rbaycanda ya aması il ba lı M.Seyidovun qeyd etdiyi faktlar da s ciyy vidir. O göst rmi dir ki, do mayan Az rbaycan qadınları hamil olmaq üçün ma aralara, o sıradan Azıx ma arasına girib orada tavandan damcılayan suyu yı ib iç r v dö m il di- varlar arasından sızan suyu qarınlarına sür t rmi l r. Do ulan övladı ma ara v onun suyunun verdiyin inanarmı lar (51,220). Burada suyun ki i ba lan ıcı rolunu oynaması b lli olmaqla b rab r, aydın olur ki, su-ma ara magik-mifik münasib tl ri inamların real t zahüründ i tirak edir v bilavasit su kultunun s ciyy viliyini açıqlayır.

Qeyd ed k ki, “Koro lu” dastanında Qo abula ın dirilik b x etm si d su kultunun ön mini, yerini, transformasiya z minind hansı xüsusiyy tl ri da ıdı nı göst rir. Dastanda Qo abulaq sakral al min r mzi olaraq magik keyfiyy t malikdir. Qo abula ın köpüyü x st liyi sa altmaq, insana h yat verm k qüdr tini ya adır. Buna gör Alı ki i köpüklü su g tirilm dikd n sonra “day m nim c lim tamamdır”, – deyir.

Bu motivd bir neç mif semantemini mü ahid etm k mümkündür:

- a) kosmoqonik a ac semantemi (bulaqlar a acın altında);
- b) kosmoqonik astral semanteml r (ulduzlar);
- c) kosmoqonik zaman semantemi (yeddi ild n bir).

Bu sintez m tnd ki mifik elementl rin ardıcıl i tirakını b lli edir. Ulduzların toqqu ması il nurun tökülm si ba verir ki, bu da s mavi ruhlarla a ac v su ruhlarını birl dirir, n tic d Qo abula ın köpükl nm si prosesi ba lanır.

“ sli-K r m” dastanında da su kultunun sakral mahiyy ti, ilkin ba lan ıcı olması t svir edilmi dir. K r min su il x b rl m si suyun kult kimi t s vvürl rd ki obrazını qabardır, semantik laylarını bürüz verir. Dastanda K r m çaya üzünü tutub deyir:

Abi-h yat kimi daim axarsan,
Haqqın camalına h rd n baxarsan,
Dolana-dolana evl r yıxarsan,
M nim slim buralardan keçdimi? (10,122).

Bu parçanın t hlili n tic sind su kultunun a a ıdaki elementl ri b rpa olunur:

1. Su h yatverici ünsürdür ("abi-h yat" obrazı);
2. Su canlıdır (onun "daim axması");
3. lahi-sakral m kanda yerl ir ("Haqqın – Allahın camalına baxması");
4. Kult-tapınaq obyektı (h m d subyekti) kimi emosional xüsusiyy tl r malik olması: q z bl nm si ("Dolana-dolana evl r yıxması");
5. Kult obyektı kimi ritual kontekstind mövcud olması (K r min onunla "x b rl m si": slini x b r alması).

Dig r t r fd n, bu kontekstd t svir edilmi suyu t dqiqaçılar, haqlı olaraq, iki kosmoqonik ba lan ıcı r mzl ndir n ünsür (kult) olaraq d y rl ndirir. I r. M.C f rliy gör "K r m çaya müraci tind onu bir t r fd n haqq s viyy li obyekt s viyy sin qaldırır; b lli olur ki, su birba a olaraq Kosmosla, müsb t sakral ba lan ıcla b lıdır. O biri t r fd n, K r m suyu xaotik ba lan ıcla laq d götürür, onu r qüvv kimi s ciyy l ndirir" (24,109). Görünür ki, t dqiqaçı suyun ski kosmoqonik m tnl rd ki mövqeyini n z rd n qaçırmamı v çayı (suyu) Kosmos v Xaos arasında mediator tipind göst rmi dir.

Su kultu "Kitabi-D d Qorqud" eposunda da özünü qorumu dur. Ara dırmamız n tic sind aydın olur ki, su kultunun q dim türkl rin inamlar sistemind ki yeri onun ilkin xaosu v yaradıcı ba lan ıcı özünd t c ssüm etdirm si il izah olunur. Bu baxımdan suyun ilkin stixiya kimi dastan m tnl rin , el c d "D d Qorqud" eposuna transformasiyası, xaos-kosmos qar ıdurmasında tör dici funksiya da ıması v n hay t, sakral obraza çevrilm si diqq ti c lb ed n mühüm hadis dir.

ski mifoloji sisteml r n z r saldı ımız zaman aydın olur ki, su dünyanı, h yatı yaradan ilkin m nb olaraq, h m d ölüm g tir n, kosmik kataklizml r b x ed n mür kk b ünsürdür. "D d Qorqud" eposunda ksini tapmı "Su Haqq didarın görmü dür" (37,41) deyimi d suyun universal gücünü bildir n

t qdimat sayıla bil r. Suyun bu sferada görünm si kosmoqonik mifl rin do-
urdu u arxaik dü ünc nin mahiyy tini açmaq baxımından da ciddi faktdır.

Kosmoqonik mifl rin poetikasından m lumdur ki, tanrı ilkin olaraq d nizl ri, çayları, suları yaradıb. Bu yaradılı aktının sonrakı m rh l si, y ni ilkin m kanın lil çevrildikd n sonra ondan torpaq yaradılması prosesi, mifl rd xaosun kosmosa çevrilm si aktı kimi göst rilir. ski mifl rin aparıcı q hr manı Qorqud Atanın "suya c l g lm z" dü ünc si il ölümsüz bir yer arayark n su üz rind q rar tutması da suyun kosmoqoniya aktındaki mühüm rolunu b lli ed n mifik elementl rd n biridir. "D d Qorqud"un ikinci boyunda Salur Qazanın su il x b rl m si suyun tapınaq obyektı kimi d y rini v sakral funksiyalarını göst rir:

Ça nam-ça nam qayalardan çıxan su,
A ac g mil ri oynadan su,
H s nl Hüseynin h sr ti su,
Ba v bostanın ziyn ti su,
Ayi il Fatim nin nigahı su,
ahbaz atlar g lüb icdiği su,
Qızıl d v l r g lüb keçdiği su,
A qoyunlar g lüb çevr sind yatdu ı su,
Ordumun x b rin bilürmisin, degil mana!
Qara ba ım qurban olsun, suyum, sana! (37,41).

Bu parçanın ilk cüml sind su qayalıqlar arasındakı bulaqlar qismind t svir edilib v suyun müq dd sliyi onun axarlı ı (canlı olması) il i ar l n- mi dir. ski inamlardan biri bel idi ki, insanlar axar suyun üstünd n atılmaqla yeni ilin u urlu olması üçün su Tanrısından köm k ist yirdil r. H tta g nc qadınlar Amud rya çayının bir sahilind n o biri sahilin keçm kl su Tanrısının onlara övlad ver c yin inanırdılar.

A. nan Anadolu k ndl rind icra edilmi m rasiml r diqq ti yön ld r k yazır: "Bir k nd yeni g l n g lin qadınlar t r find n "hu köründürü" (su göst rm) deyil n bir m rasim düz ld rdil r. Bu m rasim g lin g ldiyi günün ert si gün icra olunurdu. K ndin qadınları v qızları toplanıb g lini k ndin yanındakı çaya v ya göl aparırdılar. Qoca bir qadın g lini suya, suyu g lin göst rdikd n sonra "ataylardan kalgan hu, ineyl rd n kalgan hu"(atalardan qa-

lan su, analardan qalan su) dey r k bir eyl r söyl yir v g linin süsl rind n bir gümü pul qoparıb suya atırdı" (73,492).

C.B ydili Vasilkova istinad n yazır ki, h qıq t n d suyu keçm k dünya folklorunda nigahın metaforası olub, soy-n sil artımının g r kli aktı kimi m nalandırılır (20,327).

O cüml d n suyun t bi t ünsürü olaraq d niz ipostasını (su invariantının sas kill rind n birini – R. .) ifad etm si Qazanın suya ikinci müraci tind öz ksini tapır (24,108).

Su insanlara hamilik ed r k ya amı, h yatverici qüdr ti rtl ndirir. Qazanın suya üçüncü müraci ti dini kontekstd suyun i tirakını aydınla dırır. Dini r vay tl rd n m lumdur ki, islamın bayraqdarı mam Hüseyin leyhiss - lamdan v onun qo unundan suyu sirg y n ümr-l n tullah, o dünyada dörd gözlü it çevrilir, yan ıdan l hl y -l hl y h r zaman suya h sr t qalır. Bu baxımdan, Qazanın suya sonrakı müraci tl ri suyun türk etnik t s rrüfat h ya- tındakı yerini, el c d islam qanunları ç rçiv sind realla an nigah m rasiml rind onun oynadı ı rolü bürüz ver n formullar sırasına aiddir.

"Kitabi-D d Qorqud"dakı su kultunun h yatverici qüvv si o uzların suya olan inamlarında qabarıq kild üz çıxır. Eposun birinci boyunda Bu acın do ulu una dair bir motiv vardır. Bu boyda Dirs xanın i tirakı il ov zamanı o lu a ır yaranılır. Dirs xan ovdan qayıdanda Bu acı görm y n anası o lunu soru ur v bu m qamda onun do ulu una i ar ed r k deyir: "Quru-quru çaylara suçu saldım" (37,31).

Burada suyun r hm g tirilm si üçün dig r bir qüvv nin i tirakından söhb t gedir. H min qüvv nin su ilah si oldu u übh do urmur. O uzlar inanırdılar ki, su ilah si da lara ya ıllıq, ba -bostana bolluq, b r k t g tirir. M.Seyidov yazır ki, suya v bitkiy (a aca) inam türkdilli xalqların ski inamlar al mi il ba lıdır. Su da, a ac da (Dünya a acı) ilkindir. nсан v h yat onlardan yaranmı dır (49,118).

Eposun dördüncü boyunda Burla xatunun i l tdiyi ifad ilk boydakı ifad y b nz s d , burada m na f rqi mövcuddur: "Quru-quru çaylara su saldım" (38,86). Bu deyimd suyun kosmoqoniya aktında ba lan ıc kimi i tirakı qeyd olunur. Kosmoqoniyada ba lan ıc olan su, ilkin kaosun da lam ti oldu u üçün strukturdan m hrumdur. İkin kaosun simvolu sayılan su, özünün dirilik verm , d bi ya atma xüsusiyy tni Dirilik suyunda bürüz vermi dir. satırl rd Dirilik suyunun kaosunu bildir n zülm t al mind t sviri d qeyd etdiyimiz ilkinlik

ba lıdır. M hz Dirilik suyu bu mifik m nb d mifoloji v real obrazları özün c lb edir. fsan v satırl rd n m lumdur ki, Xızır Dirilik suyunu içmi mifik obrazdır. d bi h yat b x ed n suyu sg nd r d içm y c hd göst rir, ancaq bu ona qism t olmur. Bu onunla izah olunur ki, Dirilik suyunun ölm zlik verm si real h yata yox, mifik al m aid idi. Xızırın Dirilik suyunu içm si, sg nd rin is buna nail olmaması m hz bel bir ba lantıdan qaynaqlanır. M.Seyidov bu m s l y dair konkret fikir bildirmir: "...Xızır mifoloji obraz oldu ona gör su ona qism t olur. Çünki mifik obraz ölm zdir, b didir. sg nd r is insandır, gec-tez ölüm m hkumdur" (49,116).

sg nd rin dirilik suyunu iç bilm m sini izah ed n Az rbaycan mifoloji m tni a ıdaki kimidir: " sk nd r axtara-axtara g lib Dirilik suyunu ırvan torpa ında tapır. O, qızıl piyal sini bulaqdan doldurub içm k ist y nd bir qu qanad çalıb suyu yer tökür. sk nd r q z bl nir. Yay-oxunu çıxarıb qu u vurmaq ist yir. Bu zaman sk nd r qayıbd n bir s s e idir:

– Ey sk nd r, o qu u öldürm , o s nin xilaskarındı. Onu m n gönd rdim, s n yazı ım g ldi.

Bu s s s rt bir qayanın arasından g lirdi. sg nd r ona t r f yeridi, s s yaxından qulaq asma a ba ladı:

– Ey sk nd r, bir vaxt m n d bu dirilik çe m sind n içib ölm zlik qazandım. Adım oldu: "Diri baba".

Dünya durduqca m n durdum. Q rin l r keçdi. Yar-yolda ım, n v m, n tic m, kötüc m, m nic m, itic m, yadım, elim-günüm dünyadan köçdü. T k qaldım.

Vaxt vardı m n d insan kimi ya ayırdım. A lım i l yir, ll rim tikirdi. Dü ünürdüm ki, ya amağ göz ldi. ndi n gözüm görür, n beynim dü ünür, n d ll rim birinin lind n yapı ır. Özün de, bel dirilik kim lazımdı?

sk nd r sudan içm yib kor-pe iman geri qayıdır" (11,48-49).

Qeyd ed k ki, mifoloji dü ünc d suyun h yat v nizam g tir n ünsür kimi i ar l nm si faktının "D d Qorqud" eposundakı ksi daha qabarıqdır. Eposun ilk boyunda bel bir ifad ni oxuyuruq: "Qamın ağan görkli suyun qurımasun!" (37,36). Bu formulun mahiyy ti onu göst rir ki, suyun mifoloji dü ünc d cilalanmı öz llikl ri, y ni onun ölüm v xaosu, h yat v nizamı yarada bilm si kult sisteminin formala masına z min yaradır. O uzların dü ünc sin gör suyun quruması böyük f lak tl r, ölüm-itim, nizamsızlıq g tir bil rdi. Artıq su nizamlı yer üzü il xtonik m kan arasında s rh d funksiyasını da ıyır. Susuzluq is nizamın pozulmasına v xaosun b rmasına yol açardı. Bu baxımdan

o uzların alqı v qar ı larının, dua v dil kl rinin su il , suyun qeyd edil n t bi tiyl bilavasit ba lı olması h min nizam-da ıntı paralelind n qaynaqlanır.

Suyun xaos-kosmos arasında s rh d funksiyasını da imasına dair epizodlar " an Qızı Dastanı"nda da ksini tapmıdır. Dastandan kiçik bir m qama n z r salaq:

At d h tl qı qırıb
Yuxudan ayıldı.
Özünü suya atdı,
lıq sularda
Uzaq sahil do ru üzdü,
Bird n su soyudu
V buzla örtülm y ba ladı (29,213).

Göründüyü kimi, mifoloji dü ünc d suyun nizamlı yer il xtonik zona ara- sında mühüm substansiya olaraq qazandı ı d y rin xüsusiyy tl ri, dastan m tnl - rin transformasiya edilmı v d yi ik mifik biçimd olsa da, semantik tutumu bü- tövlükd qoruyub saxlamıdır. "D d Qorqud" eposundakı suyu b zi dastanlarda ksini tapmı su mifologeml rind n f rql ndir n bir c h t d odur ki, buradakı suyun faverici qüdr ti vardır. Eposun üçüncü boyunda buna i ar edilmıdır:

Sovuq-sovuq suları sorar olsan,
A am Beyr gin iç diydi (37,68).

Bu parçadan aydın olur ki, D d Qorqud dövründ h r bir O uz igidinin özün m xsus su m nb yi mövcud olub. Bel su m nb l ri o uzların ya am v döyü gücünü rtl ndir n vasit l rd n biri idi v bu fakt suyu tapınaq yerin çevir n n mühüm amill rd n hesab oluna bil r.

"D d Qorqud" eposunda ksini tapmı su kultunun dig r bir layı da su iy si il ba lıdır. Ba qa sözl , suyun kultla ması onun t kc mifoloji kosmoqoniyanın subyekti olmasını yox, h m d animistik t s vvürl r sistemind n keçm sini n - z rd tutmu dur. O uzların etiقادına gör , su iy si suda ya ayır v suyu hifz edirdi. Eposun üçüncü boyunda yer almı "A am Beyr k ged li iç rim yoq" (37,68) ifad si d su iy sin yön lmi inamı göst rir. Beyr y m xsus su hövz - sind n kims su içmir, yaxud, buna cür t etmir. Çünki, Beyr y aid su, iy li sudur.

y , yaxud y anlayı ları il ba lı tutarlı ara dırmalar vardır. R.Q.Axmetyanov iye, y , eye anlayı ının ski türkc d ki eqe il ba lı ola bil c yi fikrini ir li sürmü dür (99,28).

Ord.prof. M.F.Köprülü iy ni "idi" olaraq qeyd ed r k yazır ki, türkl r sas etibaril Tanrını v ikinci d r c li ilahlar dem k olan idil ri qorxunc görmürdül r; çünki bunlardan heç bir yamanlıq g l bilm zdi (80,61).

Qeyd ed k ki, sözüged n anlayı ın ox ar kill rinin olması türk dini-mifoloji sistemind yer almı eyni kökl rd n qaynaqlanır. A. Gölpınarlı "Vilay tnam "d ki terminl r iç risind "içe" formatında yazılmı olan sözü övliya olaraq açıqlamı dır (69,143).

M lumdur ki, Orxon abid l rind " cdad", "atalar" anlamlarında i l nmi "Eçü-apa" termini d vardır: "Yer yarandıqda ikisi arasında insan o lu yarandı, insan o lu üz rind Eçüm-apam" (21,182).

Qeyd ed k ki, "izi//iy " istilahını kult kimi s ciyy l ndir n C.B ydili yazır ki, bu kult öz kökünü t bi td n alır. "Tanrıçılıq dünyagörü ünün ayrılmaz parçası olan v amanizm elementl rini ya adan pir-ocaq inanı ı da t bi td n g lir" (20,183).

Do rudan da, türk tanrıçılıq sistemind mühüm tapınaq olan cdad kultu t bi t qüvv l rind n k nar dü ünül bilm z v bu fakt övliya kultunun formala masında da sasdır, t sireddici faktordur. Dem li, atalar kultu, pir-ocaq v övliya inanc sistemi t bi t qüvv l ri il h mah ngdir, bu qüvv l rl iç-iç dir. Bir detala da diqq t ed k ki, O uz dön mind suyu murdarlama ın yasaq edilm si h m d su iy sin olan inamla ba lı idi.

Az rbaycan mifoloji m tnl rind n d m lum olur ki, iy l r, yaxud y l r hamilik, sahiblik missiyasına malikdir. A a ıdaki m tn diqq t ed k: "Gözümüzn n n görürüxs , hammısının y si var. Bı y l r biz görs nm z. Bizd n yeyl r d görünmür. ncax y l rin n bizd n yeyl rin rasında f r q var. Bizd n yeyl r he bir eyin sahabı d yil. ncax y l r n yin y sidis , onun da sahabıdı, özü d onda ya ayır. M s l tün, b y si b in sahabıdı, b d d ya ıyır. Ta suda, yaxud, d d b y si olmaz. Onnarın da öz y l ri var. ncax bizd n yeyl r h r yerd ya ıyıllar. llah da q r nnix yerr rd , x r b yerr rd , a a altında, su ba nda ya ıyıllar.

Bizd n yeyl r h mmi insanın malın o urruyur, q zanın, paltarın, düyüsün, ya ın aparır, pilov bi irip yeyir, paltarın geyip oynuyur. Ta bir sözn n, bizd n yeyl r h mmi insana z r l verir. ncax y l r çox

xeyirxahdı. y r onnarın yanına g l nd s lam vers n, ged nd “salamat qal” des n, bir eyl rin götür nd icaz ist s n, s nn n xo u g l c h, h mmi s n köm h eliy c x, m s l tün, dedihl rimi el s n, v y si vivi abad eliy c k, h mmi evind adlıx olacax. Yol y si yoluvu u urlu eliy c k. B y si m hsluvu bol eliy c k, s ni varrandıracax. Qalanları da bınnar kimi”(11,51).

Türk xalqlarından xakaslarda, qazaxlarda v orlarda su iy si bütün iy l rd n n z m tlisi sayılmıdır. M.Uraz yazır ki, müq dd sl rin olduqları yer bulaq, çay ba ları, sular idi (88,79-80). O cüml d n Sibir tatarlarının arasında bel bir inam var idi ki, uzun qızılı saçlı Albas su anasıdır (53,77). Xakas q hr manlıq eposundakı mifik s ciyy li Xuu- neyl eyni ipostasda cıxı ed n Xuu-xat adlı varlıq da su iy si olaraq görünür (116,222.).

Su kultunun “D d Qorqud” eposundakı t c ssümü türk mifoloji sistemind üçüncü Tanrı kimi d y r qazanmı Yer-sub kultunun da semantik yükünü üz çıxarır. M.Seyidov yazır ki, Gül-t kin , Mogilyana, Tonyukuka v ba qalarına qoyulmu abid l r bel bir ehtimal etm y sas verir ki, “yer-sub” q dim türk xalqlarında müq dd s sayılmıdır; türkdilli xalqlar su ilah sini “Suxanı” (suyun xanı), “Suiyesi” (suyun sahibi), “Yayıxan”, “Qaran” adlandıraraq ona tapınmı lar; ...Yer-sub yurd-v t n tanrısının adıdır v o, tanrı-Göy kimi yurdun, v t nin taleyini h ll edir (51,229-234-235).

“D d Qorqud” boylarında t svir edilmi axar sular da yer m fhumu il eyni sakral c rg d dayanır v bu baxımdan Yer-sub istilahnın mifoloji v t n anlayı nı özünd ks etdirm si aydın bir kild görünür. Eposun ilk boyunda Bu ac anasına “Aqar” ayıda sularına qar ama il” (37,33) deyir v onun bu cavabı su-yurd ba lantısını m nalandıran qabarıq ifad l rd n biri kimi diqq ti c lb edir.

L.Potapov Yer-sunun ayrıca Tanrı, yoxsa yer-su ruhlarının bütövlükd , ümumi bir adı olmasına dair cavab axtarır (131,18). Yer-su kultu, Göytürk kitab l rind n anla ıldı ina gör , VIII yüzillikd Türk mperatorlu unda dövl tin r smi kultlarından biri olmu dur. Bu kitab l rd yer-su eyni bugünkü amançılıqda oldu u kimi yan-yana t s vvür edilm kd dir (73,491). Prof. Yusif Ziya Görükan yazır ki, yer, göy tanrılarında ba qa türkl rd v t ni t msil ed n bir sıra Yer-sular vardır (90,59). Dig r t r fd n, mifoloji m tnl rd n m lumdur ki, yer ruhları yer v sular içind c m olurdular v yer il su b rab r, göz üzü is t k müq dd s güc idi. V dem li, Yer-su (yaxud Yer-sub) kultu yerin, suların yiy si olan ruhun adını da ryan tapınaqdır.

Bel likl , aydın oldu ki, suyun Azərbaycan folklorunda kult semantikasi onun ilk növbədə mifoloji kosmoqoniyanın əsas üsürlərindən olması ilə bağlıdır. Ümumiyyətlə, təkcə türk mifologiyasında deyil, dünya mifologiyasında su əsas həyatə bələn iclərdəndir. Maraqlıdır ki, su təkcə ilkin kosmosun materialını yox, eyni zamanda kosmosdan və iki mərhələnin – xaosun da materialını təkil etmişdir. Bütün bunlar suyun mifoloji görüşlərdə mühüm yer tutmasını göstərmişliklə onun kultlaşmasını da təmin etmişdir. Su kultu ulu babalarımızın həyatında geniş yer tutmuşdur. Suyə tapınan, onu canlı varlıq, ulu həmişə hesab edilən babalarımız öz yaddələrində su kultu ilə bəli çoxlu inanclar gəzdirmiş, onu günümüzdə kəyətmişlər. Həmişə inanclar təkcə ritual-mifoloji davranış formulları olaraq qalmamış, folklorumuza daxil olaraq ifadəli söz yaddələrimizin məzmun və formalarını zənginləşdirmiş böyük rol oynamışdır. Ona görə də, Azərbaycan folkloru su kultu ilə bəli inanclarla zəngindir.

CANLI T B T OBYEKT L R L BA LI NAMLAR

Azərbaycan folklorunda təbiət kultları ilə bağlı inanların böyük bir hissəsi canlı təbiət obyektlərini həyat edir. Buraya qurd, ilan, at, müxtəlif quşlar və s. kimi mifik obrazlar daxildir. Adları çəkilməyən heyvanların nənə-qadınlar arasında mifik düncünün obyektini təkil etmişdir. Bu heyvanların satiri-magik qüvvəyə malik olması düncünlüyü, onlara cəvad kimi yanaşılması, sitayiş edilməsi, müvafiq kult mərasimləri yerinə yetirilmişdir. Bu gün istər inanclar dünyasında, o cümlədən folklorumuzda həmin heyvanlar tərəfində vaxtilə mövcud olmuş kult inanlarının izləri bu və ya digər şəkildə qorunub qalmışdır. Azərbaycan folklorunun bədii semantikasının, mifik-mənəvi məsələlərinin öyrənilməsi heyvan və quş kultları ilə bağlı inanların öyrənilməsinə bir zərurət kimi tələb edir.

Heyvan və quş kultları ilə bağlı inanların bir xarakterik cəhəti ondan ibarətdir ki, ulu babalarımızın mifoloji-mərasimi dünya modelində, slend, təbiət və məniyyət kultları biri-birindən keçilməz sərhədləri ayrılmamışdır. Xalqımızın mifik düncünlük dünyasında pərəstiş etdiyi bütün canlı və cansız kultlar onun vahid mifoloji düncünlük sistemində – kosmoloji dünya modelində daxil idi. Bu cəhətdən canlı təbiət kultları ilə bağlı inanlar xüsusilə cəvad kultları ilə qırılmaz şəkildə bağlıdır. Bunu türk mifoloji-kosmoqonik düncünün məsələləri arasında olan qurd kultunun simasında daha çox müşahidə etmək mümkündür.

2.1. Qurd kultu ilə bağlı inanlarda cəvad paradigmatı

Nənə-qadınlar arasında mifik düncünün obyektinə çevrilmiş qurd obrazı xalqımızın bütün düncünlük tarixi boyunca bu və ya başqa şəkildə yaşamağı, mif və folklor mətnlərində şəkildən-şəkilə keçməsi, transformasiyalara uğraması (Bozqurd – Ouz – Qorqud – Koroğlu paradigmatik təməlini sütünü), milli mədəniyyətimizin bir çox epoxalarının dünyagörünü özünə konsentrasiya etmişdir.

Ümumiyyətlə, son dövr Azərbaycan folklor ünvanında aparılan araşdırmalarda milli mədəniyyətimizin bir sıra obrazlarının konsentrasiya funksiyada olması aşkarlanmışdır. S.Rzasoyun apardıdığı tədqiqatlara görə, nənə-qadın mədəniyyətimizin Bozqurd, Koroğlu, Qorqud və s. kimi obrazları, slend, bütöv milli düncünlük tariximizin içində keçib getmiş kimi kosmoloji dəyərləri (milli

dü ünc nin sas struktur d y rl rini) özün konsentrasiya edir. Alim bel hesab edir ki, bu proses h r bir xalqın milli dü ünc tarixi üçün xarakterik oldu u kimi, Azərbaycan milli dü ünc sistemi üçün d xarakterikdir. S.Rzasoy a karladı ı bu struktur modelini "konsentrativ kosmosla ma" adlandırmı v öz Koro lu obrazının nümun sind bel izah etmi dir: "K o n - s e n t r a t i v k o s m o s l a m a" bizim t r fimizd n elm g tirilmi termin-ifad olub, epik obrazlara kosmik d y rl rin epoxal konsentrasiyasını n z rd tutur. H r hansı epik obraz epoxal transformasiyalar z minind dig r obrazların semantikasını "m nims yir" v m d niyy tin mür kk b struktura malik obraz-universumuna çevrilir. H r hansı epik obraz epoxal transformasiyalar z minind dig r obrazların semantikasını "m nims yir" v m d niyy tin mür kk b struktura malik obraz-universumuna çevrilir. Koro lu obrazı da "konsentrativ kosmosla ma" keçirmi v n tic d onun strukturuna bir sıra mifoloji-epik funksiyalar laylanmıdır (qovu mu dur). Bel ki, obrazın strukturunda qam- aman arxetipini d , inisiasiya patronu funksiyasını da, inisiasiyanın funksional struktur modeli (maketi) rolunu da, o cüml d n m d ni q hr man – ilkin cdad obrazını da b rpa etm k mümkündür. Bu baxımdan, Koro lu obrazı O uz ka an invariantının paradiqmasıdır" (48,164-165).

Bizim dü ünc miz gör , S.Rzasoyun yana ma modeli qurd kultunun öyr nilm si üçün d xarakterikdir. Qurd obrazı transformasiyalar n tic sind bir sıra obrazlara, o cüml d n Beyr k, Qorqud, Koro lu v s. obrazlara keçmi dir. Bu obrazları birl dir n n q dim sas mifik cizgi cdad paradiqmasıdır. M s l y bu yönd n yana ılması qurd kultunun mifik dü ünc d oynadı ı rolu a karlamaqla b rab r, onun transformativ tör m l rini d t dqiata c lb etm k üçün model verir.

M lumdur ki, q dim türkl rin inam sistemind Boz qurd öncül r mz kimi d y r qazanıb v epik-mifoloji dü ünc d türkl rin atası (cdad kultunun da ıyıcısı) olaraq ifr l nibdir. Ara dırmalar n tic sind o da aydın olub ki, hunların v göytürkl rin sakral cdadı sayılan Boz qurd o uz türkl rinin d qoruyucusu v hamisi statusunu da ımıdır. Eposun ikinci boyunda Boz Qurdu Qazanla rastlaşması hadis si bu obrazın cdad-xilaskar semantikasının oldu unu b lli edir. Qazan xanın Boz Qurddan yurdunu x b r alması, ona cdadı kimi üz tutması bu baxımdan fikrimiz saslı sübut sayıla bil r:

Ordumun x b rin bilürmisin, degil mana!

Qara ba im qurban olsun, qurdum, sana! (37.41).

Boz Qurda ünvanlanmı bu müraci t Qazan xanın öz cdadına bütün varlı ı il tapındı ını, Boz qurdu b lalardan qurtaran güc olaraq gördüyünü t sdiql yir.

Qeyd edil n kontekstd yana ma "Kitabi-D d Qorqud"dakı qurd obrazının müxt lif funksiyalarını a karlama a imkan verir. Eposun zaman arealı v funksional missiyası il ba lı konkret q na tl r g lm y rait yaradır. Sözüged n boyda Salur Qazanın qurda müraci tind "Qaranqu ax am olanda günü do an" (37,41) formulu (ifad si) qurdun mifoloji obraz kimi funksional h r k t sxemi v h min h r k tin zaman strukturu il ba lı d y rli bilgi kimi diqq ti c lb edir. M hz bu zaman k siyi Boz qurdun h r k t f allı ının zaman i ar si kimi üz çıxır. Eyni zamanda, Boz qurdun göy i iqla laq sini aydınla dıran detaldan da eposun bu boyunda b hs olunmu dur: i iq içind göy üzünd n enmi qurd, parlaq kild yalnız ax am vaxtı, qaranlıq çök n zaman göz görün bil r.

Eposda qurdun funksional strukturunun Salur Qazan t r find n b yanlan-ması onun qurda müraci tind xüsusi t hkiy formulu üzr davam edir:

Qar il ya mur yaqanda r kimi duran... (37,41).

Qazanın qurda ikinci müraci ti Boz qurd-O uz münasib tl rinin mifoloji semantikasını üz çıxarır. M hz O uz-qurd münasib tl rinin arxaik semantika-sının ara dırılması O uzun obrazında qurd obrazına m xsus mifoloji cizgil ri t sdiql yir. "D d Qorqud kitabı"ndakı qurdun Salur Qazan t r find n " r" adlanması faktı O uzun funksiyasının qurdun funksiyasından f rql nm diyini göst rir. H r iki obraz " r" semantemind birl ir. Bu halda " r" semantemi O uz v Bozqurd obrazlarının tör m ba lan ıcı kimi d çıxı edir. Qeyd edil n m qam dig r mifik qatlara da i iq salır.

B lli oldu u kimi, "O uz Ka an" dastanında qurdu yalnız O uz görür. V bu detal da dolayı yolla "D d Qorqud kitabı"na transformasiya olunub. Eposdakı r nl r iç risind yalnız Qazanın qurdla rastla ması O uz-qurd t -masından g lm kl sözüged n laq nin ilkin semantikasını ortaya qoymu dur: O uz-Boz qurd mifik münasib tl ri Qazan-qurd epik münasib tl rind paradiq-mala mı dır. Bu halda Qazan-qurd epik münasib tl ri biz O uz-Bozqurd mifik münasib tl rinin "detallarını" a karlamaq üçün etibarlı material verir.

Qazanın qurda üçüncü müraci ti d mifik t f kkürd ki elementl ri qabardır:

Qaraquç atları gördüğünd ki n dir n... (37,41).

Bu müraci t variantı da türk xalqlarının inamlarındaki epizodları xatırladır. ski türkl r inanırdılar ki, q hr manların atları Gün d n g lir (55,93) v "D d Qorqud kitabı"nda qurdun atla qar ı-qar ıya qoyulması göy üzünd n enmi varlıqların (atın v qurdun) mifik-kosmik ba lantılarını ks etdirir.

Eposda Salur Qazanın qurda müraci tind onu "A ca qoyun gördüğünd quyruq çırpıb qamçulayan" (37,41) deyimi il s ciyy l ndirm si d mifoloji semantikaya malikdir. Qeyd ed k ki, "D d Qorqud kitabı"nda Salur Qazanın qurda rastla ması faktı t sadüfi motiv deyil, h m d böhranlı zaman konteks- tind ba ver n hadis dir. Salur Qazanın evinin ya ılar t r find n talanması, ail sinin sir dü m si bir növ qurdun peyda olmasına z min hazırlayır v qurd Salur Qazana rast g lir. Sonrakı m rh l d Qazanın o uzlarla birg dü m n üz rind q l b çalması m hz Boz qurdu u ur müjd çisi kimi yada salır.

B llidir ki, Boz qurdun qiyam t günü türkl ri xilas ed c yi il ba lı ski bir inam mövcuddur v bu inam türk q hr manlarının dastan obrazlarında variyasiya olunub. Bu baxımdan, "D d Qorqud kic9r73Dgg xS9q7FD 9ü7B3DxA FF9r73Dg0SO9d7BS

F.e.d.Füzuli Bayat bu bar d yazır: "Türk tayfalarında Boz qurd, sas n, cdaddır (m s l n, ci il, ya ma, karluq tayfalarında). Göy Türkl rd cdadlıq xilaskarlıq funksiyası il birl ib: cdad-xilaskar klind r smil dirilib" (18,47).

Z.To an is yazır ki, o uzlarda, qıpçaqlarda qurd xilaskardır (87,134).

Prof.Bahaeddin Ögel d "türkl rin öz simvolları olan müq dd s qurda "Kök-Börü", y ni Göy Kurt dem l rinin s b bi var. Kök, y ni göy, göyün r ngi olan mavilik idi", - dey bu m s l y diqq t ç kmi dir (80,42).

T dqiğatçının bu t yinatı qurdun r ng simvolikası il üzvi ba lılı ını göst rir. B lli olur ki, göy r ngin Tanrı simvolu olması Boz qurdun yer üzünd ki t msilçilik missiyası il çarpazla an faktdır. Bununla ba lı "Köç" dastanında da epizodlar mövcuddur:

"Müq dd s buyru a m l ed n xalq böyük bir yurdu t rk ed r k köç hazırladı. Yola düz ldil r. Durub dayanmadan, yorulmaq bilm d n getdil r, getdil r. Hara getdikl rini, harada dayanacaqlarını

Eposda "qurd üzü mübar kdir" deyimi d qurdun xeyir-dua verm si, u ur b x etm si dem kdir. "Mübar k" r b sözü olub, "b r k t" sözü il eyni köklüdür. Qurdun üzünün mübar k sayılması onun b r k t verm si dem kdir. Bu da qurdun O uz etnosunun inki afı il ba lı hamı statusunu b rpa etm y imkan verir, y ni qurdun üzü ski cdadların hamı obrazının inikası olaraq eposda t zahür edir. N z r alsaq ki, Boz qurd türk etnik m d niyy tind bir çox funksiyaları yerin yetirir, o zaman onun h min m d niyy td ki yerini mü yy nl dirm kç tin olmaz.

M s l n, b zi faktlara saslanaraq qeyd etm k olar ki, turdu lar öz cdadlarını qurd ba lı t s vvür edirdil r (147,312). Türk tayfalarından kuman-dinl r d qurdu da ruhu hesab edirdil r. Bel da ruhunun sarı in saçlı, göy gözlü qızı is it klind t s vvür olunurdu (108,131). Füzuli Bayat yazır ki, geni semantik dair d Boz qurd, Öküz v O uz Tanrı o ludurlar. Tanrı o lu motivinin transformasiya, variyasiya olunmu kild türk epik n n sind sistem yaratması Boz qurd mifoloji obrazından da görünür. slamı yayan müs lmanlara köm k ed n qurd obrazı, slind , heç d d yi m d n müs lman tarixl rin d dü ürdü (18,51). Füzuli Bayat B.Ög l istinad n qeyd edir ki, bel bir qurd müs lman dinini qorumaq üçün türkl r : "qalxın - dey , onları rqd n q rb do ru aparır v türkl rin önünd gedir" (18,52).

Orta Anadoluda qurdun u urlu heyvan olması il ba lı türk t dqiqaçısı Y.Kalafat yazır: "Orta Anadoluda Qurd Tanrı t r find n qism tin göyd n h r gün bir qu gönd rildiyin inanılaraq u urlu heyvan kimi q bul edilir. Çöld qalmı insanı, mal v davarları qurd yem sin dey "qurda zı ba lama" deyil n ovsun burda da icra edilir. Bunun üçün mollaya a ız açılır, qatlama bir bıçaq seçilir. Molla lazım olan duaları oxuyur, üfür r k bıça ı ba layır, bununla bölg d ki qurdların a zı ba lanmı olur"(76,73).

Çox maraqlı v diqq t ç k n c h tl rd n d biri budur ki, türkm n oymaqlarında qurda çevrilm , qurd cildin girm inamı yayılmış dır. M s l n, Taxtaçı türkm nl rd H zr t li kultu il ba lı yaranmı inanclarda, m kan v zamanı keçm k, f lak tl c zalandırma, g l c kd n x b r verm , ba qa bir varlı a dönm , eyni anda f rqli yerl rd göz görünm , eyni yerd d yi ik qiyaf l rd görünm k, heyvan cildin gir bilim k kimi hikm t v bacarıqlara yer verilirk n, H zr t linin qurd cildin girm si inancı da var idi (76,40).

Cild girm , çevrilm m s l l rind n b hs etmi M. Yılmazın fikirl ri d bu baxımdan maraqlıdır: "Qır ız mifologiyasında Qeyb r n, qeybd n g l n,

dastan q hr manına lazımlı anda a ıl ver n olaraq bilin n ruh ik n Qırx çiltan-
ların qurd cildin girm sini t min ed n ruhdur. Manas dastanında Çerebayın
adını v qiyaf sini d yi dir r k qurd olması da bu sıradan olan bir t sbitdir”
(89,6).

“D d Qorqud” eposunda is ksini tapmı qurdu adi bir zoomorf obraz kimi
yox, etnik-m d ni sistemd yer almı sakral biçimli Boz Qurd olaraq
d y rl ndirm k g r kdir. Qazanın eposda “Azvay qurd niyi erk gind bir köküm
var” dem si d onun kökünün ilkin cdada - Boz Qurda ba landı ina aid i ar dir.
M.Seyidov qeyd edir ki, Qazan xan “vaxtil satir al minin “v t nda ı” oldu una
gör onun kökü zoomorfik toteml rl , o cüml d n qurdla ba lıdır” (54,36).

“D d Qorqud” eposunda Salur Qazanın qurda müraci t etm si kimi hadis ,
slind q dim bir ritualın – O uz türkl rinin sava dan önc ulu cdada, Boz
Qurda tapınmalarının izi olaraq diqq ti c lb edir. Bu is onu göst rir ki, Boz qurd
sava ruhunun da iyıcısı rolunda cdad kultuna daxil olan güc, h rbi v sosial
nizamı qoruyan hamidir. Eposda cdad kimi funksiyalar yerin yetir n Boz qurd,
bilavasit kosmoqonik aktın i tirakçısı qismind t qdim edilir. O uznam mo-
tivl rind kill nmi Boz qurdun göy o lu s ciyy si, ski qatlardan “D d
Qorqud”a transformasiya olunaraq ilkin v ulu cdad paralell rind status
qazanmı v da , torpaq, v t n hamisin çevrilmi dir. Boz qurdun cdadlıq
missiyasını sübut ed n n ski m nb l rd n biri d Göytürkl rin yadigarı olan
Buqut abid sidir. Bu abid üz rind Boz qurddan süd m n qolları k sik türk
u a ının t svir edilm si sonraki epos yaradıcılı ında cdad, xilaskar obrazının
(Boz qurdun) t c ssümün s b b olmu dur.

Göründüyü kimi, Boz qurdun mifik semantikasında cdad funksiyası geni
yer tutur. Bu da öz növb sind qurd kultunu cdad paradiqmasında geni
kild t dqiq etm yi t l b edir. Bu c h td n, türk etnik-m d ni n n sind
müst sna yer tutmu cdad kultunun izl rin türk etnoqonik mifl rinin ks
olundu u dastanlarda rast g lm k mümkündür. Bilavasit O uz etnosunun
soy-kök sıx ba lılı ı, cdadlarına p r sti v tapınmaları bu toplumun yüks k
m n vi ya am t rzini, el c d siyasi baxımdan mövcudlu unu rtl ndir n
ciddi aktlardan biri idi.

Türk epos n n sind ki cdadlar düzümünd özün m xsus kild yer
almı v Ulu Türk adı il kodla mı ilkin obrazın, dünyanın yaradılması aktı il
ba lılı ı v bütövlükd xaos-kosmos qar ıdurmasından tör m si kosmogenez
haqqındaki t s vvür sistemini b lli edir. Bu baxımdan Ulu Türk obrazı m d ni

q hr mana aid cizgil r sahib olmaqla, h m d Boz Qurd, O uz, Qorqud Ata v ba qaları il yana i türk dünya modelinin qurucularından ilkinidir.

Türk mifoloji görü l rind qabarıq olan bir n n y gör , ilkin sudan lil yaradılır, sonra qurudulub torpaq edilir, bu torpaqdan bitkil r cüc rdilir, sonra h min torpaqdan palçıq düz ldilib insanlar yaradılır. Bu proses, sonraki m r- h l d davam ed r k t bi tin dig r canlı v cansız obyektl rini üz çıxarır. Q dim türk epos n n sind yüks k d y r qazanmı dastanlardan biri "Yaradılı " dastanıdır. V.Radlovun Altaydan yazıya aldı i bu dastan m tnind ilkin cdada uy un g l n paralell r vardır.

Dastanda deyilir: "Bir zamanlar yalnız Tanrı Qara xan v su vardı. Qara xandan ba qa gör n, sudan ba qa görün n yox idi. "A Ana" göründü. O, Qara xana "yarat" deyib yenid n suya daldı.

Bunu e id n Qara xan bir ki i yaratdı. Qara xanla ki i int hasız suyun üstü il iki qara qaz kimi uçurdular. Lakin halından m mnun olmayan ki i, Qara xandan daha yüks kd uçmaq ist yirdi. Onun n ist diyini bil n Qara xan ki- id n uçmaq qabiliyy tini aldı. Ki i dibsiz suya yuvarlandı. Bo ulurdu. El diyin pe man olub Tanrı Qara xandan ba ı lanmasını xahi etdi.

Tanrı Qara xanın göst ri i il sudan bir ulduz çıxdı. Ki i h min ulduzun üstün çıxıb xilas oldusa da, Qara xan onun bir daha uçmayaca ını n z r alıb dünyanı yaratmaq q rarına g ldi. Ki iy buyurdu ki, suyun dibin dalaraq torpaq çıxarsın. r dü ünc d n l ç km mi ki i torpaq g tir rk n fikirl di ki, özü üçün gizli bir dünya da yaratsın, ona gör d torpa ın bir hiss sini a zında saxladı. El ki ovcundakı torpa ı su üz rin s pdi, Tanrı Qara xan torpa a "böyü!" dey buyurdu. Torpaq böyüyüb dünya oldu. Lakin ki inin a zında saxladı ı torpaq da böyüyüb onu bo ma a ba ladı. Qara xan ona "tüpür!" dem s ydi, bo ulub öl c kdi.

Tanrı Qara xan dümdüz bir dünya yaratmı dı, lakin ki i tüpür nd a zından çıxan torpaq bataqlıqlar, t p l r m l g tirdi. Hirsl n n Qara xan ita tsiz ki iy "Erlık" (eytan) adını verib özünün i iqlı dünyasından qovdu. Sonra yerd doqquz budaqlı bir a ac bitirdi, h r buda ın altında bir adam yaratdı ki, bunlar doqquz insan irqinin ataları oldular.

Erlık insanların göz lliyini, xo h yatını görüb Tanrı Qara xandan xahi etdi ki, h min insanları onun ixtiyarına versin. Qara xan verm di. Lakin Erlık ist yind n dönm di, insanları öz t r fin ç km y ba ladı. Qara xan insanların a ılsızlı ını, Erliy aldanmalarını görüb acıqlandı v onları öz

ba larına buraxdı. Erliyi is yer altındaki qaranlı

dü m yi d onun slinin göyl rd oldu onun bir ni anı kmi yozula bil r (20,138).

“O uz Ka an” dastanından b lli olur ki, O uzun altı o lundan üçü göym n lidir v bütövlükd onun altı o lu (Gün, Ay, Ulduz, Göy, Da , D niz) nizamlı kainat (dünya) yaradır v O uz xanın bölgüsü il bozoklar v üçoklar adı altında böyük türk elinin idar çil rin çevrilirl r. Bu t yinatda O uz xanın hami ruh qismind i tirakı türkl rd ki patriarxal ail münasib tl rini göst rm kl yana ı, sonradan kultla acaq Gün, Ay, Ulduz v ba qa varlıqların ilkin m n yini d mü yy nl dirir. Kainatı, dünyanı yaradan obrazların ulu, ilkin cdadı kimi O uz xan göy qızı v yer qızına evl nm kl türk dünya modelinin qurucusu olur.

Qurd kultu il cdad paradiqmasında bir n O uzu ilkin cdad müst visind t qdim ed n sas mifoloji element buynuzdur. O uzun orta ça miniatürl rind buynuzlu t svir edilm si d cdad, hökmdar obrazının mifik variantını s ciyy l ndirir. kibuyuzlu cdad – O uz, bu baxımdan özünün göy o lu v ilkin aman kimi rolunu bürüz verir. F.Bayat yazır ki, türk m d niyy tind slamın q bulundan sonra m d niyy tin bir sıra m s l l ri islam-türk m d niyy ti amilin çevrildiyind n buynuz da alınıb r q, h m d türk folklorunun m rk zi obrazlarından biri olan sg nd r verildi (18,76).

Göy o lunun ba lıca atributlarından biri olan buynuzun sg nd r transformasiyasından önc bu n n Umay, Erlik, jalmauz, div, da ruhu v dig r mifoloji varlıqların timsalında mövcud idi. Buryat, hun, o uz m nb l ri buynuzlu cdadların m n yini, missiyasını hat li kontekstd göst rir. Buryatların öz cdadlarını Bukanoyon adlandırıb onu Tanrı o lu hesab etm l ri (112,113), q dim umerl rin möhürl rind ki öküz-adam (98,25) t svirinin olması da buynuzlu cdadların q dim türk etnik m d niyy tind han-sı yer sahib olduqlarına i iq salır. Bu radiusdan görünür ki, ski türk etnik m d niyy tind ki buynuzlu cdadların aparıcı rolu tam f rqli bir cdad xarakterini formala dırmı , bu xarakterin ilk variantı türk mifologiyasında mövcud olmu v sonradan qeyri-türk m n li xalqlar bu cdad obrazına sahib çıxmı lar.

Qurd kultunun cdad paradiqmasının aydınla dırılmasında türk yaradılı mifl rinin sas obrazlarından olan r Soqotohun mifoloji semantikasının öyr nilm sinin özün m xsus h miyy ti vardır. Bel ki, ilkin cdad v m d ni q hr man sferasında görünün mifik varlıqlardan biri d r Soqotohdur. Yakut

mifl rind göy o lu kimi s ciyy da ıyan bu varlıq Elley adı il d bilinir. Yakut olonxoları ehtiva edir ki, r Soqotoh sad c bir q hr man, qımız içm m rasiminin (ıııax) t sisçisi, icraçısı deyil, h m d yer üzünd ki ilk insan olmu dur (109,35).

lk insan kosmoqonik cdad paradiqmasında ilkin cdadla eynil ir ki, bu da mikrokosmla makrokosm arasında yaranan uy unluqla ba lıdır. Bel bir inanc var: ilkin cdadlar öldükd n sonra hansısa t bii varlı a, yaxud hamı ruha çevril bilirl r. Görünür ki, ilkin cdadların ölümü inisiyasiya aktındaki simvolik ölümdür v bu prosesin i tirakçısı h m m cism n t z l nir, h m d ruh n yenid n qurulur.

Bir daha O uz dastanına n z r yetir r k qeyd ed k ki, qurdla (Boz qurdla) eyni paradiqmatik sütunda birl n O uzun cdad kompleksind t qdimi onun qaranlıq dünyaya s f ri zamanı hat li v mifik radiusda görünür. Bu müst vid O uzun xaosla ba lılı ı vardır: "B d ninin h r yeri sıx tükl örtülmü dü" (18,124). O uz obrazının bu tüklülüüyü ilkin cdadlıq funksiyasından g lm kl O uzu mifoloji varlıq statusunda göst r n faktdır. Ümumiyy tl , tüklülüüyün mifoloji açımı ilkinlik v qeyri-adi güc il ba lıdır.

Qeyd ed k ki, "Bilqamıs" dastanında Bilqamıs v oi

ldıDxA 9 7BEE0DSFx9i7B Dx30g39I7BS A 9r7BSFDOO009 7BO00DSFx9f70g9 7BSx0DS
dıB03DxA 9i7BS O309o7B03DŞEQA9j7BnAE0DSFx9O7BSFDO

tind n (cdadlar al mind n) g lm si il laq lidir. Koro lunun gorda do ul-

Birunid , bn X ldunda onun genealogiyası m hz Yaf s o lu Türkün adı il ba lanmı dır (111,28).

Qeyd ed k ki, qurd kultu inamlarında cdad paradiqması baxımından diqq ti "Kitabi-D d Qorqud" eposundakı Qorqud Ata obrazı xüsusi c lb edir. Arxaik strukturunu qoruyub saxlamı obraz kimi Qorqud Ata eposun mü-q ddim v boylarında h m bir övliya, h m d ulu cdad olaraq ksini tapıb.

cdad kultu qeyri-türk m n li xalqlarda da geni kild yayılmışdır. Yunanlarda bazilevsl r, yaponlarda sintoist s cd gahlar bu q bild ndir. Yapon mifologiyasını geni kild t diqq etmi A. N. Me eryakov yazır ki, VI-VIII srl rd Yaponiyada cdadların kult olaraq qorunması faktı mövcud idi. H r n slin cdadı var idi. N slin icraçısı sayılan cdada böyük hörm t b sl nilirdi (123,45).

S cd gah adlarının analizi t sdiq edir ki, keçmi d onlar mühüm v zif da ıyıcıları hesab olunurdular. N sill rin arasında ged n daimi r qab t dövltin formalama v inki af etm prosesini mü ayi t ed rk n, n sill rin s cd gahı – himay çil rin funksiyaları yaddan çıxıb, ikinci plana keçirdi. Bu s b bd n n slin min-amanlı ını qoruyan sintoist s cd gahların böyük ks riyy tinin çoxfunksiyalılı ı yaranmışdır. g r n sil öz irsi i ini icra etmirdis , onun s cd gahı öz h miyy tini itirmirdi v onun f aliyy tind heç bir mühüm d yi iklik n z r çarpmırdı. Bu s b bd n bizi maraqlandıran sintoist s cd gahlarının t snifi “dövrü s cd gahların funksiyaları il deyil, onlara sitayi ed nl rl t yin edilm lidir” fikri il üst-üst dü ür.

Qazaxlar arasında dola an mifik r vay tı rd n birind deyilir ki, Qorqud p ri qızından, dig r bir variantda yer altından çıxmı divd n do ulub. M. Seyidov bu r vay tı ba lı yazır ki, Qorqutun anasının alagözlü div qızı oldu u q na tin g l n ski insan bununla h m d Qorqutun cdadını böyük tanrıya – Ulu Toyuna, div onqonuna ba lamı dır (49.177).

Qorqudun “alagözlü div qızından” do uldu una dair i ar nin t diqqatçının elmi t hlill rind yer alması Qorqud Atanı Göy m n li obraz biçimind d t qdim etmi olur. Buradan görünür ki, Qorqud Atanın t s vvürl rd real varlıq v mistik güc kimi iz salması onun c r v fsan l rd müxt lif kill rd t svirin g tirib çıxarmı dır. F. Bayat yazır ki, Az r baycandan toplanmış bir fsan d diqq t ç k n yön, Qorqudun atasının, Nuh pey mb rin o lu Yaf sin o lu Türk oldu u qeydinin tapılmasıdır. Onun fikrinc , Qorqudun Nuhun n v si olması, bu mifoloji tipi cdad kultu il ba layır (63,7).

Ümumiyy tl , Nuh soyundan g l n Türkün adı ks r m tnl rd ilk cdad kimi qeyd edilir. A.Acalov yazır ki, türk kosmosunun formalamasında ön mli rol oynayan O uz xan, Qorqud ata, Boz Qurd, Koro lu, Elley, Ulu Türk, Xıdır v ba qaları b z n mifoloji prosesin f al i tirakçısı, b z n d m d ni q hr man statusunda t qdim edilir (3,58).

Qeyd etməyə gərək var ki, bəqurdlar öz mərasimlərində İrind Qorqudu bir sehrkar kimi tənnüm etmiş, onun yaman ruhları qovmaq gücünə sahib oldu. Ona diqqətçəkmişlər. Qorqud Atanın fəlakətində nəhifzətmiş qüdrətini inandırmı baxırlar. İstə “ölüm desən, ölüm sən, tiri desən, tiri sən, Ata Qorqud övliya” deyir (136,47) və bu ulu varlığı cəddat ruhunun da iyıcısı kimi görürdülər.

A. Divayev yazır ki, qırızlar arasında müsəlman müqəddəsi sayılan Xorxut Atanın qəbrinin üzərində adamlar tapa tapmaq ümidiylə hətta nə uzaq yerlərdə ziyarət gəlirdilər (106,193). Əman dualarında isə Qorqud Ata

Qorqud Atanın ölümündə nqaçma motivi ilə bağlı olmasına dair yetərli qədr mifoloji fakt var. fəsan lərində iki variantlarında Qorqud a saqqal, qopuzu yaradan aman olaraq göstərilir. Belə bir təyinat Qorqudu həmmədəni qəhrman, demiurq qismində təqdim edir, həmmədəni Altay miflərindəki aman Erliklə eyni funksiyaların (qopuzu əytanların yardımı ilə düzəltməsi) daşıyıcısı kimi göstərir.

Qeyd edək ki, "Dədə Qorqud" eposunda aman tipində funksiya yerini yetirən digər bir obraz Bayındır xandır. Bunu onun adındakı "bay" sözü və atasının Qam (aman) olması da təsdiqləyir (49,57). Bu baxımdan Bayındır xanın sakral ritualları yönəldirməsi, Qalın Ouz elinə nəzarət etməsi, eləcə də eposda kəsinə tapmış "Bayındır xanın a meydanında", "Bayındır xanın yağını basan" tipli formullar hakim-aman funksiyasına uyğun detallardır. Bu cəhətdən Qorqud Atası ilə Bayındır xanın ata-qam laylarında iştirak etməsi bu obrazların eposdan görünən cəmiyyət statusundan qaynaqlanır.

F.ə.d. H. Smayilov atasının mahiyyətinə dair yazır: "Öncə bu ad cəmiyyət kultunun iştirakçısıdır. Əvvəlcədən çıxardır. Sonra aman-kahindir: qam atası" (34,16). Məsələn burasındadır ki, gələcəkdə nə xərvermə, nə biblika, nə sil artımını təmin etməklə, kahinlik kimi keyfiyyətlərinə Qorqud Atasının və Bayındır xanın icraçılığında cəmiyyətimiz bu iki obrazı öz ləbiçimində – cəmiyyətlər kompleksində bürüz verir.

S.Rzasoy eposda fəal obraz kimi yer tutmuş Beyr yəni Dədə Qorqudla eyni sırada görünən yazır ki, qam-amanlıq Beyr yəni Dədə Qorqudla eyni funksional sıraya qoymaqla olur. Beyr kə sonuncu boy süjetində Qorqudun Qalın Ouz kosmosu kontekstində yerini yetirdiyi iştirakçısını görür (47,76). Səciyyəvidir ki, tədqiqatçı hər iki obrazın eyni kult – qurd kultu kontekstində birləşdiyini əvvəllər qeyd etmişdir.

Beyr kə obrazının "Kitabi-Dədə Qorqud"un sonuncu boyunun təhlili sahəsində "mediator – aman – sakral qurban – qurd totemi" funksiyalarını əvvəllər qeyd etmişdir. S.Rzasoy yazır: "Qurban sakral varlıqdır. 30FD Fçğç?SS3DxA 9t7B00DSFx9e7

a) Mediatordur (o uzların adi v sakral dünyaları a

kimi Tanrıçılıq sistemində ... "Qorqud" n qeyri-müyy n bir mifoloji varlıq, n d müyy n bir tarixi xsiyy tdir. ski ça n reallı na gör , bu, konkret olaraq, "qurd" (börü, gök börü, canavar) kimi t s vvür olunmuşdur. Hami ruh kimi (animizm s viyy si), totem kimi (totemizm s viyy si) t s vvürl rd oturu mu Qorqud (qoruyucu qurd, xilaskar qurd) mifopoetik qavrama prosesində sakral (xilaskar, aman, ata, pey mb r) v real (kahin, ozan, a saqqal, müdrik xsiyy t) olaraq semantik üzvl nmi dir" (34,47).

Qurdun (Qorqudun) aman funksiyasına g ldikd , ümumiyy tl , t dqi-qatçıların çox hiss si amanların f rqli xüsusiyy tl r da ıdı nı qeyd edirl r. amanların adı bir t rzd f aliyy tin ön m ver n ara dırıcıların bir qismi fsan l r istinad n bildirirl r ki, onlar d li-cinli olan adamları acıqlı ruhların c ngind n qurtara bilir. Görk mli türk t dqi-qatçısı .Q f so lu yazır ki, n müxt lif hind, iran, yunan, y hudi fsan l rinin t sirin m ruz qalmı altay, yakut amanlı ndakı gerç k t s vvürl ri, y ni aman türkündü ünc sini tapıb üz çıxarmaq artıq qeyri-mümkün kil almı dır (75,300).

C.B ydili qeyd edir ki, q dim türk ça nda " aman" anlamında h m "ilvici", h m d "kam" adının varlı ı burada amanların d yi ik s ciyy li oldu unu göst rir. T dqi-qatçı daha sonra yazır: "Tanrıçılıq m rasimini icra el y n tayfa a saqqallarından da onu f rql ndir rdil r. Bel ki, Tanrıya veril n kütl vi qurban m rasiml rin amanlar yaxın buraxılmırdılar. Çünki ruhlar al mi il ba lı olan aman el c d xtonik al min gücl ri il laq l ndirilirdi" (20,332). Bu fikirl r amanın türk solumunda hansı yeri tutdu una dair yazılıb.

A.Lommel is aman bar d bunları yazır: "O sad c ovun u urlu keçm yini t min el y n bir ovsunçu deyil, h m d yaradıcı airdir ki, m nsub oldu u boyun, soyun m n vi h yatını formala dırır"(137,166).

.C f ro lu türk xalqlarını amançı hesab edir v bir çox hamı ruhların türk inanc sistemində ki yerini müyy nl dirm y çalı ırdı: "O (Saya – R. .) bilavasit yüks k ruhlu, heyvan hamisi, sürünün h r cür qır ndan, f lak td n qurtulması v uzaqda qalması üçün t qdis ed n v n hay t, sürünü yaman ruhlardan qoruma a çalı an bir ilahi, tanrı tipidir. Köç b l r üçün tamamil t bii olan bu q bil ilahil r n çox amançı türk v monqol xalqlarında rastla a bilirik ki, bu q bil ilahil rd n Altay türkl ri v monqollar t r find n sayılanı v hörm t edil ni olan "Dzaya", yaxud "Dzaya acı" bizim "Saya", yaxud "Sayaçı"nın tamamil özüdür"(65,74).

Ümumiyyətlə, amanizm məsələləri, yaxud amanın statusuna dair fərqli və mürtəbəli təhlillərin olması elmi sferada dəqiq tədqiqatçıların müəyyən qədər kölgədə saxlayır. Bu baxımdan V. Xaritonovun fikirləri xüsusilə önəmlidir. Tədqiqatçı yazır ki, amanizmi dinlərdən yüksəltməklə amanın bəliçə funksiyalarını və özünəməxsusluqlarını unudaraq, onun aradan silinməsinə imkan verən dolaşma salmasıdır (146,100). Qeyd etməklə istəyirik ki, qədim türklərin qohumluqlaqlarının mürtəbəli olmaması aman-kahin paralellərinin məhz bu yönümlü təhlil müstəvilərində yer almasını təsdiqləyir.

Beləliklə, qurd kultu inanclarında cəlad paradiqmasının aradan silinməsi göstərdi ki, türk etnik-mədəniyyəti üçün fəal yer tutmuş qurdun (Boz qurdun) ulu cəlad təmsalında icra etdiyi funksiyalar Azərbaycan etnik-mədəniyyəti üçün -sind, folklorumuzda izlərinə klinal özünü qoruyub saxlamıdır. Həmçinin izlərin təsəvvüründə aparılmış bəzi ikinin yaradılışda iştirak edən qurd obrazının semantik modelini və onun transformativ təməlini bir sistem – qurd kultu tərkibində birləşdirdi.

2.2. İlan kultu ilə bəliçə inanclar

İlan kultunun xalq inanclarındakı izlərini görmək üçün ilk növbədə çeşidli elementlərin və mifoloji etiqadlardan gələn görüşlərin bu kult kontekstində birləşməsinə diqqət yetirmək zəruridir. Qeyd etməklə ki, ilanın mifoloji təsvirlərində yeraltı dünya ilə əlaqələndirilməsi, folklor mətnlərində xeyir-bərəkət, ev-ocaq yiyəsi kimi təsvirini tapması, təbii təbiət gizli dilini özündə daşıyan müdrik və xtonik varlıq tipində səciyyəvi onu kult müstəvisinə yaxınlaşdırır.

Azərbaycan ədəbiyyatında ilanın ağac, su, dağ, od, Gün və digər kultlarla bəliçəli və geniş təsvir dairəsində görünür. Bu sintez axarında ilan kultuna dayanan obrazların (Güləna, Ovçu Pirim, Taxta Qılınc, Həməd) sakral məna -yi, cəladların ruhunu təmsil etmələri görünür ki, bu da əski motivlərin transformasiya variantlarını aydınlaşdırır. "Güləna", "Fatma gəldi ilan qaç", "Çil madyan", "Taxta qılınc", "Ovçu Pirim və ilanlar padşahi" kimi Azərbaycan ədəbiyyatında ilan kultunun səciyyəvi xüsusiyyətlərini göstərənklə yanaşı, ilan kultu ilə bəliçəli obrazların inisiyasiya aktındakı iştirakını dəbəllidir. Bu akt zamanı ilanın müxtəlif funksiyaları üz çıxması olur. Həmçinin funksiyalar təsəvvürünə əsaslanırlar:

1. İlan insana dil bilmək qüdrətini bəxş edir;

2. İlan insana sehr yaratmaq gücü verir;

3. İlan insana çevril bilir.

V.Y.Propp ilanın qızlarla bəlihi inə diqqət yetirir və ilanın burada iki funksiya daşıdığıni qeyd edir: ilan qızları o urlayır, o gözəl qızları özünü anlı edir (135,218). Tədqiqatçı Ramil İliyev bu faktla bəlihi yazır ki, bizim nə illərdə onun qız o urlaması xüsusiyyəti diqqətə aid edilir (28,141).

Qeyd edək ki, Azərbaycan ədəbiyyatı qəhrəmanlarından Ovçu Pirim bütün heyvanların dilini bilmək qüdrətini verən ilan, digər nəfəsli rind inisiyasiya aktından keçmiş obraza, məsələn, Taxta Qılınca çevril bilir (12,82). "Taxta qılınca" nə ilində təsvir edilmiş ilanı onqon hesab edən M.Seyidov yazır ki, "Taxta qılınca" nə ilinin ilk süjet quruluşunu, heç olmasa həmişəlikli nə illərdəki fikrin yaranma tarixini, ilan onqonunun yavaş-yavaş bəlihi bir onqonla əvəz olunduğu keçid dövrü ilə əlaqələndiririk (49,20). Tədqiqatçının sözügedən nə illərdəki ilanı onqon kimi dəyərləndirməsi indiki elmi prizmadan baxdığımızda yalnız kultsənəti görünür.

Ümumiyyətlə, ilanın türk mifoloji və folklor mədəniyyətindəki yeri onun kult olması ilə izah olunur. İlanın bəlihi tədqiqatlarda totem hesab olunması da ilan kultunun – ilan ətrafında yaradılmış ritual-mifoloji kompleksin təzahürüdür.

Sözügedən müstəvini genləndirmək üçün Azərbaycan xalq fəlsəfəsini toplamı prof. S.Pa ayevin təsvirini verdiyi mədəniyyətə diqqət yetiririk: "Abid İrəda" adlı fəlsəfə məsələsini özünü qayadan atan zaman uzun saçları düməninə keçir. Qızın saçları qırılıb düməninə qalır. Qız yerə düşüb ölür, saçları isə ilana çevrilib düməni çalır (8,43). "İlan məhəbbəti" fəlsəfəsində isə əhəmin qızını sevməyə ilan bəlihi gəlməyə çıxan qızı görmək üçün kola çevrilir (8,115).

İlanın istədiyi obyektə çevrilməsi onun xtonik varlıq kimi əsas keyfiyyətidir. Bu keyfiyyət həmişə ilan kultunun cizgilərindən biridir. İlanın bu təbəhəti əman davullarında da təsvir olunmuşdur. Q.Potaninin araşdırmalarından məlum olur ki, altaylılar Erliki İd ilan tutmuş kimi təsvir edirdilər (129,157). Bir sıra təsvirlər görülməmiş Erlikin vücudu bəlihi ayaq ilanlarla sarılıdır (20,164). Qeyd edək ki, çevrilmə motivi inisiyasiya aktı ilə bəlihidir və ilanın fəlsəfədəki çevrilmə prosesi müvafiq təxəkkülə daşıyır.

Qeyd edilən müstəvini ilanın evliliyi (yiyəsi) kimi funksiyası da müəyyənləşdir. Əski inamlardan aydın olur ki, evliliyi insan gözünə həmişə ilan cildində görünür və həmişə vaxt ona toxunmaq olmaz. B.Abdulla yazır

ki, bizdə bir tərəfdən "Hər evin öz ilanı var", "ilan olan evdə nə xeyir-bərəkət kəsilir", "Yuxuda ilan görsən, arzuna çatarsan" və s. deyib ilan pirlərini, sehrli aləmlərinin onları adamlara öyrətmələri inandırıcıdır, digər tərəfdən isə əksinə olsun, istərşad qara təravü yoxdur. "ilan görünməli, görüb öldürməyən, öldürüb basdırmayana inanılmaz" deməyi, hətta onu 3, 7, 40 bəli bəli bulaqın, çayın qarışını kəsən, susuzluq, quraqlıq yaradan qüvvə sayımları (1,126).

Qeyd olunmalıdır ki, "a" kəlməsinin türk ləhcələrində təpə, bəyaz, göz, xariqələ, parlaq, mükəmməl və möhtəməmlər dəyişdirilmişdir. İlanlardan a ilanın mistik yeri də müəyyənləndirilmişdir. Məsələn, ilanların padəhi əhmərdən adlanır (76,198).

İlanın folklorumuzda bəzi nə xeyirxah varlıq kimi kəsinə tapdırılmasına dair R.Qafarlı əsərindəki münasibətini bildirmişdir: "Dünya xalqlarının mifologiyasında ilan çox hallarda insanın xidmətində durur. Lakin Azərbaycan mifoloji görüşlərində bəzi nə xilaskardır, xeyirxahdır. Nuhun gəmisinin dəyişməsi ilə tutmaqla bəziyyəti fəlakətə qurtarır" (39,266).

Məsələn burasındadır ki, dünya xalqlarının və bəzi tayfaların mifik inanclarında ilan hər zaman insanın xidmətindədir. E.B.Taylor mifologiyaya və dində geniş yayılmış ilan kultunun özünə xüsusi diqqət tələb etdiyini qeyd edərək yazır: "Biz rast gəlirik ki, mədəniyyət geridə qalmış tayfalarda, məsələn, hindularda möhtəməm bir ilana pərəstiş edilirdi. Bu ilan bütün ilanların ulu babası və padəhi, ilahiləndirilmiş hamisi idi. O, qəflətli külək və tufan gəndər bilirdi" (141,385).

Göründüyü kimi, ilana pərəstişin izləri dəyişik variantlarla etnosların mədəniyyət və inanclarında mövcud olmuşdur. Folklorumuzda ilanın həmişə mənfəət qüvvəsi kimi mövqeyə tutduğunu kəsdən nəzərə alaraq var ki, onlar nisbətən yaxın dövrun yaradıcılığıdır. Bununla bəli R. İyev yazır ki, "Kəndli və ilan" nəzərində ilan artıq dəməndir. "Onu qutudan çıxaran kəndlini vurma əhəzədir. İnsanın da ilana qarşı münasibətində qətiyyətli hərəkət etməsinə rəhbərlik yaranır. İlanın öldürüldüyü nəzər nisbətən yaxın dövrun məhsulu oldu undan o, artıq insana qarşı mənfəət qüvvələri tərəfindən çıxarılır" (27,28).

Bizcə, ilanın mənfəət qüvvəsi kimi seçilmiş siyonun mifoloji təfəkkürdəki xtonikliyi, bədxahlıq ilə bəli. Nəzərin bəzində qanadlı təsvir olunmuş ilanı, müxtəlif türk demonologiyalarında nəhəng kildə görürük. Bəzi miflərdəki ilanın yaradılarda, göllərdə adı, adamları və heyvanları

uddu u qeyd edilir. Görünür ki, ilanın m kan v zaman baxımından insanların ya adıqları yerl rd n uzaq olması onun xtonikliyinini sas lam tidir. Az rbycanın G miqaya r sml rind quyru u üç yer haçalanmı ilan t sviri vardır. Biz ehtimal edirik ki, bu üçqatlı türk dünya modelinin i ar sidir. Üç yer haçalanmı ilan quyru onun bir t r fi göy üzünü, ikincisi yer üzünü, üçüncüsü yer altını ks etdirir. namlarda ilanın quyru onun düyünl nm si faktı da mövcuddur. Bunun q dim ovsunla ba lı oldu unu t sbit ed n qaynaqlar vardır. Az rbycan folklorunda sapın düyünl nm si, el c d b d i l ri tör d n eytanın quyru onun düyünl nm si kimi elementl r ksini tapıb ki, bu da itmi bir yanın üz çıxaca ı, yaxud b d hadis nin qar ısının alınaca ı anlamındadır. Az rbycan-türk mifoloji sistemind yer alan ilan kultunun açıqladı ımız s ciyy si b lli edir ki, ilkin yaradılı ça nda ilan kultu mü yy n p r sti obyektin çevrils d , bu kult ilahi status da ımamı dır. Dön rg t bi tli ilanın Az rbycan na il v fsan l rd ki f aliyy ti yüks k statuslu mifik varlıqlardan f rql nir, bir xsin, yaxud da bir ail nin taleyi il ba lı s ciyy da ıyır. Bu baxımdan "Dad Xanp rinin lind n" adlı na ıldakı bir epizodu göst rm kl fikrimizi isbat ed bil rik: "lan getdi haman sövd g rin qızının bo azına dola dı. h r hli yı ı dı, qorxularından n ilana s mt ged bildil r, n d ilanı aç a bildil r. H r t r f s s saldılar, lac el y bilm dil r. Budur, Xanp rinin ri axırınıcı adamdır ki, ilanı qızın bo azından açma a g lmi dir. lan s bi halda ona deyir:

– Ki i, gen g ldin? M n s n dem mi dim ki, g lm ?

Ki i dedi:

– G lmi m, s n x b r verim ki, Xanp ri g lir" (15,19).

Bu epizoddakı ilan-insan qar ıdurması ilanın xtonikliyini, bu dünyaya uyu madı ını bürüz verm kl , h m d onun antropomorf cizgil rini göst rir. lanının ölü r dünyası, yaxud xtonik zona il ba lı olmasında su faktoru da mühüm ünsür kimi çıxı edir. Arxaik inamlarda ölü r al minin sular s lt n - tind mövcud olması t s vvürünün ya aması, suyun xaosu s ciyy l ndirm sin s b b olmu v bu hadis xaosun dig r t msilçisi olan ilanla ba lılıqda ksini tapmı dır. Mif m tnl rind n m lum oldu u kimi, Qorqud Ata "suya c l g lm z" dü ünc si il sular üstünd q rar tutsa da, su içind n çıxan ilanın onu çalmasıyla dünyasını d yi ir. Bu müst vid d ilan-su semanteml ri xaosu r mzl ndir n elementl r kimi ifad olunur.

ilanların davaları, xeyirxahlıq müqabilində var-dövlət vermələri də bəzi mifik mətnlərdə vardır: "Haça da a h m d lanlı da deyirlər. Bu da da ilan çox olar. Deyilən gör, onlar qoncuq kibbaqaların ilanları ilə vuru armırlar.

Bu dağın yaxınlığında, Araz çayının qırasında bir kikiyə ayırımı. O, Arazın bu tayından o tayına adam keçirər, bundan aldığı xırda-xuru ilə ömür-gün sürür.

Günün bir günündə kikiyə yatdığı yerdə gecənin bir vaxtı qapının döyüldüyünü görür. Hövləng yerində nə qalxıb yin-baını geynir, çöl çıxır. Qapını açanda bir böyük ilanla qarşılaşır. Qorxub qapını örtməyə istəyən ilan başı ilə ona işarə edir. Kikiyə bu işə mat qalıb çar-naçar ilanın arxasına düşüb bəlayır yol getməyə. Gethaget gəlib çıxırlar Araz çayının qırasına. Bu həmişə yerimi kikiyə, orada kikiyənin qayıq dururmu. Kikiyə baxıb görür ki, Araz çayı boyunca bir ilan var ki, bir ilan var ki, nə sayı var, nə hesabı. İlanlardan bir zorbası kikiyəni qarışlayıb başı ilə qayıq ayağı ilə ilanları çayın o tərəfinə keçirməsini mərsələ edir. Kikiyə hvalatı başa düşüb tez qayıq ayağına minib, kürkləri ilə alır, səhər açılacaq qayıq o tay-bu taya qovub bütün ilanları sahilə keçirir. Bundan sonra kikiyənin evinə qayıdıb dincini almaq üçün yerinə uzanır.

Aradan bir neçə gün keçməmiş gecə vaxtı qapı bir də döyülür. Kikiyə qapını açıb o dəfə kikiyəni görür. Bir söz demədən yinini geyinib ilanın dalınca sahilə gəlir. Bu dəfə kikiyəni onları o biri taydan bu biri sahilə çatdırmalı olur. Kikiyə baxıb görür ki, onların çoxu yaralıdır, tamam qızıl qana boyanmışlardır. Bilir ki, bunlar ilanlı dağın ilanlarıdır. Araz çayının o biri tərəfində yaayan ilanlarla davaya getmişlər.

Kikiyə ilanların hamısını çayın bu biri tərəfinə keçirib qurtarır. İlanların böyüyü ona yaxınlaşmağından bir qiymətli dəyər salır və onu götürməsinə işarə edir. İlanlar gəndən sonra kikiyənin sevincək ilanına başı ilə dağın yerdən götürür" (11,130-131).

Yeraltı dünyanın atributu qismində görünən ilanın bədiəyə nail olması faktları da var. "Bilqamıs" dəstanında ilanın Bilqamısdan çıxması o urlaması hadisəsi ona bədiəyə bəxş edir (22,80). Burada ilanın ölümsüzlük gətirən çıxması, onun bir növ nizamlı dünyaya qarşı dayandığını göstərir. Və bu ilanın sinkretik cəhətləri, Baqır mifologiyasında təsvir edilən həmişə yaşayacaq acgözlüyün adekvat detal olaraq diqqətə çəkir. Məlumdur ki, hər şeyi, hər nəsnəni mənimləməyə istəyən, acgözlülük demonik varlıqların təbii təndir, onların əsas özliyi. Deməli, ilanın qəflətli həmişə, fəvqəltəbii varlığı çevrilməsi həmişə onun məncə demonoloji səciyyəli malik olması ilə bağlıdır.

Miladdan qabaq VI srd mövcud olmu Minoy sivilizasiyasındaki dini inanclarda qadın ilah I rin xüsusi statusu var idi. Bu qadın ilah I r s manı v yeraltını t msil etm I ri il iki tip bölünürdü: m hsuldarlıq v fatehlik ilah I ri. Kultla mı ilah I r ilan v ayla ba lı idi. Onlara (ilan v aya) ölümün v t z l nm nin r mzl ri kimi p r sti edilirdi (96,32). Bu mifik radiusda ilan yen kaosun t c ssümü kimi diqq ti ç kir. Qaranlıq dünyanı t msil ed n ilah nin ilan kultuna, s manın r mzi olaraq çıxı ed n ilah qadının is ay kultuna uyarlı ı aydın bir kild görünür.

Bel likl , ilan obrazının Az rbaycan-türk folklorundakı yeri na il v fsan I rin üz çıxardı ı sakral görü I rin mahiyy ti il sıx ba lı olan bütöv kult simvolikası kontekstind izahını tapır. İlanın obraz kimi genezisinin tapılması asan m s l olmasa da, onun mifik kökl r malik olması, trafında kult (tapını – sitayi) sisteminin qurulması heç bir übh do urmur. İlanın demonik qüvv l r yaxınlı ı, h tta özünün bu tipd görünü ü, onu sabitlik m rh l sini keçm mi varlıqları özünd t c ssüm etdirm si il ba lıdır. İlan kultunun spesifikliyi, kaosun v kosmosun ilkin ba lan ıcı kimi bilin n sular dünyası il ba lılıqda da özünü göst rir. Dem li, ilan kosmosun kaosdan ayrılması hadis sinin elementidir. Bu baxımdan, folklor janrlarında kultla mı ilanın s ciyy si kosmosun – nizamlı dünyanın yaradılması aktından k narda dü ünülmür. İlan kultunu rtl ndir n qabarıq cizgil rd n biri d ilanın yeraltı ölül r al minin qoruyucusu rolunda çıxı etm sidir. Yeraltına, ölül r dünyasına xüsusi ehtiram göst r n Az rbaycan türkl ri, ilanın yeraltına ba lılı ını n z rd n qaçırmamı , onu sakralla dırmı , bütün yax ı v pis t r fl ri il folklor yaradıcılıqlarına daxil etmi l r.

2.3. At kultu il ba lı inamlar

At kultu il ba lı xalq inamları folklor m tnl rind müxt lif m zmunlarda ksini tapmıdır. Az rbaycan türkl rinin inamlarına gör , at ilk növb d arzuya, murada yetm k vasit sidir. Atın u ur müjd çisi olması, insan m sk n- l rini b d ruhlardan qoruması, g nc sevgilil rin bir-birl rin qovu maqda yardımçı olması v dig r bu kimi funksiyaları çe idli folklor m tnl rind t zahürünü tapmıdır ki, bu da at kultunun mahiyy tini açıqlama a imkan ver n faktlardandır.

Az rbaycan na ıllarında atın mifik kild ki görünü ü, onun yardımçı semantik funksiyası maraqlı v yaddaqalan epizodlarla t qdim olunur. "M lik M h mm d" na ilindəki atın mifik s ciyy d verilm si bu baxımdan at kultunu formala dıran mühüm detallardan biridir. H min na ılın qısaldılmı m ttrin diqq t yetir k:

"Q dim zamanlarda bir pad ahın üç o lu var idi. Pad ah ömrünün son anlarında u aqlarına deyir: "M nim üç v siyy tim qulaq asın. Birincisi, ova ged rk n b rab r gedin. kincisi, t klikd s f r çıxmayın. Üçüncüsü, a ac altında, divar böyründ , me nin ortasındaki ç m nlikd yatmayın". Pad ah v siyy tini edib ölür. Neç ay sonra üç qarda niz , ox v yay götürüb ov üçün da a gedir l r. Ax am bir ç m nliy çatırlar. Burada yatmaq ist y nd M lik- m h mm d deyir: "Atamız v siyy t edib ki, me ortasındaki ç m nlikd yat- mayağ". Lakin qarda lar onun sözün baxmayıb orada gec l m yi q rara aldılar. Onlar yatsa da, M likm h mm d oyaq qaldı ki, n ba ver c yinin ahidi olsun. Gec yarısı bir divin onlara yaxınla masını gördü. D rhal gizl nib divin yaxınla masını gözl di. Div yaxınla anda pusqudan çıxıb qılıncı il divin ba ina el bir z rb endirdi ki, beyni xa -xa d n l ri kimi yer s p l ndi. Sabahısı gün oradan h r k t etdil r v xeyli yol getdikd n sonra yen qaranlı a dü dü l r. Yatmaq üçün münasib yer tapmadıqları üçün çar sizlikd n bir divarın dibind yatdılar. M likm h mm d yen yata bilm di. Gec yarısına yaxın baxıb gördü ki, bir div d yirmanın yeddi da ını bir a acın ba ina keçirib onlara t r f g lir. Yen pusquda gizl nib gözl m y ba ladı. Bu divi d bir z rb il yer s rdi. Bu t hlük d n d qurtardılar. Üçüncü gün da -d r a dıqdan sonra bir me y çatdılar. Qaranlıq dü düyü üçün özl rini münasib bir yer çatdıra bilm dil r. M likm h mm d etiraz ed nd h r eyd n x b rsiz qarda lar

dedilər: "Atamızın təhlükəli saydığı iki yerdə qaldıq, heç nə olmadı, yenə heç nə olmaz. Qardaşların onun sözünü baxmayıb burada yatdılar. O, barmağını kəmərin üstünə düz tökdü ki, yuxu onu basmasın. Gecə yarısı heyvər, çirkin bir divin onlara doğru gəlmişini gördü. Divin onu görürək dedi: "Sən mənim iki qardaşımı öldürüb sənə, sənəni də rəhmətə rəhmət etməsən anamın südəməni haram olsun". Divin tərpənilən Məlikməhəmməd qılınca ilək onun başına elə bir zərbə endirdi ki, qılınca iki qarış divin beyninə işlədi. Divin qaça-qaça dedi: "Anadan içdiyən südə sənə halal olsun. Filan dağın arxasında içli cəvahirat dolu bir quyuyu var. Get, onları götür".

Səhər oldu. Məlikməhəmməd o gün qədrbax vermiş olayları qardaşlarına danışdı. Həməd axırınca yaralı divin tapırını da onlara bildirdi. Qardaşlar sözügedən dəyəyə yola düşdülər. Divin dedi ki, yeri tapdıqdan sonra Məlikməhəmməd könüllü quyuya düşdü. O cəvahiratı quyudan çıxardı. Birdən-birə quyuda saçından asılmış üç gözəl qız gördü. Tez qızları qurtarıb kiçik qızla sevgi hədə baxdı. Həməd quyudan çıxardıqdan sonra qardaşları onu quyuya atıb getdilər. O, qırxdan bir ay keçdikdən sonra bir həyəyə çatdı. Həyədə bir tacir var idi. O, öz atına baxmağa mehtərləxtarırdı. Tacir Məlikməhəmməd öz atının mehtərləxtarlığını təyin edir. O, ata elə yaxşı qulluq edir ki, tacir gözəlrinə inanmır. Günürlərin bir günündə o atı bulağa aparanda tacirin arvadı onu görür və görünə kimi də vurulur. Məlikməhəmməd onunla bir yatağa girməsinə istəyir. O, razılıq vermədikdən arvadından intiqam almaq fikrindədir. Arvadın təklifini həyəyə keçirmək üçün tacir Məlikməhəmməd deyir: "Bir usta tap, elə bir otaq tiksin ki, divarları minbir rəngdə olsun. Ora daxil olan hər kəs cənnət girdiyini düşünsün".

Məlikməhəmməd baxdı ki, onu öldürmək üçün fitnə qurublar. Atın yanına getdikdən atın onun solun sifətini görüb insan kimi danışdı. Niyə qəmgin olmasının səbəbini sorudu. Həyəyə danışdıqdan sonra at ona deyir ki, get tacirə de ki, bu işi görmək üçün atı mənim ixtiyarına vermişəm. Tacir razılıq verir. At Məlikməhəmməd belə mindirib göz qırpmında yel çəvrilib bir an içində onu köhnə bir məzarla gətirdi. Sonra yeddi qəribə keçib səkkizinci qəribə baş üzərində dayanıb ona dedi: "Bu qəribə qamçı vur". Məlikməhəmməd belə dedi. Qəribə çatlayıb aralandı. Məlikməhəmməd atın öyrətdiyi kimi dedi:

– Məlikməhəmməd deyir lazım olan əyləri özünü götür, gəl bizim evi tik.

Qəribə səsgəldi ki, gəl vəsaitləri götür gedək.

At bu s si e itdikd n sonra M likm h mm d lazımı göst ri verir. Onun yardımını il M likm h mm d q bird ki sümükl ri çöl çıxardır, at gedib dirilik suyu g tirib sümükl rin üstün tükür, M lik C m id dirilir v onlarla birlikd yo- la dü ürl r. Tacirin ist diyi evi tikib ba a çatdırırlar. kinci, üçüncü d f d at M likm h mm di tacirin v arvadının fitn sind n qurtarır. Sonra at M likm h mm d deyir:

– Ey M likm h mm d, bu r-arvad s nd n l ç k n deyill r. Get tacird n icaz al, de ki, öz yurduma qayıtmaq ist yir m. Bu rtl ki, m ni d s n versin.

Tacir razılıq verir. At M likm h mm di d belin alıb qanad çıxarıb göy- l r uçdu. Yetmi bir gün yol getdikd n sonra i qlı dünyaya çatdılar. M lik- m h mm d gec -gündüz yol gedib m ml k tin çatır. Onun g li ind n x b r tutan qarda lar onu bir qonaqlıqda öldürm k üçün plan tökm y ba layırlar. Bu qonaqlıqda M likm h mm d tutuqu unun i ar si il z h rl nmi yem kl ri yem kd n imtina edir. Pad ah sakit oturmayıb M likm h mm di m cbur edir ki, qu u ona versin. O, at v tutuqu unun m sl h ti il qu u pad aha verir. Tutuqu u da oxudu u bir ovsunla pad ahı, v ziri v ahın yaxın adamlarının hamısını bir-birin yapı dırır. Qu d rhal M likm h mm din evin uçub atı v onu mac radan x b rdar edir. Onlar birlikd pad ah qarda ın sarayına gedirl r. Tutu il at M likm h mm din qarda larını aparıb göyün yeddinci qatından yer tullayırlar. O m ml k tin halisi M likm h mm di pad ahlı a, at v tutuqu unu is v zir-v killiy seçirl r. M likm h mm d quyudan xilas etdiyi kiçik qızı g tirib qırx gün, qırx gec toy m clisi qururlar” (32,119).

Bu na il m tnind ki at ilk vv l adiliyi il seçilir. Lakin sonradan bu atın na il q hr manını n ç tin, a ır v ziyy tl rd n xilas etm si onu inisiasiya aktından keçmi qeyri-adi at kimi s ciyy l ndirm k üçün sas olur. M likm - h mm din atı son h dd q d r marginal kontekstd qalır ki, bu müst vid d atın kultla ması hadis si ba verir. M likm h mm di i qlı dünyaya çıxaran at, insanların p r sti obyektin çevrilir, kultla ır. M s l bundadır ki, m tnd ksini tapmı atın mifik m n yi ski türk inamlarından qaynaqlanmı m xsus- luqdur. Altay v yakut inamlarına gör eyb c r görk mli atlar adi atlarla demonik zonanın atlarının cütl m sind n m l g lirdi.

Ara dırmamız n tic sind m lum olur ki, türk xalqlarının folklorunda at ölümü tayfa v q bil q hr manının ölümü q d r a ır idi. Bel ki, “At ölümü, r ölümü olmasın”, yaxud, “ ahin öz qanadı, ki i is öz atı il tanınar” – dey rdil r (32,112).

Rus alimi L. B. Putayev yazır ki, türk xalqlarında

M. Seyidov yazır ki, a , boz xeyir tanrısı Ülgenin r ngidir; buna gör d bel atlar dü ümlü sayılmı dır (49,115). "D d Qorqud" eposunda Beyr yin d atı boz at adı il göst rilir.

A v boz r ngli atların mifik al ml ba lı olması eposda variyasiya olunmu kild Xızırın v Beyr yin atlarına transformasiya edilmi dir. Bir çox türkdilli xalqların inamlarına istinad ed n M.Uraz yazır ki, Xızır ölüm çar ax-tara-axtara g lib Qaf da ına çıxır. O, burada Süd gölün tu olur. Qaf da ında havada uçan qanadlı v suda üz n kür kli atlar görür. Xızır göl rab tökür. Atlar içib s rxo olur v Xızır onlardan ikisini tutur (86,75).

A.N biyev atların r ngin , c ngav rliyin v dig r xüsusiyy tl rin dair fikirl rini a a ıdaki kimi izah edir: "Türkl rin at mifizminin ilk görünü ünd atların c ngav rliyi onların r ngin gör mü yy nl dirilmi dir. slind r ng gör mü yy n olunan at obrazlarının heç birinin tör ni modelind türkün v yaxud h r hansı bir ba qa xalqın estetik dü ünc si yaradıcılıq rolunu oynamır. Sad c olaraq mövcud qeyri-adiliyil f rql n n k h r at, kür n at, sarı at, qara at, a at tipl ri hadis nin uyarlı ına uy un olaraq i tirakçı c ngav r, icraçı, xilaskar, bir sıra hallarda qurbanlıq funksiyalarında çıxı edirl r" (42,180).

Qeyd ed k ki, "D d Qorqud" eposunda ksini tapmı boz atın mifik kökü xeyli d rindir v at kultunun u ur tapına ına çevrilm si bu m nb d n qaynaqlanır. Eposda A boz atlardan da b hs edilmi dir. O uz igidl rind n Yeyn k Düzmürd qalasında saxlanılan atasını xilas etm mi d n vv l yuxusunda A boz atlı r nl ri görür v sonrakı m rh l d , real h yatda atasının xilasına nail olur. Bu onu göst rir ki, real h yatda atı sakral olaraq t s vvür ed n o uzlar, yuxuda at görm yi yax ı lam t hesab etmi dil r. "Salur Qazan tutsaq olub o lı Uruz çiqardı ı boy"da A boz atın u ur g tirm funksiyaları sadalanır. Atasını xilas etm k üçün yola çıxmı Uruzu tanımayan Qazan xan Beyr y üzünü tutub soru ur:

M r yigit, öninc bu ç rinin
Bir a sancaqlu alay çıqdı.
Çadırın ild n-ögdin dikdi.
A -boz ata bin n ol yigit n yigitdir,
kimün n sidir? (37,161).

Eposda atın tapınaq yeri kimi d y r qazanması, kultla ması prosesi is "Bamsı Beyr k" boyunda Beyr yin atı öyüb-t rifl m si il ba verir:

Açuq-açuq meydana b nz r s nin alıncu in,
ki bçıra a b nz r s nin gözcig zin,
bri im b nz r s nin y licigin,
ki qo a qarda a b nz r s nin qulacı in,
ri muradına yetür r s nin arxacı in.
At dem z m sana, qarda dey r m, qarda imdan yeg!
Ba ima i g ldi, yolda der m, yolda imdan yeg!
(37,65-66).

Bu öym parçanın üz çıxardı i mifik siql t kultla manın aydın parametr- l rini göst rir: at c ngav rlik r mizidir; at qaranlıqda çıraqdır; at qarda dır; at murada çatmaq yoludur; at dar günd xilaskardır. İlk növb d eposdakı atların c ngav rlik ölçül rin uy un g l n c h tl rin n z r yetir k. "B kil o lı mranın boy"unda Al ay ırdan geni kild b hs edilir v bu boydan aydın olur ki, geni semantik dair d at c ngav rdir. Sava zamanı Al ay ırın gücünün bir be artması bunu isbatlayan fakdır. Bu boyda Al ay ır bel t svir edilir: Al ay ır qaçan kim ya i qoxusun alsa, aya in yer döy rdi, tozi gög çiqardı (37,140).

Bu t svird n görünür ki, Al ay ıra aid edil n öz llikl r türkl rin sahiblik etdikl ri atlardan g lm t svirl r olaraq t qdim edilir. Bel bir saslandırmanın is tarixi kökl ri mövcuddur. Xatırlayaq ki, q dim Çin üçün at ver n ba lıca m nb türk xalqları idi. Türkl rin sür tli, döyü atları çinlil r üçün o q d r vacib v z ruri hesab olunurdu ki, h tta Çin ahzad l ri bu atları ld etm k namin türk xalqları v b yl ri qar ısında d f l rl alçalırdılar(148,93-94).

Atın çıraç kimi i iq saçmasına dair d eposda mifik motivl r i ar olunur. Mifoloji inamları ara dırdı ımız zaman b lli olur ki, q hr manların atları Gün d n g lir. M hz buna gör d Gün (i iq) atları ciddi t hlük l rd n hifz edir. Az rbaycanda alban dön min aid m d niyy t abid l rind ki at t svirl rinin Gün kultu il ba lı olması yuxarıdakı fikirl rimizi t sdiq ed n sasdır. Maraq do uran haldır ki, elat dilind ki kutu, assuri dilind ki kudanu, and dilind ki kotu v türk dill rind ki qodu sözl ri at m nalarını verir (55,95).

Eyni zamanda, atın qarda , dost, m hsub kimi türk dastanlarında, "D d Qorqud" eposunda t r nnüm olunması arxaik görü l rd n transformasiya

edilmiş hadisdir. At q hr manın n yaxın silahda ı sayılır v dastan motivl - rind d atın o urlanması hadis si ba verir ki, bu da q hr manı aciz, dayaqsız duruma salmaq m qs di il tör dilmi aktdır. "Koro lu" dastanında Qıratın qaçırılması, yaxud "O uz Ka an" dastanında O uzun atının Muz da ina qaçması q hr mana qar ı yön lmi aktlar s viyy sind görünür. At kultunun dig r mühüm laylarından biri d arzuya, murada çatmaqla ba lı olmasıdır. M s l n, ski dön ml rd hinduslar inanırdılar ki, at bir totem olaraq çoxlu mal-dövl t verir, m hsuldarlı ı t min edir. Q dim hind mifologiyasından m lum olur ki, kainatın yegan zoomorf obrazı at olmu dur (128,9).

Atın xilaskar statusuna dair bir çox m nb l rd , o cüml d n "Tan tarixi"nd faktlara rast g lirik. Vaxtil Çind 80 min dövl t atı x st likd n ölür v bu dövl ti sarsıdan ciddi amil sayılır. Bu bar d "Tan tarixi"nd deyilir: "Atlar dövl tin h rbi hazırlı ıdır. g r s ma bu hazırlı ı ld n alarsa, onda dövl t t n zzül m ruz qalır" (148,87).

Göründüyü kimi, dövl tin xilas v t r qqisini çinlil r at il ba lamı , atı h rbi atribut v güc m nb yi olaraq q bul etmi dil r.

"D d Qorqud" eposunda atın xilaskarlı ı onun iti qaçmasında da ifad olunur. Eposdakı atların iç risind Qonur atın sür tli gedi i, iti qaçı ı qabarıq sferada verilir. Bu baxımdan Qonur at "Koro lu"dakı Qıratla eyni epik müst vid dayanır. Qırat da Qonur at kimi iti qaçı ı müqabilind öz sahibini ölümd n v ç tinlikl rd n xilas edir.

"D d Qorqud" eposunda atların d nizl , su il ba lılı ı da öz ksini tapmıdır. "Bamsı Beyr k" boyunda Beyr yin tacirl rd n aldı ı Boz ay ırın d niz qulunu olması suyun ilkin stixiya, atlar üçün ilk m nb oldu unu t sdiq ed n mifik detaldır. M.Seyidov Boz ay ır il ba lı bu epizoddan b hs ed rk n yazır: "Görünür ki, bu dayçanın atası ya ölg n gölüdür, ya da ki, su il laq d olan, heç vaxt sudan çıxmayan bir canlıdır" (50,55).

Ba qırdlara aid edil n "Axsaq at" dastanında atın sudan do ulu u epizodu vardır: "Deyil nl r gör , sl v m n yi ölg n gölünd n çıxmı atla- ra gedib çatan bir madyan var idi. Bu at do maq ist y nd qeyb olurdu. Günl rin bir günü at sahibi onu izl m k q rarına g lir. Bir az keçdikd n sonra baxıb görür ki, yanında dayça olan madyan sudan çıxır" (32,105).

Qeyd ed k ki, atın su il ba lılı ı epos v satirl rd h m d ona gör qabarıqdır ki, su türk kosmoqoniyasının sas t rkib hiss si, ba lan ıcıdır v

Tanrı panteonunun ifadə etdiyi mühüm ünsür kimi qbul edilir. Türk xalqlarının bəzilərində belə bir inam var idi ki, həttə atların Apasti adlı Allahı mövcuddur (32,106).

Bu atların məskininin Qaf dağının tətbiyindəki südəngölü olduquna inanmaq dimtürklər, malik olduqları atı, həmişə su ilə əlaqənin hədiyyəsi sanırdılar. Digər mühüm elementlərdən biri atların Dirilik suyunu içməklə ölməzliyi çatmalarıdır. Orxon abidələrində belə atların adları vardır: barayamatur, Baiku, Gedimlik, Alısaycı və s. Orxon kitablarında görüldüyü kimi, çinlilərlə olan bir müharibədə Tadıqın və Çorun boz atlarıyla hücum keçmişlər, bəzə də Yamtarın boz atıyla zərər vermüş, nəhayət Bilg Kağan alına boz atıyla döyülmüşdür (67,10-12).

Qeyd edək ki, Maaday Qaranın atı Dənizgəlini Boz ayır, Həzretlənin atı Döldül, şahsmayılın atı Qəmrdəy da Dirilik suyunu içmiş atlardan hesab olunur.

"Kitabi-Dədə Qorqud"da atın xilaskarlıq missiyasına uyğun olaraq İndaha bir epizodu müəhəd edirik. "Bamsı Beyrək" boyunda Dədə Qorqud Dəli Qarçarın bacısı Banıçiçəyin elçiliyində gəlmə zamanı özü ilə Keçibəli ayır və Toluba lı Turu ayır adlı iki at aparır. Dədə Qorqudun bu iki atı özü ilə aparmaqda məqsədi budur ki, dar macalda onların vasitçiliyi ilə bəladan (Dəli Qarçardan) qurtulsun. Məhz sözügedən epizodda atın əski mifoloji rituallarda hansı rol malik olduğu aydınlaşır. Bəllidir ki, vasitçilik funksiyasını daşıyan at, real dünyadan ölümlər dünyasına asan bir kild keçə bilər. Əski türk satırlarında bunu təsdiqləyən mifiki anlam belədir ki, at odqanadlıdır və atın o dünyaya ilələq yaratması bu möcüzəvi qanadla mümkün olur. Yəni salmaq ki, "Koroğlu" eposunda Qırat odqanadlı at kimi təsvir edilmiş və Qıratın mifiki əlamətləri hətmin qeyri-adilikləri tərtibdir.

At kultu özünü ritual-mifoloji strukturu baxımından Fəzlullah Rəidəddin "Ouznam" sənədində təsvir olunan ouzların etnik özünü təkil ritualında aydın göstərir. Burada dövlətin və hakimiyyətin 24 ouz tayfası arasında bölünməklə təkil olunması at kultunun vasitçisi ilə həyata keçirilir. Bu məqsədlə iki at kəsilir və hər tayfa qurban tələmənin özünə məxsus olan payı alır: "Bu, ouz kosmosunun zoomodelidir. Belə ki, nəvələrin (Ouzun 6 oğlundan olan 24 nəvə – R.) hər biri ritual məqsədi ilə kəsilən atların bədənində "onlara məxsus" hissələri pay alır. Hər bir nəvənin (tayfanın) ouz etnik-siyasi qurumunda tutduğu pillə (hakim-vassal), üfüqi (sağ-sol) və aqili (yuxarı-aşağı) məkəndə tutduğu mövqə atın bədənində nə əlacı payın yerini müəyyən edir. Yəni ayrılan payın atın

(atların – R.) b d ninin harasından olması h r bir n v -tayfanın o uz kosmoetnik, ictimai-ierarxik qurumunda tutdu u yer uy un idi. Bu pay onların h r birinin at obrazında t s vvür etdikl ri kosmik dünya modelind durduqları yerin i ar si idi. Bu 24 pay birl nd 2 at-model alındı ı kimi, h min paylarda i ar l nmi 24 n v nin kosmik-ierarxik düzümünd n d iki at (yaxud ümumiyy tl at obrazında) t s vvür etdikl ri o uz zookosmik dünya modeli alınırđı. Göründüyü kimi, toyda at k silm si, onun bölgüsü o uz daxili konfliktl rin ritual vasit si il h lli modelidir. Tör nd k sil n atlar adi atlar olmayıb, o uz kosmosunu model- l dir n qurbanlardır” (47,95-96).

Deyil nl r at kultunun sas semantik xüsusiyy tl rini mü y- y nl dirm y imkan verir:

1. At dünyanın zoomodeli olmaqla ilkin kosmoqoniyanın sas obyektl rind n birini t kil edir.

2. At kosmoqoniya (yaradılı) obrazı kimi eyni zamanda totem cdad funksiyasını yerin yetirmi dir.

3. Atın kosmoqonik dünya modeli v totem cdad xass l ri onu sakral qurban kimi kultla dırmı dir.

Bütün bunlar göst rir ki, Az rbaycan folklorunda ksini tapmı at kultunun mifik s ciyy si, arxaik kökl ri geni v z ngin semantikaya malikdir. At ski mifik görü l rd dünyanı modell dir n obraz, profan (adi) v sakral (müq dd s) dünyalar arasında laq yaradan mediator rolunu oynamı dir. Onun mediator funksiyası na ıllarımızda, dastanlarımızda qorunub qalmı dir. T dqiqt göst rir ki, at mifik inanı larda h m d antropomorfik obraz kimi q bul edilmi dir. Bunu onun bir çox hallarda danı ması, q hr mana ç tin v ziyy tl rd yol göst rm si v s. aydın göst rir. Az rbaycan xalqının ata çox ski zamanlardan sayqı göst rm si, atın “igidin qarda ı” hesab edilm si onun folklorumuzda da geni kild t r nnüm olunmasına s b b olmu dur. Atın xalqımızın ictimai h yatında (t s rrüfatda v h rbd) yaxından i tirakı ski at kultu il ba lı inanı ların da daha çox qorunub qalmasına g tirmi dir.

2.4. Keyik, ceyran v maral obrazlarının kult semantikasi

Keyik-ceyran v maral obrazları folklor m tnl rind qoruyucu, hifzedici funksiyaları il diqq ti daha çox ç kir. Keyik , marala olan inamları bir çox

k nar (qeyri-türk) dini etiqadlarla balaşmaq c hdl ri is b zi s hv n tic l r g tirib çıxarmıdır. Bel ki, M.Uraz keyik -marala yön lmi ski inamları buddizml laq l ndirmi dir (86,233).

Bu q na ti q bul etm m yimiz üçün ciddi faktlar vardır. Biz, ski tör yi inamlarını n z rd n keçirdiyimiz zaman m lum olur ki, türk inam sistemind yer tutan di i keyik obrazı dini inanı sistemind n k nar olaraq sakral d y r da ımıdır. Fikrimizi saslandırmaq üçün B. Ög lin t qdim etdiyi q dim fsan m tnl rin n z r yetir k:

“Q dim hun ovçuları öz ad tl rin gör , bir sür k ovu hazırlamı lar. Ov ed -ed Maeotis bataqlıqlarının iç ri hiss l rin do ru getmi l r. Bu vaxt qar ılarına haradan g ldiyini bilm dikl ri bir di i keyik çıxmıdır. Di i keyik onlara bataqlı a do ru yol göst rm y ba lamıdır. Onlar da di i keyikin dalınca getmi l r. Keyik b z n gedir, b z n d durub onlara baxırmı . Ovçular keyiki burda vurarıq, orda vurarıq, dey r k bataqlı in lap için getmi l r. Az sonra bataqlı in o biri qıra ı görünmü dür. Halbuki hunlar bu bataqlı ı keçilm z bir okean q d r böyük sayırdılar. Bataqlı in qar ı t r find is skifl rin m ml k ti var imi . Hun ovçuları skif m ml k tin ayaq basar-basmaz, keyik d bird n-bir qeyb olmu dur”(80,578).

Bu fsan d ki di i keyikin hami ruh kimi görünü ü, keyik kultunun xilaskarlıq semantikasını yaradan elementdir. Bu fakt keyik-maral kultunun mifoloji simvolikasına da aydınlıq g tirir. T bi tl h mah ng ya ayı ı t min ed n keyik-maralın bu sferadakı yeri qurdla v zl nir. O uzlara öncüllük ed n qurd, hunlarda keyik kimi t svirini tapmıdır. Dem li, qurd-keyik v zl nm si h m d onu göst rir ki, bu identik i ar l r türk m d ni n n sinin ayrılmaz r mzl ri, yaxud paralell ridir.

B.Ög lin t qdim etdiyi dig r fsan m tni d diqq ti ç kir:

“Göytürkl rin cdadlarından biri tez-tez ma araya ged r k, orada di i bir d niz tanrısı il laq d olurmu . kisi arasındakı bu e q laq l ri davam ed rk n, günün birind bu göytürk r isi ordusu il sür k ovuna çıxmıdı. sg r- l r geni bölg l rd ki v h i heyvanları sür r k, n hay t, kiçik bir yer sıxıdır- mı , sonra is onları dair y alıb bir-bir ovlama a ba lamıdır. El bu vaxt sg rl rin biri qar ısına çıxan bir a keyiki oxla vurub öldürmü dü. Bundan sonra sevgilisini yerind tapmayan göytürk r isi m s l ni ba a dü mü v bu a keyiki vuran sg rl onun q bil sini c zalandırmıdı. Bu c zaya gör ,

göytürkl rd insan qurbanlarının hamısı bu şg rin q bil sind n verilirmi " (80,569).

Qeyd etməliyik ki, keyikin su tanrısı olaraq fəsan m tində yer alması müəyyən q na tli ri bir daha t hlil etməyə əsas verir. Bizcə, ruh qismində y r qazanmış varlıqlar Tanrı hesab olunursa, bu türk qövmünün dini inanclarındaki sabitliyinin pozulması ilə izah oluna bilər. Bu cür nizamsızlıqlar is türklerin sava zamanlarında xaqanlarını itirmələri, yaxud hakimiyyətli rinin yad etnoslar tərəfindən zbt edilmələri ilə bəli dirdir ki, bunun da nəticəsində yeni dini ideologiyalar formalaşmış və vahid türk Tanrısından əlavə olaraq tanrılar panteonu yaranmışdır. Bu baxımdan yuxarıdakı məndə keyik su Tanrısı qismində görünür. Yəni qdim türk r keyik Tanrı kimi tapınmamış, sadəcə onu Tanrı və sfin malik varlığı kimi təsvir etmiş, kultlaşdırmışlar.

Keyikin qoruyuculuq funksiyasına dair M. Seyidov yazır: "Keyik ovçulardan ovu gizlədir, ov heyvanlarını qoruyur, yurdun-vətənin sərəhdərin göz qoyur. Bir sıra inamlardan, inamların qalıqları və onlarla bəli adətli rdən, mərasimlərdən belə bir q na t g lmk olark ki, qula ı d lik keyikli ri, da keçil rini, maralları ovlamaq u urlu sayılırmı " (51,242).

Keyiklərin, yaxud maralların qula ının d lik olması onların qeyri-adiliyi ilə ətlən bilər. Qula ı d lik keyik-maralın ov hamısı kimi statusu var, o, t bətin gücünü ifadə edən sakral varlıqdır. Qula ı d lik keyiklə, maralla bəli inamın altaylılar arasında yayıldığını qeyd edən M. Seyidov, L. P. Potapovun ə ə idəki fikirlərini təqdim edir: " Drid və ya yundan ə zolaqlar, keçivə ya maral buynuzu, yaxud nadir hallarda qulaqdakı d lik bu lam tli rdən ola bilər. Belə heyvanı öldürmək – "erdene" malik olmaq, bə qə sözlə maddi xəbəxtliyiylə lnmək, ya da çox varlanmaq deməkdir" (51,242-243).

Azərbaycan mifoloji mətnlərində marala çevrilmiş motivin rast gəlinir: "Kəpənəkəndində Qaran r deyilən bir ziyarət var. Qaran r l q bəli h min kəndin nüfuzlu bir əsaqqalı olmuş, öləndən sonra h min yerdə fənelmişdir. Onun qəbrində gülbəz vardır. Daha doğrusu, qəbr ev kimi bir dam içrisindədir. Deyirlər, h min ki islini tanımadı bir qızla evlənir. Bunların u aqları olmur. H min ki inin tərmi l rindi dəyə ayrır.

Bir vaxt Qaran r baxır ki, arvadı gec l r evdə çıxıb səhər yaxın qayıdır. Səbəbini soruşanda arvadı "heç bunu xəbərləmə" deyir. Gecnin birində ki görür ki, arvadı evdə çıxıb getdi. O da qalxıb dalınca gedir. Baxır ki, t p likdə bir sürü maral durur, arvadı da onları saır. Arvad ki inə görə kimi maral olur,

marallara qo ulub gedir. Ki i r hm t ged nd onu bir günb zd d fn el yirl r. O vaxtdan b ri k ndin camaatı bir maralın h min günb zin yanına g ldiyini söyl yirl r.

Bu maral bir d f görünübdür. hvalat bel olub. K nd camaatı görüb ki, maral bir neç d f günb zin yanında görünür. Bir d f itl r k ndin yaxınlı ndan onu qovurlar. Bir gün gedirl r ki, maral Qaran rin q bri yanında uzanıb a layır. Özü d heç k sd n qaçmır. Camaatın üzün baxır. Marala baxmaq üçün h r t r fd n adamlar g lir. Maralda heç bir yara yox imi . H min yer bir xalça salırlar. Maral qalxıb h min xalçanın üz rind uzanır. Heç k s ona toxunma a cür t el mir. Üç gün el qalır, sonra maral ölür. K nd camaatı, Qaran rin qohuxA FF9a7B3DxBFD00SO97FDSE03A9a7B3DgA FF9r73Dgg xS9.7B0DSF O 9 7BS 0DSF

Gec nin bir vaxtı x st dil açdı:

– Arvad, qab götür, e iy çıx, maral m n süd g tirib.

Fatim el bildi rinin son n f sidir, sayıqlayır. Ancaq özünü sındırmadı, s rnici götürüb bayıra çıxdı. T ccübd n yerind donub qaldı. ri buynuzlu, qumral Ana maral astanada dayanmı dı. Onun m m l rind n süd axırdı.

Fatim tez s rnici bulaq kimi qaynayan südınS3DxA 9n7B03DxA 9 7B0g0DSFx9a7B03DxA

T qdim olunan bu m tnd ana maral da in ruhu kimi görünür. Ana maral burada da iy sidir. Marala – da iy sin sayqısızlıq etdiyin gör ovçu Qara f lak t tu olur. Türk xalqlarının mifik t s vvürl rind n d m lumdur ki, da iy l ri kirpiksiz-qa sız kimi bilinir, boy baxımından insandan böyük olur v h m d heyvan cildin gir bilirl r.

Bel likl , aydın olur ki, Az rbycan-türk mifoloji t s vvürl r sistemind keyik-ceyran v maral obrazları kultla mı , inisiyasiya aktları il laq l nmi dir. Az rbycan folklorundakı maral obrazının sakral cizgil ri onun sakral kosmos-la ba lılı nı göst rir. Bu obraz mifoloji t s vvürl rin trasnformasiyası z minind müxt lif kill r dü mü v folklor m tnl rind xilaskarlıq, ov hamisinin r mzi kimi ksini tapmı dır.

2.5. Qu onqonlarının kult semantikasi

Az rbycan folklorunda qu larla ba lı inamlar özünün ritual-mifoloji seman-tikasını daha çox qu onqonlarının simasında bürüz verir. Qu onqonları o uz-türk dünya modelinin aparıcı r mzl ri olaraq Az rbycan-türk folklorunun müxt lif qollarında öz ksini tapmı dır. O uznam l r v ümümtürk folklorunun ayrı-ayrı qollarına n z r yetirdiyimiz zaman mü ahid edirik ki, onqona çevrilmis h r hansı qu un ovlanmasına, yaxud tinin yeyilm sin qada a qoyulmu dur. Bu tabular Az rbycan-türk folklorunun satir, fsan , na il v dastan janrlarında qu onqonlarının sakral cizgil rini rtl ndirmi v onqon qu ların Simurq, S m nd r, Humay v dig r adlar il kodla masına g tirmi dir.

Onqon tipli fsan vi qu obrazlarından hesab olunan Simurq qu u Az rbycan na ılı "M lik M mm d" na ılında "Zümrüd" adı il göst rilmi dir. M.Ka qarlıının "Simür " adı altında qeyd etdiyi qu un, r b m tnl rind nqa adını da ıması onu xeyirxah qüvv biçimind t qdim ed n anlamlardan biri kimi görünür. Bir çox türk etnoslarının To rul adı il tanıdı ı Simurq qu u m tnl rd Az rbycan na il q hr manı M lik M mm din n yaxın yardımçısı olaraq çıxı edir. "M lik M mm d" na ılından görürük ki, M lik M mm d Zümrüdün (Simurqun) balalarını yem k ist y n jdahanı öldürür v esazkar qu un yardımı say sind i ıqlı dünyaya çıxa bilir. Bu na ılda Simurq sakral m n li qu kimi t svir edilir ki, bu da onun bir çox qeyri-adi funksiyaları yerin yetirm si il izah olunur. Bu baxımdan onun M lik M m- m di arxasına alıb göy qaldırması, a ız suyu il müalic etm si v s. cizgil ri fövq lt bii öz llıkl rdir.

Prof. .V liyevin fikirləri bu baxımdan diqqətli cəlb edir: "Məlikməmmədin nağılında divanının göy rəngində gizlənməsi sehrli qunun ruhda ıyıcısı olmasına bir işarə idi. Qədim dini təsvürlərdə qanadlı canlılar göylərlə əlaqəli olduqlarına və insandan fərqli olaraq, Tanrıya daha çox yaxınlaşa bilmək qüdrətinə sahib olduqlarına görə möcüzə, sirrə sahibi idilər" (59,45).

Prof. M.T. Həsəb Simurqun ikinci adı kimi "Zümrüd"ü göstərir və onu əlaqələndirərək yazır: "Simürün bizdə ikinci adı olan "züm-rüd" də bu sözün "söhrab-zöhrab", "almaz-almas" kimi rind oldu kimi, birinci səninin "z"ya son səninin isə "d"ya çevrilməsi klində ibarətdir. Beləliklə, Simürün doğrudan da, əlaqədar satiri bir surət olması aydın olur" (58,14).

Qeyd edək ki, qazaxların samurık, qırızların zumuruk, semiruk, noqayların sumıray adlandırdığı Simurq qu, rastlaşdığımız mədəni sistemin mifikdəyrlər sırasında "Qaraqum" adı ilə də yer tutmuşdur. Sibirin türk xalqlarından cənublu altaylıların ənənəvi dini görüşlərində Qaraqum yuxarı dünyada yaayan Ülgenin oğludur. Kumandın rəndə Kırqıs xan deyilən ruh var və Ülgenin oğulları sırasında göstərilir. Oralarda isə eyni adlı Qaraqum da, Kırqıs xan da - hər ikisi Erlikin oğulları olaraq bilinmişdir (94,217).

Simurq rəq xalqları fəsan rində Səməndər adı ilə tanınır. Bu qunun özündəndir, onun öz sənində nə qalxan əlovu bədənini alıdırıb yandırır. Avropa xalqlarının "Feniks" dedikləri Səməndər qu Günəli dəbəlidir. Bu isə "onun bir sıra əylərlə bərabər həmədi ıq-günə-ay kimi xeyir nümayəndəsi olduunu" (58,13) göstərir.

Zümrüd (yaxud Simurq) qununun Azərbaycan ıllarında kəsik həmədə onu bəllədir ki, bu qu zalımlı ədalətsizliklərə çıxanları himayə edir. "Moltanı padəhi" nağılından nümunə gətirdiyimiz ədədəki parça fikrimiz sübutdur:

"Olan çoban Canı Ya ubu da götürüb Zümrüd qunun yanına getdi.

həvalətə ona söyləyib dedi:

- Ey Zümrüd qu, mənim atamı öldürüb bu zülmü yer üzündən götürməklə istəyirəm. Sən nə deyirsən?

Qu dedi:

- Ey əhəzad, bu lap yaxşı fikirdi, gərək onu sən çoxdan ələ yəydin. Sözüm qulaq əsə, bütün buradakı adamların hamısını özünə götür, get atanın vilayətində, atanın köhnə vəzirini tap, həvalətə ona söylə, o sən qılınca-qalxan versin, sonra hücum ələyib atanı öldürsən. Yoxsa libo onun qabağına

getmək olmaz" (15,160). Bu parçadan görünür ki, onqonla mı qu insanı qar-
ıdakı t hlük l rd n x b rdar edir, tayfanın, elin qoruyucusu kimi çıxı edir.

Folklorumuzda m hur olan qu lardan biri dövl t, yaxud ahlıq qu u
Humaydır. Onqon köklü bu qu u "Hüma qu u" da adlandırırlar. M.T hmasib
gör , "bu qu un kölg si b xtiyarlıq v s ad t r m zidir. Onun kölg si kimin ba ı
üz rin dü rs , o, dünyada mütl q n b xtiyar adam olur. Bunun n tic si
olaraq bu qu un ikinci xüsusiyy ti meydana g lmi dir. O, kimin ba ına qonarsa,
h m n adam pad ah, y ni dövl t, hökum t ba çısı olur" (58,15).

Göründüyü kimi, hakimiyy tin Tanrı b x i i oldu unu bildir n q dim inamin
t zahürü Humay ahlıq qu unda ksini tapmı dir. Az rbaycan na ıl v fsan l rind n
d b lli olur ki, bu qu kimin çiy nin qonarsa, h min xs pad ah seçilir. Bu faktla
ba lı H.Tant kin yazır: " ahlıq qu u sur ti xalqın demokratik seçki irad sinin ifad si
kimi na ıllara daxil olmu dur. Kimin ba ına qonarsa, xalq o adamı hakimiyy t g tirib
özün pad ah edir. O, sinfi m nsubiyy tind n, cinsind n asılı olmayaraq h r k sin
ba ına qona bilir" (56,59).

Humay qu unun ahlıq qu u kimi s ciyy l nm si onu t dqi qatlarda "Umay" adı
il d ba lamı dir. Hakimiyy tin göyd n - Tanrıdan g ldiyini rtl ndir n Umay ana,
Humay//Hüma qu unda ks olunaraq antropomorfik görünü almı dir. Sibir v Orta
Asiya türkl rin aid etnoqrafik m nb l r göst rir ki, Umay qu cildind , yaxud qanadlı
qadın kimi dü ünülmü dür. Teleutların qoruyucu ruh, kumandın l rin qu qanadlı ana
klind t s vvür etdikl ri Umayın mediator funksiyası da üz çıxır ki, bu da onun yer
v göy stixiyaları il ba lılı ında görünür.

M.Ka qarlı "Divan"ında yazır: "umay"... bu savda i l nir: "Umaya tapınsa o ul
bolur" - biri ona tapınacaq olursa, övladı olar. Qadınlar cifti xeyr yozardılar" (66,120).

Qıpçaq xristian m tnl rind n "Kodeks kumanikus"da (XIV sr) "Umay" sözü
slind mifoloji simvolikasına uy un olaraq "Yer ilah si" dey açıqlanmı dir (84,51).

D. Yıldırıma gör , "yaratmaq qüdr ti Umaya aid deyil, Umay anada yalnız
qoruyucu, hamı funksiyası var ki, onun bütün gücü-qüvv si d bu funksiyasıyla
m hdudla ır" (88,120).

Güney Xakasiyada qeyd alınmı m tnd is deyilir ki, insanlar Ülgen ata il
Umay (Imay) anadan dünyaya g lmi l r (140,88).

İk türk müs lman d rvi l rinin b z n bir qu donuna girdikl rini qeyd ed n
B.Ög l , Gölpınarlıya v eir parçalarına istinad n yazır ki, hm d Y s vi durna
donuna, Hası B kta V li göy rçin donuna, Abdal Musa is geyik donuna
bürünürdü l r (80,30).

Azərbaycan-türk fəlsəfə və nağıllarında qurduğundan insan cildini, yaxud pərilərin göy üçün cildini girməliyinə dair faktlar vardır. Təqdim etdiyimiz miflək parça da bu baxımdan maraqlıdır: "ki o lan cüt sürürmü, biri sağında, biri də Musa adında. Bunlar yorulub bir az yatırlar ki, dinclərini alsınlar. Öküzləri açılıb qaçırlar. Sağ il Musa oyanıb görür ki, öküzləri yoxdu. Nə qədər axtarırlarsa, tapa bilmirlər. Aqları da çox zəif adam olur. Bu u aqlar qorxularından ev qayıda bilmirlər. Allaha yalvarırlar ki, bizi quraya döndər. Allah bunları quraya döndərdir. Bunlar bəylərlər öküzləri axtarmayacaqlar. Həmişə bir-birindən soruşurlar ki, tapdın?" (11,70).

Buradan görünür ki, hansısa sərhədi keçməklə üçün döndürüldüyü deyilir, yaxud cildin cild keçilir, çevrilməyə verir. Bunu inisiyasiya aktı kimi dəyərləndirmək mümkündür. S.Neklyudov bu tipli çevrilməni ruhun müxtəlif varlıqlarda təzahür etməsini göstərir (126,35).

Ümumiyyətlə, xalqın nəsihətə aydın olması, ölümün ruhlarına pərəstiş edilir, şad ruhlarının mənsəbi olduqları soyu qorumalarına inanılır. Ölümün insanların həmişəlik ruhlarına çevrilməsi faktı isə folklor mətnlərində dəyişikliklərlə izah olunur.

Qeyd edək ki, quralları bəli inamların sistemli dirilməsi "onqon" anlayışına da münasib təbii tələbdir. Bu sözlə bəli A. Nan yazır: "Bizim tədqiqatçılarımız görürlər ki onqon monqolca bir kəlmə olaraq görülür. Əski Orta Asiya əmanətini mühafiz edən Türklər və Monqol elləri atalar kultu ilə bəli bütənlər tapınarlar. Bunlar insan, qur və bəli heyvanlar təbii bəli heykəllər, yaxud bayraq kimi əyləndirir" (72,268).

"Onqon" sözünün monqol dilində məxsusunu B.Ögild təsdiq edir və bildirir ki, bunun türkcə qarılığı (yəni Anadolu türkcəsində - R.) təzədir (80,32).

D.K.Zelenin yazır ki, onqona soyun, tayfanın, ailə və fərdin hamisi, qoruyucusu, qoruyucu ruhu, köməkçisi kimi baxılmalıdır (110,29).

Göründüyü kimi, bu misallar həmişə onu ehtiva edir ki, onqon anlayışı kult və totem məfhumlarından köklü kəlmələrdir. Bəli tədqiqatçıların hansısa nəsihətə, obyektə həmişə onqon, həmişə kult, həmişə totem adlandırması bu baxımdan təbii dəyərləndirəndir. Qur onqonları haqqında gətirdiyimiz nümunələr və açıqladığımız fikirlər sözügedən müstəvini dəqiqləşdirmək üçün hesab edirik ki, yetərlidir. Biz, qur onqonları haqqında təfərrüf yaratmaın zərurətini hiss edirik və Özlük boylarının hər birinin mənsəbi qur onqonlarının cədvəlində göstəririk. Rəidəddinin (46,54-60) və Bülqazinin (26,70-72) bölgüsünə istinadən həmişə cədvəlində ağıdakı kimi tərtib edirik:

Bozuqlar: Sa qol yları	Qu ları
------------------------	---------

Ƙan:
olu A ahin

in:
olu Qartal

: Xan:
olu Tau ancıl

Xan: olu Çakır	iz	erkut (Bürküt) nçarı rginc k (Ya ılbay) ır ı (Bayqu) nc k/Qır ı (Karçi ay) /Üt lgi (talgu) nc k/A ahin Ş rginc k/Qır ı ay)
-------------------	----	---

T qdim etdiyimiz bu c dv ld ki qu adlarının dem k olar ki, h r birini B.Ög l öz s rind t hlil etmi dir (80, 355-370). Biz yalnız B.Ög lin Humay qu u il ba lı fikirl rin yer veririk. Az rbaycan folkloruna yad olmayan bu qu , c dv ld Ç bni boyunun onqonu olaraq göst rilir. Humay qu u il ba lı B.Ög l yazır: “Bu qu un adı fsan vi hüma/humay qu unun adından g lir. Bununla b rab r, bu ad indi mövcud olan qu lara da verilmi dir. M s l n, huma v ya hüma Kırmda n yax ı cins qartallardan birin veril n addır. Bu qu un adı qır ız l hc sind kumay olmu dur. Qır ızlar vulturide növünün n büyük cinsin kumay deyirl r. Bu, a baba cinsind n olan, qar qu u da deyil n büyük bir qartaldır” (80,365).

Humay qu unun Türk xalqlarının çe idli inamlarında ya ayan qeyd edil n adları v öz lliki ri onu ski cdad v qoruyusu ruh kimi d göst rir. “Humayın balalarını vurma ın yasaq olunma ı da bununla ba lıdır” (20,147).

Qeyd ed k ki, S.Rzasoy 24 onqon qu u dünya modeli kimi O uz kosmoloji modelinin zooparadiqması hesab etmi dir. Alim bu bar d apardı ı t dqiğatında bel bir n tic y g lmi dir: “24 o uz tayfasının cdadı O uz xandır. 24 onqon qu da öz s viyy sind 24 tayfanın zoo cdadıdır. O uz kosmosunun bütün qatlar üzr cdadı O uz xandır. Dem k, 24 tayfa etnik kodla cdad O uz xana gedib çıxdı ı kimi, 24 onqon qu da zookodla yen d cdad onqon qu a gedib çıxır” (48,77). Bu t yinatın O uz- cdad v qu - cdad paralell rini s ciyy vi c h tl ri il göst rm si zoomorfik onqonun sakral m n yini v göy Tanrısının r mzi kimi keç rliliyini d b lli edir. M s l n, qartal qu unun yakut türkl rind ki mövqeyi mövsüm d yi m l rini rtl ndirmi , gün in atributu qismind çıxı etmi v bütövlükd güc-qüvv t r mzi olaraq möhk ml nmi dir.

Bu baxımdan, Sayan-Altay türkl rinin yaratdıqları dövl tl rin r mzl rind n birinin ikiba lı qartal olmasının ciddi s b bl ri var idi. kiba lı qartal r mzinin türkl r m xsuslu unu M. Adcı da t sdiq etmi dir: "Görünür, türkl rin simvolu – ikiba lı qartal n y gör s vv l bizanslıların xo una g lib - Atılladan sonra onu Konstantinopolun gerbi el dil r. Xeyli sonra ikiba lı qartal gözl nilm d n Rusiya üz rind uçdu, rus imperiyasının simvolu oldu. Azov yürü l rind n, Çölün (D ti-Qıpça ın) talan olunmasından, ya malanmasından sonra is l Pyotr ba qa qıpçaq simvollarını da m nims di" (4,116).

A. nanın ara dırmasından aydın olur ki, Ba qırd folklorunda "Semrük" adlı iki ba lı bir qu mövcuddur. "Bir ba ı adam ba ı kimi olub adam dilind danı ır. Çarın arması olan iki ba lı qartal h m n bu "Semrük" qu unun r smidir" (72,350).

Az rbaycan mifind is qartal qu ların pad ahı kimi t svir olunub: "Bir gün insan o lu fikirl ir ki, h r eyin pad ahı, böyüğü var. Qu ların da g r k pad ahı olsun. Bütün qu darı yı ıb deyir ki, hansınız lap yuxarı qalxsanız onu pad ah qoyacıyam. Qu dar razı olur. Uçullar, ancax qartal hamısınnan hündür uçur. Bı d md insan o lu görür ki, qartalin tükl ri arasınnan cırt-cırt qu u çıxdı, lap yuxarı u du. Bını qu dar da gördü, p rt oldular ki, bınnan biz pad ah çıxmaz.

nsan o lu cırt-cırt qu una deyir ki, s n lap yuxarı u dun, ancax

A 9n7BS3DSFx9Fc7B0g9v7B03DxA 9x7BSg9 7 ?GdSFX9ü7B03DxA 9a7BS3DxA 9n7B03DxA 9 7B0A0DS

A 9ö7B03DxA 9r7BSFDOO009 7BS3DxA 9 7B00DSFx 9ü7B03QFx9a7B03DxA 9ö7B03DfFx3 7B0FSDFx 9Ü

mifoloji yönü r sahib olmaqla b rab r, dig r qu növl rin b nz m l ri il diqq ti c lb edir. Bu baxımdan t bi td ya ayan qu lar da O uzların onqon-

toriyasına i iq salır. Sayan-Altay m tnl rind ki Umay ilah sinin qu qanadlı
qadın cildind t sviri, Anadolu inancındaki Al qarısının (Hal anası) qu
qiyaf sind görünü ü is h min f aliyy tin t zahürl ridir.

Azərbaycan folklorunda təbiət kultları ilə bağlı inancların araşdırılması ilk öncə problemin cari və perspektiv aktuallığını aşkarlamaqla göstərdi ki, bu, mürtəbəli və konseptual məsələdir. Azərbaycan folklorunda təbiət kultları ilə bağlı inancların ən müxtəlif forma vəkillərinin mövcudluğu, eləcə də təbiət kultlarının öyrənilməsi sahəsində ən müxtəlif yanaşmaların olması, humanitar elmlər sahəsindəki məktəblər arasında müxtəlif metod və yanaşmaların tətbiqi problemin tədqiqini mürtəbəli dərəcəyə gətirən onun hərtərəfli, obyektin təbii uyğun metodoloji çərçivədə həlli üçün imkanlar da yaradır.

Monoqrafiyanın cansız təbiət obyektləri ilə bağlı inancların tədqiq olunduğu birinci fəsiləndə ilk növbədə astral kultlarla bağlı inancların araşdırılmasıdır. Tədqiqat ortaya çıxarmıdır ki, mifoloji kosmoqoniyanın tərkibində sonradan insan psixologiyası, təsəvvürləri dünyanın hansı elementdən yaradılması istiqamətində inkişaf edərək astral kultların formalaşmasına zəmin hazırlamıdır. Astral miflər astral kultlarla bağlı ritual və mərasimlərin mənasını, arxaik köklərini, inkişaf və ölənməsini bəlləyən mətnlər kimi, ulduzlar, planetlər, səma cisimləri haqqında bilgilər verərək onların kultlaşmasının səbəblərini izah edir. Azərbaycan folklorunda astral kultlarla, bilavasitə Ay və Gün kultları ilə bağlı miflərin genişlənməsi və tapılması da tədqiqatda arxaik ümumtürk təfəkküründən gələn etiqad və tapınmaları üzərində çıxarmağa imkan vermişdir. Türk kosmoqonik görüşləri sistemindəki Gün və Ayın yaradıcı funksiyası isə türk miflərində nə ilə keçid zamanı da qorunub saxlanılmışdır. Qədim türk folklorunda Ay və Gün fərqli yönəli il-qış-məhsul və qış-yağmanlar, bacı-qardaş, valideyn-övlad kimi təsvirlərini tapmışdır. Qeyd edilən bu müxtəliflik Azərbaycan folklorunun ayrı-ayrı janrlarında (dastan, nağıl, fəsan, rəvayət və s.) əks olunmuşdur.

Astral kultlarla bağlı inanclarda əsas yer tutan Gün və Ay Azərbaycan folklorunda həmişəki, həmişə qadın bəliyə icin təmsil edilir. Günün mifləndirilməsi, Gün tanrısına inam, ümidsizlik ki, onun təbii təhsildar qüvvəsinin bəliyə icin olması ilə bağlıdır.

Tədqiqatda göy cisimləri ilə bağlı inancların təhlili nəticəsində bəliyə bir nəticəyə gəlinmişdir ki, Gün, Ay və ulduzlar, o cümlədən göylər aləm – astral sfera ilə bağlı bütün ünsürlər və onlarla bağlı astral hadisələr türk

cüml d n göyl r al mi mifoloji-dini dü ünc d göyd n daha aydın s rh dl rl ayrıldıqca o, ana funksiyasını da qazanmı dir. Da yerin gör b z n yer , b z n d göy aid edilmı dir. Bu da uy un olaraq onun gah ana, gah da ata klind görünm sin s b b olmu dur. Ancaq, bu, heç bir halda onun cdad olmasını – kosmoqonik kultlu unu inkar etm mi dir.

Aydınlatılmıdır ki, bu iki fonksiyon bir-biriyle bağımlıdır. Aşağıdaki dünya modeli fonksiyonunu yerini yetirmesi onun ilkin mifoloji kosmoqoniyada – dünyayaratmada iştiraki demektir. Bu da onun kadim fonksiyonunu göstermektedir. O, bir kosmoqoniya (yaratılış) elementi kimi, sınırlı, vahid fonksiyonunu yerini yetirir. Çünkü yaratılış prosesini modellemiştir.

Su türk mifoloji kosmoqoniyasının dig r sas ünsürl ri kimi cdad rolunu da yerin yetirir. Suyun övlad verm si motivinin d yer aldı ı Az rbaycan na illarında onun kultla masına dair z ngin faktlar vardır. Su kultu “Kitabi-D d Qorqud” eposunda da özünü qorumu dur.

Ara dırma n tic sind aydın olmu dur ki, su kultunun q dim türkl rin inamlar sistemind ki yeri onun ilkin xaosu v yaradıcı ba lan ıcı özünd t c ssüm etdirm si il izah olunur. Bu baxımdan, suyun ilkin stixiya kimi dastan m tnl rin , el c d “D d Qorqud” eposuna transformasiyası, kaos-kosmos qar ıdurmasında tör dici funksiya da ıması v n hay t, sakral obraza çevrilm si diqq ti c lb ed n mühüm hadis dir. Dig r t r fd n, ski mifoloji sisteml r n z r saldı ımız zaman m lum olmu dur ki, su dünyanı, h yatı yaradan ilkin m nb olaraq, h m d ölüm g tir n, kosmik kataklizml r b x ed n mür kk b ünsürdür. Suyun Az rbaycan folklorunda kult semantikasi onun ilk növb d mifoloji kosmoqoniyanın sas ünsürl rind n olması il ba lıdır. Ümumiyy tl , t kc türk mifologiyasında deyil, dünya mifologiyasında su sas h yatı ba lan ıclardandır. Su t kc ilkin kosmosun materialını yox, eyni zamanda kosmosdan vv iki m rh l nin – xaosun da materialını t kil etmi dir. Bütün bunlar suyun mifoloji görü l rd mühüm yer tutmasını göst rm kl onun kultla masını da t min etmi dir. Su kultu ulu babalarımızın h yatında geni yer tutmu dur. Suya tapınan, onu canlı varlıq, ulu hami hesab ed n babalarımız öz yadda larında su kultu il ba lı çoxlu inamlar g zdirmi , onu günümüz d k ya atmı lar. H min inamlar t kc ritual-mifoloji davranı formulları olaraq qalmamı , folklorumuza daxil olaraq ifahi söz yadda ımızın m zmun v forma c h td n z nginl m sind böyük rol oynamı dır.

Monoqrafiyanın cansız t bi t obyektli ri il ba lı inamların öyr nilm sin h sr olunmu ikinci f slind aydın olmu dur ki, Az rbaycan folklorunda t bi t kultları il ba lı inamların böyük bir hiss si canlı r

onhdyn zdilmi lanr

r

hbaz y0DS

v folklor m tnl rind ki yeri onun kult olması il izah olunur. İlanın b zi t dqiqlatlarda totem hesab olunması da ilan kultunun – ilan trafında yaradılmı ritual-mifoloji kompleksin t zahürüdür.

Aydınla dırılmı dir ki, ilan obrazının Az rbycan-türk folklorundakı yeri na il v fsan l rin üz çıxardı ı sakral görü l rin mahiyy ti il sıx ba lı olan bütöv kult simvolikası kontekstind izahını tapır. İlanın obraz kimi genezisinin tapılması asan m s l olmasa da, onun mifik kökl r malik olması, trafında kult (tapını – sitayi) sisteminin qurulması heç bir übh do urmur. İlanın demonik qüvv l r yaxınlı ı, h tta özünün bu tipd görünü ü, onu sabitlik m rh l sini keçm mi varlıqları özünd t c ssüm etdirm si il ba lıdır. İlan kultunun spesifikliyi, kaosun v kosmosun ilkin ba lan ıcı kimi bilin n sular dünyası il ba lılıqda da özünü göst rir. İlan kosmosun kaosdan ayrılması hadis sinin elementidir. Bu baxımdan, folklor janrlarında kultla mı ilanın s ciyy si kosmosun – nizamlı dünyanın yaradılması aktından k narda dü ünülmür. İlan kultunu rti lndir n qabarıq cizgil rd n biri d ilanın yeraltı ölül r al minin qoruyucusu rolunda çıxı etm sidir. Yeraltına, ölül r dünyasına xüsusi ehtiram göst r n Az rbycan türkl ri, ilanın yeraltına ba lılı ını n z rd n qaçırmamı , onu sakralla dırmı , bütün yax ı v pis t r fl ri il folklor yaradıcılıqlarına daxil etmi l r.

İkinci f sild at kultu il ba lı inamların t dqiqlı göst rmi dir ki, bu obrazla ba lı xalq inamları folklor m tnl rind müxt lif m zmunlarda ksini tapmı dır. Az rbycan türkl rinin inamlarına gör , at ilk növb d arzuya, murada yetm k vasit sidir. Atın u ur müjd çisi olması, insan m sk nl rini b d ruhlardan qoruması, g nc sevgilil rin bir-birl rin qovu maqda yardımçı olması v dig r bu kimi funksiyaları çe idli folklor m tnl rind t zahürünü tapmı dır.

T dqiqlat atın dünyanın zoomodeli olmaqla ilkin kosmoqoniyanın sas obyektli rind n birini t kil etm si, kosmoqoniya (yaradılı) obrazı kimi eyni zamanda totem cdad funksiyasını yerin yetirm si v kosmoqonik dünya modeli v totem cdad xass l rinin onu sakral qurban kimi kultla dırması sas semantik xüsusiyy tl ri mü yy nl dirm y imkan vermi dir. Bu baxımdan, Az rbycan folklorunda ksini tapmı at kultunun mifik s ciyy si, arxaik kökl ri geni v z ngin semantikaya malikdir. At ski mifik görü l rd dünyanı modell dir n obraz, profan (adi) v sakral (müq dd s) dünyalar arasında laq yaradan mediator rolunu oynamı dır. Onun mediator funksiyası na ıllarımızda, dastanlarımızda qorunub qalmı dır. At mifik inanı larda h m

d antropomorfik obraz kimi q bul edilmidir. Bunu onun bir çox hallarda danıması, q hr mana çtin v ziyy tlr d yol göst r m si v s. aydın göst rir. Az rbaycan xalqının ata çox ski zamanlardan sayqı göst r m si, atın "igidin qarda ı" hesab edilm si onun folklorumuzda da geni kild t r nnüm olunmasına s b b olmu dur. Atın xalqımızın ictimai h yatında (t s rrüfatda v h rbd) yaxından i tirakı ski at kultu il ba lı inanı ların da daha çox qorunub qalmasına g tirmi dir.

kinci f sild keyik, ceyran v maral obrazlarının kult semantikasının öyr nilm si göst rmi dir ki, bu obrazlar folklor m tnl rind qoruyucu, hifzedici funksiyaları il diqq ti daha çox ç kir. T dqiqatda mü yy nl dirilmidir ki, keyik , marala olan inamları bir çox k nar (qeyri-türk) dini etiqadlarla ba lamaq c hdl ri is b zi s hv n tic l r g tirib çıxarmı dir.

Ara dırma göst rmi dir ki, Az rbaycan-türk mifoloji t s vvürl r sistemin- d keyik-ceyran v maral obrazları kultla mı , inisiyasiya aktları il lqal nmi - dir. Az rbaycan folklorundakı maral obrazının sakral cizgil ri onun sakral kos- mosla ba lılı ını göst rir. Bu obraz mifoloji t s vvürl rin transformasiyası z minind müxt lif kill r dü mü v folklor m tnl rind xilaskarlıq, ov hamisinin r mzi kimi ksini tapmı dir.

kinci f slin qu onqonlarının kult semantikasını t dqiq ed n yarım f slind aydınla dırılmı dir ki, Az rbaycan folklorunda qu larla ba lı inamlar özünün ritual-mifoloji semantikasını daha çox qu onqonlarının simasında büruz verir. Qu onqonları o uz-türk dünya modelinin aparıcı r mzl ri olaraq Az rbaycan- türk folklorunun müxt lif qollarında öz ksini tapmı dir. O uznam l rin v ümumtürk folklorunun ayrı-ayrı qollarının t hlili göst rmi dir ki, onqona çevrilmi h r hansı qu un ovlanmasına, yaxud tinin yeyilm sin qada a qoyulmu dur. Bu tabular Az rbaycan-türk folklorunun satir, fsan , na il v dastan janlarında qu onqonlarının sakral cizgil rini rtl ndirmi v onqon qu ların Simurq, S m nd r, Humay v dig r adlar il kodla masına g tirmi dir.

T dqiqatda "onqon" anlayı ına da münasib t bildirilm v aydınla dırıl- mı dir ki, onqon anlayı ı kult v totem m fhumlarından köklü kild f rql nir. B zi t dqiqatçıların hansısa n sn ni, obyekt h m onqon, h m kult, h m d totem adlandırması bu baxımdan yanlı d y rl ndirm dir.

Ara dırma n tic sind türk qu onqonlarının s ciyy vi öz llikl rinin t hlili a kar etmi dir ki, Az rbaycan-türk folklorunda yer almı Simurq, yaxud

Zümrüd qu u ümumtürk folklorunun keç rli qu obrazı, xilaskar qüvv si, kosmoqonik etiقادın sakral onqonudur. Simurq-To rul v Simurq- nqa paralell rinin Qaf da ı, zülm t dünyası v Dünya A acı il ba lılı ı ski mifik varlıqların f aliyy t sferasına adekvatdır. O uz tayfasının qu onqonları nizamlı v canlı t bi tin r mzl ri kimi kosmoqonik dü ünc ni ks etdirir v bununla da sosial strukturları mü yy nl dirir. Onqon köklü qu lar kosmik zonalar arasında vasit çi olaraq, h m d mifopoetik n n d öl nl rin ruhunu r mzl ndirir. Aydınla dırılmı dır ki, folklorda qu donuna girilm si prosesi ski türk inanclarının sakral biçimli inisiyasiya aktıdır v bu akt mifik m n li obrazların f aliyy t trayektoriyasına i iq salır. Sayan-Altay m tnl rind ki Umay ilah sinin qu qanadlı qadın cildind t sviri, Anadolu inancındakı Al qarısının (Hal anası) qu qiyaf sind görünü ü is h min f aliyy tin t zahürl ridir.

T dqiqat n tic sind bel bir n z ri-metodoloji q na t g linmi dir ki, Az rbaycan folklorunda t bi t kultları il ba lı inamların öyr nilm si perspektiv imkanlara malik problemdir. Mövcud monoqrafiya indiy d k aparılmı t dqiqatları n z r almaqla mövzu haqqında ilkin monoqrafik bazanı yaratmı dir. T bi t kultlarının onun struktur elementl ri v funksional dinamikası baxımından t dqiqi bu monoqrafik bazanı n z r almaqla h l ir lid dir.

REZÖME

V pervoy qlave monoqrafii kotora sosto him iz dvux qlav, imenuemoy «Poveri sv zannie s obcektami nejivoy prirodı» issleduöts poveri sv zannie s kul tom astral nıx obcektov, qor, rasteniy i vod.

V Azerbaydjanskom fol klore astral nie kul ti neposredstvenno sv zani s kul tom Lunı i Solnıa, kotorie poluçili irokoe rasprostranenie v mifax i otrazilis v issledovanii, pozvol öhie vi vit veru i pokloneni isxod hie iz arxaıçeskoqo obhetörkskoqo mı leni .

V poveri x sv zannie s kul tom qor pokazano, çto otrajenie semantiki kul ta qor v fol klore ne sluçayno, on sv zan s funküi mi i mestom kosmoqonii v mifoloqii qor. Analiziru funküionirovani qor v mifax i leqendax vi vilos çto qora-mat stareü, boqatır i t.d.

ssledovani sv zannie s poveri mi kul ta rastenie pokazalo, çto kul t rasteniy - dereva v törkskoy gtnokul turnoy tradiüii assoüiruets s roditel skim naçalom, tak, v çastnosti, rasprostranen obraz dereva v Azerbaydjanskom fol klore.

Poveri sv zannie s kul tom vodi otçetlivo ukazivaöt na to, çto voda – gto istoçnik jizni, bessmertı , molodosti, i gti poveri rko otrajaöts v Azerbaydjanskix mifax, skazkax i dastanax. Kul t vodi v poveri x Azerbaydjanskix törkov assoüirovav iys s praotüom moquhim «davat potomstvo» i biv im obcektom dl zaklinani podtverjdaöts i druqimi faktami.

Vo vtoroy qlave monoqrafii pod nazvaniem «Poveri sv zannie s jivimi obcektami prirodı» izuçena semantika onqona ptiü, obrazı oleney, antilop i laney, poveri sv zannie s kul tom zmey i lo adey, kul t volka sv zannoe s poveriem i paradiqmami predkov.

V poverii, sv zannoe s kul tom volka issledovana paradiqma predkov. S drevnix vremen obraz volka prevratils v obcekt mifiçeskoqo mı leni , v mifiçeskix i v fol klornıx tekstax izmen ls i transformirovals (Bozqurd – Oquz – Qorqud - Keroqlı paradiqmatiçeska proizvodna opora) v naüional nuö kul turu i konüentriroval v sebe nekotory gpoخال nıy kruqozor.

Pri issledovanii poveri sv zannoe s kul tom zmei vi snilos , čto gtot obraz sopr jen s podzemnim mirom. V fol klornom tekste on pokazan kak izobiluöhiy, kak xoz in oçaqa, znaöhiy tayny zik prirodi mudreü i assoüiru s xtoničeskim tipom vl ets detal no priblijaöhiy ee k pon tiö kul ta.

ssledovani poveriy sv zannie s kul tom lo adey pokazalo, čto v fol klornix tekstax narodnie poveri sv zannie s gtim obrazom suhestvuöt v različnix soderjani x.

Po predaniö Azerbaydjanskix törkov lo ad v pervuö oçered assoüiruets s ispolnieniem jelaniy i sver eni meçti. Lo ad kak dobryy vestnik obereqaet lödey i ix mestonaxojdenie ot zlix duxov, pomaqaet soedinit vlöblennix i t.d. gti funküii na li otrajenie v raznoobraznix fol klornix tekstax.

zuçenie kul tovoy semantiki antilopa, lani i olen pokazalo, čto gti obrazi v fol klornix tekstax imeöt zahitnuö funküiö. V sisteme predstavleniy Azerbaydjano-törkskoy mifoloqii obrazi antilopi, lani i olen prevrahaöts v kul t i sv zivaöts aktami iniüiaüii.

Pri izuçenii kul tovoy semantiki onqonov ptiü stalo oçevidno, čto v Azerbaydjanskom fol klöre poveri sv zannie s ptiüami, v liüe onqonov ptiü svoö ritual no-mifoloqičeskuö semantiku pro vilo v bol oy stepeni. V oquz-törkskom mire onqonı ptiü vl s veduhim simvolom otrazilis v različnix otvetvleni x , takje v Azerbaydjano-törkskom fol klöre.

ssledovateli vi snili, čto pon tie «onqon» korennim obrazom otliçaets ot pon tiy kul t i totem. V gtom smisle, nazivat nekiy obcekt i onqonom, i kul tom, i totemom, kak gto delaöt nekotorie issledovateli v svoix rabotax, vl ets o iboçnim.

! " #
E # \$E E J E

1,::)

% 0 ! 0 [! ! <-
[\ 0 []
N 4 ! [0
1 [[]
% 0 [0 0]
N []
! 0 0 4 0
0 !! []
[0 ! []
! + % ! []
0 0 0 ! 4 [!
% [!]
4 [! N %
0 [0 N [!
! ! 0 ! \-
N ! 0 ! 0 0
! \ 0]
! [[! 0 0
N [[! 0 [!
0 1 0 []
! 0 0 8 []
!! - 0 +90 +J 0 + >
! + 0 0 ?

D B Y Y A T

Az rbaycan dilind

1. Abdullayev B. Haqqın s si. B.: Az rn r, 1989, 144 s.
2. Abdulla B. "Kitabi - D d Qorqud" da gerç kliyin etnomifik qavrayı ı (Da v d r anlayı ı) // Az rbaycan ifahi xalq d biyyatına dair t dqiqatlar, VIII kitab, B.: S da, 1999, s. 35-49.
3. Acalov A. Mifologiya. Az rbaycan d biyyatı tarixi, B.: Elm, 2004, s. 37-66.
4. Adcı M. Qıpçaq çölünün yov anı / (t rcüm ed ni T.Hacıyev). B.: G nclik, 1997, 196 s.
5. Az rbaycan folkloru antologiyası. Toplayanı v t rtib ed ni .Axundov. I kitab, B.: Az. SSR EA, 1968, 289 s.
6. Az rbaycan folkloru antologiyası. G nc basar folkloru, IX kitab, B.: S da, 2004, 522 s.
7. Az rbaycan folkloru antologiyası. Z ng zur folkloru, XII kitab, B.: S da, 2005, 464 s.
8. Az rbaycan xalq fsan l ri / Toplayanı v t rtib ed ni S.Pa ayev. B.: Yazıçı, 1985, 288 s.
9. Az rbaycan klassik d biyyatı kitabxanası / 20 cildd , 1 cild, B.: Elm, 544 s.
10. Az rbaycan m h bb t dastanları / T rtib ed ni ri T hmasib M. H. v ba qaları. B.:Elm,1979, 501 s.
11. Az rbaycan mifoloji m tnl ri. T rtib ed ni, ön sözün v rhl rin mü llifi Arif Acalov. B.: Elm, 1988, 196 s.
12. Az rbaycan na ılları. 5 cildd . I cild, B.: Çıraq, 2004, 374 s.
13. Az rbaycan na ılları. 5 cildd . II cild, B.: Çıraq, 2004, 351 s.
14. Az rbaycan na ılları. 5 cildd . III cild, B.: Çıraq, 2004, 351 s.
15. Az rbaycan na ılları. 5 cildd . IV cild, B.: Çıraq, 2004, 343 s.
16. Az rbaycan na ılları. 5 cildd . V cild, B.: Çıraq, 2004, 334 s.
17. Az rbaycanı öyr nm yolu (jurnal) . B.: Az. Elmi T dqiqat nstitutu t r find n n r olunmu dur. 1928, nö.2.
18. Bayat F. O uz epik n n si v "O uz Ka an" dastanı. B.: Sabah, 1993, 196 s.
19. B la i S. Quran qiss l ri. Az rbaycan b dii t rcüm v d bi laq l r m rk zi. B.: 1992, 352 s.

20. B ydili C. Türk mifoloji sözlüyü. B.: Elm, 2003, 418 s.
21. B ydili C. Türk mifoloji obrazlar sistemi: struktur v funksiya. B.: Müt rcim, 2007, 272 s.
22. Bilqamis dastanı (H r eyi bil n adamın dastanı)./ T rcüm ed ni . Öm ro lu. Az rbaycan Ensiklopediyası NPB, B.: 1999, 92 s.
23. Bozqurd. /T rtib ed ni Rafiq smayılov. B.: Azadlıq n riyyatı, 1992, 48 s.
24. C f rli M. Dastan v mif. B.: Elm, 2001, 188 s.
25. C f rov C. Milli etnik yadda n izi il . B.: S da, 2005, 171 s.
26. bülqazi Bahadır xan. c rei - T rakim (Türkm n l rin soy kitabı). B.: Az rbaycan Milli Ensiklopediyası, 2002, 145 s.
27. liyev R. lan toteminin t n zzül m rh l l ri. Folklor v M d niyy t. G nc filoloqların 6-cı Respublika konfransının materialları. B.: Elm, 1990, s. 28.
28. liyev R. Mif v folklor: genezisi v poetikası. B.: Elm, 2005, 224 s.
29. Hacıyev T. Mikayıl Ba tunun " an Qızı Dastanı" v poetikası. B.: T hsil, 2005, 312 s.
30. Hat mi M. Xalq yaradıcılı nda at p r stliyin ifad si (Az rbaycan, türk, türkm n folkloru materialları sasında), B.: 1971.namiz dlik dissertasiyası.
31. Hey t C. Türkl rin tarix v m d niyy tin bir baxı (slamdan vv l v slam dövrü). B.: Az rn r, 1993, 176 s.
32. H qqi B. "Koro lu" – tarixi-mifoloji gerç klik. B.: Nurlan, 2003, 317 s.
33. X lil A. Mahmud Ka qarlıının "Türk dill rinin divanı kitabı"nda d bi m tnl r. B.: S da, 182 s.
34. smayılov H. Göyç dastanları: Türk epik sistemind dastan infor-masiyasının fasil sizliyi /Göyç dastanları v a iqr vay t l ri. Toplayanı t rtib ed ni, öz sözün, qeyd v izahların mü llifi H. smayılov. B.: S da, 2001, s. 30-82.
35. smayılov H. A iqr yaradıcılı ı: m n yi v inki af m rh l l ri. B.: Elm, 2002, 311 s.
36. Kitabı - D d Qorqud. B.: Yazıçı, 1988, 267 s.
37. Kitabı - D d Qorqud. sil v sad l dirilmi m tnl r. B.: Önd r n riyyatı, 2004, 376 s.
38. Koro lu. T rtib ed ni T hmasib M. B.: Az rbaycan EA N riyyatı, 1956, 453 s.
39. Qafarlı R. Mif v na il (Epik n n d janrlararası laq). B.: ADPU n ri, 1999, 448 s.

40. Q dim türk d biyyatı /n r hazırlayan: N.C f rov. B.: AzAtaM, 2004, 322 s.
41. Müseyibli N c f. G miqaya. B.: Ça ıo lu, 2004, 319 s.
42. N biyev A. Az rbaycan xalq d biyyatı. (I hiss). B.: Turan, 2002, 680 s.
43. N biyev A. Az rbaycan xalq d biyyatı. (II hiss). B.: Elm, 2006, 648 s.
44. O uzman I r. T rtibçil r v ön sözün mü llifl ri: K. V liyev, F.U urlu. B.: Bakı universiteti n riyyatı, 1993, 93 s.
45. Özd k R. Türkün qızıl kitabı. B.: Yazıçı, 1992, 182 s.
46. R id d d n. O uzman .T rtibçi .M.Osmanlı. B.: Az rbaycan Milli Ensiklopediyası, 2003, 108 s.
47. Rzasoy S. O uz mifinin paradıqmaları, B.: S da, 2004, 200 s.
48. Rzasoy S. O uz mifi v O uzman eposu, B.: Nurlan, 2007, 182 s.
49. Seyidov M. Az rbaycan mifik t f kkürünün qaynaqları. B.: Yazıçı, 1983, 326 s.
50. Seyidov M. Qızıl döyü cünün taleyi. B.: G nclik, 1984, 107 s.
51. Seyidov M. Az rbaycan xalqının soykökünü dü ün rk n. B.: Yazıçı, 1989, 496 s.
52. Seyidov M. Yaz bayramı. B.: G nclik, 1990, 96 s.
53. Seyidov M. Qam- aman v onun qaynaqlarına ümumi baxı . B.: G nclik, 1994, 232 s.
54. Seyidov M. Böri –Qurt. B.: Adilo lu, 2006, 39 s.
55. ükürov A. Mifologiya. 6 - cı kitab. Q dim türk mifologiyası. B.: Elm, 1997, 232 s.
56. Tant kin H. Sehirli na ılların onqon v satiri sur tl ri, B.: ırvann r, 2004, 138 s.
57. T hmasib M. H. Az rbaycan xalq dastanları (orta srl r). B.: Elm, 1972, 400 s.
58. T hmasib M. H. fsan vi qu lar//M. T hmasib. M qal I r. T rtib ed nl r M. C f rli v O. liyev. B.: Elm, 2005, s. 7-19.
59. V liyev . Az rbaycan mifik t f kküründ sehrli qu lar//D d Qorqud jur. B.: S da, 2005, 1, s.42-53.
60. V liyev K. Elin yadda ı, dilin yadda ı. B.: G nclik, 1987, 280 s.
61. V li N rimano lu K. Özümüz, sözümüz. B.: Çinar-Çap, 2005, 620 s.

Türk dilind

62. Atsız N. Türk Edebiyatı Tarihi. İstanbul, 1997, 192 s.
63. Bayat F. Korkut Ata. Mitolojiden gerçekli e Dede Korkut. Ankara.: Kara M, 2003, 89 s.
64. Buluç S. amanizm // <http://turkoloji.cu.edu.tr/HALKB LM/21.php>.
65. Cafero lu A. Azerbaycan ve Anadolu Folklorunda Saklanan ki aman Tanrısı // Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Cilt 1-4, Ankara: 1958, s.65-75.
66. Divanu lugat-it-turk tercümesi. Çeviren: Besim Atalay, c.I. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1992, 530 s.
67. Ergin M. Orhun Abideleri. VI Baskı, İstanbul: Bo aziçi Yayınevi, 1980, 191 s.
68. Ergun P. Aal Luuk Mas // <http://www.hbektas.edu.tr/html/modules.php?name=Nev&file=article&sid=565>.
69. Gölpınarlı A. Vilayetname. İstanbul: nkılap Kitabevi, 1958.
70. Güngör H. Türk bodun bilimi ara tırmaları. Kayseri, Kıvılcım Yayınları,1998, 381 s.
71. nan A. Eski türk dini tarihi. İstanbul: MEB, 1976, 256 s.
72. nan A. Ongun ve Tös Kelimeleri Hakkında // Abdülkadir nan. Makaleler ve ncelemeler. 2 Baskı, 1 cilt, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1987, s. 268-273.
73. nan A. Türklerde su kültü ile ilgili gelenekler.// Abdülkadir nan. Makaleler ve ncelemeler. 2 Baskı, 1 cilt, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1987, s. 275-280.
74. nan A. Tarihte ve Bugün amanizm. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 2000, 235 s.
75. Kafeso lu . Türk milli kültürü. İstanbul: Ötüken, 1998, 466 s.
76. Kalafat Y. Türk halk irfanında kurt. Ankara: Lalezar Kitabevi, 2007, 216 s.
77. Koppers V. İlk türklük ve ilk ndo-Germenlik. Belleten, V (1941).
78. Köprülü M.F. Edebiyat ara tırmaları, c.I. İstanbul: Ötüken yayınları, 1989, 470 s.
79. Ocak A. Y. slam - Türk inançlarında Hızır yahut Hızır- İyas kültü. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1985, 229 s.
80. Ögel B. Türk mitolojisi (Kaynakları ve Açıklamaları ile Destanlar), 1 cilt, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1989, 644 s.

81. Ögel B. Türk mitolojisi, II cilt, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1995, 610 s.
82. Pala . Ansiklopedik Divan iiri Sözlüyü. Cilt I-II, Ankara: Akça Yayınları, 544 s.
83. Roux Jean - Paul. Orta Asyada kutsal bitkiler ve hayvanlar. stanbul. stanbul.: Kabalcı Yayınevi, 2005, 440 s.
84. Tanyu H. slamlıktan önce türklerde tek Tanrı inancı. Ankara: Ankara Üniversitesi basımevi, 1986, 216 s.
85. To an Z. V. O uz destanı. Re ideddin O uznamesi, tercüme ve tehlili. stanbul: 1972
86. Uraz M. Türk mitolojisi. stanbul: 1967, 244 s.
87. Yıldırım D. Koro lu destanının Orta Asya revayetleri // Koro lu semineri bildirileri. Ankara.: 1983, 291 s.
88. Yıldırım D. Köktürk ça nda Tanrı mı tanrılar mı vardı? / Türk Biti i, Ankara: Akça Yayınları, 1998, s.112-123.
89. Yılmaz M. Kırgız Mitolojisinde ve Manas Destanında Yardımcı Ruhlar. Erciyes: 2000, 266 s.
90. Yörükan Yusuf Ziya. Müslümanlıktan evvel türk dinleri amanizm. Ankara.: Yol yayınları, 2005, 221 s.
91. Re it Rahmeti Arat. Kutadgu Bilig. Çeviri – II, Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Türk Dil Kurumu Yayınları, 1994, 477 s.

Rus dilind

92. . . - -
// .5, - , 1969.
93. . . -
// , 1980, .7-12.
94. . . , 1992, 242 .
95. . . , .4, .2, .,1924
//
96. . . .: , 2005, 261 .
97. . . .: , 1983, 464 .
98. . . .
. .: , 1979, 194 .

99. , 1981, 144 .
100. : , 1970, 144 .
101. //
- : , 1984, .93-105.
102. :
103. , 1987, 116 .
- 3 . .1, .:
- . 1960, 245 .
104. 3 . .2, .:
- . 1961, 559 .
105. - : : , 1983, 805 .
106. - // .
- , .1-4, ., 1897, .193-194.
107.) // ,
- 1899, .3, .15, .1-35.
108. // .
- , .11. - .: 1949, . 110-132.
109.
- .: , 1990, 206 .
110.
- . - .: , 1936, 434 .
111. // : 1970, 4,
- .108-115.
112. (
- 1928-1929 .). : « - », 1992, 320 .
113. -
- .: « - », 1994, 604 .
114. - : , 1985, 536 .
115. - , .: , 1973, 474

116. / , 1965, .202-222.

117. , 1951, 452 .

118. . CCC ,
1956, 173 .

119. . 1958, 264 .

120. (, 1958, - , 3(9), .114-) //

132. 121. . . : , 1976, 406 .
122. . . //

130.

. . .

// . «

147. « » // : 1974, 312 .
148. (.). , 1981, 608 .
149. / :
« - » , 1996, 240 .
150. - -
. , 1974, 402 .
151. Ramazan Qafarlı. Azərbaycanda mifologiyanın öyrənilməsi. <http://www.azmif.net/cgi-bin/datacgi/database.cgi?file=az&report=singlearticle&articleid=00069>

M Ü N D Ü R C A T

I F S L

CANSIZ T B T OBYEKT L R L BA LI NAMLAR.....

- 1.1. Astral kultlarla bəli inamlar.....
- 1.2. Dəniz kultu ilə bəli inamlar.....
- 1.3. Bitki kultu ilə bəli inamlar.....
- 1.4. Su kultu ilə bəli inamlar.....

II F S L

CANLI T B T OBYEKT L R L BA LI NAMLAR.....

- 2.1. Qurd kultu ilə bəli inamlarda cəlad paradigması.....
- 2.2. İlan kultu ilə bəli inamlar.....
- 2.3. At kultu ilə bəli inamlar.....
- 2.4. Keyik, ceyran və maral obrazlarının kult semantikasi.....
- 2.5. Quşonqlarının kult semantikasi.....

N T C

D B Y Y A T.....