

Ülker ƏLƏKBƏROVA

Filologiya üzrə fəlsəfə doktoru, dosent

AMEA Folklor İnstitutu

e-mail: ulker.elekberova@bk.ru

TÜRK XALQLARI FOLKLORUNDA YOL – TALE

Xülasə

Məqalədə türk xalqlarının yol – tale motivi ilə bağlı inancları təhlil olunmuşdur. Taleyi bildirən yol sözü Allahın müəyyənləşdirdiyi yazını nəzərdə tutur. Bu yol insanın o,hələ anadan olmamışdan qabaq müəyyənləşdirilmiş gələcəyi, həyat yoludur.

Açar sözlər: yol, tale, Allah, Tanrı, tale tanrısı

Ulkar ALAKBAROVA

MOTIVE THE PATH OF DESTINY IN TURKIC FOLKLORE

Summary

In the paper, analysis is made of the beliefs of the Turkic people related to the motive of destiny. The word of Meaning destiny, goes back to a stem the path of life, which points to standard character of concept. A research objective is to reveal and interpret a motive of destiny in folklore and medieval literature of the Turkic people as a predestination fixed in paths.

Key words: path of destiny, God of destiny.

Улькаp AЛEKBEPОВА

МОТИВ ПУТЬ СУДЬБЫ В ТЮРКСКОМ ФОЛКЛОРЕ

Резюме

В статье проанализированы верования тюркских народов, связанные с мотивом судьбы. Слово путь означающее судьбу, в прямом переводе означает предначертание Богом. это будущее человека, его жизненный путь, определенный еще до его рождения.

Ключевые слова: путь, судьба, Бог судьбы.

Yol/Öd Tengri – Zayaçı. Türk xalqlarında Tale Tanrısı Yol tenqridir. Mon-qol şaman mətnlərində Yol tenqrinin Zayaçu tenqri, Yaryuci – tenqri “Hakim tenqri” və Yil-un tenqri, Yil-un qağan tenqri şəklində adı çəkilir. Yakutlarda Cılğa xan tale ilahisi funskiyasını yerinə yetirir. Beləliklə, bu ilahinin üç adı var: Yol

tenqri, Yol nemegülüğci tengri, Yol yayaqacı (xoşbəxtliyi artıran tenqri). Qədim türklərdə yol – xoşbəxtlik, uğur mənasında işlənir. Qədim türk runik yazılı abidələrində insana tale və ömür müddətini Tenqri verir (1, 131).

Orxon abidələrində Öd tənri, M.Kaşğarlıda Ödlək adlanan arxaik zaman və Tale Tanrısından bəhs edilmişdir. VII əsrin alban tarixçisi Musa Kalankatuklu “Albaniya tarixi” əsərində xəzərlərin dinindən bəhs edərəkən “naməlum yollar ilahəsinə” tapındıqlarını qeyd etmişdir. “İrk Bitik” də bu tanrı Ağ yol tanrısı və Qara yol tanrısı kimi ikili ipostasda çıxış edir: “Mən ala atl yol tanrısıyam... Qorxma! Mən xoşbəxtlik (kut) verəcəm!”, “Mən Qara tanrısıyam.Yollar Tanrısıyam”. Bu tanrının funksiyası əmin-əmanlığı təmin etməkdir. O, insanlara xeyir-dua verir. Türklər üçün “yol”un tutumunun “tale” anlamını ehtiva etməsi indi də Azərbaycan xalq danışıq dilində “qara yola gəldim”, “yolun açıq olsun” kimi ifadələrdə, Yolçu şəxs adında qorunub qalmaqdadır. Azərbaycan folklorunda digər türk xalqlarının folklorunda olduğu kimi Xızırın (Xıdır İlyas) yollarda azmış insanları xilas edərək evinə çatdırması çoxsaylı folklor mətnlərində yer almışdır. Ehtimal etmək olar ki, Xızır obrazı sonradan Yol Tanrısının əsas cizgilərini ehtiva etmişdir.

S.E.Malov “Türklərin Yenisey abidələri. Mətnlər və tərcüməsi” əsərində Tale sözünün “uluğ” sözü ilə ifadə edildiyini bildirmişdir. J.P.Ru hunların qədərçi olduqlarını Hun imperatoru Atilanın “ömrü olana heç bir ox saplanmaz, oysa vaxtı gələnin günləri barışda belə sayılıdır” sözlərindən çıxış edərək bildirir (2, 66).

J.P.Ru “Əskiçağ və ortaçağ Altay türklərində ölüm” əsərində insanın qədərini və yaşam müddətini müəyyənləşdirən Öd Tengri-Zaman Tanrısından bəhs edir. Zaman Tanrısı əmr verir, insan oğlu ölmək üçün doğulmuşdur. “Öd tengri yaşar, kişi oğlu kop öltəçi kılınay” – Tanrı zaman var olduqca yaşar, insanoğlu isə ölümlü yaradılmışdır (2, 97).

“Güli-çor” epitafrasında “onun taleyi belə idi”, “səma belə məsləhət bildi” ifadələrində Tanrının müəyyənləşdirdiyi tale yolundan bəhs edilir.

Bütün bunlarla bərabər Dzol (Yol) ev ilahisi, çox sayılan onqon kimi çıxış edir. O, mal-mülkü və ilxıları bəd ruhlardan qoruyur, sağlamlıq və xoşbəxtlik verir. Surla (lamaist tuvalılarda isə *Sayn-sunus*, yəni insanı mühafizə edən orta ruh haqda təsəvvürlərlə üst-üstə düşür).

Yayaqacı insanın əqli təbiəti kimi izah edilir. Monqol dillərində Dzol xoşbəxtlik, uğur, uğurlu səfər deməkdir. Burada mifoloji motivlərin izləri qorunmuşdur. O, ruh kimi də mənalandırılır. Mifoloji assosiasiyanın universal çevrəsi (ruh-həyat-tale) simvolik şəkildə obrazlarda əks olunur (4, 195-197).

Saplar və yollar. Qızıl saplar.Sus.

Suzu/Sus – Nə J.P.Ru, nə A.V.Anoxin teleutlarda, nə də N.A.Baskakov altay xalqlarının ruh inancından danışarkən onu ruhlar siyahısına aid etmir. Təkcə V.Verbiçski Altay xalqlarının şaman inanclarında 6 növ ruhdan biri kimi qeyd edir. O, *süzi* sözünün *suzıp*-su doldurmaq fəлиндən əmələ gəldiyini qeyd edir. O, *süzi* sözünün heyvana və insana məxsus ruhdur. Altaylılar *maldınq Suzın üzütter alıp*

pardı-ölülər heyvanların ruhu və ya artımını alıb götürdülər, Kijininq Suzı yuryup yat- ölən adamın ruhu gözər deyirlər. “Kuru-mesanın suuzın” (teleutca süzin, kalmıkca sünəzin, tüləzin, kudın) al partır” (5). Nümunələrdən belə aydın olur ki, *suzı*-ölən insanın ruhudur. Verbiçski buna heç bir aydınlıq gətirmir. Əksinə, onun *suzı* sözünü ev heyvanlarının məhsuldarlığı mənasında qəbul etməsi həqiqətə uyğundur. L.P.Potapovun Mərkəzi Altaydan atçılığın inkişaf etdiyi Kenqi hövzəsindən qeyd aldığı bir əfsanədə deyilir ki, qırğız əsirliyindən arqumakla, yəni əla cins atla qaçan bir altaylı oğlan ata minnətdarlıq olaraq, onu bir çayır-çəməndə azad edir. Arqumak otun üstü ilə çaparaq, heyvanlar üçün *sus* qoyur. Bu əfsanədən çıxış edərək *susu* məhsuldarlıq, maldarlığın artımı mayası kimi qəbul etmək olar. Qırğızların inancına görə, məhsuldarlığı-susu onlara arqumak verib (6, 61).

Sus haqda daha dəqiq təsəvvürə malik olmaq üçün A.V.Anoxinin Katuni hövzəsindən qeyd aldığı şaman mətnlərinə diqqət edək: Qamlıq zamanı şamanların ilahilərə və ruhlara müraciətində sus sözünə çox rast gəlinir. Ülgənə açıq rəngli madyanın qurban kəsilməsi mərasimində qurban kəsən kəndin sahibi, onun qohumları və qonaqları Ülgənə minnətdarlıq edir və yenə bütün xalqa mal-qara (*maldınq Suzu*), uşaq (*kijininq Suzu*), ovda uğur (*multıktınq Suzu*), süd, yumurta və otun bol olması, bolluq və əmin-əmanlıq diləyirdilər (7). Burdan da görünür ki, sus sözü kut sözü ilə eyni semantik mənada işlənir. Həm də eyni altay xalqlarında mənaca bir-birini əvəz edir. Bir şaman mətnində şamanın ilahiyyə müraciətində belə deyilir: “*Əgər beşik üçün kut versən onu qucaqlayıb tutarıq. Əgərşaltraka susversən onu çingildəderək, tutarıq*”. Bu nümunədə işlənən *şaltrak* içində dağ keçisinin sümükləri, vəhşi quş dırnaqları qoyulmuş qoyunun topuq sümüyü formasında olub, uşağın beşiyinə asılan və beşik yellənəndə cingildəyənamulet, qoruyucu həmayildir (8, 175-160). Mətnlərdən belə görünür ki, sus sözü mənsubiyyət şəkilçisi qəbul etdikdə *suzı* şəklini alır. Burda ayrı-ayrılıqda iki sözdən bəhs etmək yanlış olardı. Eyni hal şamanın Karşitə (Ülgənin oğluna) qamlıq etməsində də görünür. Şaman vasitəçi ruhdan diləyir ki, “*Pala Suzın barzın, mal kudın yazın*”. Göründüyü kimi, sus və kut birlikdə işlənir. Digər şaman mətnlərində isə sus yula ilə birlikdə işlənir:

“Çulaqan bala Suzı – Bələnmiş uşağın Suzı,

Çurkurağan mal Suzı – Səs-küylü mal Suzı,

Bay kayınqa yərəlqən – Müqəddəs qayın ağacına düşsünlər deyə,

Altın jbek kuykan tuşın – Qızıl sapla ensinlər,

Ak kabajğa yaykalzın – Tozağacından olan beşikdə yellənmək üçün

Ak yalkına kut kuysın – Kutu qorumaq üçün təmiz od,

Ak Yıyıkka kurçalzın – Müqəddəs Yıyıkın qoruması üçün

Torko jibak tolqolup – İpək sapla ensinlər deyə,

Tos kabajğa yayqalıp – Tozağacından olan beşikdə yırgalansın deyə,

Ak yalkına kurçalzın – Təmiz od qorusun deyə,

Ak Yıyıkka kut-yulazı kurçalzın – Müqəddəs Yıyık kut-yula qorusun deyə” (8, 175-160).

Beləliklə, altay şaman mətnlərindən görüldüyü kimi, sus və kut bir-birinin qarşılığı olaraq əvəzlənir. Susun rüşeym kimi mənası şamanın Karşitə qamlığı zamanı söylənən növbəti şaman duasında da əks olunub: “*Artan çıxkan kün sus alışkan, ənqip çıxkan ai sus alışkan*” – “*Sən səhər günəşindən sus aldın, sən axşam ayından sus aldın*”. “*Uçuktındı yayagan Bay Ülgen*”, yəni “sap kimi ruhu yaradan Bəy Ülgen”, “*Sustuq-Ulqen*” (sus Sor dilində də gün şüası deməkdir) müraciəti ilə şamanqamlıq edir (8, 175-160).

Mətdən də aydın olur ki, od öz mənşəyini, ilahi gücünü günəşdən və aydan alır. Bu şaman mətnlərindən susun uşaqların doğulması və maldarlığın artımına təsir mexanizmi aydınlaşır. *Sus qızıl sapla* müqəddəs qayın ağacına, ordan da ala-çıqda həmişə ocağın yanında, odun qoruması altında olan beşiyə enir. Qamın uşaq ayını keçirdiyi əsnada çadırın tavanındakı duman dəliyindən içəri girərək doğula-çaq körpəyə can verən *günəş işığı* şəklindəki sus qamı *qızıl sap* obrazında çıxış edir. Teleut və altay dastanlarında bahadırın ruhunu bağlayaraq, səmaya yüksələn nur saçan görünüşlü saplar bununla izah oluna bilər. “Altın Mize” altay nağılında səmadakı Kудay ilahidən Maral adlı qoca ilə Kandıqçı qarısı “*bala suzu*” istəyirlər. Kundu xanın *ruhu günəşin gözündə* olur (9, 67). Palçıqdan olan insan modelinə doqquzay gün şüaları döyəndən sonra canlanır. Beləliklə, mağarada türklərin atası Ay atan yaranır. O həmin mağarada selin nəticəsində eyni şəkildə əmələ gələn qadınla evlənir və qırx uşaqları olur. Bu əfsanə Çingiz xanın anası, monqolların əcdadı Alan-Qoonu xatırladır. O, gün şüalarından uşağa qalib Çingiz xanı dünyaya gətirir. “Tapdıq” adlı Azərbaycan nağılında Tapdıq göydən işığın içində enir və günəşlə bağlıdır. Türk-monqol geneoloji əfsanələrində və şaman mətnlərində rast gəlinən yerlə göyü birləşdirən qızıl saplar haqqında təsəvvürlər sus haqqında təsəvvürlərlə birləşir. Monqol və buryatların inanclarında *günəşin, gün şüalarının və odun sakral substansiyasını* *süldə* sözü bildirir. “Ağac adam” buryat sehri nağılında insanı yaratmış dördüncü usta “*hüldə ami uruulaaşə hun*”, “*süldə verən insan*” taxta fiqura ruh – *ami* üfürərək ona can verir. Belə çıxır ki, *süldə ami-süldə ruh* deməkdir. “Qeser” monqol dastanının buryat variantında Qeserin anası Naran Qoxonun təpəsindən doğulması belə təsvir edilir: “*Oroyhoon neqe hayn süldə deqdeed qarşana*”. *Hayn süldə* çıxır, günəşə və aya yüksəlir. Sonra Qeser doğulur. Qeser həm də “*naran xədxey*” – günəş işığı adlanır. “Altan-Şaqay” buryat uliqlərində “möhtəşəm sünə-sus səmaya çatdı” deyilir. Buryat uliqlərində tez-tez rastlanan sus sapı, yəni qızıl sap günəşi bildirir. Sapın səmaya çatması süldənin başla əlaqədar olduğunu göstərir. Altay və Şor türklərinin inancına görə, şamanlar insanın ruhunun onu yaradan ilahi ilə bağlı olduğuna inanırdılar. İnsanın səmaya yüksələn ruhunun-sapın qırılması insanın ölməsi demək idi. Bunu Şor folklor nümunəsində görmək olar: “*Arıq tını ak jibek polup künçulep sustalıp tiqirqe sıqara tartıntır*”, yəni bahadırın təmiz ruhu günəş kimi parlayır və

ağ sap kimi səmaya dartılır (11, 381). İnsan ruhunun onu yaradan ilahi ilə bağlılığı “*Çayanın mözik polzun*” alqışında bariz əksini tapmışdır. İnanca görə, ruhun yaradıcısı səmanın nə qədər yüksək qatında olursa, o insanın nailiyyətləri də o qədər yüksək olur. Bu alqışın mənası “yaradıcım yüksəkdə olsun”, yəni yüksək nailiyyətlərin olsun deməkdir (11,381).

Süldə həm də qoruyucu ruhdur. Monqollarda Çingiz xanın ruhu *Suu jali*, yəni xanədanın ən yüksək yerindəki qoruyucu ruhudur. Çingiz xanın qoruyucu ruhu bayraqdadır və xalqa zəfər qazandırır. Bayraqla əlaqəli süldə adlandırılan tapınışın ən geniş yayıldığı dönm Çingiz xan dönmüdür (3, 192). Xalq arasında həm də Çingiz xanın ruhunun böyük alov şəklində onları qoruduğuna inam mövcud olmuşdur (3, 168).

Altaylıların və teleutların inancına görə, “*Kijinq, maldıq kudı üstüğüde bolor*”, yəni insanın və mal-qaranın kutunu yuxarıda- IX səma qatında olan Ülgen və onun oğlanları verir. Orada budaqlarından kutlar asılmış müqəddəs qayın ağacı var. Ev heyvanlarını artırmaq və ya uşaq istəyənlər üçün qamıq edən şaman Ülgenin icazəsi ilə qayın ağacından kut üfürür və onlar yer üzünə *ulduz kimi səpələnirlər*. İnsanlara axan *ulduzu xatırladırlar*. Dağlıq Altay teleutlarında uşağı olmayan ailəyə şamanın qamıq etməsi od başında baş verir. Teleutlarda isə yulanın insan bədənindən kiçik *od kimi çıxması* inancı var. İnsana ruhun ilahi tərəfindən axan ulduz kimi verilməsi də bu inancla bağlıdır.

Altay-Sayan mifologiyasında yeraltı dünyanın hakimi Erlik Kayrakan kəsən hökmdar, *qırmızı həyat ipini kəsən Erlik* adlandırılır (12, 220).

Anisimov A.F. evenklərin (tunqusların) ruh haqda təsəvvürlərindən danışarkən *Main* – insanın xoşbəxtliyi, uğuru və taleyi hesab edilən ruhun *insanın başından səmadakı ilahiyə ucalan ip* kimi təsəvvür edildiyini, bu ilahinin “amaka”, “şevəki”, “main” adlandırıldığını qeyd edir. Main-insanın ruhunun sahibi, taleyi və xoşbəxtliyi mənasını daşıyır. Evenklərin təsəvvürünə görə şamanlar qamıq zamanı gözə görünməz iplərlə insanların taleyini idarə edən, insanın tale ipini kəsən ilahinin yanına özünün mifoloji heyvanına (balıq quyruqlu, buynuzlu maralına) minərək gedir və *kəsilən tale ipinin uclarını bir-birinə düyünləyir* ki, insan ölməsin. Dolqanlarda insanın ən üst ruhu səmada yaşayır, yer üzündə insanın başından səmaya görünməz ip yüksəlir. Bu ip vasitəsilə insanın yüksək ruhu insanın daxilində yerləşən və onun həyatının mənbəyini təşkil edən orta ruhla birləşir. İnsanın ölümü yüksək ruhun-səmaya yüksələn gözəgörünməz ipin qırılması nəticəsində baş verir (13, 114).

Nqanasan şamanlarının dediyinə görə Batutu – yuxarı dünyadan enən, dünyanın yaradıcısı ilə insanı bağlayan saplardır. Hər bir insana onun yaradıcısı Nltanuodan saplar enir. Şaman sapların möhkəmliyini yoxlayır. Əgər saplar möhkəmdir, onda şaman qamıq edib xəstəni sağalda bilər. Xəstə ağırlaşdıqca həmin saplar get-gedə nazilib üzülür (14, 24).

Türk-monqol xalqlarının üst-üstə düşən insanın ipə-sapa bənzədilən ruhu haqda təsəvvürləri Tatar dilində *yazmış yomçaqı* (yoymağı), *yazmışlar bəylənü*, *yazmış jebe* – tale ipi, *yazmış sukmağı* -tale çığı, yolu ifadələrində əksini tapır (15).

Azərbaycan və Tatar nağıllarında qəhrəman üç yol ayrıcında seçim qarşısında qalır, öz taleyini seçir və ya yolda ip əyirən qarı ilə rastlaşır. Türk-tatar nağıllarında Ubırlı karçık-meşədə daxmasında yaşayan qarı meşədə azıb yolunu itirən qəhrəmana öz yumağını verir, yumaq açıldıqca yolu göstərir. Nağıllarda qəhrəman kəndir və iplə quyudan xilas olması və ya qəhrəmanın ipinin və ya kəndirin kəsilərək quyuda ölümə tərk edilməsi motivinin semantikasını qəhrəmanın tale ipinin həyat yolunun kəsilməsi anlamını daşıyır.

N.A.Kriniçnaya “Həyat ipi” əsərində Rus mifologiyasında “domovoy”, “dvorovoy”, “kikimor”, “rusalka” və Baba Yaqa kimi mifoloji varlıqların tale verdiyi haqda insanlar üçün tale sapı, ipi əyirmələrinin universal modelini təqdim etmişdir (16).

Neklyudov S. Yu. bildirir ki, əgər “yol” – xoşbəxt həyat-talenin metaforasıdır, onda bəd ruhlar monqol şaman demonologiyasında kabus kimi çıxış edən, insanı yoldan çıxaran və ruhunu ələ keçirən ziyankar maneə adlandırılır. Zedqer, tündqer, todqor, tuvaca çetker, altayca detker adlandırılır. Beləliklə, yoldakı ziyankarlar qəhrəmanın yoluna çıxan öldürücü maneələrlə eyniyyət təşkil edir (12).

Etkerey – Erliyin insanlara hücum edib, onları ölümə sürükləyən 43 növ qullarıdır. Onlar insanların ölümünü tezləşdirirlər və hər yerdədirlər. Tınalqış-Aldaçı və ya Üsməkçi (ölüm mələyi) Erliyin qulu ölənlərin ruhunu çıxaranlardı (5, 100).

Azərbaycan nağıllarında, inanclarında yolda olan qəhrəmanı arxadan çağıraraq qüvvələr, qəhrəmanın arxasına baxmadan getməli olması tabusu bununla izah edilir.

Bütün canlıların ömrünü təyin edən və onlara ölümü göstərən Yara-Çəçən

Yer üzündə insanlar və heyvanlar çoxalır, ölümün nə olduğunu bilmirlər, yer üzündə onlara yer azalır. Ona görə Ülgənin xidmətçisi Yara-Çəçən insanların yanına göndərilir. O, onları bir yerə toplayaraq, ömürlərinin sonu haqda yarqını elan edir. Yarğı-ölümün, əcalin vaxtı haqda hökm verir. Yara-Çəçən insanların yanına gəlib qızlarla dolu olan bir daxmaya gəlir. O, içəri girən kimi bütün qızlar onun gülməli görünüşünə baxıb gülürlər. Yara Çəçən onlara hirsənərək Ülgənin onu ömürlərinin sonunu müəyyənləşdirmək üçün göndərdiyini bildirir. Onların hər biri ilə belə olacağını deyir:

“Kara burun paşxa bolzın,
Kara yatta sanaqan bolzın,
Eren baraan edi sem bolzın,
Ene adanın ejiqme espe,
Kabırqanın sanıqı, karanın kuldı
Ken sezin-ol bolzın,
Kedeqen eki-ayrı bolzın”.

Bundan sonra qızların ağı və ürəyi dəyişir. Onlar ərə gedib valideynlərindən uzaqlaşır. Əvvəllər birlikdə yaşayıb heyvan kimi çoxalmışlar. Heç bir qohumluq əlaqələri olmadan doğub-töreyirmişlər.

Yara-Çəçən bütün heyvanları bir yerə yığıb hər bir sinfin ömrünü təyin edir. Digər heyvanlardan daha məsum və günahsız olduqları üçün hər bir baliqdan səkkiz yüz baliğın çıxması üçün baliqlara bütün heyvanlardan daha çox səkkiz yüz il ömür verir. Yara-Çəçən fikirləşir ki, heyvanlara və insanlara ölümü göstərmək lazımdır. Ölümü görməsələr necə olduğunu bilməzlər. O, qılıncı ilə insanın boynunu vurur, amma insan hələ ölməyib ayaq üstə qalır. O, insanın ayaqlarını dizdən kəsir, əlləri üstə qalxır. Yara-Çəçən insanın əl-qolunu kəsir və nəhayət insan ölür-uldı. Buna qədər insanlar arasında mübarizə, münafişə olmamışdı. Bundan sonra onların arasında bədxahlıq, düşmənçilik və qətl başlayır (5, 98).

Türk şaman mətnlərində tale və bəxt qoruyucusu kimi Cilga hanın da adı çəkilir.

Mətnlərdə *Hara Suorun* qəhrəmana yaxşı tale verdiyi, yer üzündə heç bir fəlakətə uğramamasını dilədiyi qeyd edilir. Altay xalqlarında işıqlı ruh *Tayda töş* insanların taleyini, ömür müddətini müəyyənləşdirir və onların ömrünü qısaldaraq onlara xəstəlik göndərir (8, 166).

Tale pərisi – Pəri İran-fars mifologiyasına aid personajdır. Azərbaycan dilində “Tale pərisi üzümə gülmür” kimi ifadələr işlənir. Xet mifologiyasında Ays, Yunan mifologiyasında isə Mori tale ilahələridir. Roma və Skandinav mifologiyalarında da tale ilahələri vardır.

Azərbaycan bayatılarında rastlaşdığımız “fələk”, “çərxi-fələk” ifadələri tale mənasında da işlənir. Folklorda dəyirman çarxı, fortuna zaman və tale simvolu kimi çıxış edir.

ƏDƏBİYYAT

1. Кляшторный С.Г. Мифологические сюжеты в древнетюркских памятниках // Тюркологический сборник 1977, М., 1981, с.117-138
2. Roux J.P. Eskiçağ ve ortaçağ Altay türklerinde ölüm. İstanbul.Kabalçı Yaunevi.1999.
3. Хангалов М.Н. Собранные сочинение. Улан-Уде. 1960. Т.1
4. Неклюдов С.Ю. Сравнительная мифология тюркских и монгольских народов. Тюркологический сборник. М., Наука. 1981.
5. Вербицкий В.И. Алтайские инородцы. М., Наука, 1983.
6. Потапов Л.П. Алтайский шаманизм.Л., Изд. «Наука». 1991.
7. Анохин А.В. Душа и ее свойства по представлению телеутов. Сборник Музея антропологии и этнографии. Т.8.Л.,1929.
8. Каруновская Л.Э. Представления алтайцев о вселенной. Советская Этнография. 1935.№4-5.

9. Никифоров Н.Я. Анносский сборник. Собрание сказок алтайцев. Горно-Алтайск, Ак-Чечек.1995.

10. Шорский фольклор. Записи, перевод, вступительная статья и примечания Н.П.Дыренковой. Изд., АН. СССР.М., 1940.Л.

11. Анохин А.В. Материалы по шаманству у алтайцев. Сборник Музея антропологии и этнографии. Т.4. Л., 1924.

12. Неклюдов С.Ю. о функционально семиотической природе знака и повествовательном фольклоре. Семиотика и Художественное творчество. М., 1977.

13. Анисимов А.Ф. Представления эвенков о душе и проблема происхождения анимизма. Религия эвенков в историко-генетическом изучении и проблемы происхождения первобытных верований. М.-Л:Изд-во АН ССР. 1958.

14. Попов А.А. Душа и смерть по воззрениям нганасанов. / Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера (вторая половина XX начало XX в.) Изд. «Наука», Ленинград. Отдел. Ленинград.1976..

15. Пиотровский М.Б. Ислам и судьба // Понятие судьбы в контексте разных культур/ Научный совет по истории мировой культуры. М.: Наука, 1994.

16. Криничная Н. А. Нить жизни. Реминисценции образов божеств судьбы в мифологии и фольклоре, обрядах и верованиях. Изд. Петрозаводского Университета, 1995.

17. Каруновская Л.Э. Представления алтайцев о вселенной. Советская Этнография. 1935. №4-5.

Daxilolma tarixi: İlk variant 29.01.2022

Son variant 22.02.2022