

Aynur FƏRƏCOVA*Filologiya üzrə fəlsəfə doktoru**AMEA Folklor İnstitutunun dissertantı**e-mail: karimovaaynur@gmail.com***TÜRK FOLKLORUNDA TANRI OBRAZI VƏ ANLAYIŞININ
TEOQONİK SEMANTİKASI****Xülasə**

Azərbaycan folklorunda teoqonik obrazlar sisteminin araşdırılması çox mürəkkəb problemdir. Tədqiqatda nəticələrinə görə, İslam dini ilə bağlı olan "Allah" sözü konkret bir varlığın adıdır, buna görə də onu mifologiyada müxtəlif stixiyaları bildirən obrazların adı kimi işlətmək doğru deyildir. Bu baxımdan, "tanrı" sözü daha uyğundur. Tanrı/Tenqri obrazının mifoloji kökünü göyün sahibi, yiyəsi obrazı (arxetipi) təşkil edir. Bunun əsasında əyələr, yiyələr, sahiblər haqqında qədim animistik təsəvvürlər dururdu. Əyələr müxtəlif təbiət obyektlərinin sahibi olduğu kimi, Tenqri də göyün sahibidir. Zaman keçdikcə, epoxalar, qərinələr bir-birini əvəz etdikcə Tenqri/Tanrı obrazı da inkişaf etmiş, hətta Allah ilə eyni mənada işlənməyə başlamışdır. Əyə/iyə, tanrı, baba obrazları eyni bir arxetipin müxtəlif adlarıdır. Türk mifologiyasında təbiəti təmsil edən əyələr, babalar elə ilk tanrılardır. Folklorada hər hansı obrazın teoqonik mənşəli olmasını müəyyənləşdirməkdən ötrü ilk növbədə həmin obrazın onun teoqonik kökü, arxetipi arasında əlaqə qurmaq lazımdır. Əgər belə bir əlaqəni qurmaq mümkün olacaqsə, o halda həmin obrazı teoqonik arxetipin folklorlaşmış paradigması (törəməsi) hesab etmək mümkündür. Vahid ilahi mənşəyə aid olan obrazlar ümumi tanrı kökünə aid olurlar. Arxaik dastan qəhrəmanları "tanrı oğlu" statusunun daşıyıcılarıdır. Bu qəhrəmanlar insan olsalar da, onların yaradılışında Tanrı iştirak etmişdir: bu obrazlar Tanrının insanlar içərisində olan övladlarıdır. "Tanrı oğlu" motivini bir qədər transformasiyaya uğramış şəkildə Azərbaycan qəhrəmanlıq və məhəbbət dastanlarında müşahidə etmək mümkündür.

Açar sözlər: teoqoniya, tanrı, tenqri, teqnrianstvo, tanrı oğlu, tanrı xətti, ilahi mənşə, Allah, folklor.

Aynur FARAJOVA**THEOGONIC SEMANTICS OF THE IMAGE AND CONCEPT
OF TANRI IN TURKISH FOLKLORE****Summary**

The study of the system of theogonic images in Azerbaijani folklore is a very difficult problem. According to the study, the word "Allah", which is associated with Islam, is the name of a specific creature, so it is incorrect to use it in

mythology as the name of images representing different elements. In this sense, the word "god" is more appropriate. The mythological root of the image of God/Tengri is the image (archetype) of the owner of the sky. It was based on ancient animistic ideas about verses and owners. Just as the verses are the owners of various natural objects, so Tengri is the owner of the sky. Over time, as the epochs and verses replaced each other, the image of Tengri / God developed, and even began to be used in the same sense as God. The images of gods, grandfathers are different names for the same archetype. In Turkish mythology, the ancestors, representing nature, were the first gods. In order to determine the theogonic origin of any image in folklore, it is necessary first of all to establish a connection between this image and its theogonic root, its archetype. If such a connection is possible, then this image can be considered a folklorized paradigm (derivative) of the theogonic archetype. Images belonging to a single divine origin belong to a common divine root. The heroes of the archaic saga have the status of "sons of God". Although these heroes are people, God participated in their creation: these images are the children of God in people. The motif of the "son of God" can be observed in Azerbaijani epics about heroism and love in a somewhat transformed form.

Keywords: theogony, god, tengri, teqnrianstvo, son of god, god line, divine origin, god, folklore.

Aйнур ФАРАДЖОВА**ТЕОГОНИЧЕСКАЯ СЕМАНТИКА ОБРАЗА И ПОНЯТИЯ
ТАНРЫ В ТЮРКСКОМ ФОЛЬКЛОРЕ****Резюме**

Изучение системы теогонических образов в азербайджанском фольклоре представляет собой очень сложную проблему. Согласно исследованию, слово «Аллах», которое ассоциируется с исламом, является именем конкретного существа, поэтому некорректно использовать его в мифологии в качестве названия образов, представляющих разные стихии. В этом смысле больше подходит слово «бог». Мифологическим корнем образа Бога/Тенгри является образ (архетип) хозяина неба. В его основе лежали древние анимистические представления о стихах, собственниках и владельцах. Как стихии являются хозяевами различных природных объектов, так и Тенгри является хозяином неба. Со временем, по мере того как эпохи и стихии сменяли друг друга, образ Тенгри/Бога развивался и даже стал использоваться в том же смысле, что и Бог. Образы богов и дедов – это разные названия одного и того же архетипа. В турецкой мифологии предки, представляющие природу, были первыми богами. Для того чтобы определить теогоническое происхождение любого образа в фольклоре, необходимо прежде всего установить связь между этим образом и

его теогоническим корнем, его архетипом. Если такая связь возможна, то этот образ можно считать фольклоризированной парадигмой (производной) теогонического архетипа. Образы, принадлежащие к единому божественному происхождению, относятся к общему божественному корню. Герои архаической саги имеют статус «сыновей божьих». Хотя эти герои — люди, в их создании участвовал Бог: эти образы — дети Божьи в людях. Мотив «сына божьего» можно наблюдать в азербайджанских эпосах о героизме и любви в несколько трансформированном виде.

Ключевые слова: теогония, бог, тэнгри, тегрианство, божий сын, божий род, божественное происхождение, бог, фольклор.

Məsələnin qoyuluşu. Azərbaycan folklorunda teoqonik obrazlar sisteminin araşdırılması çox mürəkkəb problemdir. Bu, ilk növbədə, problemin Azərbaycan folklorşünaslığında kiçik istisnalarla [bax: 9], demək olar ki, araşdırılmaması, başqa sözlə, bu sahədə milli təcrübənin olmaması ilə əlqədardır. Bu baxımdan, mövcud ədəbiyyatlar Qərb və rus alimlərinin tədqiqatlarını əhatə edir.

İşin məqsədi. Tədqiqatın aparılmasında əsas məqsəd Tanrı obrazını teoqonik planda araşdırmaqdır.

Tanrıların mənşəyi və nəsil şəcərəsi haqqında inamları və görüşləri əks etdirən mifləri bildirən “teoqoniya” [27] termini qədim yunan müəllifi Hesiodun eyni adlı poemasının adıdır. Hesiodun poeması ilham pəriləri olan muzalara müraciətlə başlanır. Müəllif daha sonra dünyanın, nəhənglərin, Olimp tanrılarının yaranmasından bəhs edir. Poemada təsvir olunan yaradılış mifoloji konsepsiyayı özündə əks etdirir. Əsərdə göstərilir ki, əvvəlcə Xaos var idi, sonra Geya, Tartar və Eros yaranır. Daha sonra Xaosdan Gecə (Nüktə) və Zülmət (Ereb) anadan olur. Gecə Erebədən Efiri və nimfləri doğur. Bu qayda ilə çoxsaylı tanrılar və digər ilahi qəhrəmanlar nəslə yaranır [28].

Hesiodun “Teoqoniya” əsərindən aydın olduğu kimi, tanrıların yaranması və onların nəsil şəcərəsi haqqındakı təsəvvürləri ehtiva (əhatə) edən “teoqoniya” anlayışı hər bir mifologiyada olan kosmoqoniyadır.

Kosmoqoniya – hərfi mənada dünyanın yaradılışı deməkdir. Yunanca “kosmos” – dünya, “qoniya” – yaradılış mənasındadır. Teoqoniya da, kosmoqoniya da bütövlükdə dünyanın yaradılışından bəhs edir. *Teoqoniya kosmoqoniyanın tərkib hissəsidir.* Belə ki, kosmoqoniya geniş mənada yaradılış, teoqoniya isə dar mənada yaradılışdır. Teoqoniyada təkcə tanrıların və onların nəsilələrinin yaradılışından bəhs olunursa, kosmoqoniyada tanrılar da, onların nəsiləri də daxil olmaqla, ümumiyyətlə, insanın, dünyanın, təbiətin, onun ayrı-ayrı obyekt və ünsürlərinin (od, su, hava, bitki, metal və s.), əşyaların, zamanın və s. necə yaranmasından bəhs olunur.

Qeyd edək ki, A.F.Losev “Yunanların və rumların mifologiyası” adlı əsərində Hesiodun “Teoqoniya” əsəri əsasında teoqoniya ilə kosmoqoniyanın münasibətlərindən bəhs edərək, elmə yeni termin – “teo-kosmoqoniya” anlayışını daxil etmişdir:

“Teoqoniya”nın müəllifinin (yaxud redaktorunun) özü (A.F.Losev müəllif, yaxud redaktor dedikdə Hesiodu nəzərdə tutur – A.Fərcəova) teoqoniyanın mahiyyətini hər yerdə birmənalı olaraq aydın təsəvvür etməmişdir və bunun nəticəsində aydın olmayan məqamlar əmələ gəlmişdir. Həmin məqamları isə biz ümumən bütün antik teo-kosmoqonik mətnləri öyrənməklə aydınlaşdırmaqla bilirik” [19, s. 692].

Teoqoniya məsələsinə genealogiya ilə müqayisədə toxunmuş Mirça Eliade yazır: “Hesiod miflərin sadəcə sadalanması ilə kifayətlənməmişdir. O, mifləri sistemləşdirmiş və bu zaman mifik təfəkkürə məxsus yaradılış rəşional prinsipə tabe etmişdir. O, tanrıların genealogiyasını (şəcərəsini – A.Fərcəova) doğruluqların ardıcılıq sırası kimi başa düşmüşdür. O, hesab edirdi ki, doğruluq dünyaya gəlməyin ideal formasıdır” [26, s. 167].

Mifik-kosmoqonik dünyagörüşünün məhsulu olan teoqonik obrazlar sonralar dini və folklor mətnlərinə transformasiya olunmuşdur. Fərəh Cəlilin yazır: “Şifahi yaradıcılıqda öz əksini tapmış xarakterik hallardan biri də ilkin inanc sistemində yer alan tanrılar və tanrı ailələri ilə bağlı miflərin bu və ya digər şəkildə dastan yaradıcılığına ötürülməsi ilə bağlıdır. Bəzən tanrılar və tanrı ailələri dastan yaradıcılığında birbaşa öz əksini tapsa da, digər hallarda bu mif personajları əcdad qəhrəman obrazına transformasiya olunur və yeni interpretasiyada təqdim edilir. Tanrıların və tanrı ailələrinin dastan yaradıcılığında öz əksini tapmasının bir çox səbəbləri vardır. Belə ki, demək olar, bütün qədim xalqların mifoloji təfəkküründə və ilkin inanc sistemində tanrılara tapınmış geniş yer almaqda idi. Bu isə zamanla bu obrazların dastan yaradıcılığına ötürülməsinə səbəb olmuşdur” [9, s. 66].

Teoqonik obrazların nəzəri məsələlərindən danışarkən diqqəti ilk növbədə “tanrı” və “allah” kəlmələri cəlb edir. Yunan sözü olan “teoqoniya” (θεογονία), yuxarıda qeyd etdiyimiz kimi, tanrıların mənşəyi və nəsil şəcərəsi haqqında inamları və görüşləri əks etdirən mifləri bildirir [27].

Burada qarşıya çıxan ilk problem rusdilli ədəbiyyatlardakı “boq” və “bojestvo” kəlmələrinin ana dilimizə necə çevrilməsidir. Əlbəttə, məsələ heç də bu sözlərin hərfi mənası ilə bağlı deyildir. Bu sözlər bizi terminoloji mənası baxımından maraqlandırır.

“Rusca-Azərbaycanca” lüğətdə “Boq” sözünün iki mənası göstərilmişdir: “allah, tanrı” [15, s. 89].

“Bojestvo” sözünün isə bu mənaları göstərilmişdir: 1. allah; 2. sitayiş edilən şey, səcdəgah [15, s. 89].

Qeyd etmək lazımdır ki, “allah”, “sitayiş edilən şey” sözləri “bojestvo” sözünün mənalarını düzgün əks etdirir, lakin “səcdəgah” sözü “bojestvo” sözünün qarşılığı deyildir.

“Səcdəgah” sözü hərfi mənada səcdə edilən, ibadət edilən yer, məkan, obyekt mənasındadır. “Bojestvo” isə ibadət, sitayiş edilən varlıq anlamındadır. Bu sözün erəbcə qarşılığı “məbud” deməkdir.

“Məbud” – hərfən “ibadət edilən varlıq” mənasındadır. Bu cəhətdən, “mə-

bud” sözü “bojestvo” sözünün mənasını dəqiq şəkildə əks etdirir.

“Bojestvo” sözünün “allah” mənasına gəldikdə isə qeyd etmək lazımdır ki, onu hal-hazırda “Allah” mənasında işlətmək doğru deyildir. Çünki Allah İslam dini ilə bağlı anlayış olub, külli-kainatın yaradıcısını bildiren varlığın adıdır. İslama görə, Allah tək bir varlıqdır və yer üzündə tayı-bərabəri, bənzəri, oxşarı yoxdur.

“Quran”ın 112-ci surəsi olan “Əl-İxlas”da buyrulur:

1. De ki: “O Allah birdir;
2. Allah möhtac deyildir!
3. O, nə doğmuş, nə də doğulmuşdur!
4. Onun heç tayı-bərabəri, bənzəri də yoxdur!” [13, s. 647].

Göründüyü kimi, İslam dinində Allah tək bir varlığın adıdır. Ona görə də mifologiyada olan tanrıları “allah” sözü ilə dilimizə tərcümə etmək metodoloji baxımdan doğru deyildir.

Ərəb dilində ibadət edilən digər məbudlar, tanrılar mənasında “ilah” sözündən istifadə olunur. “İslam” lüğətində deyilir: “İlah – ərəb dilində tanrı mənasını verir. Bu söz həm bir olan Allah, həm də tanrılar üçün istifadə oluna bilər. Ümumiyyətlə, ilah sözü sami dillərində tanrı və tanrılar üçün istifadə olunan sözdür” [10, s. 136].

“Allah” sözü də “ilah” sözü ilə eyni kökdəndir. “İslam” lüğətində deyilir: “Allah” sözü müəyyənlik bildiren “Əl” və “İlah” (Tanrı) sözünün birləşməsindən yaranmış, mənası isə “Ona ibadət etmək üçün layiqli olan” varlıq deməkdir” [10, s. 15].

Ərəb dilindəki “al” artikli ingilis dilindəki “the” artikli kimi müəyyənlik bildirir və konkret bir əşyaya aid olur. Bu mənada, “Əl-İlah”, yəni “Allah” cəm halda yox, tək halda olan söz olub, konkret bir varlığı ifadə edir.

Göründüyü kimi, Allah konkret bir ilahın, varlığın adıdır, buna görə də onu mifologiyada müxtəlif stixiyaları bildiren obrazların adı kimi işlətmək doğru deyildir. Hesiodun “Teoqoniya” əsərindəki tanrıların, məbudların hamısı mifoloji obrazlar olub, təbiətin müxtəlif ünsürlərini təmsil edirlər. Onları Allah kimi qəbul etmək müasir şüurumuz baxımından dolaşılıq yaradır. Bu halda istifadə edə biləcəyimiz ən uyğun söz “tanrı” terminidir. Düzdür, biz “ilah” sözündən də istifadə edə bilərik. Lakin ərəb mənşəli bu söz dilimizdə geniş yayılmamışdır. Digər tərəfdən, Azərbaycan folklorunda teoqonik obralar sisteminin araşdırılması zamanı öz ana dilimizdə olan anlayışlardan istifadə etmək daha faydalı və məqsəduyğundur.

Türk mifologiyasında əsas yer tutan “Tanrı” adı mənə baxımından mürəkkəbdir. Ümumtürk mədəniyyətində ona iki statusda rast gəlinir:

1. İslam dinindəki “Allah” sözünün türk dilindəki adı kimi;
2. Müxtəlif təbiət stixiyalarını təmsil edən obrazlar kimi.

Ana dilimizdə “tanrı” şəklində işlətdiyimiz bu söz qədim türkcədə və o cümlədən bir çox türk xalqlarında “tenqri” şəklindədir. Bu cəhətdən, S.Y.Neklyudovun türk-monqol mifologiyasında geniş yayılmış bu obraz haqqındakı “Tenqri” adlı ensiklopedik очерkində zəngin məlumatlar verilmişdir.

“Tenqri” sözünün altaylarda – tenqri, tenqeri, şorlarda – teqri, xakaslarda – tiqir, ter, tuvalılarda – deer, çuvaşlarda – tura, yakutlarda – tanqara, monqollarda – tenqer, buryatlarda – tenqeri, tenqri, kalmıklarda – tenqer şəklində işləndiyini göstərən S.Y.Neklyudov yazır ki, “bu termin Mərkəzi Asiyanın ən qədim mifoloji fonduna aid olub, və mümkündür ki, hələ (bizim eradan əvvəl 3-cü əsrdə və daha daha qabaq) xunnuların dilində var idi. Tədqiqatçılar bu termini xunnuların çenli (“göy”) termini ilə mənaca yaxınlaşdırır və (çin dilindəki – tyan, şumer dilindəki dinqir, “göy” ilə) daha geniş paralellər də təklif olunur. Tenqri haqqında təsəvvürlər göyün ruhu-sahibi (əyəsi, yiyəsi, sahibi – A.Fərcəova) haqqındakı animistik təsəvvürlər əsasında yaranmış və inanılmışdır ki, göy (səma – A.Fərcəova) Tenqerenin həm təzahür forması, şəkli, həm də onun yaşadığı yerdir” [24, s. 500].

Müəllifin verdiyi bu məlumatlardan aşağıdakılar aydın olur ki, Tenqri/Tanrı obrazı Mərkəzi Asiya xalqlarının orta mifoloji obrazıdır. Yəni bu obrazı təkcə türk xalqlarına məxsus məbud hesab etmək olmaz. O, türk və monqol xalqları arasında geniş yayılmış və hətta qədim hun dövründə də məlum olmuşdur. Türklərin və monqolların uzaq mənşə etibarilə qohum olduqlarını nəzər alsaq, Tenqri/Tanrı obrazının türk və monqol xalqlarının müştərək obrazı olması qənaətinə gəlmək olar.

S.Y.Neklyudovun verdiyi bildiriş Tenqri obrazının göy ruhu-sahibi haqqındakı animistik təsəvvürlər əsasında yaranması məsələsi diqqəti xüsusi cəlb edir. Məlumdur ki, türk xalqları İslam dinini qəbul etdikdən sonra Allaha eyni zamanda Tanrı/Tenqri də deyirdilər. Azərbaycan dilində Allah haqqında indi də bəzi hallarda “Tanrı kişi” ifadəsi işlədilir. Lakin Tenqri obrazının mifoloji kökünü göyün sahibi, yiyəsi obrazı (arxetipi) təşkil edir.

Türk xalqlarında Allah adının Tanrı ilə paralelləşməsi təsadüfi deyildir. Allah yerin-göyün, külli-kainatın sahibi hesab olunduğu kimi, qədim türklərdə də Tanrı/Tenqri göyün sahibi hesab olunurdu. Bunun əsasında əyələr, yiyələr, sahiblər haqqında qədim animistik təsəvvürlər dururdu.

Animizm, məlum olduğu kimi, ruhlər haqqında təsəvvürlər deməkdir. Qədim türk mifologiyasında təbiətin hər bir ünsürünün sahibi olan ruhlər vardır. Azərbaycan dilində bu ruhlər əyə adlanır. “Əyə” sözü sahib mənasında olub, “yiyə” sözü ilə eyni mənəlidir. Əyə adlı ruhlər türk mifologiyasında geniş şəkildə yayılmışdır. C.Bəydili (Məmmədov) əyə sözünün müxtəlif türk dillərində “ezi”, “ie”, “ee”, “ie”, “i”, “iye”, “eye”, “iya”, “ee”, “eqa”, “eqə”, “iqe”, “ize”, “is”, “issi”, “iyqa”, “ikə”, “iççi” formalarının olduğunu göstərmişdir [8, s. 174].

V.Basilov “həmişə hər hansı bir yerlə bağlı ruhlərin” – əyələrin Volqaboyu, Orta Asiya, Şimali Qafqaz, Qərbi Sibir, Altay və sayan türk xalqlarının mifologiyasında geniş yayıldığını göstərmişdir [18, s. 659]. Lakin müəllif, təəssüf ki, Azərbaycan mifoloji inanclarında əyələr haqqında çoxlu mətnlərin olduğundan xəbərsiz olmuşdur.

Su əyəsinin nümunəsində əyələrin zahiri formasından danışan V.N.Basilov onların insan şəkilli varlıqlar olduğunu qeyd etmişdir [17, s. 474].

Əyələr haqqında ən mükəmməl məlumat, bilik mifoloji mətnlərdədir. Naxçıvandan yazıya alınmış mətnə deyilir: “Yer üzündə bir qəriş yer əyəsiz deyil. Hər şeyin öz əyəsi var. Suyun da, əvin də, bağın da, dağ-dərənin də, ta gözümüz-nən nə görürüksə, hamısının əyəsi var. Bı əyələr insana görsəmməz. Gərəh bilərə salam verəsən” [1, s. 46].

Göyçə folklor mühitinə aid olan başqa bir mətnə deyilir: “Evlərin hamısında hər şeyə qadir olan hamı ruqlar yaşayır. İnsan öz xoşbəxtliyini qorumaq üçün mütləq onlara sığınmalı, onlara heş vaxt biganə olmamalıdır. Əgər bir evdə hamı ruha – ev yiyəsinə hörmətsizlik olarsa, oraya mütləq bədbəxtlik gələcək, Evin bin-bərəketi bajadan göyə çəkiləcəkdir...” [2, s. 82].

Azərbaycan mifoloji inancına görə, insanın da əyəsi var. Bu əyə Qaraçuxa adlanır. Zəngəzur folklor mühitinə aid olan mətnə deyilir: “Qaraçuxa evliyədi. Qaraçuxa evin astanasında durar, amma gözə görünməz. Evin astanasına çatdın gərəh salam verəsən qaraçuxaya. Çünki evin içində məleykələr var” [3, s. 100].

Aynur Babəkin əyələr haqqında apardığı tədqiqata görə, hər bir canlı, cansız obyektin əyəsi – hamı ruhu var (su əyəsi, ev əyəsi, dəyirman əyəsi, bağ əyəsi, ağac əyəsi, dağ-dərə əyəsi, yol əyəsi). Əyələr müxtəlif görkəmdə (insan, balıq və s.) olur. Əyələr mətnlərdə təbiəti etibarilə bəd ruqlar kimi yox, xeyirxah varlıqlar şəklində təqdim olunur. Lakin pis xarakterli əyələr də vardır. Məsələn, dəyirman əyələri ona rast gələni dəli etməyə çalışırlar. Əyələrin insana münasibəti daha çox insanın ona necə münasibət bəsləməsindən asılıdır. İnsan hara gedirsə, o yerin sahibi olan əyəyə salam verməlidir. Belə olduqda əyə insana xeyirxahlıq edir [4, s. 77].

Bütün bu deyildəndən bəlli olur ki, türk mifologiyasında animistik görüşlər mühüm yer tutur. Əyələr animistik görüşlərin məhsuludur. Başqa sözlə, əyələr təbiətin ünsürlərini təmsil edən ruqlardır. Tenqri/Tanrı obrazını da öz ilkin arxetipi baxımından əyə hesab etmək olar. Əyələr müxtəlif təbiət obyektlərinin sahibi olduğu kimi, Tenqri də göyün sahibidir. Zaman keçdikcə, epoxalar, qərinələr bir-birini əvəz etdikcə Tenqri/Tanrı obrazı da inkişaf etmiş, hətta Allah ilə eyni mənada işlənməyə başlamışdır.

Göründüyü kimi, Tenqri bir əyə kimi mürəkkəb inkişaf yolu keçmişdir. Həmin prosesdə o, müxtəlif adlar da daşmışdır. Bu cəhətdən, Füzuli Bayatın bir fikri səciyyəvidir. O, əyələri təbiət güclərini təmsil edən obrazlar kimi səciyyəlandırərək qeyd edir ki, “bu qoruyucu ruqların tanrı, iyə və ya baba olaraq adlanması məsələnin mahiyyətini dəyişdirmədiyi kimi, bir qarışma (qarışıqlıq, xaos – **A.Фәрəcова**) da təşkil etməz” [7, s. 151].

Müəllifin fikrindən aydın olur ki, *əyə/iyə, tanrı, baba* obrazları eyni bir arxetipin müxtəlif adlarıdır. Bu cəhətdən, əyələrin tanrı ilə eyni kökə malik olması Azərbaycan folklorunun teoqonik obrazlar sisteminin araşdırılması baxımından böyük əhəmiyyət kəsb edir. Tanrı, əyə, baba kimi obrazların eyni kökdən olması ilk mifoloji başlanğıcdakı teoqonik obrazların transformasiyalarını izləməyə imkan verir. Türk mifologiyasında təbiəti təmsil edən əyələr, babalar elə ilk tanrılardır.

Mifoloji, dini, folklor düşüncəsi inkişaf etdikcə əyə obrazları da inkişaf keçirmiş, müxtəlif obrazlara transformasiya olunmuş, şəkildəyişmələrə uğramışdır. Tanrı, əyə, baba obrazlarının mənə yaxınlığı onların vahid teoqonik mənə xətti ilə bağlı olduğunu göstərir.

F.Bayatın türk mifologiyası ilə bağlı tədqiqatlarından bəlli olur ki, tanrının bir ruh kimi əlaqədar olduğu mənə sıraları genişdir. Müəllif ruqları mənə xüsusiyyətlərinə görə yuxarı, orta, aşağı və əcdad ruqları olmaq etibarilə dörd qrupa ayırır və belə bir sxem təqdim edir:

1. **Yuxar:** Tanrı ----- İşıqlı səma ruqları;
2. **Orta:** Yer-Su ----- Umay; Od-ocaq; Əyələr;
3. **Aşağı:** Erlik ----- Kərmöslər; Pis şaman ruqları; Demonik varlıqlar;
4. **Əcdad:** Ata ruqları --- Bel atası; Qoruyucu/Mədəni qəhrəman [6, s. 196].

Göründüyü kimi, bu dörd kateqoriyaya daxil olan ruqların, o cümlədən tanrı, əyələr, babaların hamısı bir mənə xəttində birləşir. Bunlar hamısı animistik obrazlardır. Bu da göstərir ki, tanrıların yaradılışından bəhs edən teoqonik miflər, onlardakı obrazlar folklorlarda yaşamaqda davam etmişdir. Təbii ki, bu obrazlar inkişaf prosesində olduğu kimi qalmamış, yeni zamanların ideologiyasına uyğun yeni cizgilər qazanmış, yeni şəkillərə düşmüşlər.

Bəllidir ki, qədim türklər Tanrı adını çox zaman Göy Tanrı (Gök Tenqri) şəklində işlətməmişlər. F.Bayat bu ad haqqında yazır: “Göy Tanrı və ya Tanrıçılıq dini mifoloji sistem kimi ümumi dil birliyi dövründən, yeni prototürk və ya Altay dil dövrü dediyimiz dönmədən bəri mövcuddur. Göy Tanrı ifadəsi ibtidai mənada, şübhəsiz ki, göy üzünün hakimi deməkdir. “Göy” rəng simvolu müqəddəsliklə yanaşı, mənşəyi də bildirir. Bu üzündən, **Göytürk** termini türkün rənginin göy olmasını deyil (eyni zamanda göy bürü və göy təkə adları da qurdun və təkənin rənginin göy olması ilə bağlı deyildir), ilahi mənşəli olduğunu göstərir” [6, s. 197].

F.Bayatın bu fikrində folklorlarda teoqonik obrazlar sisteminin araşdırılması üzərinə işıq saçan bir qiymətli məqam vardır. Belə ki, folklor mətnlərində teoqonik obrazlar öz ilkin mifoloji şəklində deyil, transformasiyaya uğramış şəkildə olur. Bunun səbəbi odur ki, mifoloji düşüncənin məhsulu olan obrazlar sonrakı dövrlərdə mifik cizgilərini itirməyə başlayır. Yəni mifik obrazlar sonradan **folklorlaşma** prosesinə məruz qalmışlar. Tanrıların və onların dünyasının yaradılışından bəhs edən teoqonik görüşlər də belə folklorlaşmaya məruz qalaraq, mənədeyişmələrə, şəkildəyişmələrə uğramışdır. Bu cəhətdən, ilkin teo-kosmoqonik sistemi təşkil edən obrazlar folklor mətnlərinə yayılaraq bir-birindən uzaq düşmüşlər. Folklor mətnləri əsasında teoqonik obrazlar sisteminin tədqiqi həmin obrazların aşkar edilməsini, o cümlədən onları həm bir-biri ilə, həm də ilkin mifoloji-teoqonik köklə bağlayan mənə xətlərinin müəyyənləşdirilməsini tələb edir. Bu cəhətdən, F.Bayatın Göy Tanrı obrazı ilə Göytürk adı arasında əlaqə qurması diqqətəlayiqdir. Müəllif göstərir ki, Göy Tanrı ifadəsi Tanrının göyün sahibi olması mənəsidir. Bu halda Göytürk (Göy-Türk) adı da türklərin “ilahi mən-

şəyini”, başqa sözlə, yəni Tanrının övladları olduğunu göstərir. F.Bayat, beləliklə, Göy tanrı obrazı ilə onun insanlar arasındakı nəslə arasında teoqonik mənə əlaqəsi qurmuşdur. Buradan çıxartdığımız əsas nəticə ondan ibarətdir ki, folklorlarda hər hansı obrazın teoqonik mənşəli olmasını müəyyən etməkdən ötrü ilk növbədə həmin obrazla onun teoqonik kökü, arxetipi arasında əlaqə qurmaq lazımdır. Əgər belə bir əlaqəni qurmaq mümkün olacaqsə, o halda həmin obrazı teoqonik arxetipin folklorlaşmış paradiqması (törəməsi) hesab etmək mümkündür.

F.Bayat dastan qəhrəmanlarının tanrı kökü ilə bağlılığı haqqında yazır: “Arxaik tipli dastan qəhrəmanlarının Tanrıoğlu olmaları da bu ilahi mənşə məsələsi ilə bağlıdır. Kainatın (*Yuxarı – Göy, Orta – Yerüstü və Aşağı – Yeraltı dünyalardan ibarət – A.Fərcova*) üçqatlı bölümündə (dünya modelinin şaquli quruluşu) Göy Tanrı yuxarı dünya ilə bağlı görünərsə də, onun hər üç dünyaya təsiri şübhəsizdir. Orxon-Yenisey kitabələrində adı keçən Göy Tanrı və ya Türk Tanrısı konkret məkan-zaman quruluşu olmayan ali tapınma kultudur. Şamanlığın geniş yayılması ilə bir az arxa plana keçən Göy Tanrı mifoloji mətnlərdə və etnoqrafik ədəbiyyatlarda öz varlığını qoruya bilmişdir. Ancaq həm şamanlar, həm də adi türklər bütün ruhlardan yuxarıda Tanrı adlı mütləq varlığın mövcudluğunu qəbul edirlər” [6, s. 197].

Qeyd edək ki, bizim araşdırdığımız problem folklorlarda teoqonik obrazlar sisteminin tədqiqidir. Bu cəhətdən, F.Bayatın bu fikrində də mövzumuzla bağlı qiymətli məqamlar vardır. Həmin məqamlar nəzəri-metodoloji xarakterli olduğu üçün onları diqqətlə nəzərdən keçirməyə ehtiyac vardır.

F.Bayatın yuxarıdakı fikrində diqqəti ilk növbədə “ilahi mənşə” ifadəsi cəlb edir. Bizcə, bu ifadə folklorlarda teoqonik obrazlar sisteminin öyrənilməsi baxımından mühüm əhəmiyyət kəsb edir. Müəllif “ilahi mənşə” dedikdə dastan qəhrəmanlarının bilavasitə Tanrıdan törəmələrini, yəni onun nəslindən olmalarını nəzərdə tutur. Teoqonik sistem bərpasının (müəyyənləşdirilməsinin) də əsasında elə bu durur: yəni tanrı kökündən gələn obrazların vahid sistemdə birləşdirilməsi.

İlahi mənşə – əlaqə, rabitə, mənə xətti deməkdir. Vahid ilahi mənşəyə aid olan obrazlar ümumi tanrı kökünə aid olurlar. Bu, onunla bağlıdır ki, Tanrı obrazı yaradıcı başlanğıcdır və o, epik-mifoloji, dini-ideoloji mətnlərdə yaradılış törəmələri verə-verə getmişdir. Tanrı kökündən törənən obrazlar inkişaf və dəyişmə proseslərində nə qədər şaxələnmələrindən, bölünmələrindən asılı olmayaraq, ilahi mənşə baxımından əlaqələrini itirməmişlər.

F.Bayatın yuxarıdakı fikrində arxaik dastan qəhrəmanlarının “tanrı oğlu” statusunda olmaları göstərilmişdir. Bu, o deməkdir ki, bu qəhrəmanlar insan olsalar da, onların yaradılışında Tanrı iştirak etmişdir. Yəni bu obrazlar Tanrının insanlar içərisində olan övladlarıdır. Bu məqam da folklorlarda teoqonik obrazların müəyyənləşdirilməsi baxımından mühüm əhəmiyyət daşıyır.

Bəllidir ki, dastan qəhrəmanları bir insan kimi digər insanlardan çox üstün keyfiyyətlərə, qeyri-adi qabiliyyətlərə malik olurlar. Onlar xalqı hədələyən divlər,

əjdahalarla vuruşub, insanları xilas edirlər. Dastan qəhrəmanlarının qeyri-adi gücü, qeyri-adi bilik və bacarıqları onların doğuluşu, yaranışı ilə əlaqədardır. Belə ki, onların yaradılışında ilahi qüvvələr birbaşa iştirak edirlər. Arxaik türk dastanlarındakı qəhrəmanlara aid olan “tanrı oğlu” termini həmin qəhrəmanların Tanrının nəslindən olduğunu göstərir. “Tanrı oğlu” motivini bir qədər transformasiyaya uğramış şəkildə Azərbaycan qəhrəmanlıq və məhəbbət dastanlarında müşahidə etmək mümkündür.

Qeyri-adi gücə və istedadla malik Koroğlu obrazını xatırlayaq. Biz dastanda onun iki doğuluşu ilə qarşılaşırıq;

1. İnsan kimi doğuluşu;
2. Qəhrəman kimi doğuluşu.

Koroğlunun əvvəlki adı Rövşəndir. Rövşən – ilxıçı Alı kişinin oğludur. Rövşənin qəhrəman kimi doğuluşu artıq mifik-ilahi stixiyalarla bağlı olur. O, uca dağdakı Qoşabulaqda çimir və ildırımın suda yaratdığı köpükdən içərək qeyri-adi qəhrəmana (igidə və aşiq-şairə) çevrilir [bax: 12, s. 18]. Beləliklə, Rövşənin Koroğlu kimi yaranmasında – doğulmasında Su, Dağ, Od kultları birbaşa iştirak edir. Qədim türk mifologiyasında bu kultlar təmsil etdikləri ünsürlərin sahibi olan tanrılardır. Yenidən doğulan Koroğlu artıq ilahi-teoqonik mənşəyə malik “Tanrı oğludur”.

Dastanın Azərbaycan variantlarından fərqli olaraq, Orta Asiya “Koroğlu” dastanlarında Koroğlu elə insan kimi də məzarda – gorda doğulur. Bu da onun Torpaq tanrısının oğlu kimi ilahi-teoqonik mənşəyə malik olduğunu göstərir. F.Bayat dastanın Orta Asiya variantlarındakı doğuluş motivini araşdıraraq, Koroğlunun qaranlıqları işıqlara qərğ edən və yaxud kaos dünyasından (məzardan) gələn, yəni ölüb-dirilməkdə olan tanrı oğlu olması qənaətinə gəlmişdir [5, s. 38-39].

Dastan qəhrəmanlarının ilahi-teoqonik mənşəyə malik olması Azərbaycan məhəbbət dastanlarında açıq şəkildə müşahidə olunur. Bu qəhrəmanlar çox vaxt ilahi mənşəyə təmsil edən dərvişlərin verdiyi almadan doğulurlar. Onların haqq aşığı (aşiqi) kimi yenidən doğulmaları (inisiyasiya etmələri) də bilavasitə Tanrı/Allahı təmsil edən obrazların (ilahi qüvvələrin) iştirakı ilə baş verir. Bu baxımdan, məhəbbət dastanları qəhrəmanları da ilahi mənşə baxımından “tanrı oğlu” statusunun daşıyıcıları kimi teoqonik obrazlar sistemində aiddir.

F.Bayatın yuxarıdakı fikrində Göy Tanrı obrazının şamanlığın geniş yayılması ilə bir az arxa plana keçsə də, öz mövcudluğunu mifoloji mətnlərdə və etnoqrafik ədəbiyyatlarda qoruya bilməsi də vurğulanır.

Bu da mühüm məsələdir. Şamanlığın geniş yayılması Göy Tanrı inancını ideoloji baxımdan müəyyən qədər sıxışdırmışdır. Lakin Tanrı obrazı özünü mifoloji mətnlərdə birbaşa, folklor mətnlərində isə transformasiya olunmuş halda qorumaqda davam etmişdir.

Qeyd edək ki, M.Məmmədli türk dini-mifoloji sistemində tanrıçılıq və şamançılığın münasibətlərinin ən müxtəlif aspektlərini araşdıraraq, onların arasında dəqiqi sərhədlər çəkməyin çətin olması, tanrıçılıq və şamançılığın eyniləşdirilmə-

sinin yanlış nəticələr doğurması, şamanizmin türk mentalitetinin əsasını təşkil etməməsi, onun türk xalq mistisizminə təsir etsə də, türk tanrıçılığı ilə sonradan qovuşaraq, bu dini sistemin “praktik aspektini” təşkil etməsi kimi qənaətlərə gəlmişdir [22, s. 176].

Tanrı arxetipinin folklorun müxtəlif mətnlərinə səpələnmiş, yayılmış obrazlarının bir-biri ilə mənə əlaqəsi bu obrazın mifik konsepsiyasından irəli gəlir. Mifologiyada Tanrı təkcə göyü bildirmir, o, həm də Göy ilə Yeri, yəni göylər aləmi ilə yer üzərində mövcud olan bütün varlıqları bir-biri ilə birləşdirir. Dastan qəhrəmanlarının “tanrı oğlu” motivini təmsil etmələrinin əsasında elə bu konsepsiya durur. Mifik dünyanı təmsil edən obrazlar mənə baxımından Tanrı axetipində bir-biri ilə kəşifərək, qovuşurlar. Y.V.Abayev, B.R.Feldman və L.K.Xertekdən ibarət müəlliflər kollektivinin göstərdiyi kimi, “Tək Allaha – Tanrıya (Tenqriyə) inam və bir dini-mifoloji sistem kimi “tanrıçilik” anlayışı öz başlanğıcını Yer və Göyün birliyi və bütövlüyü konsepsiyasından götürür. Dərin köklərə malik olan və öz başlanğıcını kosmoqonik miflərdən alan bu inam sisteminin əsas özəlliyi ondan ibarətdir ki, o, kainatı (kosmosu) vahid bütöv kimi qəbul edir” [16, s. 10-11].

Müəlliflərin bu fikrindən görüldüyü kimi, “tanrı” anlayışı sanki mənaların bir-birinə sıxılmış bütövidir. O, təkcə göyün deyil, bütün dünyanın sahibidir. Bu halda onunla “ilahi mənşə” baxımından hər hansı şəkildə əlaqədar olan obrazlar da, təbii olaraq, vahid teoqonik sistemi təşkil edir.

Mahmud Kaşqarlının “Divanü Luğat-it Türk” sözlüyündə “Tenqri” sözüne verilmiş izah bu obrazın teoqonik mənə aləminə gur işıq salır. Müəllif lüğətin üçüncü cildində həmin sözü dilçilik baxımından geniş şəkildə izah edərkən Tenqri obrazına da münasibət bildirərək yazır: “Yerə batası kafirlər göyə Tenqri deyirlər. Yəni bu adamlar böyük bir dağ, böyük bir ağac kimi gözlərinə böyük görünən hər şeyə Tenqri deyirlər. Bu təzədən bu kimi şeylərə səcdə edirlər” [14, s. 377].

Biz Kaşqarlı divanında Tenqri sözünün teoqonik semantikasını ayrıca araşdırmaq niyyətində olduğumuz üçün burada Tenqrinin türk dünya modelində məkan ölçülərinə diqqət yetirəcəyik. Böyük türk dilçisinin yazdıqlarından aşağıdakı qənaətlərə gəlmək olur:

1. Tenqri/Tanrı türk dünya modelinin şaquli quruluşunda ilk növbədə göyü bildirir.

2. Tenqri/Tanrı təkcə göyü deyil, insanların nəzərində böyük, iri, əzəmətli olan obyektləri də bildirir.

Beləliklə, aydın olur ki, Tenqri bir varlıq kimi göy ilə bərabər göyə bağlı olan obyektləri də özündə obrazlaşdırır. Belə ki, M.Kaşqarlı kafir türklərin, yəni İslam dinində olmayan, öz əvvəlki inanclarında (tanrıçılıq) qalan türklərin uca dağa, hündür ağaca Tenqri deyildiyini xüsusi şəkildə vurğulayır.

Tenqriçi türklərin göylə bərabər, bütün hündür və böyük obyektləri Tenqri adlandırmalarının səbəbi türk dünya modelində yer və göyün, eyni zamanda onlarda olanların vəhdət şəklində, birlik içərisində təsəvvür olunmasının məhsulu idi.

Bundan başqa, türk mifoloji təsəvvürlərində dağın və ağacın dünya modeli rolunu oynadığı məlum məsələdir. Məsələn, dünya ağacının budaqları – göyü, gövdəsi – yeri, kökləri – yeraltı dünyanı işarələyir. Dağ da eyni zamanda dünya modeli hesab olunur. Onun zivəsi Tanrının məkanı, ətəkləri insanların məkanı hesab olunur. Mifik təsəvvürlərdə yeraltına, yaxud göyə gedən yol dağdakı mağaradan keçir.

Göründüyü kimi, türklərin müqəddəs hesab etdikləri hündür dağlar və ağaclar Tanrının nişanələridir. Bu cəhətdən, Məhəmməd Məmmədlinin türk dini-mifoloji sistemində Tenqri/Tanrı obrazının simvollarını araşdıran tədqiqatdakı yekun qənaəti səciyyəvidir. O yazır: “Türk mifoloji sistemində “dünya dağı” kimi “müqəddəs ağac” da Tanrını simvollaşdırırdı” [20, s. 232].

M.Kaşqarlının Tenqri obrazına verdiyi izah teoqonik baxımdan metodoloji əhəmiyyətə malikdir. Onun verdiyi izahdan məlum olur ki, Tanrı ilk növbədə göyü təmsil etsə də, yeri və onda olanları da özündə obrazlaşdırır. Bu mənə teoqonik sistemə daxil olan obrazların müəyyənəndirilməsi baxımından mühüm əhəmiyyət kəsb edir. Belə bir nəzəri qənaət əldə olunur ki, teoqonik sistemə daxil olan obrazlar **Tanrı xəttində** bir-biri ilə birləşirlər. Elə buna görə də teoqonik sistemin bərpası həmin tanrı xəttinin tapılmasını tələb edir. Tenqri/Tanrı obrazı özündə göylə bərabər yeri də birləşdirirdi üçün Tanrı xətti tək bir xətt deyildir: o, müxtəlif qollara şaxələnmişdir. “Tanrı xətti” ifadəsi “ilahi mənşə” ifadəsi ilə, demək olar ki, eyni mənanı daşıyır. Bu cəhətdən, hər hansı obrazın “Tanrı xəttinə” aid olması onun Tanrı ilə bağlı “ilahi mənşəyini” göstərir.

Göydə yaşayan Tanrının yer dünyası ilə əlaqələri haqqında İ.V.Stebleva yazır ki, “türklərin uca tanrısı gözə görünməyən və insanların adi həyatında iştirak etməyən varlıq kimi səciyyəyəndirilir. Qədim türklərin Tenqrisi yüksək (uca) tanrı, xeyir qismət edən, şadlıq mənbəyi, insan talelərinin sahibidir. Göy kultu yer kultu ilə kəşif-qovuşaraq vahid bir bütövü təşkil edir. İnsanların həyatı və ölümünün ixtiyar sahibi tək Tenqridir” [25, s. 214].

Göy Tanrının insanların “adi həyatında iştirak etməməsi” onun insanlardan fərqli bir varlıq olmasını göstərir. Yəni o – fəvqəlnsan varlığıdır. Lakin insanların taleyi bütünlükdə onun əlindədir: insanların hamısının tale xətti Göy Tanrıda qovuşur. Bu da teoqonik baxımdan Tanrının öz yaratdığı və idarə etdiyi insanlarla birlikdə vahid sistem təşkil etdiyini göstərir.

M.Məmmədli tanrıçılıq dinində ölüm və diriliş anlayışlarının semantikasını araşdıraraq, ölüm və dirilişin tanrıçılıq dini-mifoloji sistemində dünya nizamının qaranlıq, həyatın dövrilik ideyasının təcəssümü olması qənaətinə gəlmişdir [21, s. 251].

Bu fikir də bizə folklorlarda teoqonik obrazlar sisteminin araşdırılması baxımından yol göstərir. Belə ki, ölmə və dirilmə İslam dinində Allaha bağlı olduğu kimi, tanrıçılıqda da Tanrının iradəsinə bağlı olmuşdur. Buradan aydın olur ki, tanrıların, onların ailələrinin, nəsillərinin yaradılmasından bəhs edən teoqonik görüşləri folklorlarda həm də ölüm və diriliş motivlərində axtarmaq lazımdır. Çünki həm ölüm, həm də diriliş bilavasitə Tanrının iradəsi ilə gerçəkləşir.

M.Məmmədli Orxon-Yenisey kitabələrində (yazılarında) adı keçən Göğ Tenqri obrazının aşağıdakı funksiyalara malik olduğunu müəyyənləşdirmişdir:

- a) Yaradılış;
- b) Xaqana hakimiyyət bəxş etmə;
- c) Hamilik;
- ç) İnsan talelərinin müəyyənləşdirilməsi;
- d) Cəzavermə [23, s. 81-85].

İşin elmi nəticə və yenilikləri: Tədqiqatda aşağıdakı nəticələr əldə edildi:

1. Allah konkret bir varlığın adıdır, buna görə də onu mifologiyada müxtəlif stixiyaları bildirən obrazların adı kimi işlətmək doğru deyildir. Bu baxımdan, “tanrı” sözü daha uyğundur.

2. Tanrı/Tenqri obrazının mifoloji kökünü göyün sahibi, yiyəsi obrazı (arxetipi) təşkil edir. Türk xalqlarında Allah adının Tanrı ilə paralelləşməsi təsadüfi deyildir. Allah yerin-göyün, külli-kainatın sahibi hesab olunduğu kimi, qədim türklərdə də Tanrı/Tenqri göyün sahibi hesab olunurdu. Bunun əsasəndə əyələr, yiyələr, sahiblər haqqında qədim animistik təsəvvürlər dururdu. Əyələr müxtəlif təbiət obyektlərinin sahibi olduğu kimi, Tenqri də göyün sahibidir. Zaman keçdikcə, epoxalar, qərinələr bir-birini əvəz etdikcə Tenqri/Tanrı obrazı da inkişaf etmiş, hətta Allah ilə eyni mənada işlənməyə başlamışdır.

3. Əyə/iyə, tanrı, baba obrazları eyni bir arxetipin müxtəlif adlarıdır. Türk mifologiyasında təbiəti təmsil edən əyələr, babalar elə ilk tanrılardır. Mifoloji, dini, folklor düşüncəsi inkişaf etdikcə əyə obrazları da inkişaf keçirmiş, müxtəlif obrazlara transformasiya olunmuş, şəkildəyişmələrə uğramışdır. Tanrı, əyə, baba obrazlarının mənə yaxınlığı onların vahid teoqonik mənə xətti ilə bağlı olduğunu göstərir.

4. Folklorda hər hansı obrazın teoqonik mənşəli olmasını müəyyənləşdirməkdən ötrü ilk növbədə həmin obrazla onun teoqonik kökü, arxetipi arasında əlaqə qurmaq lazımdır. Əgər belə bir əlaqəni qurmaq mümkün olacaqsın, o halda həmin obrazı teoqonik arxetipin folklorlaşmış paradigması (törəməsi) hesab etmək mümkündür.

5. Vahid ilahi mənşəyə aid olan obrazlar ümumi tanrı kökünə aid olurlar. Bu, onunla bağlıdır ki, Tanrı obrazı yaradıcı başlanğıcdır və o, epik-mifoloji, dini-ideoloji mətnlərdə yaradılış törəmələri verə-verə getmişdir. Tanrı kökündən törənən obrazlar inkişaf və dəyişmə proseslərində nə qədər şaxələnmələrindən, bölünmələrindən asılı olmayaraq, ilahi mənşə baxımından əlaqələrini itirməmişlər.

6. Arxaik dastan qəhrəmanları “tanrı oğlu” statusunun daşıyıcılarıdır. Bu qəhrəmanlar insan olsalar da, onların yaradılışında Tanrı iştirak etmişdir: bu obrazlar Tanrının insanlar içərisində olan övladlarıdır. Bu məqam da folklorda teoqonik obrazların müəyyənləşdirilməsi baxımından mühüm əhəmiyyət daşıyır. Arxaik türk dastanlarındakı qəhrəmanlara aid olan “tanrı oğlu” termini həmin qəhrəmanların Tanrının nəslindən olduğunu göstərir. “Tanrı oğlu” motivini bir qədər transformasiyaya uğramış şəkildə Azərbaycan qəhrəmanlıq və məhəbbət dastanlarında müşahidə etmək mümkündür.

İşin nəzəri və praktiki əhəmiyyəti: Aparılmış tədqiqatın nəzəri əhəmiyyəti ondan teoqonik və obrazlarla aparılacaq başqa tədqiqatlarda nəzəri qaynaq kimi istifadə imkanları, praktiki əhəmiyyəti isə ali məktəblərdə mifologiyanın tədrisi prosesində praktiki vəsait kimi istifadə imkanları ilə müəyyənləşir.

ƏDƏBİYYAT

Azərbaycan və türk dillərində

1. Azərbaycan folkloru antologiyası. I cild. Naxçıvan folkloru / Tərtibçilər: Təhmasib Fərzəliyev, Məhərrəm Qasımlı. – Bakı: Sabah, – 1994, – 388 s.
2. Azərbaycan folkloru antologiyası. III cild. Göyçə folkloru / Toplayan, tərtib edən və ön sözü müəllifi Hüseyn İsmayilov. – Bakı: Səda, – 2000, – 767 s.
3. Azərbaycan folkloru antologiyası. XII cild. Zəngəzur folkloru / Toplayanlar: Vəli Nəbioğlu, Muxtar Kazımoğlu, Əfzələddin Əsgər. Tərtib edənlər: Əfzələddin Əsgər, Muxtar Kazımoğlu. – Bakı: Səda, – 2005, – 463 s.
4. Babək, A. Azərbaycan folklorunda su ilə bağlı inamlar / A.Babək. – Bakı: Nurlan, – 2011, – 212 s.
5. Bayat, F. Köroğlu: Şamandan Aşıka, Alpdan Erene / F.Bayat. – Ankara: Akçağ, – 2003, – 176 s.
6. Bayat, F. Türk Mitolojik Sistemi. Cilt 1. / F.Bayat. – İstanbul: Ötüken, – 2018, – 349 s.
7. Bayat, F. Türk Mitolojik Sistemi. Cilt 2. / F.Bayat. – İstanbul: Ötüken, – 2018, – 360 s.
8. Bəydili (Məmmədov) C. Türk mifoloji obrazlar sistemi: struktur və funksiya / C. Bəydili (Məmmədov). – Bakı: Mütərcim, – 2007, – 272 s.
9. Cəlil, F. Türk və skandinav mifologiyasında yer alan teoqoniya anlayışının dasatan yaradıcılığına transformasiyası // “Azərbaycan şifahi xalq yaradıcılığına dair tədqiqatlar” jur., – № 33, – Bakı: Nurlan, – 2010, – s. 66-71
10. İslam: tarix, fəlsəfə, hüquq. Ensiklopedik lüğət / Tərtibçi müəlliflər: A.Əlizadə, E.Səmədov. – Bakı: 2016, – 308 s.
11. Kitabı-Dədə Qorqud / Müqəddimə, tərtib və transkripsiya F.Zeynalov və S.Əlizadəninidir. – Bakı: Yazıçı, – 1988, – 265 s.
12. Koroğlu dastanı / Azərbaycan dastanları. 5 cildə, IV c. Tərtib edən M.H.Təhmasib. Yenidən işləyib nəşrə hazırlayanlar Ə.Cəfərli, H.İsmayilov, S.Axundova. – Bakı: Çıraq, – 2005, – 544 s.
13. Qurani-Kərim / Ərəb dilindən tərcümə edənlər Z.M. Bünyadov, V.M.Məmmədliyev. – Bakı: Çıraq, – 2004, – 680 s.
14. Mahmud Kaşqarlı. Düvanü Luğat-it Türk / Çeviren Besim Atalay. Bileşdirilmiş birinci Baskı (Cilt I-II-III). – Ankara: Türk Dil Kurumu, 2013, I c. – 530 s.; II c. – 366 s.; III c. – 452 s.
15. Rusca-Azərbaycanca” lüğət [3 cildə] / – Bakı: Elm, – Cild 1. – 1976, – 605 s.

Rus dilində

16. Абаев, Н.В. «Тенгрианство» и «Ак чаян» как духовно-культурная основа кочевнической цивилизации тюрко-монгольских народов Саяно-Алтая и Центральной Азии / Н.В.Абаев, Б.Р.Фельдман, Л.К. Хертек Л.К. // Социальные процессы в современной Западной Сибири: сборник научных статей. – Горно-Алтайск: Универ-Принт, – 2002, – с. 10-18
17. Басилов, В.Н. Очерк «Су иясе» / Мифы народов мира. В 2-х томах. – Том 2. – Москва: Советская энциклопедия, – 1982, – с. 474
18. Басилов, В.Н. Очерк «Эе» / Мифы народов мира. В 2-х томах. – Том 2. – Москва: Советская энциклопедия, – 1982, – с. 659
19. Лосев, А.Ф. Мифология греков и римлян / –Москва: Мысль, –1996, –975 с.
20. Мамедли, М. Символы Тенгри//Танры в тюркской религиозно-мифологической системе / Тенгрианство и эпическое наследие народов Евразии: истоки и современность. Мтериалы V Международной научно-практической конференции (20-24 сентября, 2015, Камчия, Балгария). – София: Бьдник, – 2015, – с. 229-232
21. Мамедли, М. Смерть и воскресение в тенгрианстве и шаманизме / Тенгрианство и эпическое наследие народов Евразии: истоки и современность. Материалы VI Международной научно-практической конференции (14-16 июня, 2017, Астана, Казахстан). – Астана: ТОО Мастер По, – 2017, – с. 248-251
22. Мамедли, М. Границы тенгрианства и шаманизма в тюркской религиозно-мифологической системе / Вестник Пятигорского государственного университета. – Пятигорск: – 2018, – № 1, – с. 173-177
23. Мамедли, М. Парадигмы тюркского мифа / М.Мамедли. – Киев: Панорама, – 2018, – 192 с.
24. Неклюдов, С.Ю. Очерк «Тенгри» // Мифы народов мира. В 2-х томах. Том 2. – Москва: Советская энциклопедия, – 1982, – с. 500-501
25. Стеблева, И.В. К реконструкции древнетюркской религиозно-мифологической системы / Тюркологический сборник-71. – Москва: Наука, 1972, – с. 213-226
26. Элиаде, М. Аспекты мифа / М.Элиаде. – Москва: Академический проект, – 2001, – 240 с.

İnternet resuslari

27. kartaslov.ru › значение-слова › теогония
28. [ru.wikipedia.org](http://ru.wikipedia.org/wiki/Теогония) › wiki › Теогония

Daxilolma tarixi: İlkın variant 21.01.2022
Son variant 09.02.2022