

MİFOLOJİ ŞÜURVƏ ONUN STRUKTURU

1.1. Mifoloji şüür anlayışı. Mif və simvol

Mifoloji şüür ictimai-tarixi inkişafın məhsuludur. K. Marks göstərirdi ki, (mifoloji) şüür lap başlanğıcdan ictimai məhsuldur, nə qədər ki insanlar möv-cuddur, belə bir məhsul olaraq da qalacaqdır [35]. Mifoloji şüür eyni zamanda ictimai şüür formalarından biridir. Geniş mənada dünyagörüş kimi anlaşılan mifoloji şüürün iki forması vardır: mifoloji təfəkkür və mifoloji şüür. Mifoloji təfəkkürdə qədim insanları öz dünyaları ilə bağlayan ilk ibtidai «dini» təsəvvürlərin formalaşması əsas yer tutur, mifoloji şüura isə dini-mifoloji strukturların sabitləşməsi və onların ibtidai cəmiyyəti idarə edən qüvvəyə çevrilməsi xasdır. Mifoloji təfəkkürdə qədim insanların təbiət qüvvələri qarşısında keçirdiyi qorxu hissi başlıca rol oynayır. Mifoloji şüürdə isə qorxu müəyyən inam və sitayişlərlə, dini mərasim və rituallarla əvəz olunmuşdur [127].

Mifoloji şüura xas olan xüsusiyyətlərdən biri də sinkretizmdir. Əgər xaosa dünyanı systemsiz, qatmaqarışq şəkildə anlamaq tərzi xasdırsa, sinkretizm bu dünyagörüşünü nizama salır, bitkin bir forma yaradır. Adətən, sinkretizm dedikdə bir şeyin inkişafının ilk mərhələsi üçün səciyyəvi olan ayrılmazlıq, qovuşuqluq nəzərdə tutulur. Miflərdə də «təbiəti ovsundan, oyunu mərasim və ayindən, eləcə də şeiri nəsrədən, zamanı məkəndən» ayırmaq qeyri-mümkündür. Mifoloji şüürün inkişaf mərhələləri müəyyən zaman və dövr içində olduğundan onun yaratdığı allahlar, totemlər, kultlar, inanışlar və s. hərəsi ayrıca zamanda yetişmiş, püxtələşmiş şüürün məhsuludur. İbtidai təfəkkürdən sonra mifoloji şüürün formalaşması, əsasən, qədim dünyanın mənzərəsinin xaotik quruluşundan harmonik quruluşa - nizamlılıq, sistemlilik, tarazlılıq düzümünə başlaması ərəfəsinə təsadüf edir [127].

İbtidai insanın yaşadığı dövrdə də əksliklər mövcud olmuşdur. Xeyir - şər, həyat - ölüm, güclü - zəif, işıq - zülmət və s. ilk qarşıdurmalar kimi onun hafizəsində yaşamışdır. Sonradan onun yaratdığı miflərdə də bu qarşıdurmalar mifoloji dünyagörüşün əks qütbləri kimi təqdim olunmuşdur. İlk əvvəllər o, kainatda baş verən prosesləri olduğu kimi yox, qarmaqarışq şəkildə dərk edə bilməmişdir. Lakin bu qarmaqarışıqlığı adi nizamsızlıq kimi yox, müəyyən həddə, ölçüdə baş verən kaos kimi qəbul etmək lazımdır. Belə başa düşmək olar ki, kaos müəyyən qarmaqarışıqlıq içində formalaşan şeylərin maddi əsasıdır. Xaos yunan sözü olub, hərfi mənası «əsnəmək» deməkdir. Ucsuz-bucaqsız boşluq mənasına da uyğun gəlir. Xaosu həm də «kosmik boşluq» mənasında da başa düşmək olar. Hər şeydən əvvəl qeyd edilməlidir ki, kaos mifoloji təfəkkürün ilk qavrayış formasıdır. Qədim Yunanıstanda xaosu iki şəkildə başa düşmüşlər: birincisi, boş və ya nə iləsə doldurulmuş fiziki boşluq; ikincisi, nə isə canlı bir şey, dünyəvi həyatın əsası kimi. Evripidə görə, kaos səma və yer arasında boşluq kimi başa düşülür. «Mifoloji lüğət»də xaosa belə izah verilir: «...xaos elə bir yerdir ki, özündə bütövü yerləşdirir. Əgər o, əsasında dayanmasa, nə torpaq, nə su, nə elementlər, nə də bütün kosmos yarana bilməzdi» [196]. Xaos - ibtidai insan üçün gizli halda mövcud olan bir başlanğıcdır. Onun nəzərində kaosdan başqa şeylər - yer, su, hava, ulduzlar, günəş və s. törəyib. İbtidai düşüncədə Ahuramazda göy, torpaq, onun anası, od onun oğlu, su isə qızı hesab olunur. Azərbaycan kosmoqonik miflərində də kifayət qədər belə misallar vardır. Bu miflərdə daha çox bu fikir qabarıqdır ki, «Qabaqlar göy yerə yaxın idi», «Əzəli yer üzündə heş nə yoxuydu», «Yerlə göy bir-biri ilə göbəkbitişik imiş» [13]. Şumerlərin «Gilqamış, Enkidu və yeraltı səltənət» adlandırdıqları poemada göstərilir ki, əvvəllər yerlə göy bir olmuşlar (dual təşkilat quruluşunun tələbinə əsasən), bir çox allahlar yerin göydən ayrılmasına qədər mövcud olublar, ayrıldıqdan sonra göy allahı An göylərə qalxıb, Enlil isə yerə enib [182]. Belə miflərdə bəhs olunan xaosa bir nizamsızlıq, hüdudsuzluq, sonsuzluq, məkansızlıq xas olur. Diqqət edilsə, kaosda dünya yaratıcısı olmaq

ideyaları da gizlin halda

yaşayır. «Lap qavaxlar allahdan başqa heç kim yoxuymuş. Yer üzü də başdan-ayağa suyumuş. Allah bı suyu lil eliyir. Sonra lili qurudıp torpax eliyir. Sonra torpaxdan bitkiləri cücərdir. Ondan sora da torpaxdan palçıx qəyirip insannarı yaradır, onlara uruh verir» [13].

Mifdən də göründüyü kimi, xaosun daxili məntiqinə iki keyfiyyət xasdır: 1) dağıtmaq; 2) yaratmaq. Bu keyfiyyətlər bir-biri ilə qarşılıqlı əlaqədə kainatın formalaşmasında iştirak edir. Elə misal gətirdiyimiz kosmoqonik mifdə də «nizamlayıcı kosmik başlanğıcla dağıdıcı xaotik başlanğıcın mübarizəsi» duyulur [13]. Qatmaqarışq təfəkkür mifoloji təfəkkürün obrazlarda əks olunmayan, qeyri-anlaşıqlı bir hissəsi idi. Həm də mifoloji təfəkkürün ilkin formasını təşkil edirdi. Mifoloji təbiətdə ikili xarakter yarandıqca dünyanı xaos şəkildə təsəvvürdə canlandırmaq mümkün deyildi. Həm də mifoloji təfəkkür öz ilkin halından çıxıb daha anlaşqlı sadə təfəkkür formasına çevrilirdi. Artıq bu təfəkkürə daha real obrazlar yaratmaq qismət olurdu. Bir yandan xəyalda huri-mələkləri, pəriləri xeyirxahlığın carçısı kimi obrazlaşdırır, digər tərəfdən div, təpəgöz, cin, şeytan və başqalarını isə şər qüvvələrin simvolu kimi yaradırdı.

Mifologiya ibtidai cəmiyyətdə insanların sosial həyatını tənzimləməkdə xüsusi əhəmiyyətə malik olmuşdur. İnsanlar öz düşüdüklərini obrazlaşdıraraq öz həyatlarını mövhumi qüvvələrdən asılı hesab etmiş və ilkin təsəvvürlərində haqlı olduqlarını zənn etmişlər. Odur ki, biz qədim insanların mifoloji həyat tərzini mifoloji qüvvələrdən ayrı hesab etmir, onun təsirindən doğan düşüncə sistemini də praktik fəaliyyət nəticəsi sayırıq. Əlbəttə, xalq öz mifologiyasını yaradanda onu quru sxematik şəkildə ortaya qoymur. Sözü bədii qüvvəsindən istifadə edərək yaratdığı obrazlara əzəmətlik verir. Bu obrazların daha canlı, təsviri, bədii cəhətdən təsirli olması üçün bədii ifadələrdən yeri gəldikcə istifadə olunur. Həm də bu proses təkcə obrazın yarandığı dövrdə olmur, sonrakı dövrlərdə də yeni bədii təfəkkür materialından qaynaqlanaraq obrazın mifoloji-daxili aləmini üzə çıxarır. Biz belə hesab edirik ki, mifoloji yaradıcılıqda bədilik iki istiqamətdə özünü göstərir:

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

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

Mifoloji obrazlar maddiləşdirilmiş şəkildə əsl reallıq kimi təsəvvür olunur, bədii obrazlar isə məcazi mənada başa düşüləndə onlar metafora və alleqoriyalar ilə ifadə olunmur, buna görə də miflər həmişə möcüzəli, fantastik, magik və sehrli şəkildə dərk olunur. Miflərdə heç bir dini simvol yoxdur, dində yüksək Ali Yaradana inam vardır, dünya və dini həyat bu inamın əsasında formalaşır (Allaha inam), özündə məişəti, əxlaqı, maraqları, adətləri, sirlə möcüzələri və kultları ehtiva edir. Mifdə hər şey hissi şəkildə qavranılır. Çünki insan özünü təbiətdən ayırmamış, hər şey onun nəzərində canlandığı kimidir. Levi-Stross özünün «Mifoloji tədqiqatlar»ında «ibtidai məntiqə» oxşayan miflərin əxlaqi nəticəsindən danışır və qeyd edir ki, ibtidai qəbilənin əxlaqı özündə işarələr sistemini, şərti kodları, baxışlarını əks etdirir [216]. O bu barədə «Mifin strukturu» məqaləsində daha geniş danışmışdır [189].

A.F.Losev yazır ki, mifdəki bütün simvollar işarədir, bütün işarələr isə simvol deyil. Əşyanın və ya hadisənin işarəsi onların mənasıdır, sadəcə məna yox, canlandırılmış, şəxsləndirilmiş, bədii surətdə əks olunmuş substratın (qidaverici mühitin), dərk edilmiş əşya və hadisələrin ifadəsidir. Deməli, bütün sözlər işarə olmadığı kimi, bütün işarələr də simvol ola bilmir [189].

Hər bir simvolun ümumi strukturu vardır. Simvol bu ümumi struktur əsasında özünün yaradılış prinsiplərinə malik olur. Struktur və yaradılma prinsipi simvolun modelini əmələ gətirir. Böyük mifoloqun struktur haqqında fikirləri belədir: Biz simvola onun məna elementləri prizmasından baxdıq, lakin bu elementləri bir bütövlükdə birləşdirən struktur anlayışı da vardır. Məntiq bizə öyrədib ki, müşahidə edilən predmetin məzmununun azalması ilə birvaxtda bütün bu cür predmetlərin həcm dərəcəsi də artır. Məsələn, fransızdan insana, insandan canlı varlığa, canlı varlıqdan adi varlığa, daha sonra «heç nəyə». Predmetin həcmi olduqca genişdir, çoxlu sayda çevrilmələr mümkündür. Bu cür çevrilmə predmetin çoxlu sinfinə aid olacaq, məzmun isə cüzi də olsa ilkin mənasını saxlayacaq [189]. Bu fikirləri mif əmələgəlməyə şamil etsək, simvolun mifin poetikliyində oynadığı rolu görə bilərik. Bütün bu fikirlərdən sonra qənaətə gəlmək olar ki, simvolun tərkibinə onun mənası, ümumiləşdirilmə xüsusiyyəti, hər hansı qanuna, yaxud qanunauyğunluğa tabe olması, simvolun daxili-xarici ifadəsi, onun qurulması və bir də strukturu daxildir. Simvolun sözlə ifadə olunan işarə və mənası (mifin özündən süzülüb gələn) mif dilinin təsviri-çalarlılıq xüsusiyyətlərindən də asılıdır. İşarənin həqiqətlə uyğunluğu daha dəqiq olmalıdır. İşarənin düzgünlüyü ictimai praktikada yoxlanılmalıdır. Burada ilkin əsas hadisənin, anlayışın, təsəvvürün, məlumatın işarə ilə əlaqəsidir.

A.F.Losev işarənin aşağıdakı əlamətlərini göstərir: 1) əks etdiricilik; 2) mənalılıq; 3) mətnə uyğunluq; 4) əyanilik; 5) funksiya; 6) əşya və ya həqiqətlər necə varsa; 7) işarənin məzmununun şüurda subyektivcəsinə, dəyişilmiş şəkildə qəbul olunması; 8) ümumiləşdirmənin sərhədi; 9) əksinə inikas olunma; 10) invariantlılıq; 11) qeyri-sabit dəyişkənlik; 12) şəhadət; 13) əşyavilik; 14) informasiya [189]. Bunlar simvolun özünün daxilindən gələn iradi mənalardır. Simvolun xaricində də özü ilə bağlı üst qatlar vardır. Bunlar daha çox simvolun formalarına aiddir. Belə formalardan biri simvolun alleqoriya ilə əlaqəsidir. Əlbəttə, elə başa düşülməməlidir ki, hər hansı bir alleqoriyanı, yaxud təmsili simvol hesab edirik. Simvolun alleqorikliyi dedikdə, təmsilə aid yeganə xüsusiyyətin - heyvanın adam dili ilə danışmağının mifdə olduğunu görürük. Əgər təmsildə heyvan və ya bitki insan dili ilə danışarsa, buna təmsil demək olar. Miflərdə isə heyvanlar, quşlar və bitkilərin dil açması, insan dili ilə danışması təmsildəkindən fərqlidir. Miflərdə dilaçmalar ilə bağlı olan proseslər mütləq yuxarıdakı əlamətləri özündə əks etdirməlidir.

Simvolun formalarından biri də şəxsləndirmədir. Biz şəxsləndirmə dedikdə insana xas olan xüsusiyyətlərin cansız əşyalara köçürülməsini başa düşürük. Yəni cansız əşya kimi təsəvvür olunur. Günəş, Ay haqqındakı miflərdə bu cisimlər insan kimi danışır, yatır, yuxudan durur, hətta ulduzlar onların uşaqları kimi təsvir olunur.

Simvol ümumi səciyyə daşıyır, tutaq ki, mif də simvol mənasındadır, alleqoriya, yaxud şəxsləndirmə fərdi səciyyə daşıyıb ancaq müəyyən özgürlük qazanır. Mifdə bədii struktur məsələsi birbaşa sxematik şəxsləndirmə (hər hansı ardıcılığa tabe olmaqla sıralanma) ilə bağlıdır. Şəxsləndirmə bütövlükdə mifin özünü əhatə edir. Alleqoriklikdə isə dil açıb danışmaq mifin konkret bir yerində özünü büruzə verir. Alleqoriyada bədii hissə sərbəstdir, heç bir öyüd, nəsihət vermədən təmsildə iştirak edir. Alleqoriklikdə isə bədii hissə məsələsində ayrıca sərbəstlik yoxdur, hətta belə deyək ki, hər hansı bir canlı dil açıb qəhrəmana yol göstərmək, nəsihət vermək hüququna malikdir. Məsələn, «Çil madyan» nağlında qəhrəmanın atla məsləhətləşməsi bu qəbildəndir. Şəxsləndirmədə də bədii hissə sərbəstliyə malik deyil, bu bədiilik mifin daxilində estetik cəhətdən onun qavranılmasına kömək edir [189].

İndi maraqlı bir məsələ üzə çıxır. Yuxarıdakı fikirlərə əsaslanıb belə bir fərziyyə yürütmək olar ki, alleqoriya, təmsil və s. miflərdən yaranmışdır. Onlar qədim insanların mifoloji-bədii yaradıcılığının hansısa mərhələsində mifdən

ayrılıra q bədii janr formasına düşmüşdür. Mifoloji şüur isə bədii şüur məhsulunu əvvəlcə obrazlaşdırır, ona ilkin forma geyindirir, sonra yenə ona əlavə cizgilər daxil etməklə bitkin hadisəyə, görüşə, inama və s. çevirir.

Simvolun bağlı olduğu əsas şərtlərdən biri də dildir. Dil nitqin üzə çıxmasında, bədii materialın ifadə olunmasında, dinləyiciyə çatdırılmasında xüsusi yeri olan şifahi fəaliyyət sahəsidir. Dil, nitq səslə əlaqədar olub məna ilə bir yerdə materialın özülünü təşkil edir. Şifahi nitqin vasitəsilə bədii materialın dinləyiciyə çatdırılmasının da müxtəlif formaları vardır. Məsələn, nağılçı nağılı danışanda təhkiyə üsulundan istifadə edir, mifin personajlarının dili ilə danışmağa başlayır və s. [163]. Səsin tonunun aşağı və ya yuxarı olması da, vəziyyətə uyğun olaraq, nağılçının və ya mif söyləyənin materialı nə dərəcədə mənimsəməsindən asılıdır. Tədqiqatçıların yazdığı kimi, hər bir mifdə quruluş etibarilə müəyyən hissələr və elementlər olur ki, bunlar da mifin məzmununun açılmasına xidmət edir. Bütün bunlar ümumilikdə model anlayışı altında birləşir və nəqlətmədə bitkin bir forma kimi mifin bədiiliyinin artırılmasına kömək edir, mifdə ezoterikliyi və ekzoterikliyi qoruyur [165]. Mifyaratma prosesində bu dediklərimiz aktiv iştirak edir, mifdə model dedikdə bədii forma anlayışı yada düşür ki, mifyaratma prosesində ümumi modeldə bir-birini tamamlayan müxtəlif bədii formaya malik çoxlu oxşar miflərə rast gəlmək olar. Model təkcə mifyaratmada iştirak etmir, onlar süjetlərin, motivlərin də yaranmasında öz xidmətini təklif edir. Məsələn, tərə- göz haqqında yaranan mifləri götürək. Model birdir. İstənilən sayda isə variantları mövcuddur. Burada birincilik, ya da ikincilik söhbəti yoxdur. Ümumi ideya mövcuddur. Bu ideyaya xidmət edən qəhrəmanlar tipi prinsipə bir- birinə oxşayır. Simvol isə mifin nəzərdə tutduğu daxili mənanı əks etdirir. Məlik Məmmədın almanı qoruması təbiətdə cavanlaşma keyfiyyətinin, yaxud xüsusiyyətinin qədim insanların beynində həkk olunması və simvolik qavranılması üçün bəlkə də səbəb rolunu oynayır. Deməli, simvol var, bunu təkcə ifadə etmək qalır. Odur ki, mifçi yuxarıda dediklərimizdən də gen-bol istifadə edərək obrazlı mif yaratmağa nail olmuşdur. Məsələn, Məlik Məmməd şəxsləndirilmiş obrazdır. Burada şəxsləndirmə obrazın simvolizmini açmağa kömək edir. Lakin bu şəxsləndirmə obrazın daxilində o qədər ərimişdir ki, həmin keyfiyyət mifin və nağılın özündə görünür. Bütün bu dediklərimiz mif dili adlanan bir anlayışı da qabarıqlaşdırır. Mif dili isə mifin məntiqi ilə sıx əlaqədədir [166]. Mif dilinin hansı xüsusiyyətləri vardır? Bunlar aşağıdakılardır:

- Mifdə hadisələr keçmiş zamanda (mifoloji zaman) nəql olunur;
- Miflərdə sıxılmış informasiya məzmunun daxilində hökm sürür;
- Əşya və ya hadisənin mifoloji kökləri «sübut olunur»;
- Miflərdə ənənəvilik cidd-cəhdlə qorunur;
- Mifdə hadisələr ardıcılıqla sadalanır;
- Mifdə təsvir olunan hadisənin səbəbi göstərilir;
- Mifdə mifoloji hadisələrə inam vardır;
- Mifdə məkansızlıq ideyası mifoloji zamana uyğun gəlir və s.

Bundan başqa mif dilinə bədii obrazlılıq da daxildir. Bədii obrazlılıq mif faktlarının bədii şəkildə obrazlı ifadələrlə şüurda və danışqda əks olunması deməkdir. Şüurda əks olunan bədii simvoldur. Şifahi nitqdə formalaşan bədiilik ümumi simvolun bədii obrazlılığıdır. Bədii simvol hər bir mifdə özünü göstərir. Simvolika bədii obrazın daxilində yaşayır və hər bir mifdə iki yaşam hiss edilir. Birincisi, simvolla bağlı ümumi ideyadır, ikincisi, hissi məlumatlara əsaslanan fərdilik, vahidlik prinsipidir. Demək, simvolika bir şeyin və ya hadisənin öz təbiətinə xas olan daxili xüsusiyyətidir (immanent xüsusiyyət). Mifdə bədiilik onun ideyalılığı ilə çulğalaşır. Bu nə deməkdir? Bu, bir çox mifin daxilində maddiləşən öz dövrü üçün gizli bir

reallıqdır. Məsələn, «Sarı gəlin» mahnısını götürək. Mahnıda nəzərə çarpdırılan əsas məsələ təbiətin ölüb-dirilməsi ilə bağlı mifik görüşlərin, əkin-biçinə köməyini əsirgəməyən, bu işləri himayə edən Günəşin simasında substantivləşən məhsuldarlıq ilahəsinin keyfiyyətlərinin qabardılması ilə bağlıdır. Ümumi ideya nədir? Qədim insanın həyatında əkinçilik məşğuliyyəti ilə əlaqədar olan təsəvvürlərin kortəbii qüvvələrlə bağlı olması və ümumiləşdirilmiş məhsuldarlıq ilahəsinin

yanarmasına ehtiyac. Aydın görünür ki, Sarı gəlin obrazı - məhsuldarlıq ilahəsinə çevrilənə qədər bir neçə mərhələni keçmişdir: təfəkkürdə obrazlaşdırılıb, insan kimi təsəvvür edilib və məhsuldarlığın artmasına xidmət edən (bu ideyalılıqdır) ilahənin yanarmasına səbəb olub. Demək, qədim insanın təsəvvüründə əvvəllər məhsuldarlıq ilahəsi olmayıb. Mifdə ideyalılıq ona xidmət edib ki, fikirlərdə belə bir ilahənin olmasını sübut etsin. Sarı gəlin bu mahnıda mifoloji simvoldur.

Yuxarıda dediklərimiz mif ilə simvolun qarşılıqlı əlaqəsinə həsr olunmuşdur. Mifi, yoxsa simvolu ilkin saymaq lazımdır? Mifi ilkin saysaq, simvolu onun nəticəsi hesab etsək, məsələnin mahiyyətindən uzaq düşmüş olarıq. Mif haqqındakı təriflərdə o, şüurun vahid bölünməz (sinkretik) universal forması, yarandığı dövrün dünyanı hissetmə və qavrama üsulu haqqında təlimi kimi izah edilir, poetik uydurma hesab edilir. Mif maddidir, mifin yanarmasına xidmət edən ideya isə qeyri-maddidir. Simvol ideya şəklində qədim insanın şüurunda obrazlaşmış təbiət hadisələrinin bədii inikasıdır. Təbiət hadisələrinin insan beynində yaratdığı fantastik əksolunmalar insan praktikasının məhdudluğundan irəli gələrək müəyyən deformasiyaya uğrayır və «ümumi ideya ilə ən adi hissi obrazın birbaşa maddi eyniyyəti»nə - mifə çevrilir [Bu barədə bax: 152, 153, 154, 155].

Mifoloji şüurun məhsulu olan mif yaradıcılığını qiymətləndirərkən onu kollektiv şüurun məhsulu hesab edirlər. Ancaq mifoloji təfəkkür də kollektiv şüurun məhsuludur, çünki bu təfəkkürün sahibi olan qədim insanlar da kollektiv şəkildə yaşayırdılar. Onlar da günəşi, torpağı, bitkini, odu, suyu, kökünü ondan hesab etdikləri heyvanı da müqəddəsləşdirirdilər. Bu təfəkkür nisbətən xaotik şəkildə olsa da, hər halda mifoloji təfəkkür sistemini əmələ gətirirdi. Bu təfəkkür də kollektivə məxsus idi. Kollektiv haqqında tərifdə deyilir ki, o, cəmiyyətin bir hissəsi olan, birgə fəaliyyətin ümumi məqsədlərinə tabe olan insan qrupudur [35].

Hər bir xalqın tarixi onun keçmiş olduğu ictimai-siyasi proseslərdə əks olunur. Tarixdə elə bir millət tapmaq çətindir ki, onun soykökünün, etnik-mill

təfəkkürünün söykəndiyi hikmətli dəyərlər olmasın. Bu dəyərlər sistemi onun (yəni qəbilə və ya tayfanın) sonradan mənəvi cəhətdən inkişaf etməsinə, birliklər içərisində öz yerini tutmasına kömək edir. Bu dəyərlər sisteminin mahiyyəti nədir? İnsan dünya ilə ilk təmasında onun üçün anlaşılmaz olan təbiət hadisələri ilə rastlaşır. İldırımın niyə çaxmasını anlamayan ibtidai insan onu hansısa ilahi qüvvənin yaratdığı fəvqəlgüç kimi qəbul edir, öz şüurunda obrazlaşdırır. Yaxud gur yağışların, güclü daşqınların səbəbini öz içində yaratdığı su allahının ona qəzəblənməsində axtarır, özünün hər hansı qəbahətində görür, öz «səhvini» yenidən təkrar etməmək üçün ona sitayiş etmək məcburiyyətində qalır. Ona qurbanlar verir və s. Beləliklə, insan özünə bütöv inamlar sistemini yaradır. Hətta özünə təlqin edir ki, onun bütün həyatı öz allahları tərəfindən idarə olunur. Ümumiyyətlə, ibtidai insanın yaşadığı mühit elə olmuşdur ki, öz ilkin qeyri-adiliyi ilə onda özünə qarşı münasibət formalaşdırmışdır. Bu vaxta qədər müasir mifologiyada söhbət ancaq qədim insanın ilk mifoloji təsəvvürlərindən, onu necə və hansı şəkildə qavramasından, qəbul etməsindən getmişdir. Problemin öyrənilməyən ikinci tərəfi də vardır. Bu da ondan ibarətdir ki, mifoloji dünyagörüşünü tək ibtidai insan yaratmayıb, onu əhatə edən maddi aləm, təbiət də həmin prosesdə iştirak etmişdir. Bu münasibətləri ayırd edən zaman onların heç birinə azacıq da olsa üstünlük vermək olmaz. Qüvvələr nisbəti həmişə bərabər götürül- məlidir. Bu fikirdən çıxış edərək belə bir fərziyyə yürütmək olar ki, qədim insanın mifoloji dünyası ilə onu əhatə edən təbiət arasında üzvi vəhdət olmuşdur. İctimai şərait ibtidai insanın təfəkkürünü formalaşdıran ən vacib şərtlərdən biridir. Onun yaşadığı mühiti nəzərə alsaq, insanın ilkin yaşayış tərzini vəhşi

heyvanın yaşayışından çox da fərqlənməmişdir. Bu da təbii sayılmalıdır. O, odun istisini görəndən sonra ondan istifadə etməyi öyrənmişdir. Təsadüfən əlindəki ət parçasının odun üstünə düşdüyünü, bişəndən sonra ləzzətli daddığını görürsə, hər dəfə belə etməyi üstün tutur. Ümumiyyətlə, antik keçmişdə insan - təbiət münasibətlərində təsadüfilik də mühüm rol oynamışdır [118]. Qədim insan heç görmədiyi bir şeylə

rastlaşanda bu, onun üçün möcüzəli görünmüşdür. Möcüzə onun şüuru ilə predmet arasında fantastik əlaqə yaradıcısına çevrilmişdir. O, ilk dəfə gördüyü hadisə və predmeti öz duyğuları ilə qavramağa çalışmış, şüuru bəsit olduğu üçün bu qavrama duyğuda fəvqəltəbiiyyə çevrilmiş və nəhayət, obrazlarda təcəssüm olunmuşdur. Predmet və hadisələrin mifoloji şüurda dərk edilməsi zamana uyğun olaraq həqiqilik mahiyyətini daşımışdır. Yəni indiki zamana və təhkiyə zamanına nisbətdə bizim mifoloji adlandırdığımız hər hansı bir şey öz zamanında həqiqət olmuş, dövrə uyğun bilik sistemini təşkil etmişdir.

1.2.Mifoloji şüurun struktur səviyyələri

Mifoloji şüurun strukturu animizmdən, fetişizmdən, totemizmdən və antropomorfizmdən təşkil olunur.

Mifologiya bir elm sahəsi, tədqiqat növü kimi alimlərin nəzərini XYIII əsr- dən cəlb etməyə başlayıb. Mifologiyamı tarixi formada qəbul edən italyan filo- sofu J.Viko olmuşdur. «Millətlərin ümumi təbiəti haqqında yeni elmin əsasları» əsərində Viko inkişafın 4 dərəcəsinə göstərirdi: 1. Təbiətin canlandırılması və ilahiləşdirilməsi; 2. Təbiətin tabe edilməsi və dərinləşdirilməsi; 3. Allahların ümumi-siyasi mənada şərh edilməsi; 4. Allahların insanlaşdırılması və onların alleqorik mənalarının itirilməsi. XYIII əsrdə şotland filosofu Adam Fergüsson da bəşər tarixini vəhşilik, barbarlıq və sivilizasiyadan ibarət üç dövrə bölürdü [214, s.6]. E.Taylor isə etnoqrafiyaya «ibtidai animizm» anlayışını gətirmişdir (animus - ruh). Onun animist nəzəriyyəsinə görə ibtidai insanlar ölüm və yuxugörmə haqqında fikirləşəndə bunu öz daxilindəki hər hansı bir substansiya ilə əlaqələndirmişlər ki, sonradan ruh adlandırılan bu substansiya istənilən vaxt öz bədənini tərk edə və ya qayıda biləmiş. İnsan ruhu ilə bağlı olan bu təsəvvürlərdən ayrıca mövcud olan ruh haqqında anlayış, təbiət hadisələrinin canlandırılması, bitkilərin və heyvanların fərqləndirilməsi yaranmağa başlamışdı. Özünün animist nəzəriyyəsində dilin mənşəyini etnoqrafik və tarixi materiallarla aydınlaşdırmağa çalışan müəllifanimizmin yer üzünün hər yerində yayıldığını göstərir [214, s.14], animizmlə bağlı olan digər ibtidai dini təsəvvürləri - fetişizmi (cansız cisimlərin, bütələrin fəvqəladə qüvvəsinə inanmaq) dinin mənşəyi hesab edərək bunları bir-birindən ayırmır. C.Kokyara da animizmi dinin ilkin forması, dinin özünü insan təfəkkürünün ilk ifadəsi, ibtidai insanların fikirlərini isə universal tarixin birinci səhifəsi hesab edirdi [169, s.411].

E.Taylorun animist nəzəriyyəsinə görə qədim ibtidai insanın dünyagörü- şündə çoxlu ruhlər hökmranlıq edir. Bu ruhlər onun həyatını idarə edir. Öz funksiyalarına görə onları xeyirxah və bədxah ruhlərə bölmək olar. Qədim insanın təsəvvüründə ona sağlamlıq gətirən xeyirxah ruhlərdir. Hətta onlar insana sağlamlıq gətirən ruhlərə həsr edilən sağlıq mətnləri (bu ruhləri şəərəfləndirən müqəddəs mətnlər - alqışlar) qoşmuş və onun və ya onların sağlığına müəyyən içkilər içməyi də həyata keçirirlərmiş. E.Taylor bu ruhlərlə bağlı olan görüşləri Afrika qəbilələri içərisində toplamışdır. Bu qəbilələrdə asqırmaq sağlamlığa olan münasibət kimi onun diqqətini cəlb etmişdir. Onlar elə düşünəblər ki, onları asqırdan xüsusi sağlamlıq ruhləri vardır. Xəstə adam asqıranda elə düşünüb ki, əcdad ruhu onu sağaltmaq üçün onun qəlbinə daxil olub. «Mən onu şəərəfləndirməliyəm, çünki o, məni asqırmağa məcbur edib». Asqırmaq sağlamlıq əlamətidir, ona görə də xəstəyə «sağlam ol» deyilir [214, s.83]. Molla Nəsrəddinin adı ilə bağlı olan bir lətifədə də «Mən nə vaxt asqırdım, sağlam ol, Molla» fikri aşılır. Müsəlman asqıranda «Ya səbrli Allah», «Allaha şükür olsun» ifadələrini söyləyir ki, bu da bilavasitə Allahdan öz sağlamlığı üçün səbir diləməkdir. Qədim xalqların bədii

şüuru asqırığı da xeyirli, düşərli və düşməz kimi iki növə ayırmışdır. Qədim insan elə düşünmüşdür ki, xeyirxah ruh onun bədəninə daxil olanda asqırığı xeyirli, düşərli olur, bədxah ruh bədənə girərsə onun asqırığı işini çətinləşdirəcəkdir. Bu zaman deyilən «sağlam ol» ifadəsinin dini mənası vardır. Sağlam olmaq əbədi yaşamağın nişanəsidir. Ruhlar da əbədi hökm sürür. Bir növ «sağlam ol» deməklə xəstəyə əbədi yaşarılıq arzulayırlar. Təsadüfi deyil ki, bəzən «sağlam ol» əvəzinə «çox yaşa» ifadəsini də işlədirlər. Türklərlə içərisində əsnəməklə bağlı olan görüşlər də sağlamlıq haqqındakı dini inanlara xidmət edir, yəni türk oğlu əsnəyəndə bədəninə şər ruhların, şeytanın girməsinin qarşısını almaq üçün əlini ağızına aparır [59; 214; 219].

Animizmin izlərinə «Avesta»da da rast gəlinir. Qədim azərbaycanlılar ruhun varlığına inanırdılar. İndinin özündə də azərbaycanlılar ata-baba ruhlarının martın 15 - 25-i arasında öz evlərinə baş çəkməsinə inanırlar. Onlar 10 gecə el-obanı gəzib dolaşır, soruşurlar ki, görək kim bizi tərifiyləyəcək, kim bizi yada salacaq, kim bizə qurban verəcək? Ata-baba günü hesab edilən bu on gün qışla yazın arasında olan müddətdir [117, s.171].

Türk xalqlarının mifoloji görüşlərində ruhlarla bağlı çoxlu təsəvvürlər vardır. Bu təsəvvürlərin ən əsası ondan ibarətdir ki, ruhlar ölməzdir, istənilən vaxt öz köməyini qədim insandan əsirgəməz. Belə inanışlardan biri də spiritizm - müxtəlif zahiri üsullarla ruhlarla, ölümlərin ruhları ilə əlaqə yaratmağın mümkün olduğu haqda mistik təsəvvürlərdir. Əski təsəvvürlərə görə ruhlarla insan arasında əlaqə yaradanlar qəbilənin göylər tərəfindən xüsusi seçilmiş üzvləri, cadugərlər və ya şamanlardır. E.Taylor Sibir şamanlarının bu xüsusiyyətlə malik olduqlarını yazır [214, s.117].

E.Taylor qədim xalqların mif yaradıcılığını iki yerə ayırır: «Mən öz tərəfimdən fikirləşdim ki, ibtidai cəmiyyətin mifologiyası real və hiss olunan oxşarlıqlara istinad edir və mifdə genişləndirilən şifahi metaforalar sivilizasiyanın daha qədim dövrünə aiddir. Bir sözlə, maddi mifləri ilkin, şifahi mifləri törəmə hesab edirəm». Daha sonra sözünə davam edərək E.Taylor yazır ki, poeziyanın ruhunu təşkil edən miflər insanla təbiət arasındakı oxşarlıqdan hasil olaraq və bu hekayətlərə çevrilərək bizim üçün hələ də öz unudulmaz həyatını və gözəlliyini itirməyən, keçmişdən daha çox indiki zamana məxsus mükəmməl sənət əsəri olur [214, s.150]. Mifin bu xüsusiyyətini Prometey haqqındakı təsəvvürlərdən də görmək mümkündür. Bəşər tarixində elə bir qəbilə yoxdur ki, onların odla tanışlığı olmasın [190, s.227; 161, s.42 - 53]. Ona görə də odun Prometey tərəfindən insanlara bəxş edilməsi ideyası abstrakt təfəkkürdə başa düşülməzdir. Prometey adının da etimoloji cəhətdən odla bağlılığı yoxdur. Odun canlandırılması animizmlə əlaqədar olub od ruhu ilə bağlı məsələdir. Od ruhu hər bir qəbilənin, evin ocaq adlanan müqəddəs yerində canlı təsəvvür edilərək obrazlaşdırılmış və beləliklə onun ilahidən gəldiyinə inanmışlar. Bu, tamamilə patriarxat dövrünün nəticəsidir. Qədim türklərin mifoloji görüşlərinə görə, odu türklərə öyrədən yarı insan, yarı tanrı şəklində imiş. Soyuqdan donan qədim türklər odun vasitəsilə həm isinmiş, həm də yemək bişirməyi öyrənmişdilər. Bu barədə bir Altay mifində deyilir ki, «Tanrı insanı yaradanda düşünmüş: mən bu insanları yaratdım, amma çılpaq yaratdım. Hava da bu günlərdə çox soyuq. İnsan soyuğa qarşı özünü necə qoruyacaq? Yaxşısı odur ki, bunlara bir atəş verim ki, isinib yaşasınlar. Tanrı Ülgenin üç qızı varmış. Bir gün tanrı çölə çıxıbmiş. Tanrının da saqqalı çox uzunmuş. Gedəndə saqqalına ilişib səndələyirmiş. Qızları bunu görəndə gülür və tanrıyla zarafat edirlər. Tanrı isə qızıbı getmiş. Qızlar tanrını pumağa başlamışlar. Tanrı öz-özünə deyirmiş: - Tanrı Ülgenin 3 qızı mənimlə zarafat etdi, amma mən onlardan ağıllıyam. Onlarda ağılım var? Atəşi əldə etmək üçün sərt bir daşla sərt bir dəmir tapmalıdırlar ki, bir-birinə vursunlar və qılgıncı çıxartsinlar. Qızlar bunu eşidib daş və dəmir tapmış və bir-birinə vuraraq odu əldə etmişlər [133, s.55].

O dövrdə odu qorumaq qəbilənin qadın başçısına həvalə olunmuşdu, sonradan patriarxatlıq dövründə odu qorumaq kişi başçıya, kahinlərə tapşırılmışdı. Od qoruyucusu olan kahinlər mifik düşüncənin təsiri ilə zaman keçdikcə od tanrılarına çevrilirdi. Həmin od tanrılarına sitayiş ümumi xarakter alaraq atəşgahların yaranmasına səbəb olurdu. Odun Prometeylə bağlılığı şərtidir və odun əmələ gəlməsi bütün mifologiyalarda

qadın başlanğıcları ilə əlaqədardır. Zevs isə patriarxatlığın başçısıdır, odu qadın başlanğıcın əlindən alıb özündə saxlamaq istəyir. Burada od həm də hakimiyyətin bəltisidir. Patriarxatlıq matriarxatlığa nisbətən inkişafa meyillidir. Bu yolda odun da rolu danılmazdır. Patriarxatlıqda inkişaf qeyri-bərabərdir və qəbilə üzvlərinin oda münasibəti də fərqlidir. Kim güclüdür, odu öz hakimiyyətinə almaq istəyir, lakin Prometeyin gördüyü, şahidi olduğu matriarxatlıqda isə oddan hamı bərabər istifadə edir. Görünür, Prometeyin onsuz da mövcud olan odu Zevsin (patriarxatlığın) əlindən alıb matriarxatlığa qaytarmasına da kişi başlanğıcına qədərki dövrün bərpa olunmasına olan arzusu, istəyi kimi də baxılmalıdır.

Bu, türk mifologiyasında da geniş yayılmış motivlərdən biridir. Burada şər qüvvəni təmsil edən, geriliyin nümunəsi olan atanın yenilik tərəfdarı, müəyyən dövr üçün xeyirxah qüvvə sayılan oğullar tərəfindən qətlə yetirilməsi mühüm yer tutur. Bu motiv Mete - Tuman, Oğuz xan - atası arasında da baş verir ki, dünya mifologiyasında da bu motivə geniş surətdə rast gəlinir. Ziqmund Freyd bu motivi Edip kompleksi adlandırır. Bu bənzətmə türk mifologiyasındakı qəhrəmanların keyfiyyətinə uyğun gəlmir. Edip türk qəhrəmanları kimi cəngavər deyildi. Atasını da təsadüfən öldürmüşdü, qabaqcadan yuxu vasitəsilə ona atasını öldürmək tələq edilmişdi. Türk mifologiyasında isə atalar və oğullar arasında ziddiyyət, barışmazlıq var idi [133, s.8 - 9].

Tarixin sonrakı dövrlərində müxtəlif tayfa birlikləri öz aralarında bir-birinə qaynayıb-qarışmış, konkret bir etnos əmələ gətirmişdi. Vaxtilə yaranıb inkişaf edən, getdikcə daha çox təkmilləşən mifoloji təfəkkür sistemi də o etnosun hazır mədəniyyətinə çevrilmiş və ümuminin malı olmuşdu. Etnosun üzvləri arasında yeni yaranan din ilə yanaşı (müasir dinlərdən əvvəlki nəzərdə tutulur), mifoloji təlimlər də öz funksiyasını yerinə yetirir, özünün yaşamaq qabiliyyətini sübut etmək üçün yeni dini təlimlərlə mübarizə aparırdı. Yəqin ki, mifoloji təfəkkür öz yerini dini görüşlərə tərk etməli idi. Artıq insanlar kollektiv halda yaşamırdılar. Müxtəlif sənət formalarının əmələ gəlməsi insanların daha mədəni şəraitdə yaşamalarını tələq edirdi [168, s.39 - 45]. İnsan şüurunun yeni zamana uyğun inkişafı mifoloji təfəkkürü arxaik tip formasında yaşadaraq, özünün keçmişini əks elətdirən mifoloji zamana çevirirdi. Artıq bu dövr üçün xarakterik sayılan cəhət mifoloji-mədəni sistemlər toplusuna şüurlu münasibətin yaranması idi. İnsan öz mifoloji keçmişinə yeni zaman aspektindən yanaşırdı. Öz ulularının yaratdığı mifoloji qavrayışlara kor-koranə itaət yox, ənənə kimi sitayiş edirdi. Məsələn, indi də kənd yerlərində il quraq keçəndə yağışı çağırmaq mərasimi keçirilir. Bu isə mifoloji inanclar içərisində mühüm yer tutan sınımlarla bağlıdır. «Qurbağalar sahildə quruldaşarsa, yağış yağacaq», «Mal-qara az su içərsə, deməli, həmin gün yağış yacağa», «Yaşıl otu yandırsan yağış yağar» kimi sınımlar müasir insanlar üçün mifoloji təfəkkürdən qalma ənənəvi inanışlardır. Yaxud ruh haqqında həm dini, həm də mifoloji təsəvvürləri götürək. Türk, eləcə də Azərbaycan mifoloji təfəkküründə ruh problemi üç cəhətdən özünü göstərir:

1. Şəxsləndirilmiş formada. Bu zaman ayrı-ayrı miflərdə, nağıl daxilində ruha canlı donu geydirilir, ruh insan kimi canlandırılaraq mifoloji zamanın işti- rakçısına çevrilir. Məsələn, «Cantiq» nağılında qəhrəman sonradan nəfəslən- dirilmiş (nağılda açıq-aydın göstərilir ki, damarı qəhrəmanın bədənindəki yarığa qoyan kimi o dirilir), canlandırılmış ruhdur. Cantıq adının məzmunu da bunu deyir: Can - ti (k). Ti - nəfəs, həyat vermək, can isə ruh mənasında türk dillərində işlədilir.
2. Zamansız, məkansız təsəvvür olunan, yaxud nağıllarda deyildi kimi o dünyada yaşayan ölmüş ata ruhunun (bəzən əcdad ruhu da əvəz edir) timsalında. Belə ruh əbədi, maddi təsəvvür olunur. Birincisində söhbət təkcə ümumi başa düşülən ruhdan gedirsə, ikincidə şaman ruhu, əcdad ruhu, hami ruqlar, totem ruhu və s. «növlər» olmaq üzrə xüsusiləşmiş ruhlardan danışılır. Bir şeyi də qeyd edək ki, ruqlar haqqındakı ilk mifoloji görüşlər sonradan yetkin Allah və ya allahlar obrazının yaranmasında mühüm rol oynamışdır [228, s.349]. Hami ruqlar haqqındakı bir-iki mifoloji rəvayətə diqqət yetirək.

«Evlərin hamısında hər şeyə qadir olan hami ruqlar yaşayır. İnsan öz xoşbəxtliyini qorumaq üçün mütləq

onlara sığınmalı, onlara heç vaxt biganə qalmamalıdır. Əgər bir evdə hami ruha - ev yiyəsinə hörmətsizlik olarsa, oraya mütləq bədbəxtçilik gələcək, evin bin-bərəkəti bacadan göyə çəkiləcəkdir.

Evin yiyəsinə narazı salmamaq üçün astanadan evə girən adam mütləq salam verməli və deməlidir:

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

İnana görə, insan əgər öz yiyəsinə unutmasa, həmişə onun adını çəksə, ona öz hörmətini bildirsə, o evə nə qada-bala yaxın gələcək, nə də o evdən bin-bərəkət əskik olacaq».

Yaxud: «İlan evlərdə yaşayan hami ruhlardan hesab olunur. Təsəvvürə görə, evin bütün xeyir-bərəkəti, ailə üzvlərinin xoşbəxtliyi həmin ilanın əlindədir» [125, s.86 - 87].

Azərbaycanda, hər bir azərbaycanlı ailəsində əcdad ruhuna, valideyn ruhuna, hami ruha səcdə lap qədimlərdən özünü yaşadır. Ölünün adına, ruhuna duz salmaq müqəddəs bir vəzifə kimi nəsildən-nəsilə ötürülür. Bu da yuxarıdakı miflə birbaşa əlaqəsi olan ictimai fikir kimi (buna təkcə mifoloji əlamət, görüş demək düzgün olmaz, həm də milli özünüdərk formalaşdıran keyfiyyət adlandırmaq daha dəqiq olardı) bir yaşantıdır. H.İsmayılovun tədqiqatında Ata, Baba, Dədə əcdad kultunun nominativ funksiyaları kimi işarələnmişdir: Ata ibtidai cəmiyyətdə icma başçısı, tanrıçılıq dövrünün patriarxı, Baba deqradasiya olunmuş tanrıçı ata, tanrıçı dərviş, Dədə sufi dərvişdir, asketik inam daşıyıcısıdır [84, s.64].

3.İlkin halına qayıtma, yəni geri proses, insandan ruha (totem ruhuna) dönmək, reinkarnasiya. Bu, daha çox mif qəhrəmanlarının öz arzusu ilə quşa, bitkiyə və s. canlıya çevrilməsi ilə müşayiət olunur. Yadda saxlayaq ki, bu çevrilmədə insan ilə dönən subyekt arasında əlaqə yaradan ruhdur, onun metamorfoz halıdır. İstər dində, istərsə də mifologiyada bu fikir hakimdir ki, ölünün ruhu başqa şəkildə, formada yeni əmələ gələn bitkiyə, heyvana, quşa və s. keçir. Bu, reinkarnasiyanın miflərdə geniş yayılmış bir formasıdır, ancaq xüsusi bir forması, həm də az yayılmış bir forması da vardır ki, bunlara da tək- tük halda nağıllarda rast gəlinir. «Kəsik baş», «Quru kəllə», «Ağ atlı oğlan» və başqa nağıllarda ancaq özünə qayıdış, yenidən bərpa olunma xüsusiyyəti canlanmaq - məhv olmaq tsiklində yaşayaraq, sonrakı dini görüşlərdə «torpaqdan yaranan torpağa dönəcək» formasında qalmışdır. Belə çevrilmələrdən bəhs edən çoxlu mifləri misal göstərmək olar. Bunlardan birinin məzmunu belədir ki, «Bir kişi səfərə gedibmiş. Elə olur ki, onun öz evinə qayıtması ilin axır çərşənbəsinə düşür. Kişi gecə yarı gəlib evinə çatır. Gözlərinə inanmır. Qapıda nə qədər ağac varsa, hamısı yerə əyilib. Kişinin yadına düşür ki, bu, qocaların söylədiyi Qədir gecəsi olacaq. Bu gecə nə niyyət eləsən ona çatacaqsan sözlərini xatırlayıb bunu yoxlamaq üçün ürəyinə gələn: «nə olaydı, bir quş olub uçaydım» - sözlərini qeyri-iradi pıçıldayır. Bu sözlər ağzından çıxan kimi o, sərcəyə çevrilib havaya qalxır. Amma öz evindən, balalarından heç cürə ayrıla bilmir. Gecə-gündüz öz evinin həndəvərində fırlanır. Bütün quşlar özlərinə isti yerlər axtarsa da, sərcə öz yurdunu qoyub heç yerə getmir» [125, s.86 - 87].

Azərbaycan türk mifologiyasında ruh ilə bağlı mifik görüşlər və təsəvvürlər yaşayır. Bunlardan biri ruh tutma ilə bağlıdır [43, s.34]. Mifoloji dünyagörüşün bir hissəsini təşkil edən «ruh tutmaq» hadisəsi zamanı ruhun həmin bədəni buraxması üçün xüsusi mərasim keçirilir. H.İsmayılov Göyçədə keçirilən ruh tutma ritualını belə təsvir edir: ocaq üstündə tükdən asılmış qaşığıla xəstəni hansı qohumunun ruhunun tutmasını müəyyənləşdirir və «qələm çalmaq»la xəstəni mərhumun ruhundan azad edirlər [84, s.19].

Ruh tutma ilə bağlı görüşlərə Azərbaycanın digər regionlarında da rast gəlinir. «Şəki folkloru»nun 1-ci cildində ruh tutan adamın ölməsi ilə bağlı mif təsvir olunur. Qəbiristanlıqdan keçəndə bir Adam səs eşidir: - Ay kişi, get kəndə, filan öyə, arvadıma denə durmasın gəlsin, onu gözdüyürəm.

Kişi duruxur. Səs yenə gəlir.

- Saa dimirəm get arvadı çağır? Kişi deyir arvadı necə inandırım?

Həmin anda səs kişiye bir ot uzadır. Kişi otu əlinə alan kimi görür hər tərəf ruhla doludur. Otu götürür kəndə gəlir. Kənddə görür arvad ölür. Arvada diyir ki, ərin səni qəbiristanlıqda gözdüyür. Arvadin ruhu kişinin əlində otu görəndə onun əlindən almaq istəyir. Onlar dalaşır. Səs düşür. Arvadlar gəlir, görürlər ki, kişi əl-qol atır, kiminlə dalaşır görünür. Ot kişinin əlindən düşür, arvadin ruhu otu götürmək istəyəndə it onu udur. O vaxtdan deyirlər ki, itlər ruh görəndə ulayır [23, s.50].

Bütün bu miflər ruhun ölməzliyinə, bir haldan başqa hala keçməsinə olan inanlarla bağlıdır. Novruzqabağı günlərdə də adamlar ölənin yaxın adamlarının ruqları ilə görüşmək üçün qəbiristanlıqlara axışır, onların ruqları şad olsun deyər Yasin oxudurlar. Yazda təbiətin dirilməsi faktını görənin qədim insanlar bu dirçəlişlə bağlı olaraq öz ölümlərinin də diriləcəyinə inanmışdılar. Din isə bu ideyadan Qiyamət günü hamının diriləcəyi faktı kimi istifadə etmişdir. Göründüyü kimi, yuxarıdakı tək sınaqlar və ənənə şəklini almış yad etmələr mifdən sonrakı təfəkkür formasının qalığıdır. Taylor demişkən, «hər hansı mədəniyyət elementinin analizi vaxtı baxılan təlim və adətlərin ən erkən dövr- dən dini təfəkkürün gec mərhələsinə keçdiyi məlum olarsa, inkişaf prosesində onların yerini göstərmək lazımdır» [214, s.507 - 508]. Mifoloji şüur mədəniyyət aktı kimi sonrakı dini təsəvvürlərin əmələ gəlməsində həlledici rol oynayarsa, deməli, belə bir nəticə çıxarmaq olar ki, milli-dini özünüdərk formalaşmasında da millətin hafizələrdə yaşayan ən qədim dövrünü müasir sosial-siyasi dövrlə birləşdirmək, əlaqə yaratmaq vəzifəsi dini təfəkkürün üzərinə düşür. Çünki özünü mifoloji cəhətdən dərk etmə ilə milli özünüdərk etmə arasında zaman hüdudu çox böyükdür. Onların predmetləri ayrı olsa da (mifoloji dərk etmədə təbiət, mifoloji-dini dərk etmədə ibtidai cəmiyyət, özünüdərk etmədə insan amilləri əsas rol oynayır), subyektləri birdir [138; 157, s.142-154].

Mifologiyada ruh problemi onqonlarla da bağlıdır. Türk xalqları öz onqon- larına tos deyirdilər və bu quşun ruhu qəbilənin əcdadı sayılırdı. Şamanlar da bu quşun donuna düşməklə öz əcdadlarının nə olduğunu sübut edirdilər. Ruqları kiçik və əhəmiyyətsiz quş və heyvan olan şamanların hörməti qəbilə içərisində az olurdu. Şamanların göyə qalxma mərasimində keçədən istifadə olunardı, belə ki, şamanı həmin keçə üzərində oturdar, 9 dəfə döndərərdilər ki, tanrının yanına uça bilsin. Altay şamanlarının göyə qalxması haqda 1840-cı ildə yazılan bir rapordə şamanizmin əsas prinsipləri əks etdirilmişdir. Bu rapordə görə şaman 9 qatı aşmaqdadır. Pura - şamanın minib göyə çıxdığı atın ruhudur, dini, islami görüşlərdəki peyğəmbərin mindiyi ata - Buraka oxşayır [133, s.164]. Şamanın ən müqəddəs silahı yay və oxdur. Bahaəddin Ögəl şamanizmi daha ziyadə kişilər, ailələr və yaxud da ancaq bir qəbilə içində hökmü keçən bir din kimi səciyyələndirir. Keçmiş türklərdə şamanizmin izlərinə dərişlərin istədikləri zaman quş və ya heyvan şəklinə düşə bilmələrində rast gəlinir [199]. Bildiyimiz kimi, şamanlar da tanrı ilə söhbət etmək üçün cildlərini dəyişərək göyə uça bilirdilər. Bu, şamanların geyindiği xələtin üzərində əks olunan quş və ya heyvan şəkillərindən də bəlli olurdu. Üzərində quş və ya heyvan şəkli çəkilmiş libasın mənası vardı. Bununla şaman quş donunu geydiyi zaman əcdadına yetişəcəyini göstərmək istəyirdi. Şəkildən şəkilə düşmək mifoloji araşdırmalarda metamorfoz adlanır. Bahaəddin Ögəlin yazdığına görə, Əhməd Yasəvi durna donuna, Hacı Bektaş Vəli göyərçin donuna, Abdal Musa keyik donuna girə bilirmiş [133, s.29].

Türk mifologiyasında don dəyişmənin əsasında sevgi durur. Bahaəddin Ögəlin də gətirdiyi misallarda igidlərin qızılquşa çevrilməsinə səbəb onların istədikləri qızlara olan sevgisidir. «Kara-Könül adlı bir igid silkinib atmaca donuna girir. Qızın evinin damına qonur»; «Bir qız quş olub uçur, Tebene kəndindən Koğa adlı bir gənc də doğan donuna girib qızı qovalayaraq yaxalayır» [133, s.130] və s. «Oxxayla Əhməd» nağılında da Əhməd qızın eşqi ilə müxtəlif dona düşərək Oxxaya qalib gəlir. «Ağ quş» nağılında isə bu sevgi olmadığından Ağ quş donunu dəyişə bilmir, ölür. Don dəyişmək təkə quşlara çevrilməklə olmur, ilana, qurbağaya da çevrilməyin əsasında sevgi durur. Türk miflərində deyilir ki, «Ölənin igidlərin ruqları bir doğan olub, göyə uçmuşdu». Təsədüfi deyil ki, islam dini görüşlərində də ölənin adamın ruhu öz bədənini tərk edərək göyərçin cildində göyə uçur. Bu don dəyişmənin kökündə prototürk mifoloji görüşləri dururdu. Pəri qızın donunu gizlətməklə insan oğlu pəri qızların suya olan sevgisinə qısqançlıq edir və nağılların sonunda bu hərəkətinə görə cəzalandırılır.

Don dəyişmək, cilddən cildə düşmək silkinməklə müşayiət olunur. Silkinmə yolu ilə don dəyişdirməyə əfsanə və miflərimizdə də tez-tez rast gəlinir. Biz qeyd etdik ki, don əski türklərin qədim inanışları ilə bağlıdır. İnsan don dəyişdirməyi özünün onqonuna, toteminə olan yaxınlığını bürüzə verir. Mifoloji görüşlərdə adam donu, yaxud insan donu adlanan görüşlər də vardır.

B.Ögəl «Dədə Qorqud» dastanlarındakı «adəmlər evreni Dəli Domrul» ifadəsini «adəmlər əjdahası Dəli Domrul» kimi izahlayır [133, s.137]. Bu ifadə ilə Domrulun yaddaşdan Silinmiş əjdaha ilə don cəhətdən, mənşə baxımından yaxınlığı qabardılır. Bu, özlüyündə təşbehdir, mifoloji bədii düşüncədə Domrulun xislətinin təsdiqidir. B.Ögəl yazır ki, Dəli Domrulun nə vaxtsa əjdaha donuna bürünə bildiyini biz iddia etmirik. Lakin bu, əski çağlar ilə bağlı bədii yaşantıdır.

Dəli Domrulun öz canı əvəzinə can axtarması motivi bir Altay mifi ilə üst-üstə düşür. Mifdə deyilir ki, atasız bir çocuq bir atın həsrətini çəkir və tanrı tərəfindən danışan bir at ona hədiyyə edilir. Mifdə qayın ağacına sitayiş edildiyi göstərilir. Uyğurların nəslini qayın ağacı doğurmuşsa, burada da oğlanın adını qayın ağacı üzərindəki tanrı vermişdir. Ad vermə adəti burada başqa miflərə nisbətən daha açıq göstərilir. Ad verəcək bir böyük olmadığından oğlan adsız qalır. Tanrı ona ad verməklə həm də müqəddəslik verir. Mifin qəhrəmanı olan bu oğlan düşmənin qızına evlənmiş, başqa birisi gəlib demiş ki, «tanrı bu qızı mənə yazmış» və bu qəhrəmanla vuruşmağa başlamışdır. «Tanrı mənə yazmış» deyən gənc qüvvətlidir, mifin qəhrəmanı da qayda-qanunla yuva qurmuş və tanrıdan ad almışdır. Bu səbəbdən tanrı onu da büsbütün yox etməz. Nəhayət, tanrının iki mələyi gəlir və oğlanın canını qurtarır. Bu nəğməkar mələklər oğlanın canı əvəzinə öz canlarını fəda edib onu ölümdən qurtarırlar [133, s.324]. Göründüyü kimi, don dəyişmək, cilddən cildə düşmək mifoloji baxımdan mənə kəsb etsə də, sonrakı təkamül nəticəsində adi məzmun qazanmış, surətini dəyişməklə öz yalanını ört-basdır etmək məqamına xidmət etmişdir. Keçəl Həmzənin dəyirmançı ilə paltarını dəyişməsi, üz-gözünü una bulaması Koroğlunu aldatmağa xidmət edir.

Hər bir xalqın tarixi onun keçmiş olduğu ictimai-siyasi proseslərə münqər olunur. Tarixdə elə bir millət tapmaq çətindir ki, onun soykökünün, etnik-milli təfəkkürünün söykəndiyi hikmətli dəyərlər olmasın. Bugünkü tarixi zamanda da yaşayan hər bir millətin keçirdiyi inkişaf pillələri onun keçmişini xarakterizə edən varislik ənənələrini təşkil edir [145, s.47 - 55]. Tarixi inkişafın birinci pilləsi qəbilə dövrü həyatı sayılır. Azərbaycan xalqının da keçirdiyi tarixi təkamül prosesində qəbilə həyat tərzini mənsub olduğumuz millətin yaranıb formalaşmasında aparıcı rola malik olmuşdur. Həmin qəbilə həyatı dövrü ilk insanın dünyagörüşündə təbiətin üstün mövqə tutması, insanın özünü şüurunda yaratdığı ilahi qüvvələrdən asılı olması duyğusu ilə xarakterizə olunur. Qədim insanın mifoloji dünyası ilə onu əhatə edən təbiət arasında üzvi birlik olmuşdur. İctimai şərait insanın şüurunu formalaşdıran ən vacib şərtlərdən biridir. Mifoloji şüurun da yetişməsi dünya haqqında qarmaqarışq təsəvvürlərdən onun harmonik quruluşu haqqındakı təfəkkürün formalaşması dövrünə uyğun gəlir ki, bu da qəbilə həyatı dövrüdür. Artıq bu dövrdə mifoloji dünyagörüşdə dünyanın yaratıcısı - Allah obrazı formalaşmış, ilk insanın yaranması haqqında müəyyən təsəvvürlər əmələ gəlmişdi [184, s.35 - 47]. Mifoloji şüurda Allah ideyasının yaranması da ictimai-tarixi səbəblərlə bağlı idi. Allah haqqında təsəvvürlər yaranmamışdan əvvəl mifoloji şüurda totemlər, kultlar, inanışlar və s. haqqında biliklər mövcud olmuşdur [148, s.27 - 29]. Hər qəbilənin də öz ərazisində hökm sürən qadağanları, tabuları, inancları var idi. Günəşə, oda tapınma, yaxşılıq tanrısına - Hörmüzə səcdə, qaranlıq, tufan, şər allahı Əhrimənə isə nifrət qəbilə ictimai görüşlərinin əsasını təşkil edirdi. Bu dövrə Allah və allahlar haqqında təsəvvürlərin, çoxallahlılıq haqqında görüşlərin formalaşması dövrü idi. İnkişaf etmiş ölkələrin mifoloji təfəkkür sistemi (məsələn, şumer, babil, Misir, Yunanıstan, Roma və s.) göstərir ki, bəşər çağının lap ilkin mərhələsində çoxallahlılıq hökm sürmüşdür. Bu mifologiyalarda hər bir allahın adı, daşdığı funksiya və s. öz əksini tapmışdır [171, s.112]. Belə olan tərzdə türk mifologiyasında təktanrıçılıqdan əvvəlki dövrlərdə çoxallahlılığın izlərinə, yaxud onların adlarına nə üçün rast gəlinir? Bu, çox mürəkkəb məsələdir. Bəlkə də onunla izah oluna bilər ki, türk mifoloji düşüncə tərzinin yaranması, əmələ gəlməsi o biri mifoloji sistemlərdən daha qədimdir. Ola bilsin ki, tarixin hansı dolaylındasa əgər

çoxallahlılıq və bu allahların adları olubsa, bizə məlum olmayan səbəblərdən yaddaşlardan silinib. Ancaq həqiqət budur ki, türk xalqları da öz tarixi inkişafalarında politeizm dövrünü keçirmişlər. Aşağıda gətirəcəyimiz bir misal da sanki türk mifologiyasında bu adsız, lakin vəzifəsi məlum olan tanrıların olmasını sübut edir. Prof. M.Seyidov «Azərbaycan mifik təfəkkürünün qaynaqları» əsərində X əsr səyyahı Əhməd İbn-Fədlanın Volqaboyu türkləri arasında olarkən onlarda Qış, Yay, At, Su, Gecə, Gündüz, Ölüm, Yer tanrıları haqqında məlumat verdiyini yazır [113, s.268].

Qəbul olunmuş türk təktanrıçılığından əvvəlki dövrlərdə Tanrının rolu barədə prof. A.Nəbiyevin bir fikri daha maraqlıdır. O yazır ki, Göy Tanrının idə- rəçiliyini yerdə yaratdığı hamilər həyata keçirir. Bu hamilər - kultlar başqa xalqların panteonunda gördüyümüz allahların funksiyasını daşıyır [101, s.151]. Türk panteonunda baş allah tenqri ilk baxışda təkallahlılığın model düşüncəsini yaratsa da, o, panteon şəcərəsini formalaşdırma bilmir. Çünki onun tabeliyində silsilə hamilər- allah səviyyəsində olan kultlar sistemi mövcuddur. Bu sistem Göy Tanrı tərəfindən idarə olunur. Azərbaycan mifologiyasında «əy»çilik tanrının bəzi funksiyalarının ona verilməsi, yaxud onda cəmləşməsi kimi təzahür edir. Prof. A.Nəbiyev əy, kult, hami problemini əslində təktanrıçılığın özünə məxsus olan çoxallahlılıq prinsiplərinə uyğun gəlməsi kimi, bu formada həyata keçirilməsi kimi izah edir [101, s.152].

Dünya mifologiyasının ayrılmaz hissəsini təşkil edən türk mifologiyası özünün çoxşaxəliliyi, bütöv sistemi təşkil etməsi ilə başqa xalqların mifoloji təfəkkür sistemindən, dünyagörüşündən seçilir. Türk mifologiyasının kökü bəşər çağının lap ibtidai dövrlərinə gedib çıxır. Yayılma arealına görə də türk mifoloji təfəkkürü başqa xalqların coğrafi məkanından daha geniş ərazini əhatə edir. Bir ucu Sibir, Qafqaz, Anadolu, Orta Asiya ölkələrini, digər tərəfi Avropanı bürüyən türk tayfalarının kökü özü ilə bərabər buralara öz mədəniyyətini - mifologiyasını gətirmiş, uyğun gəlmiş yerli mifoloji düşüncə tərzinə qaynayıb qarışaraq indi başa düşdüyümüz türk mifoloji sisteminə çevrilmişdir. Bu nə ilə bağlı olmuşdur? Türk mifologiyası hər şeydən əvvəl öz mütərəqqiliyi ilə seçilmişdir. İnsan təfəkkürünün yaratdığı ən ali varlıq Tanrıdır. Tanrı ideyası, təktanrıçılıq həmişədən türk tayfalarında üstün mövqə tutmuşdur. Qaynayıb-qarışdığı ölkələrdə çoxallahlılığa qarşı mübarizədə türk tanrıçılığı hakim ideologiya olmuş, dünyanın bir tanrı tərəfindən yaradılmasını, insanların Tanrı tərəfindən yaradılıb himayə olunduğunu şüurlara təlqin etmişdir. Türk mifologiyasında təktanrıçılıq deyəndə Qara xan yada düşür. Mifoloji təsəvvürlərə görə ilk insanı yaradan da Qara xandır. Göyləri də o yaratmışdır. 17-ci qatda özü, 16-cı qatda oğlu Ülgeni oturdub.

Dünyanın yaradılması haqqındakı əsatirdə də Yeri, Göyü, Ayı, Günəşi, Suyu, Dağları, Torpağı yaradan Qara xandır. Bu mifdə dünyanın Tanrı tərəfin- dən yaradılması fikri irəli sürülür. Tanrının yaratdığı insanlar hələ ölümün nə olduğunu bilmirdilər. «Ölümü kimə verək?» mifində Allah Cəbrayıl deyir ki, sən yerə ölüm aparmalısan. Dirim artıb, aclıq başlanar, inam-etiqaad azalar. Cəbrayıl ölümü dağlara vermək istədi. Dağlar titrədi, bulaqlar hönkürdü, şələlələr haray saldı. Cəbrayıl ölümü sulara vermək istədi. Göllər, dənizlər, dəryalar tüğyana gəldi, sular fəvvarə vurdu, yaşamaq üçün icazə istədilər. Cəbrayıl ölümü ağaclara təklif etdi, ağaclar sızıldadı, inildədi, başlarını göylərin ayaqlarına əydilər, yarpaqları bir andaca saraldı. Cəbrayıl baxdı ki, bunlarsız dünya yaraşqsız qalacaq. Tanrı dərğahına getdi, dedi ölümü götürən yoxdur. Onların heç birinə ölüm yaraşmır, birinin ölümü o birinin də ölümü olacaq, ölümü kimə verək? Ölüm yiyəsiz yetim kimi arada qalıb. Tanrı dedi ölümü insanlara ver, insanlar saxlayacaq, dünyanı tarazda saxlayacaq. Onlar öldürəcəklər, bir-birinə qəsd edəcəklər. Ölümü onlara ver [28, s.186].

İnsan təfəkkürünün yetişmə bildiyi ən ali varlıq Tanrıdır. Tanrı ideyası, təktanrıçılıq qədimlərdən türk tayfalarında olmuşdur. İslam dininin Cəbrayıl, Əzrayıl kimi mələkləri türk tayfalarında da yaxşıstər, pisistər formada təşəkkül tapmışdı. Elə təkəcə Hörmüz və Əhriməni yada salmaq kifayətdir. Yaxud Ülgen, Erlik kimi tanrılar oğuz türklərində xeyirxahlıq və şər simvolu kimi qəbul edilmişdir. Dünyanın yaradılması haqqındakı türk əsatirində deyilir ki, əvvəlcə su var idi. Yer, Göy, Ay və Günəş yox idi. Tanrı (Kuday) ilə bir (kişi) var idi.

Bunlar qara qaz şəklinə girib su üzərində uçurdular. Tanrı heç bir şey düşünmürdü. Kişi rüzgər çıxarıb suyu dalğalandırırdı və tanrının üzünə su səpdi. Bu kişi özünün tanrıdan böyük olduğunu sandı və suyun içinə baş vurdu. Su içində boğulacaq oldu; (Tanrı, mənə yardım et) deyər bağırmağa başladı. Tanrı (yuxarı çıx) dedi. O da suyun üzərinə qalxdı. Tanrı belə buyurdu: Sağlam bir daş olsun! Suyun dibindən bir daş çıxdı. Tanrı ilə kişi daşın üzərində oturdular. Tanrı, suya dal, oradan birtorpaq çıxart, kişiye dedi. Kişi suya daldı. Özüm üçün də bir torpaq çıxarım deyər düşündü, iki əlinə torpaq aldı. Bir əlindəki torpağı ağzına soxdu, özü də torpaq yaratmaq istəyirdi. Tanrıya torpağı verdi. Tanrı torpağı səpdi. Yer qatı əmələ gəldi. Kişinin ağzındakı torpaq da böyüməyə başladı. Kişi boğuldu və öləcək oldu. Tanrıdan kömək istədi. Tanrı, ağzındakı torpağı at, dedi. Kişi ağzındakı torpağı atdı, kiçik-kiçik təpələr əmələ gəldi. Tanrı ona dedi ki, sən mənə fənalıq etdin. Sənə itaət edənlər fəna olacaqlar. Mənə itaət edənlər isə təmiz olacaqlar. Onlar Günəşi görəcəklər, aydınlıq görəcəklər. Mən gerçək Kurbustan adını almışam; sənənin adın isə Erlik olsun. Günahlarını məndən gizləyənlər sənənin xalqın olsun [139, s.11]. Göründüyü kimi, əsatirdə dünyanın Allah tərəfindən yaradılması ideyası tərənnüm edilir. Təbii ki, belə əsatiri obrazlar İslam dininin təbliğ etdiyi Böyük Yaradan haqqındakı fikirlərə uyğun gəlir, təfəkkürdə vahid Allah obrazının formalaşmasına yardım edirdi. Təqdim etdiyimiz bu və ya digər antropoqonik miflərin əsas xüsusiyyəti orada ilk insanın Allah tərəfindən torpaqdan və ya gildən yaradılması idi. Antropoqonik miflər də kosmoqonik miflərin ayrılmaz tərkib hissəsi olub, ilk insanın yaranmasının mənşəyini kosmosla bağlayırdı. Belə miflərdə yaradıcı - Allah animistləşdirilir, canlı təsəvvür olunurdu. Qeyd edək ki, miflərdəki Allah obrazı müasir dinlərin təbliğ etdiyi Böyük Yaradandan öz ibtidailiyi və bəsitliyi ilə fərqlənirdi. Hətta onlar ya birbaşa, ya da ruh (bəzən də div, günəş və s. kultlar vasitəsilə) şəklində əlaqəyə girib insanyaradıcı kimi çıxış edirlər. Bu daha çox əkiz miflərinə aiddir. L.Y.Şternberq Sibir xalqları arasında yayılan bu cür miflərə diqqət yetirmişdir. Belə miflərdə uşağın biri atadan, digəri isə ilahidən əmələ gəlir (Ceyran, Cəlayi- Vətən, Şahzadə Mütalib, Tapdıq kimi nağıl qəhrəmanları da ruhdan, divdən, günəşdən və s. fəvqəlvüvvələrdən mayalanmış və doğulmuş uşaqlardır) [217, s.145- 146; 234].

Allahın ilk insanı gildən, yaxud palçıqdan yaratması haqqında olan miflər öz ideyasına uyğun gəldiyi üçün həmişə bütün dinlər tərəfindən əxz edilmişdir. Dünya xalqlarının din tarixinə nəzər yetirsək görürük ki, fetişist təsəvvürlər (bütperəstlik, çoxallahlılıq və s.) o dinlərin ayrılmaz hissəsini təşkil etmişdir. Mifoloji görüşləri o tayfanın dini görüşləri hesab edənlər yanılmırlar. Dünyanın bütün xalqlarının din tarixinə nəzər yetirsək, görürük ki, fetişist təsəvvürlər (bütperəstlik) o dinlərin ayrılmaz hissəsini təşkil edir. Mifoloji-dini inanların, adətlərin sonrakı inkişaf mərhələlərində animizm və fetişizm öz ictimai funksiyasını cadugərliyə tərk edir və bunlar dinin tarixində əsas mərhələləri təşkil edirlər [158, s.17 - 18]. Müasir dində mövcud olan strukturlar primitiv şəkildə qəbilə və tayfa dinlərində də mövcud idi. S.A.To- karev yazır ki, din ictimai hadisədir. Dini təsəvvürlər heç vaxt fərdi təəssürat sferası ilə məhdudlaşmayıb, bu və ya başqa ictimai quruluşun faktı kimi təzahür edir. Din gələcək ideoloji forma kimi insan beynində mifoloji təfəkkür prosesinin tam başa çatması ilə əlaqədar yaranır [218, s.32 - 33].

Qurana görə, Tanrı insanı özünə bənzər yaratmışdır [92, Bəqərə surəsi]. Türk mifologiyasında da ilk insanın yaradılışı haqqında maraqlı fikirlər çoxdur. Adəm əski türklərin dediyi kimi Ulug Tinlig və ya Üstünki Yalnguklardan idi [133, s.475 - 476]. Yaradılış miflərində Adəm iradəli, Həvva isə zəif iradəli, ilanın sözüne baxıb özünü və Adəmi əzab-əziyyətlərə düşər edən qadın rəmzi kimi təsvir edilir. Adəm və Həvva əxlaq simvolu idilər. Tanrı onları cənnətdən çıxardıqdan sonra yer üzünə göndərmiş, ruzilərini və yaşamaq imkanlarını da vermişdi. Ona görə də dünyaya uşaq gələndə ruzisi özündən əvvəl gəlir deyirlər. Həvva cənnətdə əbədi yaşamaq qanununu pozmuşdu. Onun bu qəbahəti tək özünü yox, Adəmi də cəzadan qurtara bilməmişdi. Çünki qadın ilə kişi əbədi həyat qanunları çərçivəsində bir-birindən ayrılmaz vücut idilər. Qadın ayrıca olaraq kişidən sonra, həm də kişinin qabırğasından yaradılmışdı.

Bizim əcdadlarımız bu qadına Ay-Anam deyirdilər. Kişiyə isə elə beləcə Yalngık, ondan törəyənlərə isə Yalngık-oğlu adını vermişdilər [133, s.476]. Türk mifoloji dünyagörüşünə görə insan palçıqdan

yaradılmamışdan əvvəl onun ruhu göylərdə tanrı ilə birlikdə imiş. Əcdadlarımız ilk insana Yalincıq adını qoyanda onun çılpaq, paltarsız olduğunu, sonradan əncir yarpağına büründüyünü nəzərə alırdılar.

«Dəli Domrul» boyunda da Allah obrazı yaradılıb. O, boyda can alan yox, can verən, can bağışlayan kimi təənnüm olunur. Prof. T.Hacıyev yazır ki, Dəli Domruldakı Dəli sözü valideynlərindən gələn bir əlamət kimi dəliqanlıq məx- rəcinə uyuşur [71, s.48]. Lakin onun valideynlərinin adında dəli epiteti yoxdur. Biz boyda Dəli Domrulun inisiyasiyadan keçməsinin bir neçə mərhələsini görürük. O, əvvəlcə ata-anasından can istəyir, onlar canlarını vermədikdə halalı ilə vidalaşmağa gəlir. Bu mətndə təsirli boyalarla verilir. Halalı öz canını Domrula qurban etmək istəyir. Domrul isə halalının onun yerinə canını verməsini istəmir. Bu, qədim türk əxlaqıdır. Dəli Domrul Allaha yalvarır: «Alırsan, ikimizin canun billə alğıl! Qorsan, ikimizin canun billə qoğull!». Bu yalvarışı Allah eşidir. Onların hərəsinə 140 il ömür verir. Burada inisiyasiya prosesi qapanır. Prof. T.Hacıyev Allah obrazının türk təktanrıçılığında Tanrı olduğunu, can verənin, öldürənin də o olduğunu, Əzrayılın İslamın təsiri ilə sonradan boya daxil olduğunu yazır [71, s.131 - 132]. Dəli Domrul bilmirdi ki, can verən, can alan Allah-təaladır. Onun şüurunda bu vəzifəni icra edən türk Tanrısı olub. Bunu mətndə onun Allah-təalaya «görklü Tanrı» deyə müraciət etməsi də göstərir [71, s.132]. Bu, həm də orta əsr şüurunda Tanrı ilə Allahın eyni olduğunu göstərən tarixi zamandır.

Mifoloji şüurun struktur mərhələlərindən bəhs edərkən onların hansının daha əvvəl funksional olduğunu söyləmək çətinidir. E.Taylor animizmi ən qədim mərhələ hesab edir [214, s.33]. Onun fikrincə, mifik düşüncədə Tanrı ideyası da, onun qavranması da animizmin sonunda meydana gəlmişdir. Alman mifoloqu V.Manqardt isə E.Taylorun animistik nəzəriyyəsinə ayin və inamlara, kultura əsasən inkişaf etdirdi. Onun fikrinə görə, adət-ənənələr bir-biri ilə əlaqədə, sonra isə onları əhatə edən mühitə görə öyrənilməlidir [214, s.35]. «İlk dövrəlxalq ədəbiyyatının müəyyən mərhələsində əski insanlar hər bir təbiət hadisəsinin və əşyanın arxasında bir ruh görmüş, ata ruqları ayrı bir kateqoriya kimi yaratmış və ruqların şərəfinə qurbanlar kəsmişdir» [214, s.211].

O, ağac ruhuna olan inamı animistik təsəvvürün əsası hesab edir, fikrini ümumiləşdirərək yazırdı: «İlk inanca görə ağac yalnız meşə ruqlarının yaşadığı yer deyil, eyni zamanda ağacın həyatı ilə bağlı olan başqa ruqların mövcud olduğu yerdir» [214, s.35].

İbtidai mifoloji görüşlərə animizm, fetişizm, totemizm, politeizm, antropomorfizm xasdır. Oğuzlarda antropomorfizmdən sonra mifoloji şüurda göy adamı obrazı - Tanrı anlayışı formalaşmışdır. F.e.d. H.İsmayılov yazır ki, qərb oğuzlarının tanrıçılıq anlayışı oğuzlarda ən azı ad səviyyəsində (Tenq-er - göy adamı, tanrı) şumerlərə (Tenqir) qədər gedib çıxır. Bu adın türklərdə yaşaması faktı bu inamın mövcudluğunun fasiləsizliyi faktıdır. Beləliklə, türk insanı aşağıdakı dünyagörüşlərin daşıyıcısı olmuşdur: I. Mifoloji görüşlər (totemizm, animizm, politeizm); II. Animist görüşlər (şamanizm, xalq təsəvvüf); III. Dini görüşlər; IV. Sufi görüşlər; V. Sufi təriqətləri [84, s.56].

S.A.Tokarev animizm, fetişizm və totemizmə dinin qədim formaları kimi baxır. Lakin onlardan hansının əvvəl, hansının sonra, yaxud animizmin fetişizmdən, totemizmin animizmdən yarandığı haqda qəti fikir söyləməyin çətin olduğunu deyir [218, s.387]. Bu görüşlər müəyyən ərazini əhatə edir. Fetişizmin yüksək dərəcədə inkişafı magiya ilə bağlıdır. Fetişizmin inkişafının sonunda magiya haqqında təsəvvürlər əmələ gəlir. Magiya ikili xarakterdə olur: zərərli və xeyirli. Zərər yetirən magiyada bədxah ruqlardan istifadə olunur. Magiyada animistik və fetişist təsəvvürlər başlıca rol oynayır. Zərərli magiyaya nağıllarda daha çox rast gəlinir. «Bənidaş şəhərinin sirri» nağılında cadugər qadın şər qüvvənin köməyi ilə, ya da əlindəki çubuqla adamları daşa döndərir. Qəhrəmanları isə xeyirli magiya fəlakətdən qurtarır. Xeyirli magiyanın ikinci bir qolu da müalicə magiyasıdır. Burada xeyirxah ruqların köməyi ilə xəstələr sağaldılır.

C.Freyzer magiyanı ibtidai cəmiyyətin quruluşuna təsir göstərən, insanların fəaliyyətini sahmanlayan ilk dini görüş və təlim kimi qiymətləndirir. O yazır ki, qədim insanların vəhşilikdən, barbarlıqdan uzaqlaşdığı

dövlərdə qəbilənin həyatında yaşlı adamlardan ibarət qəbilə şurası - magiyanın uyğun tələblərini bilən və onları insanlara öyrədən qocalar fəaliyyət göstərirdi. Barbarlıqdan təzəcə azad olmuş insanlar magiyanın sehri altında ibtidai dini görüşlərin, inancların quluna çevrilirdi. Bu adət, inanc və görüşlər özünə o qədər möhkəm yer edirdi ki, onu başqası ilə əvəz etmək heç ağıllarına da gəlmirdi. Magiyada əsas əlamət yüksək ali qüvvələrə inancın olması idi ki, qədim insan tanrısını yumşaltmaq üçün yalvarmağa, qurban kəsməyə, mərasimlər keçirməyə başlayırdı [228, s. 39 - 56]. İnsanlar quraqlıqdan əziyyət çəkən vaxtlarda da magiyanın gücündən istifadə etmişlər. C.Freyzer qeyd edirdi ki, onlar yağış yağdırmaq üçün cadugərlərə üz tutur, onlardan xahiş edirdilər ki, yağış yağması üçün göylərdəki allahlara dualar etsinlər. Bu zaman cadugərlər və qəbilə üzvləri dövrə vuraraq əllərindəki su dolu qabları cingildədə-cingildədə mərasim nəğmələri oxuyaraq rəqs edirdilər [228, s.70 - 72].

Cadugərin sənəti öz kökləri ilə mistik inama bağlı idi və o, özü də cadugərliyə inanırdı. Bu inam olmasaydı, o, qəbilənin sosial həyatında aparıcı rol oynaya bilməzdi. Ritualın icra edilməsində cadugrin, şamanın ekstaz vəziyyətinə gəlməsi ritualın simvolikasının tələbidir. O, özünün daxili psixologiyasını ona görə haldan çıxarır ki, camaatı özünə inandıra bilsin.

Cadugərlər və ya şamanların hadisəni aşkar etmək üçün istifadə etdikləri çoxlu predmetlər vardır. Bu predmetlərin hər biri öz-özlüyündə bir simvolik məna daşıyır. «Tapıcılar bunlardan ona görə istifadə edirlər ki, sirli şeyləri görsünlər» [215, s.50]. Cadugər-tapıcıların nəzrində «simvol» baş verən hadisənin aşkar edilməsinə işarə edəndir.

Magiya inamdan ayrılmazdır. Magiya və cadugərlik inamdan qidalanır. Məsələn, stolun küncündə oturan qızın 7 il evdə subay qalması, nəhs rəqəm və nəhs gündən qaçmaq, yuxuya inanmaq, ələ və karta baxıb tale söyləmək, qapı ağzında görüşməmək və s. inamlar magiya üçün əsas mənbədir. Magiyada ruhlarla əlaqəyə daha çox yer verilir. İnsanın ruhlarla cinsi əlaqəyə girə bilməsinə aid inam (ruhlar və allahlarla birbaşa olmayan intim əlaqə) Sibir türklərində şamanın «səma qadını» ilə əlaqəsinə aid çoxlu materiallar toplanmışdır [218, s.143]. Ruhla cinsi əlaqəyə olan inamdan totemik inkarnasiya, doğuşdan yaranan anormal insanların qeyri-adi xüsusiyyətləri, erotik yuxugörmələr, əkizlərin doğulması haqda təsəvvürlər yaranır [218, s.146].

Animizmin inkişafı fetişizmi doğurur. Erkən düşüncədə insanın təbiətin qüvvələrini öz beynində simvollaşdırması fetişizmə (ibtidai allahlığın, ayrı-ayrı əşya və canlıların bütün xüsusiyyətlərini birləşdirib inamın yüksək dərəcəsinə) gətirib çıxarırdı [101, s.126]. Qədim insanlar şər ruhlardan qorunmaq üçün müqəddəs saydıqları əşyadan istifadə edirlər. Fetişizmdə əsas olan fetişin sehri gücə malik olmasıdır. Folklor mətnlərində fetiş kimi istifadə olunan əşyalar içində toppuz, muncuq, papaq, üzük, kasa, çubuq, süfrə və s. qəhrəmana düşməyə qalib gəlmək üçün lazım olur.

Fəlsəfə ensiklopediyasında «mifolojinin ən öncəki şəklində fetişist təsəvvürlərdir» deyər yazılmışdır [225, s.83]. Fetişizm, əsasən, qədim insanların təbiətlə üz-üzə qaldığı dövrlə bağlı məlumatları haqqında təsəvvürlərdir. Təbiətlə ilk tanışlıq, ovçuluq və s. sənətlərlə yaxınlıq ağac budağının, quş qanadının, yumurtasının, heyvan üzvlərinin düşərli olmasına inamı yaradırdı. Onların daxilində möcüzəli xüsusiyyətin olması haqda təsəvvürlər mifoloji şüurun məhsulu idi. Biz nağıllarda quş yumurtasının var- dövlət verməsi inamının yaşamasını görürük («İki qardaş» nağılı). F.Bayat fetişin insana köməyinin totem vasitəsilə olduğunu göstərir [132, s.56]. Görünür, ilk fetişlər totemlə bağlı olmuşdur. Amma fetişlərin heç də hamısında totemə bağlılıq görünür.

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

malikdir, bu ruh onu möcüzəli, sehrli edir. Ruhun fetişdən ayrılması nəticəsində o öz gücünü itirir və mifoloji düşüncədə hami ruhlar - dağ, ağac, su, yer, meşə ruhları və s. haqqında ibtidai görüşlər əmələ gəlir. F.Bayatın fikrincə, sehrli gücün fetişdən ayrılması nəticəsində ruhlar orman, dağ, su, yer və s. ruhları kimi müstəqil yaşama hüququnu əldə edirlər [132, s.63].

Totemizm öz ideoloji köklərini animizm və antropomorfizmdən götürür. Animizmdə insanla ağac, daş, dağ, meşə, su, od və s. arasında ruhi cəhətdən bir bağlantı vardır. Totemizm haqqında da bir-birinə zidd fikirlər vardır. E.Taylortotemizmi əcdad kultunun əsası hesab edir, C.Freyzer isə onu qəbilə quruluşunu təşkil edən sosial qrupun özəl bir hissəsi hesab edir. C.Freyzerə görə totemizm ilə bağlı ayin və mərasimlərdə qəbilənin keçmiş haqqında təsəvvürlər təbliğ olunur [132, s.36]. Totemizm bir kollektivin öz kökünə, soyuna yaxın bildiyi heyvanla olan «qohumluq əlaqəsinə» söykənir. Totemizmdə fərdilik prinsipi yoxdur.

F.Bayat Afrika, Amerika və Avropa xalqlarının inanclarında totemizmin 4 unsurunu göstərir ki, onlardan üçüncüsü bizim tədqiqatda olan bəzi məsələlərə uyğun gəlir. Məsələn, o, «insanın heyvana çevrilməsinə, insanın heyvandan törəməsinə inam, insan ilə heyvan arasındakı cinsi əlaqəyə inanc, insan ilə heyvanın birlikdə yaşaması inancı»nı göstərir [132, s.60]. «Türk xalqlarında totemizmin mövcud olduğu söylənir. Ancaq hər bir sistemin ictimai və hüquqi tərəfi vardır və bu sistemin yaşaması üçün bu şərtlərin olması şərtidir (o, 4 unsurun olmasını əsas gətirir, 3-cünü qeyd etdik). Birincisi, qəbilə və tayfa adının totemlə bağlılığı; ikincisi, ətin, qidanın yasaq olması; dördüncüsü, ayrı-ayrı qəbilələrin heyvana sitayişin bir şəklini daşdığı adlar».

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

1. Totemizm ana xaqanlıq dövründəki insanların təsəvvürlərini xarakterizə etdiyi halda, türkkxalqlarında ata xaqanlıq mövcud olmuşdur.
2. Qəbilə dini olan totemçilikdə mülkiyyət ortaqlığı olduğu halda, türk xalqlarında özəl mülkiyyət rol oynamışdır.
3. Eyni bir totemə bağlı olanlar bir-biri ilə soydaş sayıldığı halda, türk tayfalarında qan əqrəbəliyi mövcud olmuşdur.
4. Tayfa və qəbilələrdən hər birinin totemi mövcud olduğu halda, əksər türkkxalqlarının kult saydığı bir heyvan mövcuddur.
5. Totemizmin hökm sürdüyü qəbilə və tayfalardan hərfərd totemin adını daşdığı halda, türkkxalqlarda hərfərdin, hər ailənin ayrı bir adı vardır.
6. Totemçilikdə ruhun varlığına və keçmiş dünyaya inanılmadığı halda, əski türklərdə ruhun ölməzliyinə inanc mövcud olmuş, ata ruhları ayrı bir kateqoriya kimi yaranmış və ruhların şərəfinə qurbanlar kəsilmişdir [132, s.61].

Ümumiyyətlə, türk mifologiyasında totem məsələsi hələ öz həllini tapmamışdır. Osman Turan, Nihat Nirun, Lazslo Rasonyi, S.Hayri Bolay, Özkan İzgi türklərdə totemçiliyin varlığını irəli sürmüşlər [137, s.29].

Mifoloji şüurun digər mərhələsi, həm də sonuncu mərhələsi antropomorfizmdir. Antropomorfizm mifoloji düşüncədə insan və təbiətin, onun predmetlərinin eyni mifoloji birlik çərçivəsində qoşalığı, qovuşuğu kimi düşünülməsidir. Bu mərhələdə insana xas olan xüsusiyyətlər təbiətin üzərinə köçürülür, insanın mikrokosmu ilə təbiətin makrokosmu bərabərləşir. İnsan da təbiətin bir üzvüdür. Özünü mifoloji surətdə dərk edən ibtidai insan təbiət hadisələrini də mifoloji düşüncəsində qloballaşdırırdı. Onun nəzərində təbiət də ağlaya, gülə bilir, dağlar, ağaclar insan kimi danışa bilir və s. Bütün bu məsələlərin kökündə ruhun varlığı dayanırdı.

Ruhun müqəddəsliyinə inanan insan hər şeydə ruh olmasını qəbul edirdi. «Buna uyğun olaraq miflərdə və mərasimlərdə nəinki ruhlar, eləcə də təbii stixiyalar (məsələn, qışın qoca qarı şəklində, Ayın oğlan və Günün qız görünüşü, lalənin vaxtilə gözəl-göyçək bir qız və s. kimi təsəvvür olunması kimi) insan biçimində düşünülmüş, insana xas olan bir sıra xüsusiyyətlər canlı-cansız, bilinən bütün varlıqlara, təbiət əşyalarına da aid olunmuşdur» [37, s.39].

Antropomorfizmin bir xüsusiyyəti də zoomorf varlıqların canlı insan kimi təsəvvür olunmasında aşkar edilir. Miflərdə, əfsanələrdə qurd insana dönə bilir və əksinə. Demək olar ki, totem sayıla bilən bütün heyvanlar danışmaq qabiliyyətinə malik olur. Bu fakt isə mərhələlərin bir-biri ilə qarşılıqlı əlaqədə olduğunu göstərir.

Antropomorfizmin bir sıra xüsusiyyətlərindən mifin poetik dilində istifadə olunmuşdur. Mifdə dağlar danışa bilən, kədərlənə bilən, heyvanlar dil açıb yol göstərə bilən mifologemlər kimi diqqət çəkir. Bu da mifin təsir gücünü artıran amil olmuşdur. Şəxsləndirmə, alleqoriya, mübaliğələr, metaforalar mifdə istifadə olunan bədii simvollarıdır.

Animizm, totemizm, antropomorfizm və fətişizmin folklorda tipik forması inkarnasiya, reinkarnasiya və inisiyasiya. Animizm, totemizm, antropomorfizm və fətişizmin son nəticəsi isə folklorda qurban motivi və qurbankəsmə ilə tamamlanır.

Azərbaycan folklorunda az öyrənilmiş məsələlərdən biri, bəlkə də birincisi inkarnasiya, reinkarnasiya və inisiyasiya problemləridir. Folklorşünaslıqda problemə aid baxışlar müxtəlifdir. Çünki bu problemin kökündə bilavasitə totemizm dayanır. Buna görə də problemə yanaşma aktualıq kəsb edir. Bu problemin ayrı-ayrılıqda folklor mətnləri ilə əlaqəsi öyrənilsə də, onların bir-biri ilə üzvi vəhdətdə tədqiqinə fikir verilməmişdir. Halbuki problemi tək-tək deyil, birlikdə öyrənmək bu prosesin əhatə etdiyi bəzi məsələlərin, məsələn, totemizmin silsiləli tədqiq edilməsini asanlaşdırır. Məsələn, folklorda inkarnasiya hadisəsinin necə əks olunmasının kompleks yanaşmadan kənarında öyrənilməsi ciddi nəticə verməz. Çünki inkarnasiya özünün əks prosesi ilə birbaşa bağlıdır. Ona görə də bu iki hadisəni eyni vaxtda tədqiq etmək mifologiya üçün mühüm nəticələrin əldə olunmasına kömək edər. İnisiyasiya isə reinkarnasiyadan sonrakı mərhələ olub geniş tədqiq xüsusiyyətlərinə malikdir.

İnkarnasiya və reinkarnasiya prosesi totemizmlə birbaşa bağlıdır. Totemizmin isə alt paleolit dövründə (e.ə. XII - X minilliklər) yarandığını söyləyirlər (S.P.Tolstov, D.E.Xaytun, S.A.Tokarev və b.). Folklor üçün ani olan dövr tarix üçün minilliklərlə ölçülür. Alt paleolit dövrü qədim insan nəslinin yaşadığı geoloji dövrüdür. Totemizmin yaranması da qədim insanların mağara həyatı bağlı olub özünü heyvandan ayıra bilmədiyi çağlarla bağlıdır. İnkarnasiya da bilavasitə totemizmlə əlaqəli olduğundan bu dövrə aid materiallar qədim Asiya, Afrika, Avstraliya, Qvineya və Okeaniya qəbilələrinin etnoqrafiyasının öyrənilməsi zamanı aşkar olunmuşdur. Azərbaycan folklor mətnlərində də inkarnasiya olunmuş totem heyvan və quşlara rast gəlinir. Məsələn, «Məlik Cümşüdün nağılı»nda Mürği-Xəndan yarı insan, yarı quş kimi təsəvvür olunur [46, s.23]. Totemizmlə məşğul olanların (C.Freyzer, E.Taylor, Spenser, E.Meletinski və b.) fikrincə, totem o heyvandır ki, ona sitayiş edənin ruhu həmin heyvandır. Bu fikri inkişaf etdirərək onu demək olar ki, qədim insan öz ruhunun onda olduğunu güman etdiyindən totemi (heyvanı) insan şəklində (bədəni insan, başı heyvan) təsəvvür edir [194, s.166].

Azərbaycan mifologiyasında, xüsusən nağıllarda quşlar zoomorf, xeyirxahlıq edən hamilər kimi yer almışdır. Nağıl və dastanlarda quşlar qəhrəmanların soykökünü təyin edən mifik obrazlardır. «Kitabi-Dədə Qorqud» dastanlarında quşlarla qəhrəmanların genetik əlaqələrini təyin edən prof. İ.Vəliyev yazır ki, qızın, qadının quş timsalında xatırlanması, Qazan xanın «ağ sunqur quşu erkəyində bir köküm var» deməsi onların ana tərəfdən təmsilçisinin quş olmasını göstərir [123, s.44].

Azərbaycan nağıllarında pəri quşlar da inkarnasiya edərək qız cildinə düşə bilir. Yaxud əfsanələrdə müəyyən

həya, utancaqlıq üzündən qız, qadın reinkarnasiya edərək göyərçinə və başqa quşlara çevrilə bilirlər.

Totemizmin obyektı totem əcdadı və onunla bağlı olan təsəvvürlərdir, subyektı isə kollektiv içində müəyyən ərazidə yayılmış insan nəslidir.

Totemizm qəbilə quruluşu ilə bağlıdır. Qəbilənin yox olması və ya birləşərək tayfa əmələ gətirməsi ilə totemik nizam da dəyişərək əcdad kultuna keçir. Hami ruhlar, tayfanın müqəddəsləri haqqında təsəvvürlər formalaşır [217, s.391]. Tayfanın qəhrəmanları, qəhrəmanlıq fenomeni haqqında baxışlar dəyişir. Qeyd etmək lazımdır ki, qəhrəman kultu qəbilə quruluşunun dağılması ilə, totem yaradıcının əcdad törədiciyə keçməsi ilə yaranan bir kultdur. Yeni kult mifoloji allahlara etiqadın artdığı dövrdə inkişaf etməyə başlayır. S.A.To- karev yunan dilində yazılmış kitabədə «qəhrəman» sözünün «rəhmətə gedən» sözünə uyğun gəldiyini yazır. O bu terminə uyğun qəhrəman tipinə Heraklı yaxın sayır, onu əfsanəvi əcdad, əsilzadələrin sülaləsinin başçısı hesab edir (eynilə Oğuz da bu cürdür) [217, s.393]. O, dinin varislik formasından danışarkən totemizmin və erkən qəbilə kultu kimi inisiasiyanın rolunu qeyd edir [218, s.50].

Problemin şərhinə keçməzdən əvvəl qeyd edək ki, totemizm xalqların həyatında böyük bir mərhələni təşkil edir. Bütün türk xalqları da bu mərhələni özlərinə məxsus şəkildə keçmişlər. Totemə yanaşmada, xüsusən qurda münasibət, onun totem, yoxsa yaradıcı, demiurq olması müəyyən mülahizələrə gətirib çıxarmışdır.

Bu mülahizələrə münasibət bildirmədən qısaca onu deməyi lazım bilirik ki, boz qurdun aid edildiyi Oğuz xanın şəxsiyyətində öküzün də rolu diqqəti cəlb edir. Burada həm qurd, həm də öküz əcdad heyvandır. Tarixdə tək Oğuz xan deyil, Çingiz xanın, Teymurun da kökündə əcdad heyvanların durduğu söylənilir. Çingiz xan, Oğuz xan və başqa şəxsiyyətlərin həyatı ilə bağlı əfsanələrdə onların əcdad heyvanlarla əlaqəsi gözə çarpmaqdadır. Bu əfsanələrdə işığın heyvan şəklində təzahür etməsi və qəhrəmanın doğulmasında iştirakı xatırladılır. Prof. A.Nəbiyev «Oğuz Kağan» dastanında qurdun şüa şəklində enməsinə belə mənalandırır: «Bu, mifoloji təsəvvürdə - insan və qurd rastlaşmasında qurdun tanrıçılıq funksiyasını yox, bərq vuran günəş şüaları altında görünən siluetin simvolizmidir» [101, s.174]. Deməli, qurd Oğuz üçün fetişdir, onu özü üçün düşərli hesab edir. Məhz fetiş olandan sonra qurdun totem olması funksiyası bu dastanda görünür. Oğuz xanın dünyaya gəlişini izləməmişdən əvvəl türk soyunun yaranmasında qurdun demiurqluğuna nəzər salmaq lazımdır. Bizə belə gəlir ki, demiurqluq qurdun qazandığı ikinci funksiyadır və totemik əcdaddan törəmədir. Totemin də özününkünü qorumaq xüsusiyyəti vardır. Bir əfsanədə Aşina tayfasının çoxalıb artmasında əsas səbəb qurdun əcdad olması göstərilir. Əfsanədə bu tayfadan sağ qalan əlləri, ayaqları kəsilmiş bir uşağın diş qurd tərəfindən aparılıb mağarada bəslənməsi və bu qurddan 10 uşağın doğulması, başqa qadınlarla evlənməsi və yayılması söylənilir. Əfsanədə uşağın əllərinin, ayaqlarının kəsilməsi onu heyvana, əcdada yaxınlaşdırır, o da özünü heyvan kimi hiss edir. Belə olanda uşaqla qurd arasında olan cismani bənzəyiş, yaxınlıq qurdun mavi olması ilə əcdad uşağın göy türk olması arasında daha çox üzə çıxır. Hər ikisi mavi göydən gəlmə hesab edilir (insanın kosmos mənşəli olması məsələsi) və müqəddəslik qazanır. Bu uşaq hələ Oğuz deyildir, lakin Oğuzun dünyaya gəlməsində ikinci bir törədici ilə birləşərək iki əcdadlılığın başlanğıcını qoyur. J.P.Roux iki heyvanın evlənməsindən söz açır. Çingiz xanın ailə kökəndə olan Borte Çino ilə vəhşi diş keyik olan Koa Maral (Çingiz xanın anası) birləşərək iki əcdadlılığın nümunəsi kimi diqqəti çəkir [142, s.153]. Əski düşüncədə Yer ilə Göyün evlənməsi Göyü təmsil edən qurdla Yeri təmsil edən keyik arasında izdivacın baş tutmasına qədim türkləri, monqolları inandırmışdı. Qurd mavi və boz olduğuna görə Göyü, maral isə (keyik) torpağın simvolu kimi düşünülürdü. İki əcdadlılıq Oğuz xanın da tarixi keçmişində qalmaqdadır. Qurd və öküz (inək) Oğuzun dünyaya gəlməsində iştirak etmişdir. Bu əfsanələrdə diqqəti çəkən işığın qurd şəklinə düşməsi, inkarnasiya prosesidir. İşıq (şüa) eyni zamanda ruhdur və qurda çevrilərək Oğuzun dünyaya gəlişinə səbəb olur. Totemin bu cür təsəvvür olunması ibtidai təfəkkürün məhsulu olan totem əcdadla bağlıdır. S.P.Tolstov totemizmin mərhələlərini belə təsvir edir: 1. Totem əcdadı; 2. Totem qohum rolunda çıxış edir; 3. Totem əcdad, qohum deyil, kollektivin ümumi inancıdır [231, s.139].

Bu faktı da deməyi özümüzə borc bilirik ki, adamcılarla bağlı olan miflərdə ancaq qadınlar başlarına qurd dərisi keçirərək qurd cildinə düşürlər. Bizə məlumdur ki, insan məhz dəri vasitəsilə öz toteminə çevrilə bilir. Belə bir fərziyyə irəli sürmək olar ki, məhz adamcılar qurdu totem olmaqdan çıxarıb, çünki totem özündən hesab olunana belə münasibət göstərmir. «Qurdoğlu» nağılında qurd- dan doğulan qəhrəmanla adamcıl arasında mübarizə gedir. Qəhrəman öz qüv- vətini demiurqundan - qurddan aldığı üçün adamcıla qalib gəlir [24]. Bizə belə gəlir ki, qurdu totem olması arxaik miflərdə də unudulmuşdur, bu mətnlərdə qurdu demiurqluğu qorunur. Ancaq adamcılarla bağlı miflərdən onun totem olmasını görmək, strukturda yerini bərpa etmək mümkündür. «Qurd Zalxa» mifində Zalxa başı açıq çölə çıxanda qurd dərisini onun üstünə atır. Zalxa doqquz ay qurdlarla gəzir, adam parçalayıb yeyir. İtlər onun dərisini yırtandan sonra adama çevrilir [21, s.44]. «Qurd arvad» mifində də bu prosesin şahidi oluruq. Evinə qonaq gələn kişini qadın qurd cildinə düşərək parçalamaq istəyir. Qonağın bu hadisəni kişiyə danışmasından sonra qadının qurd donu yandırılır, qadın adamcılıqdan çıxır [20, s.40]. Bu miflərdə insanla totem arasında əlaqəni dəri yaradır. Miflərdə totemdən insana çevrilmək üçün qadınlar inkarnasiyadan keçməli olurlar.

İnkarnasiya birinci mərhələyə uyğun gəlir. Qədim insan öz totemik əcdadını insana çevrilmiş, yaxud özünə oxşar şəkildə görür. Birinci mərhələdə inkarnasiyanın struktur modeli totemdə təcəssüm olunmuş ruhdan ibarətdir. Bu müstəvidə insan struktur modeli tamamlayır (totemik əcdad - ruh - insan qarşılıqlı əlaqəsi). Burada düşünüldüyü kimi, ruh insanın özündə deyil, başqa substansiyadadır. Məsələn, divin canı özündə deyil, göyərçindədir, balıqdadır və s. Ruhun bir bədənədən başqa bədənə keçməsi, ruhun yenidən yerə qayıtması dünya ağacı (kosmos) ilə bağlıdır. Dünya ağacı ilə bağlı təsəvvürlərdə onun kökləri yeraltı dünyaya uzanır, gövdəsi yerlə göyü birləşdirir, budaqları kosmosa yayılır. «Avesta»da həyatın yenidən dövr etməsi, yəni ölünün ruhunun axan su ilə bitkiyə keçməsi (inkarnasiya) təsvir olunur. Qeyd olunur ki, ölünü hökmən yağış suyu yumalıdır. Yağış suyu da dövr edərək həyat ağacının toxumlarının yerə tökülüb bitməsinə, yenidən göyərçinəsinə təkan vermişdir. Bu təsəvvürlər qədim insanların həyat və ölüm haqqında şifahi təsəvvürlərinin ağaca əcdadlar dünyası ilə əlaqəni möhkəmləndirməyə xidmət edir. Burada həyat və ölüm bir-birinə qarşı olanda ölümdən həyat doğur, həyat ölümü doğurur [160, s.38].

Geniş mənada inkarnasiya qəhrəmanın doğulmasında əsas olan ruhun ana bətnində uşağa çevrilə bilməsi, uşağın 14 yaşından ərəgənlik dövrünə keçməsi, padşah kimi başına tac qoyması mərasiminə daxil olması və s. proseslərini əhatə edir. İnkarnasiyanı sırf mənada və nisbi mənada götürmək olar. Nağıllarda quş uçurma, cavan şahzadənin padşah seçilməsi inkarnasiyanın nisbi olaraq qəbul edilməsinə yönəlmişdir. İnkarnasiya prosesinin əvvəli, yəni uşağaqalmanın əvvəli alqış-dualar, kəsilən qurbanlar ilə müşahidə edilir. Bu isə xüsusi olaraq qəhrəmanın doğuluşu ilə bağlıdır. Türk xalqlarının keçirdiyi «döllənmə törəni» lazım olan yeməklərin yeyilməsi ilə ilişkilidir. Sırf mənada, yəni xüsusi hal kimi inkarnasiya prosesi nağıllarda alma yeməklə baş verir. Almanı yeyən padşah və arvadı qısır halından törədici roluna keçir. İnkarnasiyanın mənbəyi mağara, ağac koğuşu və s. yerlərdir. Ona görə də mağarada uşaq doğulur, ağac uşaq doğur və s.

Əlimizdə olan əfsanə, mif, nağıl və epos süjetlərinə əsaslanaraq inkarnasiyanın üç mərhələdən ibarət bir proses olduğunu düşünürük:

1. Sırfvə nisbi inkarnasiya;
2. Anadan yarıtotem - yarı insan kimi doğulma, sonradan insana çevrilmə;
3. Totemin birbaşa insana çevrilməsi (göyərçinlərin (ilanın, ağacın) qıza, oğlana çevrilməsi və s.).

Folklor mətnlərində inkarnasiyanın iki tipinə rast gəlinir:

1. Anadan yarıtotem - yarıinsan doğulma, sonradan insana çevrilmə;

2. Totemin birbaşa insana çevrilməsi (göyərçinlərin qıza, oğlana çevrilməsi və s.).

İnkarnasiyanın ikinci tipində heyvan (totem) insana çevrilə bilər. İnkarnasiyanın birinci növündə bu, baş vermir. Çünki yarıheyvan, yarıinsan totem özü yaradıcı statusundadır, özü özünü təkrarlamağa bilmir, özünü yaratmaq üçün o, şəkli xüsusiyyətlərindən birini itirməlidir. Deformasiyaya uğramış şəkildə totem kimi birüzlü formalaşmalıdır. Məhz inkarnasiya da bundan sonra başlayır.

Totemin qohum kimi təsəvvür olunduğu ikinci mərhələ inkarnasiyanın sona yetdiyi, reinkarnasiyanın başladığı dövrdür. Bu mərhələdə ruhun kənar substansiyada deyil, insanın daxilində mövcud olması düşünülür. Birinci mərhələ üçün abstraksiya mühüm əlamət idisə, ikinci mərhələdə konkretlik üstünlük təşkil edir. Birinci mərhələdə (inkarnasiya) totemi təsəvvürə gətirmək üçün qədim insana onun formasını düşünmək lazım gəlirdi. Bu da mücərrəd prosesdir. Ancaq reinkarnasiyada (ikinci mərhələdə) totem başa düşüləndir və olduğu kimi qəbul olunur, ayaqları, başı, gövdəsi və s.

Buna görə də totemə qayıdış (reinkarnasiya prosesi), totemə dönmə strukturca sadədir, modeldə insan - su - totem iştirak edir (su, bulaq vasitədir). Reinkarnasiyada proses çevrilmədən ibarətdir, buna müvəqqəti ölüm də demək mümkündür. Nağıllarda ən çox keçəllər bulaq vasitəsilə reinkarnasiya həddini keçirlər.

Maraqlıdır, birinci mərhələdə müvəqqəti ölüm yoxdur, birinci mərhələ ilə ikinci mərhələ arasında əlaqəni totem yaradır, ikinci mərhələ ilə üçüncü mərhələ arasındakı əlaqəni isə müvəqqəti və ya daimi ölüm həyata keçirir. Reinkarnasiyanın müvəqqəti ölümə əlaqədar olması üçüncü mərhələnin şərtlərini müəyyənləşdirir. V.V.Propp reinkarnasiya zamanı çevrilməni ruhun çevrilməsi kimi, S.Y.Neklyudov isə reinkarnasiya ilə bağlı hər hansı çevrilməni ruhun müxtəlif varlıqlarda əks olunması kimi şərh edir [208]. Hər iki alimin şərhindən bu nəticə çıxır ki, «Ceyranın nağılı»nda qəhrəman ceyranda əks olunan ruhun mənimsənilməsi yolu ilə doğulur [62, s.101].

İnisiyasiya reinkarnasiyadan fərqli olaraq daha geniş anlayışdır. İnisiyasiya- nın əsas motivi cismani olmayan ölüb-dirilmədir. Reinkarnasiyada ölüb-dirilmə şərti xarakter daşıyır, inisiyasiyada isə bu proses şüurda qavranılır və ölüb- dirilməyə yaxınlaşır.

İnisiyasiya ölüb-dirilmə aktını strukturlaşdıran ritual hadisəsidir. İnisiyasiyada qəhrəman bir tipdən başqa tipə keçir. «Kitabi-Dədə Qorqud» dastanlarında Beyrəyin qəhrəmanlıq göstərməsi (14 yaşında) ona ad qoyulmasına səbəb olur. Eləcə də Buğac yetkinlik yaşında buğanı basdığına görə inisiyasiyadan keçir. Dastanda bu qəhrəmanların inisiyasiya prosesi zamanı ölməsi haqqında, yəni sırf ölüb-dirilməsi haqqında heç nə deyilmir. Buradan belə nəticə çıxarmaq olar ki, inisiyasiya və ölüb-dirilmə qəhrəmanlara, inkarnasiya və reinkarnasiya totemə - heyvan və quşlara aid prosesdir.

Bəzən inisiyasiya prosesi ölüb-dirilməyə yaxınlaşır, hətta onların sərhədlərini müəyyən etmək çətin olur. Məsələn, «Məlik Məmməd» nağılında qəhrəman o dünyaya gedib qayıtmalı olur. Burada sırf ölüb-dirilmə yoxdur, ancaq Məlik Məmməd o dünyaya getməklə inisiyasiya prosesindən keçir. Oradan qayıdıandan sonra onu qəhrəman tipində görürük. Onun inisiyasiyadan keçməsində əsas şərt mifoloji tanrılarla bağlılığıdır. «Məlik Məmməd» nağılında yuxu qadağan olunur. Əgər o da qardaşları kimi yatsaydı, o dünyaya gedə bilməzdi. Azərbaycan folklorunda inisiyasiya ilə bağlı motivlər çoxdur.

Beləliklə, hər üç mərhələnin sərhədləri məlumdur. Hər üçü inkişafa meyli- lidir, biri o biri üçün zəmin hazırlayır. İnkarnasiyanın qurtardığı yerdə reinkarnasiya mərhələsi başlayır, reinkarnasiyanın sonundan başlayaraq inisiyasiya mərhələsi davam edir. Bu mərhələlərin məntiqi sonluğu isə qurban və qurbankəsmə ilə başa çatır. İnkarnasiya və reinkarnasiya birbaşa tote- mizmlə bağlı olduğundan hər bir totemin qədim insanın həyatında oynadığı rol ona kəsilən (totem ruhuna qurban vermək lap erkən dövrlərdə də olmuşdur [214, s.211]) qurbanla tənzimlənir.

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

Sosial tipini nəzərə alsaq, keçmiş zamanlarda qurban öz arxetipinə görə də indikindən xeyli fərqlənmişdir. Bunu tarixi faktlar və arxeoloji qazıntılar da sübut edir. Tarixdə adı qalan məşhur sərkərdələrin qəbirlərindən tapılan insan və heyvan cəsədləri düşünməyə əsas verir ki, sərkərdə ilə birlikdə bas-dırılanlar ona qurban rolunu oynamışdır. Qədim hunlarda dəfn mərasiminin axırınıcı mərhələsi ölən xidmətinə kəsilən qullar, atlar və qoyunlardan ibarət olmuşdur. J.P.Roux Attilanın qəbrinin üstündə xidmətçilərin, at və başqa heyvanların kəsildiyini qeyd edir. İbn Fədlan oğuzlarla birlikdə gömülən atların «onlar tərəfindən cənnətə götürüldüyünü» yazmışdır. Ayrıca cənazə günündə ölən yaxınları və əqrəbası adak olaraq bir qoyun başı ilə bir at başı sunarlar və bu başlar məzarın üstündə sallanırdı. Məzar üstündə heyvanlar qurban edilməklə bərabər adamları da qurban edirdilər. Əsasən əsirləri və qulları öldürürdülər. İskitlər «onları boğduqdan sonra başının qadınlarından birini, yardımçısını, bir seyisini, bir xidmətkarını, bir xəbərçisini boğduqdan sonra atları, mallarından geri qalan qismindən bir bölümünü altun arabalarla birlikdə gömürdülər. Hunlarda və türklərdə məzara yüz və min qadın və xidmətçi gömülürdü» [142, s.218].

Qurbankəsməni simvollaşdıran digər mühüm adət ölən atının kəsilib ehsan kimi verilməsi idi. Bu adət oğuzlarda da var idi. Ölən oğuzun atını kəsib ətini ehsan kimi yeyir, başını, ayaqlarını, dərisini qəbrin üstündəki payalara sancırdılar. Onlar güman edirdilər ki, at ehsan verildəndən sonra ölü cənnətə bu atın köməyi ilə gedəcək [67, s.65]. «Kitabi-Dədə Qorqud» dastanlarında Beyrəyin atının kəsilib ehsan verilməsi, özünün isə atın dərisinə bükülməsi haqqında məlumatlar verilir. Ölünü heyvan dərisinə bükmək, o heyvanın mifoloji tanrılara qurban verilməsi ritual xarakteri daşıyırdı. Tanrı bu qurbanı qəbul etsə, ölünün o dünyaya getməsi asan olarmış.

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

Bunu da qeyd etmək yerinə düşər ki, qəbrə atın qoyulması (atın o dünyada sahibinə xidmət etməsi üçün) özünün magik keyfiyyətlərini nağıllarda da yerinə yetirir. V.Y.Propp qəbir atının nağıl qəhrəmanına bağışlanması motivini qurbankəsmə ilə bağlayır [208, s.147].

Qurbankəsmə ilə bağlı mifoloji görüşdə kəsilən qurbanın ölünün ruhunun o dünyaya aparılmasında rolu aydın görünür. Qurbankəsmə eyni zamanda ölünün ruhunun mənimsənilməsi məqsədini güdür. Kəsilən qurbanın müəyyən hissələri yeyilir. Qədim insanların mifoloji şüurunda insanın ruhu hər hansı bir heyvan şəklində təsəvvür olunmuşdur. Bu isə totemizm ilə bağlıdır. Ə.Əsgərov yazır ki, «Ceyranın nağılı»nda Nisə onun ürəyini, ətini, yağını yeməklə totemin ruhunu öz oğluna keçirir» [62, s.100].

Tarixən qurbanın formaları da müxtəlif olmuşdur. Erkən paleoloji dövrlərdə (eramızdan əvvəl VIII əsr) qurban adının mənası mifoloji ruhlara və tanrılara ediləcək yalvarışların məzmunu ilə bağlı olmuşdur. Bu dövr insanların mifoloji tanrılara qurban verməsi ilə xarakterikdir. Hətta İbrahim peyğəmbərin oğlu

olacaqsa, onu Allaha qurban kəsəcəyi haqqındakı dini rəvayətlər də bu inama söykənir. Tənha ağaclara və ağac ruhuna qurban kəsilməsi də bununla bağlıdır. Təzə ev tikiləndə baş tirinin qoyulması zamanı qurban kəsilir. Kəsilən qurbanın qanını baş tirinə sürtürlər. Bu adəti D.K.Zelenin belə izah edir ki, kəsilmiş ağac-totemin, ağac ruhunun inciməməsi, adamlara ziyan vurmaması üçün onun şərəfinə qurban kəsilir. Ağac ruhu tikilən evə gəlir və kəsilən qurbandan yeyir [198, s.221]. Hətta yaxın vaxtlara qədər Sibirin qədim etnoslarının bəzilərində yazın gəlişi ərəfəsində gölə (su ruhuna) cavan qızların qurban verilməsi adəti olmuşdur. C.Freyzer və L.Şternberq göstərir ki, insanla allah arasındakı cinsi yaxınlıq məhsuldarlığa xidmət edir. Əkin-biçin qabağı belə qurbanlıq «adaxlanma» və məhsuldarlıq anlayışlarına yaxınlaşırdı. Məhsuldarlıq Nil, Qanq, Evfrat kimi çaylardan asılıdır, buna görə də qurbanlıq qızlar çaya «töhfə» verirdi. «Adaxlanma» və məhsuldarlıq türk düşüncəsində böyük sosial prosesdən keçmişdi. Qısaca demək mümkündür ki, kiçik bacının da ilana «töhfə» verilməsi buna xidmət edir. Yaxud o biri nağıllarda şahzadə qızların əjdahaya yem kimi verilməsi də bu motivlə eyni kökdəndir. Suya, su allahına qurban vermə mürəkkəb anlayış olub sadə təzahürünü su, çay başında oturmuş əjdahaya qızların qurban verilməsi ilə tamamlayır.

Prof. A.Nəbiyevin topladığı mətnlərin birində isə günəşə verilən qurbandan danışılır. O qeyd edir ki, «Günəşə qurban aparma» Novruzla bağlı ən qədim ayinlərdən biridir. Axır çərşənbə günü adamlar müxtəlif heyvanları - at, dəvə, kəl və qoyunu günəşə qurban vermək üçün hündür bir təpənin üstündə tonqal qalayırlar. Sonra təpədən aşağı düşüb günəş doğmağa başlayanda iki nəfərlə qurbanı tonqal tərəfə aparırlar. Adamlardan biri qabaqda, o biri arxada gedir. Qabaqda gedən cilovu tutur, arxada gedən isə əlində balta onu müşayiət edir. Günəşin ilk şüaları doğulanda heyvanlar oda atılır. Adamlar təpəyə yüyürüb, tonqalın ətrafında dövrə vurub xorla oxuyurlar. Bu nəğmələrdə günəşin böyüklüyü, əzəməti, rəhmliliyi təriflənir. Günəş doğub qurtarandan sonra adamlar tonqaldan kəsöy götürüb evlərinə gəlir, kəsöyü ocaqlarına atırlar [95, s.33]. Arxaik miflərə oxşayan bu mətn özünün strukturuna görə relikt məzmun daşıyır. Belə bir mətnin yaddaşlarda yaşaması

heyvət doğuracaq qədər əhəmiyyətlidir. Bu mərasimin mənası odur ki, günəş torpağa bərəkət gətirsin, eldə, obada bolluq olsun. Günəşə olan inamı B.Abdullanın qeyd etdiyi «Günəşi dəvət» mərasimində də izləyə bilərik. Mərasimdə iştirak edənlər günəşin işığını güzgüyə salır və torpağa sarı çevirirlər [43, s.37; 156, s.201].

Mərasimlərdə və rituallarda kəsilən qurban müqəddəs tanrıların yaratdıqları çevrəni qapayan heyvandır [197]. Hər bir tanrının müqəddəs heyvanı olmuşdur. Misirlilərdə Osirisin heyvanı öküz, türklərdə Oğuzun heyvanı öküz (yəqin onlara qurbanlıq kimi öküz kəsilməsi) olmuşdur. Yəhudilərdə, babillərdə, şumerlərdə bulaqların, çayın sahibi EA torpağın məhsul verməsinə yardım edirmiş. EA-nın nişanəsi dağ keçisi imiş. Onun şərəfinə keçi kəsilməmiş. «İki yoldaş» nağılında da keçinin qurban kimi gətirilməsi ilə bağlı maraqlı fakt vardır. «İronik qəhrəman keçinin qulağını dişləyir. Dostu padşah qızına bildirir ki, bizim yerdə keçini belə kəsirlər» [62, s.16]. Çox zaman pərə qurban aparanda belə edirlər. Prof. M.Həkimov şifahi söhbətlərində qeyd edirdi ki, keçi qurban kəsilmir, o, şeytanla əlaqəli olduğu üçün onu kəsmir, ancaq bəyirdirlər.

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

Qədim zamanlardan bəri türk xalqlarında qurbankəsmənin icra olunmasının müəyyən olunmuş vaxtları var idi. Məsələn, suya qurban kəsilməsi adətən yazbaşı sellərin, suların artdığı dövrlə bağlı idi. Belə sular bağ-bağata, əkinə zərər vururdu. Odur ki, yaz girəndə qurban kəsmək adət halını alırdı. Dünyanın müxtəlif xalqlarında qurbankəsmənin vaxtları da bir- birindən fərqlənirdi. J.P.Roux qədim moğolların qurbankəsmə

ilə bağlı təqviminə nəzər yetirərək yazırdı ki, onlar 6-cı və 9-cu ay dışında, hər ayın birinci günündə göyə, dünyaya, ünlü dağlara, böyük çaylara, əcdadın ruhuna, keyikin ruhuna dəfələrlə qurban kəsirdilər, yenə ayın 2-ci, 3-cü, ta 12-ci günə qədər bu deyilən müqəddəs şeylərə qurban kəsirdilər. Uyğurlarda yazlıq qurbanlar, qışlıq qurbanlar kəsilirdi. Hunlarda böyük qurbanların tarixi də bəlli idi. İlin beşinci ayının ortadakı 10 günlük dönəmində göy tanrısının şərəfinə çox sayda qoyun və atlar qurban edilirdi. Tukyularda (qədim türklərdə) beşinci ay 13 may ilə 11 iyun arasında başlanırdı [142, s.192].

Qədim türklərin zamanında qurbanların kəsildiyi müqəddəs yerlər var idi. Onlar mağaralarda, gursulu çayların sahillərində qurban kəsərdilər. Tamir nəhrinə toplaşar, digər türk boylarında isə çayların üzərindəki körpülərdə qurbanlar kəsilirdi. S.Q.Klyaştorını şərq türklərdə yazqabağı Tamir çayının sahilində və Monqolustanın mərkəzində türk xaqanının göyə ehtiram kimi, Göytanrıya at və qoyunların, Moisey Kaqankaytuklu isə VII əsrin 80-ci illərində qərbi türklərdə, Xəzər xaqanlığında göy allahı Tenqrixanın şərəfinə atların qurban kəsilməsini qeyd edir [179, s.131].

Keçmişdə qurban edilən heyvanı müxtəlif üsullarla öldürürdülər. Qılınc zərbəsi ilə kəsmək, boğmaq, iki hissəyə ayırmaq, heyvanın yanına bıçaq zərbəsi vurmaqla qurban edirdilər. Qanın yerə axmaması üçün yaranın altına böyük tas qoyulurdu. Ora yığılan qanı göyə atardılar. Qurbanətmədə bir adət də heyvana öldürücü zərbələr vurmaq idi, hətta heyvanın başına zərbələr vurmaqla onu qurban edirdilər. Tunquslarda «şaman böyük bir bıçaqla heyvanın köksünün sol yanında bir yarıq açaraq... əlini soxdu və ürəyini oradan çıxartdı» [142, s.195]. Heyvanı öldürəndən sonra dərisini soyur, əti parçalayırdılar, bəzən də cəmdəyi taxta dirəkdən asandan sonra onu soymağa, parçalamağa başlayırdılar.

Qamlamada şaman o dünyanın şər ruhlarını qurbankəsmə adəti ilə qovaraq kəsilmiş heyvanın ruhu ilə xəstənin ruhunu dəyişir [193, s.40 - 41]. Ölənin ruhunun yola salınmasına həsr olunmuş mərasimin üçüncü günü şaman o dünyaya gedir və Amur ətrafında geniş yayılan üç günəş haqqındakı mifi danışır: mif qəhrəmanı Xado insanlara ilk şamanı verib və «buni»nin (ölülər dünyasının) yolunu onun üçün açıb və ruhların düzgün dövr etməsini təşkil edib, insanları yerdə yerləşdirib, bundan sonra insanlar «artıq» günəşləri öldürüblərvə özləri də ölməyə məhkum olublar [193, s.78].

Şamanın o dünyaya xəstənin ruhu üçün getməsi, onu geri qaytarması - qamlamanın bu sintaqmatik strukturu həm sehrli nağılların, miflərin, həm də qəhrəmanlıq eposlarının süjetlərinin quruluşuna uyğun gəlir. Hətta P.A.Qrin- serin epik süjetlərin müqayisəli cədvəlindəki tutuşdurulmasına - «arvadın əldə edilməsi», «oğurlanmış arvadın geri qaytarılması» və «ər arvadın toyunda» motivlərinin müqayisəli təhlilinə kömək edir [193, s.98].

Şaman Ülgenə, yaxud Erlikə qurban aparır. Tanrı Ülgenə yaxınlaşanda Ülgenə ondan «Xoş gəldin, oğlum, nə gətirdin?» deyər soruşur. Şaman da «At gətirdim, ulu ata», - cavab verir. Şamanın əsas vəzifəsi bu qurbanı qəbul etdirməkdir. Yoxsa, ona olan etibar itər. Qurban qəbul edildikdən sonra qurban sahibi və şaman razı qalır [142, s.85].

Qurban ritualının öyrənilməsində şamançılıq görüşləri xüsusi aktuallıq kəsb edir. Belə fikir yürütmək olar ki, qurbanın sosial rolunun açılmasında şamanizmin böyük əhəmiyyəti olmuşdur. Əski şaman bəlkə də insanın qurban verilməsinin əleyhinə çıxaraq, qurbanın at, dəvə, qoyun, qoç, keçi və s. heyvanlarla əvəz edilməsinə şərait yaratmışdır. J.P.Roux şamanların (monqol) odla bağlı törənlərə qatılmasını belə şərh edir: «Hər il 12-ci ayın birinci günündən sonra moğol subaylarına əti, spirtli içkilərlə və qısrıq südü ilə birlikdə yakmaq üçün torpaqda bir dəlik açmaları sırasında yanlarına şamanları almaları əmri verilirdi. Şaman ölü hökmdarın ismini moğolca çağırır və qurbanlar kəsərdi» [142, s.190].

Qurban dəmirçi olmaq istəyənin həyatında mühüm yer tutur. Daha doğrusu, qədim türklər ata-baba sənətinin davamçısı olmaq istəyirdilərsə, o sənəti himayə edənə qurban kəsməli idilər. N.A.Alekseyevin teleutlardan

topladığı materiallara görə dəmirçi olmaq istəyən (sənət nəsilliklə keçəndə) şaman çağırır ki, mərasimi icra etsin. Dəmirçiliyi himayə edən Kıday-Baxsıya üçillik qara öküz qurban vermək lazımdır. Dəmirçi olmaq istəyən belə öküzü tapır, şaman öküzün qutunu (ruhunu) götürüb o dünyaya enir, Kıday-Baxsını tapır və qutu ona verir, deyir ki, mən sənə o adamdan berik (qurban) gətirmişəm. Sən ona dəymə, elə elə ki, dəmirçi olsun. Şaman geri qayıdandan sonra öküzün ürəyini və böyrəyini zindanın üstünə qoyub ağır çəkiclə əzirlər. Ürək və böyrək birinci zərbədə əzilərsə, qurban kəsən yaxşı dəmirçi ola bilər, ikinci zərbədə əzilərsə, ortabab, üçüncü zərbədə əzilərsə pis dəmirçi olacaq [202, s.196].

Orta əsrlərdə sunqu adlanan kiçik payların atəşə yapılması, qoyun quyruğunu oda ataraq nəyisə arzulamaq qurbanın kiçik formalarından biri olmuşdur. Sunqu ilə qurbanın arasındakı fərq onların bütöv və yaxud tam, eyni zamanda müəyyən hissədən ibarət olmasındadır. XVII əsrdə gənc qızlar evlənməzdən əvvəl odun qarşısında diz çökür, əllərindəki yağlı qoyun quyruğunu oda atırdılar. Bu ritualın mənası o imiş ki, od tanrısı gənc qızın ərə getməsinə, onun xoşbəxt olmasına kömək etsin. «Sunqunun aldığı ən özgün şəkillərdən biri qımız və qısqrağ südünün torpaq üzərinə, atın üzərinə və 4 ana yönə sərpilməsidir» [141, s.191]. Qırğızlar içdikləri qımızları bir kasaya doldurub göyə atar və «bu da sənənin payın olsun» deyirlər. Mart ayında ölümlərə verilən paylar da sunqu olur. Müxtəlif dini bayramlarda hər evdən adambaşına nə qədər taxıl, buğda, pul və s. pay çıxılaraq kasıblara, məscidlərə verilməsi də sunqu kimi yozula bilər.

Kiminsə qismətini, qabağından qalan payı yeyəndə xalq arasında dilin üstünə düşən düyünə «dilimə pay çıxıb» deyirlər. O adam özündən kiçiyə müraciət edib «dilimə düyün düşüb» deyir, o da üç dəfə yana tüpür, deyir. Bu sözlər üç dəfə təkrar olunur. Dilə çıxan pay öz-özünə yox olur. Dilə pay çıxmanı da qurban mərasimi ilə bağlı olan proses hesab etmək olar. Üç dəfə tüpürməklə düyünün açılması tabuya olan inamı əks etdirir.

Qurbanın sosial hadisə kimi strukturu sadədir. Müasir dövrdə qurbanın ritual kimi keçirilməsinin kökündə də mifoloji inam dayanır. Hər hansı bir niyyətin yerinə yetirilməsi üçün insanlar əhd edir. Əhd edir ki, niyyətləri (bu niyyətlər müxtəlifdir, sonsuzluq, tanrıdan uşaq dilmə, xəstəliklərin sağlması və s.) yerinə yetsə, qurban kəsəcəklər. Qurbanın kəsildiyi yer də müxtəlifdir.

O, pirlərdə, məscidlərdə və başqa yerlərdə yerinə yetirilir. Əgər niyyət yerinə yetirilməsə, evdə bıçağın iti tərəfi göyə durur. Niyyətin yerinə yetirilməməsi pis nəticələr verir. Bir Azərbaycan əfsanəsində xatırladılır ki, susuzluqdan ürəyi yanan çoban Allahdan burada bulağın olmasını rica edir. Əvəzində qoyun qurban kəsəcəyini vəd edir. Allah-təalanın rızası ilə onun ayağı altından bulaq axır. Çoban qoyun əvəzinə yaxasından bit çıxararaq deyir ki, bu da sənənin qurbanı. Bu söz ağzından çıxan kimi çoban və sürüsü daşa dönür [125, s.265].

Qurbanın məzmununu onun mahiyyəti və məqsədindən asılıdır. Biz yuxarıda qurban kəsilməsinin bir çox növlərini gördük. Əsasən iki formasını müşahidə etdik - məcburi və könüllü. Qurbanın semantikasına (məzmununa) aşağıdakılar daxildir: Qurbanı kəsməmişdən əvvəl qurban suyuna (hamama) getmək, qurbanı təmiz yerdə kəsmək, qurbanın qəbul olunması üçün dualar etmək, qurbanın qanını yerə axıtmamaq (ləyəndən istifadə edirlər), qurban bayramında ölümlərin ruhu üçün halva bişirib dürməyin arasına qoyaraq qəbiristanlığa aparmaq, yeddi qonşuya pay vermək, heyvanın yeddi əzasından pay çıxmaq və s.

Qurbanın tarixi bəşəriyyətin tarixi qədər qədimdir. O, İslamdan əvvəlki dövr- lərdə də mövcud olmuş, əcdadlarımız qurban kəsməklə allahların qəzəbindən qorunmaq istəmişlər. Müasir dövrdə isə qurbanın strukturundakı məzmun də- yişsə də, onun semantikasi, qurbanlıq heyvanla subyekt və obyekt arasındakı əlaqə olduğu kimi sakral qalmışdır. O, animizm, fetişizm, totemizm mərhələlərinin- dən keçərək ölüb- dirilmədə özünün tam inkişafını təmin etmişdir. Qurban ölüb- dirilmədə iştirak edən tipik vasitədir. «Qonşu» mifində ev yiyəsi evinə gələn qonağın yarasını sağaltmaq üçün Allah-təaladan əmri ilə oğlunu qurban kəsir, qanını nimçəyə tökür, arvadı ilə birgə dərvişin yarasına töküb sağaldır. Dərviş də dua oxuyub onların

balasını dirildir [21, s.177 - 179].

Dünya modelinin kosmik düzümünə fikir versək, bu nizamda qurbanın yeri totemizm ilə ilgili olan ölüb-dirilmənin həyata keçirilməsi prosesində üzə çıxır. Ayrı-ayrılıqda kəsilən hər bir heyvan totem olaraq mifoloji şüurda qalmaqdadır.

Totem də insanla kosmos arasında əlaqə yaradan real fəaliyyət sferasıdır. Qurbanın funksiyası qəbilə üzvləri ilə kosmos arasında əlaqə yaratmaqdan ibarətdir. İnsan, kosmos, ağac, dağ, totem və qəhrəman bu çevrəni birləşdirən kosmik nizam kimi bir-birini tamamlayır. Qurbankəsmə isə bunların hər biri üçün ayrıca düşünülmüş ritualdır.

Magik akt kimi qəbul edilən qurban mərasimi mifoloji düşüncənin qanunları ilə yaşayan qədim insanın ruhuna rahatlıq gətirirdi. Qurban verən insan özünü şəxslərdən qoruyacağını, onu əhatə edən kosmosun nizamını saxlaya biləcəyini düşünürdü. İbtidai çağlarda qurbanvermə mərasimi qəbilə üzvlərinin iştirakı ilə həyata keçirilirdi və universal xarakter daşıyırdı.

Qədim türklər qurbanı kəsərkən onun sümüklərini sındırmaz, itlərə verməzdilər. Onlar bu sümükləri bir torbaya yığıb ağacdan asar, ya da torpağa basdırardılar. Bu sümüklər əkinə qədər saxlanardı. Əkin vaxtı torpağa səpilərdi [37, s.228].

Qurbanlıq heyvanlarla bağlı inanclar xalq arasında bu gün də yaşamaqdadır. İnana görə hər hansı bir adam birinin qurbanlıq qoçunu oğurlasa, onun üç heyvanı ölməli, ya da itməlidir. Qurbanlıq heyvanın kəsilməyi yeri tanınması da, yuxarıda dediyimiz kimi, hələ sırr olaraq qalır. «Öysüz piri» əfsanəsində deyilir ki, Uzun Yasin adlı bir kişi oğluna inək qurban deyir. Oğlu qayıdıb gələn kimi kişi inəyi ocağa gətirir. Yoldan xeyli aralıda inək adamların əlindən çıxır. Onlar narahat olurlar ki, inək qaçıb gedəcək. Yasin kişi deyir ki, o düz ocağa gedəcək. Doğrudan da inək ocağa gedir, harda heyvanları kəsirlər, orada dayanır. Salman kişi də ocağa qoç gətirmiş. Qoç əllərindən çıxır. Ocağa gəlib onun ətrafında üç dəfə fırlanır. Sonra yenə heyvanlar kəsilən yerdə dayanır (Bu əfsanələri T.Qurbanov toplaşmışdır).

Xalq arasında qurban bayramı ilə bağlı müxtəlif adətlər də vardır. Bayramdan bir gün əvvəl (bayram axşamı) Zaqatala rayonunda Kosa-kosa mərasimi keçirilir. Cəbrayıl rayonunda qurban kəsildikdən sonra (adətən qurbanın kəsilmə vaxtı səhər tezdən saat 12-dəkdir) halva bişirilir, dürməyin arasına qoyulub ölümlərə pay çıxılır.

Qurbanın tarixi haqqında söz demək çətinidir. Ancaq güman etmək olar ki, totemdən qurbana doğru uzanan proses, kulta çevrilmək, Allahla qurbanlıq arasındakı sakral əlaqə, heyvanın qurban seçilməsi ilə onun özünün zor işlətmədən kəsilməyə yerə gəlməsi bu vaxtadək açılması mümkün olmayan təfəkkürdən uzaq, idrakdan kənar hadisədir.

Qurbankəsmənin sosial strukturu ölüb-dirilmənin fizioloji xüsusiyyətlərini özündə əks etdirir. Yuxarıda deyildiyi kimi, kosmosu təşkil edən hər bir mərhələnin canlı olaraq başa düşülməsi, insanın özünü onlardan asılı hesab etməsi qurbankəsməni həmin mərhələlər üçün vacib etmişdir. Həm də qurbankəsmədə icra olunan mərasim bilavasitə bir zamanlar qəbilə və tayfaların həyatında totem kimi müəyyən rol oynamış heyvanların kəsilməsini ehtiva edir. Diqqətlə fikir versək, görürük ki, kəsilən qurbanlar toplumun müqəddəs hesab etdiyi heyvanlardan ibarətdir. Lakin Azərbaycan folklorunda elə mətnlər də vardır ki, bunlar da it və qurd ilə bağlıdır. Onların totem ola bilməsi mətnlərdə qabarıq deyil, həmin zoomorf heyvanların totemizmin təşəkkül etdiyi ibtidai çağlardakı rolu hələ öyrənilməmişdir.

Bunu nəzərə alıb problemin şərhində öz mülahizələrimizi irəli sürmək fikrindəyik. Azərbaycan folklorşünaslığında itlə bağlı mifoloji görüşlər hələ öyrənilməmiş olaraq qalır. İtə olan inam dünyanın bir

çox xalqlarının mifo- logiyasında yaşamaqdadır. Qədim Misir, yunan və başqa xalqların mifologi- yasında bu haqda məlumatlara rast gəlirik. Bizim mifologiyada isə itlə bağlı görüşlər daha qədim qatları əks etdirdiyindən və bu haqda miflər, əfsanələr adda-budda, dağınıq olduğundan bu görüş haqda söz demək bir qədər çətindir.

Qeyd etdiyimiz kimi, qədim dövrlərdə Misirdə itə böyük sitayiş olmuş, hətta qədim misirlilər öz inanclarını Anubis adlı tanrının timsalında bütələdirmişlər. Eyni zamanda itə olan sitayiş qurda olan inancla eyniləşdirilib. Bu da ondan irəli gəlib ki, dünyanın bir çox xalqlarında olduğu kimi, misirlilər də it və qurdu bir cinsdən saymışlar. Bu inamı misirlilərdən yunanlar da götürmüş və itə olan inam əsas inanclardan biri olmuşdur. Platon «Qorqi» dialoqunda Sokratın itə olan inamını, onun itə and içməsinə qeyd edir. Sokratın itə and içməsi nə ilə bağlıdır? Məlum olduğu kimi, Anubis ölümdən sonrakı qaranlıq dünyanın idarəçisi, qoruyucusu sayılırdı. İtə, yaxud Anubisə and içməklə Sokrat ölümdən sonrakı həyatını, əzablarını yüngülləşdirməyə çalışırdı [52, s.72]. «Mifoloji lüğət»də Anubisin ölümlərin himayəçisi, uzanmış halda olan qara rəngli çaqqal və ya it kimi təsəvvür olunduğu yazılır. Anubisin qurd şəklində təsəvvür olunan Upuat ilə eyniləşdirilməsi də diqqət çəkir [196, s.563].

Araşdırmalarımıza rəğmən deyə bilərik ki, türk xalqlarının mifologiyasında Anubisə sırf oxşar olan məbud yoxdur. Ancaq «Mifoloji lüğət»də Anubis qaranlıq dünyanın qoruyucusu, yunanlarda olan Kerberin xüsusiyyətlərinin daşıyıcısı kimi qeyd olunur [196, s.563]. Onun bu vəzifəsini, yəni ölümlər dünyasını qorumasını türk mifoloji mətnlərində İt-Barak adlı qorxunc bir it həyata keçirir. Yəni o da qaranlıq dünyanın qoruyucusudur. Bahaəddin Ögələ görə, Barak, Kumayık - əfsanəvi bir heyvandır ki, heç bir canlı canını ondan qurtara bilməz [134, s.123]. Prof. Kamil Vəli Nərimanoğlu araşdırmalarında göstərir ki, Barak adı verilən uzun tüklü ceydaq köpəyi şumerlər müqəddəs sayırdı. Şamanlar Barak adlı itə minərək göyə çıxırdılar. Qırğızlar da cins itə Barak deyirdilər [124, s.21]. «Qədim türk sözlüyü»ndə Barak uzun tüklü, caynaqları uzun olan, cəld və iti sıçrayışlı cins it kimi təqdim edilir [170, s.83]. Xalq əfsanələrində deyilir ki, Ağbaba adlı bir qartal qocalanda iki yumurta qoyurmuş, birindən İt-Barak adlı köpək çıxırmış [124, s.23]. «Oğuz Kağan» dastanında da İt-Barak adlı bir qəbilədən bəhs olunur. Onların totemləri quşdan törəmiş bir köpək imiş.

Rəşidəddinin də «Oğuznamə»sinə görə, İt-Barakın qoruduğu qaranlıq dünya ilə işıqlı dünyanın sərhədində Qıl-Barak ölkəsi yerləşir. Oğuz kağan bu ölkəyə hücum edib onu özünə tabe etmək istəyir. Əgər biz yunan mifologiyasında Heraklın qaranlıq dünyaya səfərini və bu zaman Kerber adlı itlə qarşılaşmasını [219] türk mifoloji görüşünün təsiri kimi qəbul etsək, onda Oğuz xanın da İt-Barakla üz-üzə gəldiyini, vuruşduğunu təxmin edə bilərik.

Yuxarıda deyilənlər baxımından «Barak» sözünün etimologiyası əhəmiyyət kəsb edir. Qədim türk dilində «börə» qurd mənasında işlənmişdir. «Qara it ilə Bənək» haqqındakı əfsanədə də qurdun adı Qara Barakdır (mətn yaddaşdan qeydə alınanda bu ad başa düşülmədiyindən Qarabalıq kimi qeyd olunsa da, onu Qara Barak kimi qəbul etmək düzgün olardı). Əlimizdə mövcud olan başqa mətnlərdə isə Qara Barak itin adıdır. Rəşidəddinin «Oğuznamə»sindən də görüldüyü kimi, burada da Barak it mənasında işlənmişdir. Eyni adın həm itə, həm də qurda deyilməsi təsadüfdürmü? V.A.Qordlevski Q.Potaninin Barquzin buryatlarından adına «Burto» deyilən itin haqqındakı əfsanəni qeydə aldığını yazır. Həmin əfsanədə Veneranın qoyunlarının qoruyucusu olan bu «Burto»nu buryatlar səma iti adlandırırdılar [167, s.497]. Bizə elə gəlir ki, İt-Barak eyni məzmun daşıyan iki adın birləşməsindən yaranan addır. Bir çox elmi ədəbiyyatlarda da itlə qurdun eyni cinsdən olduğu göstərilir. Elə tərəfimizdən toplanan mətndə də bunun şahidi oluruq. Əfsanədə deyilir ki, itlə qurd qohum imiş. Qurd həyətdə yaşayırmış, it dağda-daşda. İtin balaları xəstələnir. İt gəlib qurda deyir ki, sən yerin istidi, balalarım xəstədi, bir həftə biz həyətdə yaşayaq, balalarım sağalan kimi yenə dağa çıxaram. Qurd inanır, həyətdən çıxıb dağa gedir, bir həftədən sonra gəlir itə deyir ki, uuu... balaların sağalduuu...

İt də cavab verir ki, yox, yox, hav, hav. Qurd dağa qayıdır. Yenə bir həftədən sonra gəlir soruşur ki, balaların sağaldıuu... İt isə cavabında «yox, yox, hav, hav» deyər hürür və heç vaxt insanları tərk etmir (əfsanə Şəki rayonunun Bideyiz kəndində və ona yaxın kəndlərdə yayılmışdır. Söyləyəni Tamara Mustafa qızı Məmmədova, 1926-cı il təvəllüdü).

İtlə qurdun arasındakı mübarizəni göstərən mifoloji fakta Oğuz xaqanın Qıl Barak tayfası ilə mübarizəsini də əlavə etmək olar. Rəşidəddinin «Erkəklərin... köpəklərə bənzədiyi, fəqət qadınların gözəl olduğu bir qaranlıqlar ölkəsindən» bəhs etməsini J.P.Roux amazonkaların həyatı ilə müqayisə edir, bu ölkəni «qadınlar krallığı» adlandırır [142, s.158]. J.P.Rouxun amazonkalarla bağlı bu fikri səhvdir. Tarixdən də məlum olduğu kimi, amazonkaların vətəni Qafqaz dağlarının ətəkləridir.

Türk mifologiyasında İt-Barakla Barak arasında qədim əcdadımızın inancı baxımından müəyyən fərqlər vardır. «Oğuznamə»də İt-Barak demiurq kimi, qəbilənin soykökünün başlanğıcında duran bir heyvan kimi təsvir olunur. «Oğuznamə»də deyilir ki, bu qəbilənin kişiləri qara rəngli, çirkin üzvlü və itə oxşayırlar. Dilimizdə olan idbar sözünün də mənası çirkin, pis olub itxasiyyətli adamlara deyilir.

Tarixin nisbətən yaxın dövrlərində Barak sözü ilkin müəyyənliyindən qoparaq qurd və it haqqındakı inamlara qarışmış və uyğun mif və əfsanələrin strukturuna daxil olmuşdur. Belə mətnlərin ən gərəklisi yenə «Oğuznamə»də təsvir olunmuşdur. Qeyd edək ki, bu mətnə təsvir olunan hadisələr konkret mühitdə götürülür, iştirak edən mifologemlər bir-biri ilə əlaqədə verilir. Göstərilir ki, Duman xanın atası ov zamanı heyvanların dilini sandığa yığmış, «əgər oğlum olarsa, doğulan zaman bütün heyvanların dilini bilməsi üçün ona verərsiniz» adlı vəsiyyətinə əməl edib sandığın içindəkiləri suda yaxalayıb ona içirmişlər, bu səbəbdən də Duman xan bütün heyvanların dillərini bilirmiş. Mətnin bütün məzmununu vermək fikrimiz yoxdur, təkcə qurdların öz aralarındakı danışqlarını olduğu kimi veririk: «Yeməklər gətirilib süfrə salındığı zaman qoca bir qurdun ulaması eşidildi. Duman xan bütün heyvanların dilini bildiyindən bu qurdun nə söylədiyini də anladı. Qurd deyirdi: «Çox heyf ki, artıq mən qocalmışam, ovlarımın arxasınca qaçıb ona yetişə bilmirəm. Əgər yetişsəm belə onu tuta bilmirəm; hətta tutsam da parçalaya bilmirəm». Qoca qurdun sözü bitən kimi üç gənc qurd belə cavab verdi: «Əgər sən yaşlı və gücsüzsənsə, bizim qüdrətimiz vardır, əgər hər gənc yaşlıya yardım etməzsə, onun nə dəyəri var. Bu gecə duman, qaranlıq və şiddətli bir fırtına olacaq. Bundan istifadə edib toy üçün gətirilmiş heyvanların hamısının quyuqlarını və qarınlarını parçalayıb sənə verəcəyik». Qurdların bu danışğını eşidən Duman xanın iti Qara Barak deyir ki, əgər padşah mənə isti bir yağlı quyuq versə, sizlərdən heç biriniz bir quzuya belə əl uzadıb ona sahib ola bilməzsünüz. Duman xan bunu eşidib itə hazır olan yeməyin içindən yağlı bir quyuq atır.

Gecə Duman xan oyanıb yanındakılardan soruşur ki, baxın, çöldə külək əsir, ya yox? Cavab verirlər ki, hava küləkli və son dərəcə qorxunc yağış yağır. Duman xan qurdların doğru dediklərini anladı. Səhər külək kəsib yağış dayandıqdan sonra iti və qoyunları axtardılar. Duman xan Qara Barakın sözünün üstündə durub-durmadığını bilmək üçün hər tərəfi axtarmağı əmr etdi. Gördülər ki, gecə ikən qoyunlar qurdlardan hürküb Qara Barakla bərabər arxalarında qurdlar olduğu halda təkcə bir yolu olan Ağlı adlı bir keçidə getmişlər. Qara Barak qurdlarla vuruşmuş, keçidin ağzını tutaraq qurdların qoyunlara hücumuna əngəl olmuşdur. Duman xan bunu öyrəndikdə, özü dərhal atını minib oraya getdi; durumu gördü və qurdların hamısını öldürdü. Bu itin də sözünün üstündə durduğuna tamamilə inandı [111, s.65 - 67].

Göründüyü kimi, mətnə alleqoriyadan geniş istifadə edilmişdir. Burada qurdların və itin insan kimi danışması təsvir edilir. Bu motiv sonradan nağılları- mızda iştirak edən personajların insan dilində danışmasına bir növ şərait yaratmışdır. «Kiçik bacı», «Tumar pəhləvan», «Tacir oğlu», «Hüseyn tacirin nağılı», «Mərd və Namərd» nağıllarında alleqoriyadan istifadə edilməklə süjet xətti arxaikləşdirilmişdir. «Tacıroğlu» nağılında «Qurd dedi:

- Əgər sənənin sahibinin ağlı olsaydı, sənənin gözlərini çıxarıb atasının gözlərinə sürtərdi, gözləri işıqlanardı.

İt də qurda dedi:

- Mənim sahibim yuxuda olmasaydı səni öldürüb, başıvı kəsəydi, yağuvı əridib İsfahan padşahının qızının bədəninə sarmaşan ilanın üzünə çırpaydı. İlan ondan rədd olub, qız şəfa tapaydı» [6; 58, s.33].

Əfsanədə və nağıllarda alleqoriklik it, qurd və qəhrəman arasındakı münasibətləri əks etdirir. Bu münasibətlərin əsasında qədim ibtidai görüşlər dayanır. Alleqoriklik süjetdəki hadisələrin başa düşülməsində bədii priyom rolunu oynayır [162].

Qara Barak haqqındakı əfsanə olduqca qədimdir və itə olan inamı özündə yaşadır. Buradakı süjetə «Bənəyin nağılı»nda da rast gəlirik. Süjet oxşarlığı nağılda Bənəyin öz ilkin tipinə yaxınlaşmasını və bəlkə də onun özü olduğunu deməyə əsas verir. Əfsanədə və nağılda iki it adının bir-birindən cüzi fərqlənməsini görürük. Barakla Bənək arasında hansı yaxınlıq və deyim fərqi vardır? Birinci fərq r - n səs əvəzlənməsindədir. Bu səs dəyişməsi türk dillərinə xas olan cəhətdir. İt-Barak və Barak haqqındakı görüşlər qıpçaq qəbiləsinin görüşü kimi «Oğuznamə»də təsvir edilir. Bənək haqqındakı əfsanələr isə yerli koloritə uyğun olaraq qədim oğuzların dünyagörüşünü əks etdirir. Göründüyü kimi, burada əsaslı fərq yoxdur. Hətta «Qara itlə Bənək» adlı əfsanədə bu, yaxından hiss olunur. Əfsanədə deyilir ki, keçmişdə bir çoban varmış, onun bir qara iti, qara itin də Bənək adlı balası. Çoban sürüləri qara itlə Bənəyə tapşırıb yatarmış. Qoyunlar sarıdan arxeyin olan çobanın gecə yarısı sürüsünə canavar (qarabalıq) dəstəsi darasır. Qış vaxtı, soyux, tüpürsən yerə buz parçası düşərdi. Qoyun-quzu hürküp hərəsi bir tərəfə dağılıtdı diyənə onları ipə yavux gətirməh olmurdu. Qara it canavarın bir- ikisini yaraladı, sora canavarrar da hücum çəkip qara iti ölümçül yaraladı. İt zingildəyəndə çobanın helə bilərsən kin ürəyi oyulurdu. Çoban bilmirdi köməyə kimi çağırırsın. Bənək arxacda yatmışdı, xəvərdən xəvəri yoxuydu. Əlacsız çoban vəfalı dostu Bənəyi həblə çağırırdı:

Qara it qana düşdü!

Quyruğu yana düşdü!

Aman, Bənək, gəl yetiş!

İşim yamana düşdü!

Bənək yuxudan ayılıp eşidir kin anası qana düşüb. Bir gücüyənən canavarrara basılır. Öldürdüyünü öldürür, qalanı qaçır canını qutarır. Bənək anasının yarasını yalayır uluyur. Qara it başını qaldırıp Bənəyə baxıp canını tapşırır. Sürüləri yığıp çobannan Bənək arxaca təpir. Bənək öz qoçaqlığını göstərməyə çobanın yanına gəlir. Çəmbər quyruğunu buluyur. Çobanın ayağı altında yatıp üzünü honun ayağına sürtür. Çoban da Bənəyin başını tumarıyıp deyir: «Aslanımsan, halal olsun» (söyləyən: Oğuz rayonu, Baş Daşağıl kəndi sakini Əhməd Saat oğlu, 1929-cu il təvəllüdü).

Bu əfsanədə qıpçaq və oğuz dünyagörüşlərinin çulğalaşdığını görürük. Qara it Qara Barakı xatırladır. Bənəyin timsalında oxşar mifoloji görüşün oğuz düşüncə tərzinə uyğun olaraq izləri bərpa olunur. V.A.Qordlevski yazır ki, rus knyazı David Volinskinin müttəfiqi kimi vuruşan qıpçaq knyazı Bonyak döyüşdən əvvəl gecə düşərgədən aralanaraq qurd kimi ulayırdı. Əgər qurdlar onun səsinə səs versəydilər, döyüşdə qalib gələcəyinə inanırdı [167, s.498]. Bonyak adının etimologiyasını Bənək adında axtarmaq, bu haqda fikir yürütmək çətindir. Ancaq o da məlumdur ki, mif və əfsanələrdə Çingiz xanın və Attilanın əcdadının qurdla (itlə də bağlı olduğunu söyləyirlər) bağlı olduğu göstərilməkdədir.

Azərbaycan folklorunda Bənək obrazı geniş yayılmışdır. T.Fərzəliyevin və İ.Abbaslının tərtibçisi olduqları «El çələngi» toplusunda «Salam əlik say bəylər» xalq oyununda Çoban və Bənək iştirakçıların arasında xüsusi yer tutur. T.Fərzəliyev qeyd edir ki, bu xalq oyununda bütün iştirakçılar «Bənəkçi» adlanırmış. Qeyd edək ki, adı çəkilən xalq oyununda Çobanın dili ilə verilən çağırmalar Əhliman Axundovun tərtib etdiyi

«Azərbaycan folkloru antologiyası»nda «Çoban və Bənək» şeiri ilə eyniyyət təşkil edir [20; 68].

Azərbaycan folklorunun qədim dövrlərinə aid bir sıra mətnlərdə, xüsusilə qeyd etdiyimiz əfsanələrdə Bənək adına ikinci mənə qazanmadan rast gəlinir. Lakin sonrakı əfsanə və rəvayətlərdə Bənək adı deformasiyaya uğrayaraq, Xallı kimi iştirak etməkdədir. Məzmun qismən qalmaq şərtilə bu əfsanə və rəvayətlərdə də Xallı çobanın sadıq dostu kimi qalmaqdadır. «Xallı» adlı nisbətən müasir rəvayətin məzmunu belədir: Bir varlı kişinin Tabədi adlı bir övladı vardı. O da ağanın çobanına könül vermişdi. Tabədi gözəl-göyçək, çoban boylu-buxunlu idi. Cavannar bir-birinə yaraşırdılar. Çobanın Xallı adlı qurdbasar bir iti də vardı. O, qurdların iyini lap uzaqdan alırdı. Xallının səsi çıxanda qurdların qorxudan ürəkləri qopurdu. Onun qorxusundan sürüyə qurd-quş, oğru-quldur yaxın düşə bilmirdi. Bir gün yenə yalax vaxtı ağanın qızı alaçıxda tək idi. Çobanın verdiyi tütəyi əlləşdirirdi. Birdən yad bir iy duyuf tufəngi qucağına götürdü. Sonra tütəyi çalmağa başladı. Qız səhv etməmişdi, doğrudan da 5 - 6 adam Tabədini qaçıрмаğa gəlmişdi. 5-6 qoyun da aparmaq istəyirdilər. Tütəyin səsinə Xallı özünü alaçığın yanına yetirdi. Çoban özünü alaçığa çatdırana qədər Xallı oğruları pərən-pərən elədi. Onlar da zorla qaçır cannarını qutardılar. Çoban Xallının boynunu qucaqladı, amma it dartındı. Çoban onu buraxan kimi o, ildırım kimi sürünün yanına cumdu (söyləyəni İbad baba, 100 yaş, Sisyan (Qarakilsə) bölgəsi, Urud kəndi, Toplayanı T.Səmimi).

Bənəyin Xallı adlanması heç də təsadüfi olmamışdır. Bizə tanış olan Bənək adlı itlərin dərisi qırmızı və ya başqa rənglərdə xallarla örtülüdür. Bənək adını daşıyan bu itlər də arıq, caydaq, uzun dırnaqlı, tükləri uzun olmuşdur ki, bu da Barak adını daşıyan mifoloji it tiplərinin bədən quruluşuna uyğun gəlir.

Beləliklə, apardığımız tədqiqat və gəldiyimiz nəticələr onu göstərir ki, istər Barak, istərsə də Bənək xüsusi qurdbasar cinsdən olub özündə qurdla bağlı mifoloji arxaizmi saxlamış, inanc tipi kimi müəyyən dövrlərdə yaşamışdır.

Beləliklə, fəsil boyu aparılmış tədqiqat bizə mifoloji şüüvə onun strukturu məsələsini Azərbaycan epik folklor mətnləri əsasında nəzərdən keçirməyə imkan verdi. Araşdırma göstərdi ki, türk mifoloji düşüncəsi parçalanaraq həm də folklor transformasiyalar etmişdir. Bu yolla mifoloji düşüncənin müxtəlif səviyyələrinin struktur vahidləri, onun inkişafının ayrı-ayrı mərhələləri folklorun struktur vahidlərinə çevrilmişdir. Bu da öz növbəsində tədqiqatın növbəti hissələrində həmin problemin - türk mifologiyasının epik transformasiyaları məsələsinin öyrənilməsinin nəzəri-metodoloji, praktik-elmi əsaslarını təşkil edir.

İSTİFADƏ EDİLMİŞ ƏDƏBİYYAT

6. Allah yıxan evi qızlar tikər (ilk dəfə nəşr olunan nağıllarımız). Bakı: Yazıçı, 1994, 304 s.
13. Azərbaycan mifoloji mətnləri. Bakı: Elm, 1988, 196 s.
20. Azərbaycan folkloru antologiyası. I kitab. Bakı: Azərbaycan SSR EA Nəşriyyatı, 1968, 289 s.
21. Azərbaycan folkloru antologiyası. Naxçıvan folkloru. I cild / Tərtib edənlər T.Fərzəliyev, M.Qasımlı. Elmi redaktoru İ.Abbasov. Bakı: Sabah, 1994, 388 s.
23. Azərbaycan folkloru antologiyası. Şəki folkloru. IV kitab. 1-ci cild. Bakı: Səda, 2000, 498 s.
24. Azərbaycan folkloru antologiyası. Ağbaba folkloru. VIII kitab. Bakı: Səda, 2003, 476 s.
28. Azərbaycan folkloru antologiyası. Zəngəzur folkloru. XII kitab. Bakı: Səda, 2005, 464 s.
35. Bayramov Ə.S., Əlizadə Ə.Ə. Psixologiya. Bakı: Maarif, 1989, 540 s.
37. Bəydili C. Türk mifoloji sözlüyü. Bakı: Elm, 2003, 418 s.
43. Bəhlul Abdulla Azərbaycan mərasim folkloru. Bakı: Qismət, 2005, 208 s.
46. Biri var idi, biri yox idi... (Azərbaycan nağılları). Bakı: Gənclik, 1976, 267 s.
52. Çobanoğlu Şahvələd. Sokrat, Bakı: Asiya, 2002, 120 s.
58. Əliyev R.M. Azərbaycan nağıllarında mifik görüşlər. Bakı: Elm, 1992, 118 s.
59. Əliyev R.M. Mifoloji şüurun bədii spesifikasiyası. Bakı: Qartal, 2001, 100 s.
62. Əsgərov Ə. Azərbaycan sehrli nağıllarında qəhrəman (səciyyəsi və mənşəyi). Fil. elm. nam. ... dis. Bakı, 1992, 144 s.
67. Fəruq Sümər. Oğuzlar. Bakı: Yazıçı, 1992, 432 s.
71. Hacıyev T. Azərbaycanın qədim onomastikasına dair / Azərbaycan filologiyası məsələləri. Bakı: Elm, 1984, s.125- 136.
84. İsmayılov H. Aşıq yaradıcılığı: mənşəyi və inkişaf mərhələləri. Bakı: Elm, 2002, 311 s.
92. Qurani-Kərim. Bakı, 1992, 714 s.
95. Mərasimlər, adətlər, alqışlar... / Toplama, müqəddimə və qeydlər A.Nəbiyevindir. Bakı: Gənclik, 1993, 352
101. Nəbiyev A. Azərbaycan xalq ədəbiyyatı. I hissə / Ali məktəblər üçün dərslik. Bakı: Turan, 2002, 680 s.
111. Rəşidəddin. Oğuznamə. Bakı: Milli Elmlər Ensiklopediyası, 2003, 108 s.

113. Seyidov M. Azərbaycan xalqının soykökünü düşünərkən. Bakı: Yazıçı, 1989, 496 s.
 117. Şükürov A. Mifologiya. 6-cı kitab. Qədim türk mifologiyası. Bakı: Elm, 1997, 232 s.
 123. Vəliyev İ. Azərbaycan mifik təfəkküründə sehrlı quşlar // «Dədə Qorqud» jurnalı, 2005, N 1, s.42 - 53.
 124. Vəliyev K. Elin yaddaşı dilin yaddaşı. Bakı: Gənclik, 1987, 280 s.
 125. Vətən qürbətə qaldı (Göyçə mahalından toplanmış folklor örnəkləri). I kitab. Bakı: Yazıçı, 1993, 544 s.
 127. Zeynalov İ. Mifoloji təfəkkürün formaları // Azərbaycan təbiəti, 1994, N 1, s.31 -34.

Türk dilində

132. Bayat F. Mitolojiye giriş. Çorum: KaraM, 2005, 150 s.
 133. Bahaeddin Ögel. Türk mitolojisi (Kaynakları ve açıklamaları ilə destanlar). I cild, Ankara: Türktarih qurumu, 1989, 644 s.
 134. Bahaeddin Ögel. Türk mitolojisi, II cild, Ankara: Türk tarih qurumu, 1995, 610 s.
 137. Kalafat Y. Doğu Anadolu'da eski türk inanclarının izleri. 4-cü baskı. Ankara: Babil Yayıncılık, 2005, 284 s.
 138. Kafesoğlu İ. Türk Milli Kültürü. İstanbul, 1989, 537 s.
 139. Murat Uraz. Türk mitolojisi. İstanbul, 1967, 267 s.
 141. Roux J.P. Türklerin ve moğolların eski dini. İstanbul, 1998. Birinci baskı. İstanbul, 1994, 303 s.
 142. Roux J.P. Orta Asya'da kutsal bitkiler ve hayvanlar. İstanbul: Kabcacı yayınevi, 2005, 440 s.

Rus dilində

145. Azadovskiy M.K. İstoriya russkoy folkloristiki. M.: Uçpedqiz, 1958, 479 s.
 148. Arxaiçeskiy ritual v folklorix i ranneliteraturnix pamətnikax. M.: Nauka, 1988, 335 s.
 152. Bayburin A.K. Kosmiçeskə modelğ / Svod gtnoqrafiçeskiy ponətiy i terminov, vıp.4. M.: Nauka, 1991, s.61 - 63.
 153. Bayburin A.K. Mif / Svod gtnoqrafiçeskiy ponətiy i terminov, vıp.4. M.: Nauka, 1991, s.75-78.
 154. Bayburin A.K. Mifoloqičeskoe soznanie / Svod gtnoqrafiçeskiy ponətiy i terminov, vıp.4. M.: Nauka, 1991, s.78 - 80.
 155. Bayburin A.K. Mifoloqia / Svod gtnoqrafiçeskiy ponətiy i terminov, vıp.4. M.: Nauka, 1991, s.80-83.
 156. Baxlul Abdulla. Azerbaydžanskiy obrədovıy folklor i eqo pogtika. Baku: Glm, 1990, 218 s.
 157. Beylis V.A. Tradiiia v sovremennıx kulğturax Afriki. M.: Nauka, 1986, 246 s.
 158. Birlayn Dj.F. Parallelnə mifoloqia. M.: Kron-press, 1997, 336 s.
 160. Veleüka N.N. Əziçeskaə simvolika slavənskiy arxaiçeskiy ritualov. M.: Nauka, 1978, 240 s.
 161. Veyman R. İstoriya literatırı i mifoloqia. M.: Proqress, 1975, 344 s.
 162. Qadjiev A. Pogtika sovremennoy prozi. Voprosı mifoloqičeskoqo i folk- lornoqo qenezisa. Baku: Mutardjim, 1997, 204 s.
 163. Qaüak V.M. Skazoçnik i eqo tekst (krazvitiö gksperimentalğnoqo naprav- leniə v folkloristike) / Problemi folklorı. M.: Nauka, 1975, s.47 - 59.
 165. Qerxardt M. İskusstvo povestvovanie. M.: Nauka, 1984, 455 s.
 166. Qolosovker Ə.G. Loqika mifa. M.: Nauka, 1987, 217 s.
 167. Qordlevskiy V.A. İzb. soç. II tom. M.: Vostoçnoy literatırı, 1961, 558 s.
 168. Qureviç A.Ə. Kateqorii srednevekovoy kulğturi. M.: Nauka, 1984, 350 s.
 169. Djuzepe Kokkğəra. İstoriya folkloristiki v Evrope. M.: İnostrannoy literatırı, 1960, 689 s.
 170. Drevnetörkskiyslovarğ, Leninqrad: Nauka, 1969, 676 s.
 171. Dömezilğ J. Skifi i nartı. M.: Nauka, 1990, 229 s.
 179. Kləstorniy S.Q. Mifoloqičeskie söjeti v drevnetörkskiy pamətnikax / Törkoloqičeskiysbornik 1977. M.:
 182. Kramer S.N. İstoriya naçinaetsə v Şumere. M.: Nauka, 1965, 256 s.
 184. Kəmpbell D. Maski boqa: sozidatelğnaə mifoloqia. T. 1. Pervaə kniqə. M.: Zolotoy Vek, 1997, 332 s.
 189. Losev A.F. Problema simvola i realitiçeskoe iskusstvo. M.: İskusstvo, 1976, 367 s.
 190. Lösğen Levi-Brölğ. Sverxestestvennoe v pervobitnom mişlenii. M.: Pedaqoqika-Press, 1994, 604 s.
 193. Meletinskiy E.M. Mif i istoriçeskaə pogtika folklorı / Folklor pogtiçeskaə sistema. M.: Nauka, 1977, s.25 -42.
 194. Meletinskiy E.M. Pogtika mifa. M.: Vostoçnaə literatura, 2000, 407 s.
 196. Mifoloqičeskiy slovarğ. M.: Sovetskaə gnüiklopedia, 1991, 736 s.
 197. Mifi, kulğti, obrədi narodovzarubejnoy Azii. M.: Nauka, 1986, 256 s.
 198. Mix. Lifjiü. Mifoloqia drevnəə i sovremennəə. M.: İskusstva, 1980, 583 s.
 199. Mixaylov T.M. Burətskiy şamanizm. Novosibirsk: Nauka, 1987, 288 s.
 202. Novik E.S. Obrəd i folklor v sibirskom şamanizme (opıt sopostavleniə struktur). M.: Nauka, 1984, 304 s.
 208. Propp V.Ə. İstoriçeskie korni volşebnoy skazki. L., izd. Leninqradskoqo universiteta, 1986, 365 s.
 214. Taylor G.B. Pervobitnaə kulğtura. M.: Politizdat, 1989, 574 s.
 215. Tğrner V. Simvol i ritual. M.: Nauka, 1983, 277 s.
 216. Tokarev S.A. Rannie formı reliqii i ix razvitie. M.: Nauka, 1964, 399 s.
 217. Tokarev S.A. Rannie formı reliqii. M.: Politizdat, 1990, 622 s.
 218. Tokarev S.A. Reliqia v istorii narodov mira. M.: Politizdat, 1976, 575 s.
 219. Tronskiy İ.M. İstoriya antiçnoy literatırı. Leninqrad: Uçpedqiz, 1947, 496 s.
 225. Filososfskaə gnüiklopedia. 2-oy tom. M.: Sovetskaə gnüiklopedia, 1962, 575 s.
 228. Frgzer Dj.Dj. Zolotoy vetvi. M.: izd. «Politiçeskoy literatırı», 1986, 703 s.
 231. Xaytun D.E. Totemizm, eqo suhnostğ i proisxojenje. Stalinabad, 1958, 152 s.