Aynur CƏLILOVA
Fil.ü.f.d.,dosent.
AMEA Folklor İnstitutu
celilova1976@mail.ru
https://doi.org/10.59849/2309-7922.2025.2.94

AZƏRBAYCAN FOLKLORUNDA OV VƏ MEŞƏ ƏYƏSİ İLƏ BAĞLI MİFOLOJİ VƏ DİNİ TƏSƏVVÜRLƏR

Xülasə

Azərbaycan mifologiyasında təbiəti tənzimləyən mifoloji personajlar sırasında ov və meşə əyəsi xüsusi yer tutur. Personajların arxaik forması bir-birinə sintez olunduğu fikrini deməyə əsas verir. Sonrakı vaxtlarda personajların funksiyası ayrılmış, hər birinin fəaliyyət sahəsi bir istiqamətə köklənmişdir. Meşə adamı meşəni, ağacları qoruyan demonik varlıqdır, o, qarşılaşdığı adamları öldürməyə çalışır. Personajın kişi variantı zoomorfik görünüşdədir, qadın variantı isə Hal anasıdır.

Ov əyəsi dağ və meşə heyvanlarını qoruyan mifoloji personajdır, onun demon olduğunu demək olmaz, o, yalnız ov qaydalarını pozan ovçuları cəzalandırır, cəzalandırmazdan qabaq xəbərdarlıq edir. Ov əyəsi yüzüncü ovu tamam olmuş ovçuların gözünə zoomorfik və antropomorfik şəkildə görünür. Su əyələri də bu kateqoriyadan demonik mifoloji obrazlar sırasına daxildir, onlar balıq, yarı balıq-yarı insan, qeyri-müəyyən canlı kimi təsvir olunurlar.

Məqalədə ov və meşə əyəsi ilə bağlı süjetlər, motivlər təhlilə cəlb olunmuşdur, həmçinin mifoloji personajların dini şəxslərə transformasiyası məsələsi araşdırılmış, islam dövrü ov əyələrinin funksiyasına aydınlıq gətirilmişdir.

Açar sözlər: mifoloji və dini təsəvvür, zoomorfik və antropomorfik, süjet və motivlər, hal anası, ov əyəsi

Aynur JALILOVA

RELIGIOUS AND MYTHOLOGICAL REPRESENTATION RELATED TO HUNTING AND FOREST PATRONS IN AZERBAIJANI FOLKLORE

Abstract

A special place in the regulation of nature in Azerbaijani mythology, among the mythological characters, the patrons of hunting and forests occupy a special place. The archaic form of the characters suggests that they were synthesized. In later times, the functions of the characters were divided, and the field of activity of each of them was focused on one direction. The forest man is a demonic creature that protects the forest and trees and tries to kill people it encounters. The male version of the character has a zoomorphic appearance, and the female - Hal anasi is (a mythological creature).

The hunting patron is a mythological character that protects mountain and forest animals. It is impossible to say about him that he is a demon, he only punishes hunters who violate the rules of hunting, before that he warns them. The hunting patron appears before the hunter in a zoomorphic and anthropomorphic guise, who has made his hundredth hunt. This category of demonic mythological characters also includes water patrons, they are depicted as fish, half-fish-half-humans, indefinite creatures.

The article analyzes the plots and motifs associated with hunting and forest patrons, explores the issue of the transformation of mythological characters into religious figures, and clarifies the function of hunting patrons in the Islamic era.

Key words: mythological and religious representation, zoomorphic and anthropomorphic, plot and motifs, Hal anasi, hunting patron

Айнур ДЖАЛИЛОВА

РЕЛИГИОЗНО И МИФОЛОГИЧЕСКИЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЕ, СВЯЗАННЫЕ С ОХОТОЙ И ЛЕСНЫМИ ПОКРОВИТЕЛИ В АЗЕРБАЙДЖАНСКОМ ФОЛЬКЛОРЕ

Резюме

Особое место в урегулировании природы в азербайджанской мифологии, среди мифологических персонажей занимает особенное место покровители охота и леса. Архаичная форма персонажей позволяет предположить, что они были между собой синтезированы. В более поздние времена функции персонажей были разделены, а поле деятельности каждого из них было сосредоточено на одном направлении. Лесной человек демоническое существо, которое защищает лес и деревья и пытается убивать людей, с которыми сталкивается. Мужская версия персонажа имеет зооморфную внешность, а женская — Xal анасы является (мифологическим существом).

Охотничье покровитель является мифологическим персонажем, защищающий горных и лесных животных. Нельзя о нем говорить, что он демон, он лишь наказывает охотников, нарушающих правила охоты, перед тем предупреждает их. Охотничье покровитель предстает перед охотником в зооморфном и антропоморфном обличии, который совершившим сотую охоту. К этой категории демонических мифологических персонажей относится и водяное покровители, они изображаются в виде рыб, полурыб- полулюдей, неопределенных существ.

В статье проанализированы сюжеты и мотивы, связанные с охотничьими и лесными покровителями, исследован вопрос трансформации мифологических персонажей в религиозных деятелей, выяснена функция охотничьих покровителей в исламскую эпоху.

Ключевые слова: мифологическое и религиозное представление, зооморфное и антропоморфное, сюжет и мотивы, Хал анасы, охотничье покровитель

Qədim dövrlərdən üzü bəri ovçuluq fəaliyyətinin əsas inanc obyekti ov kultu fenomeni və onun transformasiyaları üzərində köklənmişdir. Ov əyəsi ovçunun fəaliyyətini tənzimləyən, qəlibə salan vəhşi heyvanların ağası, qoruyucusu mifoloji personajdır. İnsanlar ovçuluğa başladığı zamanlardan ov əyəsinin varlığına inanmış, təbiətlə münasibətində harmoniya yaratmağa müvəffəq olmuşdur.

Meşə əyəsi. Ovçuluq mətnlərində ov əyəsi ilə yanaşı meşə əyəsi obraz ilə də qarşılaşırıq, meşə əyəsi meşəni qoruyan demonik varlıqdır. İbtidai mifoloji təsəvvürlərdə ov və meşə əyəsinin Ana tanrıdan ayrılmış qoruyucu ruh funksiyasını yerinə yetirən vahid obraz şəklində ortaya çıxır: vəhşi heyvanların olduğu bütün ərazilər - meşə, dağ, çay, dəniz ona tabe idi, sonradan təfəkkür dəyişdikcə meşəni və vəhşi təbiəti qoruyan qadın cinsli hami obraz parçalanaraq qadın, kişi, zoomorfik, antropomorfik şəkildə mifologiyada sabitləşmiş, funksiyaları da ayrılmışdır: meşə əyəsi sadəcə meşəni, ağacları, meşənin sərhədlərini qoruyur. Meşə əyəsi meşəyə daxil olmuş ovçunun, yolçunun, hər hansı adamın gözünə görünür, onu azdırır, öldürməyə çalışır. Ov əyəsi isə yalnız ov həddini aşan ovçuların gözünə görünür, onlara xəbərdarlıq edir, heyvan hədiyyə edir, ona qarşı saymazlıq edən ovçuları cəzalandırır. Meşə əyələri də ov əyələri kimi heyvandan insana və ya əksinə çevrilirlər. Tədqiqatçılar onların vahid mənşəyə mənsub olduğunu nəzərə alıb ayrı-ayrı yox, bir mövzu daxilində tədqiq edirlər, meşə ruhundan, meşə adamından danışarkən onun heyvanların yiyəsi funksiyasının olduğunu da qeyd edirlər (28, s. 297). İnquş mifologiyasında *laqsird* və *Almas* meşə əyələridir, amma bir-birindən fərqlidir, laqsird təkdir və ona heç kim kömək etmir, Almasa isə vəhşi heyvanlar, otlar, ağaclar kömək edir (41, s. 22). Bu mənada Almasın, yəni Halın funksiyası genişdir, o, ovçuluğun hamisidir, meşə və heyvanlar onun əmrindədir.

Qədim ovçuluq inanclarında ayı kişi cinsli meşə əyəsi sayılmışdır. Xantı folklorunda qadın cinsli meşə əyəsinin köməkçisi funksiyasını yerinə yetirən heyvanlar arasında ayının da olduğu deyilir (29, 149). Xristianlarda insanın hansısa günahına görə ayıya çevrildiyi haqqında əfsanələr var (28, 293). Ayı haqqında Altay-Sayan türkləri arasında yaranmış miflərdə onun insandan dönməsi göstərilir. Mifoloji təsəvvürdə ayı "ilk adam" hesab olunur. O, çox güclü imiş və çox yeyirmiş, buna görə də ailəsi onu danlayır. Bir dəfə o hirslənir, kəndirini də götürüb meşəyə gedir və ayıya dönüb meşədə qalır (13, 333). Göründüyü kimi türk xalqlarında meşə əyəsi obrazı insandan heyvana çevrilmə formulu üzərində qurulmuşdur. Azərbaycan əfsanələrində də insanın günahı üzündən metamorfozaya uğrayıb sosial mühitdən ayrıldığı deyilir: Dəyirmançı çörək yeyirmiş, tənbəlliyindən yaxasından düşən biti çörəyin üstündəcə öldürüb yeyir, tanrının qəzəbinə tuş gəlir, ayıya çevrilir (3, 9). Bəzən isə bu günah elə yaşadığı sosial mühit olur: insan paltar tapmır geyməyə, bədəni tüklənir, ayıya dönür, meşəyə qaçır; insanı çox işlədib az haqq veriblər, əzablara tab gətirməyib ayıya çevrilib dağlara qaçır (40, 57, 120, 122). Əfsanələrdə ayının qadınla evlənməsi motivinə rast gəlirik, bu da mifoloji obrazın antropomorfik və məhsuldarlıq xüsusiyyətlərini ortaya çıxarır.

Ana tanrının yaradıcı funksiyalarından biri təbiətdə canlıların doğumlu, artımlı olması, bunun həyata keçməsi üçün cinsi fəallığın təmin olunmasıdır. Bu mənada ov və meşə əyələri əks cinslə sevgi, ailə münasibətləri fonunda təsvir olunur. Mifoloji varlığın insanla izdivacı epik janrlı folklor mətnlərində qarşımıza çıxır: dağ əyəsi ovçu ilə, su pərisi çobanla, mələykə oğlanla, Hal, cin onu tutan kişilərlə evlənir, uşaqları da olur. Mifoloji varlığın qadınla evlənməsi beynəlxalq motivdir (T 111) və variantlarını başqa xalqlarda görə bilirik. İnquş əfsanəsində meşə əyəsi laqsırd kabardin knyazının qızını oğurlayır, onunla yaşayır və onların iki uşaqları olur. Ovçu Xabits laqsırdla oğlunu öldürür və qadını qızı ilə bərabər ailəsinə qaytarır (41, 21). Nümunə verdiyimiz süjetlərdə ayı sosial mühitdən kənarda təsvir olunur. Təkdir, meşənin ağasıdır, qadını tutub öz mağarasına aparır, ər-arvad kimi yaşayır, uşaqları olur, amma qadın axıra qədər onunla yaşamır, fürsət tapan kimi qaçır. İnsanlar ilahi mənşəli varlıqlarla axıra qədər yaşamırlar, yad varlıqdan və yad məkandan uzaqlaşıb öz məkanlarına qayıdırlar. Dağ əyəsi ilə evlənmiş ovçu süjetlərində də bunu görə bilirik. Meşə və ov əyəsinin insanlarla izdivacı ilə doğulan uşaqlar mifoloji varlığın genindən aldığı qeyri-adi güc sayəsində adi insanlardan fərqlənir. Əfsanədə haqqında danışılan ayı oğlu eyni ənənənin daşıyıcısıdır. Gürcü miflərində yer alan Amiran obrazı da bu silsilədən ov əyəsi ilə ovçunun izdivacından doğulmuş qeyri-adi qəhrəmandır (15, 81).

Tüklü meşə əyəsi kişi cinsinə aiddir və ayıdan transformasiya olunmuş mifoloji obrazdır. Meşə və ov əyələri tüklü göstərilir, tük güc-qüvvə simvoludur, fövqəladə mənşəyə bağlılığı ifadə edir. Altay əfsanələrində ovçu ilə yaşayan Halın kürəyinin tüklü olduğu deyilir. Hal kürəyinin tüklü olmasını gizlədirmiş və ovçunun onu sığallamasına imkan vermirmiş (43, 296).

Azərbaycan folklorunda meşə əyələrinin qadın və kişi cinsinə rast gəlirik. Məsələn, əfsanələrdən birində deyilir: *Ovçu Pirim gecə meşədə qalır, gecənin yarısı onun yanına tüklü, yekəpər heyvanaoxşar məxluq gəlir, ocağın yanında oturur. Tüklü varlıq Ovçu Pirimlə danışır, adını soruşur. Ovçu Pirim ondan qorxur və onu aldadıb adını "Mən özüm" deyir. Ovçu Pirim görür ki, tüklü vəhşi onun hərəkətlərini yamsılayır. O, vəhşidən canını qurtarmaq üçün əlini yağa batırıb üstünə sürtür, sonra oda tutur, vəhşi də eyni hərəkəti eləyir və tükləri alışıb yanır, yana-yana meşəyə qaçır, yoldaşları ondan kimin elədiyini soruşanda "Mən özüm" cavabını verir. Yoldaşları "çıxsın gözün" – deyərək onu tək qoyurlar* (7, s.44). Ovçu Pirimin gecə yanına gələn meşə əyəsidir, onun ərazisinə daxil olan insanı öldürmək qəsdilə gəlib. Burada meşə əyəsinin ovçunu öldürməyə çalışması deyilmir, amma onun ovçunu yamsılaması məqsədini ortaya çıxarır. Meşə əyəsi ovçunu yamsılamaqla onun roluna girir, təqlidi oyun ifa edir, qısa müddətlik ovçu olur, ovçu qarşısındakı "ovu" ovlamalıdır, bunun üçün də fürsət gözləyir, amma ağıllı insan, əsil ovçu yalançı ovçunun onu ovlamasına imkan vermir və hiylə işlədib canını qurtarır.

Mətn beynəlxalq və çoxvariantlı süjetdir (K 950), Azərbaycan folklorunda 10-a yaxın variantına rast gəlirik. Süjetin başqa variantlarına Qafqaz xalqlarında

və dağ taciklərində rast gəlinir və burada ovçunun "qonağı" sinəsində balta olan meşə əyəsi *Almas* olduğu deyilir (41, 18; 37, 197). Azərbaycan folklorunda sinəsi baltalı meşə əyəsi tipinə rast gəlmirik. Tatar folklorunda "Şurale" nağılı eyni süjetin variantlarından biridir. *Şurale* tatar mifologiyasında meşə əyəsi sayılır, obrazın qadın variantı tüklü Hal anası görünüşündədir (10, 27). Azərbaycandan toplanmış mətnlərdə də meşə əyəsinin qadın variantının Hal anası görünüşündə olduğunun şahidi oluruq (25, 11, 11, 134). Hər bir xalq onu özünəməxsus şəkildə spesifikləşdirir, Azərbaycan mifologiyasında meşə əyəsi kəlağayılı təsvir olunur, selkup folklorunda isə ağ ləçək örtdüyü deyilir (29, 149).

Al pab obrazı Dağıstan ləzgilərinin folklorunda həm ov, həm də meşə əyəsidir. Al pab heyvanların ağasıdır, heyvanların dilini bilir, boğaz heyvanları ovlayan ovçuları cəzalandırır (36, 78). Azərbaycanda etnik xalqlardan toplanmış materiallarda *Albab* obrazına rast gəlirik. O, uzun hörüklü, gözəl qadındır, demondur, doğanları və ruhi xəstələri öldürür (11, 274). Burada söhbət eyni mifoloji obrazdan gedir, amma Dağıstan ləzgilərində onun ov hamisi funksiyası saxlanmışdır, Azərbaycan ləzgilərində isə yox. Mifoloji təsəvvür Dağıstan xalqlarının folklor və etnoqrafiyasında qorunub saxlanmışdır, bunu həm qədim ov nəğmələrindən, həm də adət-ənənələrdən görmək olur.

Ağbabadan toplanmış mətndə *Sarı qız* adlı meşə əyəsindən danışılır, Sarı qız meşədə olur, ağacları kəsən adamları qəfildən vurur, vurulan adam ya ölür, ya da şikəst olur (6, 54). Sarı qız Hal obrazının variantıdır, sarı pırtlaşıq saçı olduğuna görə belə adlandırmışlar, sadəcə meşəni qoruyur, ov əyəsi deyil. Ümumiləşmiş şəkildə qadın meşə əyəsini belə xarakterizə etmək olar:

I fiziki görünüş

1. Tüklü
2. Çılpaq
3. İri sallaq döşlər
4. İri bədən
5. Uzun saç
6. Sarı saç
7. Kəlağayı

II Əlamətləri

1. Gözlənilmədən insanların qabağına çıxır
2. Şər vaxtı görünür
3. Meşə, otluq, zəmi sahələrində olur
4. Ağac kəsənləri vurur
5. İnsanların verdiyi yeməkləri yeyir
6. İnsanlarla danışır
7. İnsanlarla evlənir
8. İnsanları öldürməyə çalışır

9. İt ona hürmür

Meşə əyələri həm yeraltı, həm də yerüstü məxluqların əlamətlərini daşıyırlar, belə ki, insana bənzəyirlər, insanların yediyi yeməklərdən yeyirlər, insanların dilindən anlayır və danışırlar, insanlarla evlənirlər, doğub törəyirlər və s. Eyni zamanda tüklü olması, həddən artıq iri döşləri, iri bədəni, çılpaq gəzmələri, rast gəldiyi adamı qorxudub öldürmək istəmələri, şər vaxtı meşədə, çöldə görünmələri onların demonik əlamətlərini ortaya qoyur. Mətndə itin meşə əyəsinə hürmədiyi deyilir, amma bəzi türk xalqlarında, məsələn tatarlarda meşə əyəsi Şurale itdən qorxur. Altay əfsanələrində Halın dönərgələrindən birinin sarı it olduğu deyilir (17, 14). Şurale və Meşə gəlini eyni mənşəli demonik varlıqlar olsa da əks cəhətlər özünü göstərir.

Dini rəvayətlərdə meşə əyəsinin arxaik formasına rast gəlirik, bu antropomorfik obraz kişi cinsinə aiddir, ağac piri sayılır, ağaca metamorfoza olunur(39, 178). Pirlərdə, ziyarətgahlarda olan hami obrazlar pir qoruyucusu sayılır, onlar mifoloji mənşə əlamətlərini saxlayırlar. Qaraçay-balkarların meşə əyəsi *Ağac kişi* insan görünüşlüdür, boyu hündür, tüklüdür, sinəsində balta, alnında bir gözü var, çılpaqdır (31, 68). Tatar mifologiyasında Şuralenin nadir hallarda ağacabənzər görünüşünün olduğu qeyd olunur (10, 27).

Ov əyəsi. Ov əyəsi dedikdə ovlanan heyvanların hamisi, qoruyucusu nəzərdə tutulur. O, meşə əyəsindən fərqli statusa malikdir, onun funksiyası dağda, meşədə, çöldə vəhşi heyvanları qorumaq, ovçuların onları ovlamasına nəzarət etməkdir. Ov əyələri ov qaydalarına əməl edən ovçuları mükafatlandırır, həddi aşanları isə cəzalandırır.

Mifoloji təsəvvürdə meşə qutsal məkandır, meşə əyəsi meşənin sahibidir, insanları sevmir, buna görə də meşəyə daxil olan istənilən adamı öldürməyə çalışır. Ov əyəsi yalnız ov həddini aşan ovçuları cəzalandırır, hətta cəzalandırmazdan qabaq sonuncu hədiyyəsini verir. Bu mənada dünya xalqlarının mifoloji təsəvvüründə yer alan *Ağac kişi, Şurale, Leşiy, Orman essi, Kılıçtöş, Baltatöş, Mezil, Abna-insvaxi, laqsırd* və s. ov-meşə əyələridir, *Almıs, Albaslı, Avsat, Apsat, Abdal, Alpab, Budalaal, Ajvepşa, Tqaşi-mapa, Mezitxa, Elt, Volos, Şanır, Şalıq, Sarı-kan, Ehekeen, Bayanay, Kanım və s. ov əyələridir*. Altay türklərində ölmüş şamanların ov əyəsi funksiyasını yerinə yetirdiyi deyilir, şamanların qoruyucu ruhları ov zamanı ovçulara kömək edir (42, 306).

Azərbaycandan toplanmış ov mətnlərindən məlum olur ki, ov və meşə əyələrinin adı yoxdur, yalnız təsvirləri var. Türk xalqlarında, slavyanlarda, Qafqaz xalqlarında ov və meşə əyəsi adı olan personajdır, hətta onların bir yox, bir neçə adlarının olduğunu görürük, məsələn, buryatlarda *Manaxan, Managa, Xan Bayan Manixan*, tubalarda *Şanır, Çanır, Kanım*, altaylarda *Sarı Xan, Sanay, Kudan-Biy*, kumandinlərdə *Şalıq, Şaliba, Urqenezi*, qaraçay-balkarlarda *Apsat, Apsantı*, *Avsatı*, svanlarda *Apsat, Avsat, Apsast, Dal, Dali*, qumuklarda *Avamçı, Kılıçtöş, Baltatöş*, *Albastı, Ağac Anglı*, adıqlarda *Mezitxa, Mezquaş*, abxazlarda *Ajvepşa, Adiqve*, *Abna-intsvaxu*, osetinlərdə *Avsat, Afsat*, slavyanlarda *Leşiy, Volos (Veles),*

yakutlarda *Bayanay, Ehekeen* və s. (36; 32; 34; 38; 41; 31; 14). Azərbaycanda da şübhəsiz, ov əyəsinin adı olmuşdur, bunun üçün bəzi mətnlər və yer adları bizə ip ucu verir, amma islami görüşlər qədim dini inancları və inanclarla bağlı mifləri sıxışdırıb aradan çıxardığına görə biz ov əyəsinin adına rast gəlmirik. Qafqaz türklərində ov əyəsi adlarının **av** sözündən törəməsi göz önündədir, bu da həmin adların Azərbaycanda olma ehtimalını artırır.

Ov əyəsi obrazının formalaşmasında keçi kultunun əhəmiyyətli rol oynadığını qeyd etməliyik. Ov mətnlərində zoomorfik obraz antropomorfik obraza transformasiya olunmuş şəkildə verilir. Qədim daş abidələrdə, Qobustanda, Gəmiqayada keçi kultunun izlərini görə bilirik. Gəmiqaya petroqliflərində sakral keçi – qıvrım buynuzlu keçi təsvirləri keçi kultunun bu bölgədə dominant olduğunu bir daha təsdiq edir (12, 88). Keçi həm də demon hesab olunur, Hal obrazının metamorfozası qara və sarı keçidir. Altay türkləri keçini Erlikin yaratdığına inanırlar (43, 180). Ov əyəsinin keçi donunda olmasını mətnlərdən öyrənə bilirik. Əfsanəyə baxaq: “*Ovçu ova çıxır, keçini vurmaq istəyir, keçi ağsaqqal qocaya çevrilir, ovçuya deyir: “Əlli il qırmısan bəs deyil, bu yazıq heyvanları sən yaratmısan?”. Kişi qorxub xəstələnir, tüfəngini qırır, bir də ova getmir”* (5, 12). Ağsaqqal qoca arxetipinin paradiqmalarından biri ağsaqqal ov əyəsidir, onun ov həddini aşan ovçu ilə müxtəlif situasiyalarda qarşılaşdığını görürük. Ağsaqqal qoca əvvəlcə ovçunu xəbərdar edir, ona sonuncu ovu hədiyyə edir və bir də ova gəlməməyi tapşırır, əgər ovçu onu dinləməzsə ovçunu ölüm gözləyir.

Ovun insana dönməsi motivinin əsasında tabunun pozulması dayanır: çevrilmə (metamorfoza) o zaman baş verir ki, ovçunun yüzüncü ovu tamam olur, ov heyvanı onun gözünə gəlin, qız, oğlan, ağsaqqal, imam və s. kimi görünür (4, s.13, 19; 24, s.9). Bəzi mətnlərdə çevrilmənin bazu sümüyünə, məleykəyə baş verməsi göstərilir (26, 69; 7, 46). Çevrilmə xəbərdarlıqdır, ov əyəsinin iradəsilə maskalanma prosesi baş verir, ov əyəsi bununla demək istəyir: “ovçu, sən daha ov vura bilməzsən, silahını basdır”. Silahını basdırmayan və yenidən ov vuran ovçu ya dəli olur, ya da ölür.

Bəzi mətnlərdə çevrilmənin olmadığını görürük, tabunu pozan ovçu ov əyəsi ilə qarşılaşır, o, insan şəklindədir, ovçu ilə danışır, onu xəbərdar edir, sonuncu ov payını verir, ovçu onu saymadığı təqdirdə onu qayadan tullayır (39, 93-109). Mətnlərdə **yüzüncü ov** ifadəsi tez-tez səslənir, istisna hallarda **mininci ov** deyilir, bu, ov normasının həddini göstərən, çoxluq mənasında işlənən rəqəmdir.

Mətnlərdə təkcə tabunun pozulması deyil, ov əyəsinin də təsviri, görünüşü verilmişdir. Təsvir olunan ov əyələrinin hamısı kişi cinsinə aiddir. Türk mifologiyasında kişi ov əyəsi yeraltı dünyanın hakimi Erlikin simasında təsvir olunur: Erlik qara qaşlı, qara gözlü, qara saqqallı, qara qıvrım saçlı, buynuzlu qorxunc sifətli tanrıdır, qara ata minir, ilanı əlində qamçı kimi işlədir. Qara rəng onun şər ruhların hamisi olduğunu və gücünü simvolizə edir. Qafqaz xalqlarında kişi ov əyələri ağsaqqal və qarasaqqal kişi şəklində təsvir olunur. Altay əfsanələrində isə tayqa əyəsi ağ atlı, ağ geyimli kişi kimi təsvir olunur, ov həddini aşan ovçunun qabağına

çıxır, onun üçün ovlama zamanının qurtardığını deyir. Ov əyəsinin xəbərdarlığından sonra ovçunun tələsinə heyvanlar düşmür və o, ovçuluğu tərgidir (43, 300).

Tabunun pozulması ilə cəzalanma gerçək həyatda baş verir, amma yuxu motivi də burada əsas rol oynayır, belə ki, mətnlərdə yuxu vasitəsilə ovçuya xəbərdarlıq olunduğunu və cəzalandığını müşahidə edirik (39, s.102, 104; 25, s. 14; 26, 69, 16, s.217) . Ov əyəsinin istər həyatda, istərsə də yuxuda görülməsi xoş hal deyil, tabunun pozulması deməkdir, ovçunun fəaliyyətinin sonunun çatdığını bildirir.

Yuxu motivi ov inanclarına şamanlıqdan keçmişdir. Yuxu ölülər dünyasına enib ruhlardan təlimat almaq üçün vasitədir. Şaman namizədlərin şamanolma prosesi yuxuda baş verir: onun başını kəsib, ətini sümükdən ayırıb bişirirlər, yenidən birləşdirirlər, diriləndə şaman olur. Ovla bağlı mətnlərdə yuxu ilə gerçəkliyin eyni pozisiyada təsir gücünə malik olduğunu müşahidə edirik. Tabunu pozan ovçunun xəbərdarlıq alması gerçək baş versin, ya da yuxuda, fərqi yoxdur, cəzanın yerinə gəlməsi labüddür və nəticə olaraq ovçu əvvəlki statusuna qayıda bilməz. Yuxu müvəqqəti ölümdür, yuxunu görən istər ovçu olsun, istərsə də qeyrisi ölülər dünyasına enib ruhlarla görüşür, onlardan tapşırıq, təlimat, xəbərdarlıq, gələcəkdə baş verəcək hadisələrin proqnozunu alır və ona uyğun hərəkət eləyir. Şaman fəlsəfəsinə görə əgər bir namizəd yuxusunda ona verilən təlimata və ənənəvi sxemlərə əməl eləməzsə onu uğursuzluq gözləyir (18, 129). Yüzüncü ovu tamam olmuş ovçu gerçək həyatda ov əyəsi ilə qarşılaşmırsa yuxuda ona mütləq işarə verilir.

İnanca görə heyvanlarda olduğu kimi ovçuların da qoruyucu ruhu vardır, o ruh ovladığı heyvandır və ruh heyvan şəklində görünərsə o heyvanın ətini yeməmək lazımdır (18, 132). Ov əyəsi, ov ruhu yalnız qutsal başçı heyvanın donuna girə bilər, həmin heyvanın ovlanması qadağandır. Məsələn, Qafqaz xalqlarının, o cümlədən azərbaycanlıların inancına görə ağ heyvanın ovlanması qadağandır(14, 7). Qusardan toplanmış mətnə baxaq: "*Bizdə böyüklər deyirdi ki, sürüdə ağ heyvan görəndə atmayın. Məsələn, təkənin içində ağ təkə varsa, cüyürün içində ağ cüyür varsa atmayın. O abdaldı, yəni sürünü otarandır. Onu atan olarsa, o adam öləcəkdi*" (11, 59). Söyləyici ovçudur, danışdığı mətndə bir neçə informasiya var: böyüklər deyərkən yaşlı nəsil ovçuları nəzərdə tutur, cavan nəsil ovçular qədim ov adətlərindən xəbərsizdir, ova hobbi xatirinə çıxırlar. Ovçunun verdiyi informasiyada ağ heyvanın ovlanmaması məsləhət görülür. Ağ heyvan qutsaldır, heyvanların başçısıdır, sürünün otaranıdır. Qafqaz xalqlarında ağ heyvanların ovlanmasının tabu olduğu haqqında inanclar var. Abxazlarda ağ heyvanlar *Ajvepşa*nın çobanları hesab olunur, onlar başqa heyvanları qoruyur və otarır, çeçenlərin inancına görə ov əyəsi *Elt* ağ maral donundadır, eyni inanc saxurlarda da var (14, s. 2, 7). Və nəhayət üçüncü informasiyada ağ heyvanın abdal olduğu deyilir. Söyləyici abdalı vuran ovçunun öləcəyini informasiyaya əlavə edir. *Abdal, Avdal* saxurlarda, laklarda ov əyəsinin adıdır, ağsaqqal qoca və ağ heyvan şəklində təsəvvür olunur (36, 78; 14, 7). Onun Tirlər dağında qəbrinin olduğu deyilir, qəbrinin uzunluğu 2 metr imiş (11, 55). Buradan belə məlum olur ki, *Abdal* haqqında inanclar Azərbay-

canda olmuşdur və ov əyəsinin unudulmuş adı Abdaldır, türk mənşəli söz olduğuna görə Azərbaycanda işlənməsi şübhəsizdir. Azərbaycanda Abdal adı ilə adlanan yer adları, kənd adları, tayfa adları qalmaqdadır, həmin adlar qədim ovçuluq inanclarının bugünə qədər qalmış nişanələridir.

Mətnlərdə ovçu ilə evlənmiş dağ qızı ov əyəsinin arxaik tiplərindən biri kimi verilir. Kumandin və Altay əfsanələrində ovçu ilə yaşayan dağ əyəsi Almıs motivinə rast gəlirik. Burada dağ əyəsi gözəl qız şəklində verilir. Qafqaz xalqlarında buynuzlu heyvanların hamisi ayrıca qadın cinsli ov əyəsi olduğu göstərilir. Svanların mifologiyasında Dali buynuzlu heyvanların hamisidir (15, 51). Rutul mifologiyasında ana və qızı, ata və qızı dağ kəllərinin hamisi kimi göstərilir (21, 9). Qırğız mifologiyasında Buğu, buynuzlu qadın haqqında əfsanələr qeydə alınmışdır. O, maralların, dağ qoyunlarının, keçilərin, cüyürlərin əyəsinin qızı sayılır (1, 301). Bu totem obrazın Altay-sayan əfsanələrindən qırğızlara keçdiyi qeyd olunur. Əfsanələr əsasən islamdan sonrakı dövrün epik mətnlərini əhatə edir, bu baxımdan Azərbaycan əfsanələrində buynuzlu qadın obrazının transformasiyaya uğramış şəklini görürük. Bu barədə irəlidə danışılacaq.

Yuxarıda verilmiş süjetlərdə ov əyəsinin funksiyası belə müəyyənləşir:

1. Ov əyəsi ovçu ilə dağda, meşədə, çöldə qarşılaşır.
2. Ov əyəsi don dəyişir, heyvandan insana və əksinə çevrilir.
3. Ov əyəsi ov həddini aşmış ovçu ilə həm yuxuda, həm də aşkarda qarşılaşır.
4. Ov əyəsi ovçunun ya özünün, ya da yaxınlarının yuxusuna girir, özünün yuxusuna girsə özü, yaxınlarının yuxusuna girsə ailə üzvləri zərər çəkir.
5. Ov əyəsi ov həddini aşmış ovçunu xəbərdar edir.
6. Ov əyəsi insanlarla danışır, söz və ya jestlərlə xəbərdar edir.
7. Ov əyəsi ovçuya sonuncu hədiyyəsini verir.
8. Ov əyəsi ona qarşı saymazlıq edən ovçunu qayadan atır, uçquna salır və s.
9. Ov əyəsi qarğış edir, qarğışı tutur.

Təsviri:

1. Ağsaqqal qoca
2. Qadın və qız
3. Çoban
4. Ortaboy papaqlı kişi
5. Ağ heyvan (Abdal)

Su əyəsi. Azərbaycan ovçuluq mətnlərinin bir hissəsi su əyəsi haqqındadır. Su əyəsi suda yaşayan canlıların ağası hesab olunur, onu su adamı da adlandırırlar. Su adamı erkək və dişi cinsli, balıq, yarı balıq, yarı insan kimi təsəvvür olunur, bəzi mətnlərdə isə Hal olduğu deyilir (8, 26; 6, s.61, 66). Su əyələri demon hesab olunur, balıqçıları suda batırır, boğur, lənətləyir. Balıqçı nəğməsində su əyəsinin demonik obrazı ilə qarşılaşırıq:

Getdim xalıq dalınca,
Xalıq canım alınca.
Yeddi cavanım getdi,
Qızıl balıq dalınca (8, 74).

Nəğmədə xalıq deyərkən yaradıcı qüvvə, ilahi varlıq nəzərdə tutulur. Nəğmə semantikasına görə su canlılarını xəlq edən və qoruyan ruh – xalıq qızıl balığı ovlamaq istəyən yeddi cavan balıqçını öldürüb. Xalıq qızıl balığın özüdür, yuxarıdakı süjetlərdə deyildiyi kimi, balıq donunda olan su əyəsini nəinki ovlamaq, ona toxunmaq belə balıqçının bədbəxtliyinə, ölümünə səbəb olur. Azərbaycan zərbi-məsəllərində xalıq balığın yiyəsi, hami obraz şəklində saxlanmışdır: balığı at dəryaya, balıq bilməz, xaliq bilər.

Qafqaz və türk xalqlarının mifologiyasında su əyəsinin, su pərilərinin demon olduğu haqqında inanclar var, onlar yalnız kişilərin, cavan oğlanların gözünə görünürlər, onları suyun dibinə çəkib boğurlar, adam əti yeyirlər (30, 27). Bu obrazın erkək variantı (yarı oğlan-yarı balıq) qadınların gözünə görünür, onlardan xoşlanır, əfsanələrdə onlar bəzən danışan, bəzən dilsiz göstərilir. Azərbaycandan toplanmış mətnlərdə su əyəsinin fiziki və funksional əlamətləri belə təsvir olunur:

1. Balıq, qızıl balıq
2. Yarı balıq, yarı insan
3. Hal anası
4. Yapma şəklində canlı
5. Qadın və kişi cinsli
6. Suda yaşayır
7. Su canlılarını qoruyur, həyat verir
8. Əks cinsin gözünə görünür, onlardan xoşlanır
9. İnsanlarla danışır; danışmır
10. Çaya tək gedənlərin gözünə görünür
11. İnsanlardan qaçır
12. Ona toxunan, suya tüpürən adamı cəzalandırır
13. Yoxa çıxır
14. Qarğış edir, qarğışı tutur

İslamiyyət dövrü ov əyələri. Təkallahlı dinlər meydana çıxdıqdan sonra mifik personajlar müqəddəslərə transformasiya olunmuş şəkildə meydana çıxdı. Dinlər mifoloji təfəkkürdə çevriliş törətdi və təbiəti, kainatı, yaradılmış bütün mövcudluğu tək yaradıcıya bağladı. Təktanrılı fəlsəfədə allah, tanrı hər bir şeyin fövqündə dayanır, ancaq burda bir spesifik cəhət var: dində allah dərkolunmaz və görünməz subyekt sayılır, şəkli, forması olmadığına görə təsəvvür də olunmur, mifologiyada isə fövqəltəbii qüvvələr gözlə görünür, insani hisslər daşıyır, insanabənzər təsəvvür olunurdu. Qaydalar dəyişməzdir, qaydalar pozularsa, cəzanı verən yenə də ilahi qüvvədir, gözlə görünən, dərk olunan olsa da, olmasa da. Dini inanclar möhkəmlənəndən sonra artıq ovçular ov istəmək üçün mifoloji ov əyəsinə yox,

Allaha dua edir, tüfəngi "bismillah"la başlayıb atırlar, ruzini, qisməti Allahdan istəyirlər.

Din dəyişsə də insanların ibtidai təfəkküründə yer alan qoruyucu ruhların yeri boş qalmadı, islam müqəddəsləri bu boşluğu doldurmuş oldular. Dini rəvayətlərdə peyğəmbərlərin, imamların, seyidlərin, övliyaların ov əyəsinin funksiyalarını yerinə yetirdiyini görürük, qoruyucu ruhlar, şamanlar kimi onlar da seçilmişlərdir, adi insanlarda olmayan möcüzəvi qabiliyyətə, yəni kəramətə sahibdirlər. Övliyalıq kultu tamamilə şamanlıqla bağlı olduğuna görə mifoloji aspektdən daha aydın izah oluna bilər, övliyalar islam müqəddəsləri ilə hamilik məsələsində birləşirlər, qalan məsələlərdə ayrıca qol təşkil edirlər. Ovçuluğun piri *Ovçu Pirimin* dərvişlik kontekstində təqdim olunması onun şamançılığa bağlı milli obraz olmasından irəli gəlir. Ovçu Pirim Azərbaycan folklorunda mif, əfsanə, nağıl, rəvayət qəhrəmanıdır, bayatılarda adı keçir, ov kontekstindən çıxış edən ikinci belə obraza rast gəlmirik. Rəvayətlərdən birində deyilir ki, Ovçu Pirim varlı və kasıbın evinə qonaq gedir, onların səxavətini yoxlamaq istəyir. Varlı heyvanlarına qıymır, qonağa pişik kəsir. Ovçu Pirim bunu bilir, pişiyi dirildir, xəsis ev yiyəsinə qarğış edir: "Malın mar olsun, dağlara sirr olsun". Xəsisin mal-heyvanı çöllərə dağılır. Ovçu Pirim ikinci dəfə kasıbın evinə qonaq olur, ev yiyəsi qonağa qoyun kəsir, yaxşı qarşılayır. Ovçu Pirim heyvanların dilini bilir, itin sözünü eşidib yeməyini itə verir, it gecə qurdlarla döyüşüb sürünü qoruyur. Ovçu Pirim kasıbın sürüsündəki qara quzunu götürüb gedir (7, 171). Bu beynəlxalq süjetin (Q1.1) Azərbaycan folklorunda variantları çoxdur. Qaraçay-balkarlarda ov tanrısı *Apsat* haqqında əfsanə eyni süjeti əks etdirir (31, s.69). Qafqaz xalqlarında ov əyəsinin islamdan sonrakı dövrdə vəli, yəni övliya olduğu deyilir (36, s. 78). Deməli, Qafqazda, o cümlədən Azərbaycanda ov əyəsi statusu bilavasitə övliya kultuna bağlıdır. "Dərviş Pirim" rəvayətində Dərviş Pirimin Ovçu Pirim olduğu və heyvanların dilini bildiyi deyilir (25, 62). Ovçu Pirimin əvvəlki adının nə olduğu bəlli deyil, onun Pirim adlanması pir, sufi-dərviş olmasından sonra meydana çıxmışdır. Mifdə isə maral dərisinə bürünmüş oğlunu vurduqdan sonra bu adı götürməsi göstərilir (7, 44). Ovçu Pirim heyvanların dilini biləndən sonra ov vura bilmir, heyvanların dilini bilməklə o, seçilmişlər sinfinə daxil olur, heyvanların əyəsinə çevrilir. Başqa xalqlarda da ov əyəsinə çevrilən ovçu obrazına rast gəlirik: altay nağıl qəhrəmanı Kayçı Mergenə heyvanların dilini bilmə qabiliyyətini ilan vermişdir, ilahi vergini alandan sonra ov vura bilmir (19, s.229).

Azərbaycan folklorunda Ovçu Pirimdən sonra Süleyman peyğəmbərin heyvanların dilini bilən peyğəmbər olduğu göstərilir, amma o, ov hamisi deyil. Tabasaranların dini əfsanələrində *Süleyman peyğəmbərin* ov tanrısı olduğu deyilir (36, s.78). Azərbaycan folklorunda Ovçu Pirimə aid olan süjetlərin variantlarında Süleyman, Musa peyğəmbər iştirak edir, variantlaşma olsa da peyğəmbərlərin ov hamisi olduğunu göstərən mətnlər yoxdur, amma peyğəmbərlərin varislərinin ov əyəsi rolunda çıxış etmələrini rəvayətlərdən görə bilirik. Peyğəmbər varisləri dedikdə imamlar, imam nəslindən olan ağır seyidlər nəzərdə tutulur. Onlar hey-

vanların dilini bilir, onlarla danışır, ovu ovçunun əlindən alıb azad edir, öz canını heyvan əvəzinə girov qoyurlar. Dini rəvayətlərdə *Ovçu Pirimin*, imam *Əlinin*, imam *Zeynalabdinin*, imam *Rzanın* ahu, ceyran kimi çöl heyvanlarını ovçunun əlindən alıb azad etdikləri deyilir (20, 90; 40, 80; 22, 66, 23, 55).

Rəvayətlərdə heyvanlar üçün ov sezonunun yaradıcısının imam Əli olduğu göstərilir (25, 41). Bu rəvayətlər şiə-qızılbaş inancının xalq yaradıcılığında bədii ifadəsinin təzahürü kimi izah oluna bilər. Hədislərdən birində deyilir ki, *peyğəmbər imam Həsən və Hüseynə dedi ki, ox atmağı öyrənin, çünki atanız Əli bin Əbu Talib yaxşı oxatan və ovçu idi* (33, 78). Əli şiəlikdə adı yüksək tutulan, allaha məxsus sifətlərə malik fenomenal şəxsiyyət sayılır, buna görə islamiyyət dövrünün ov əyəsi rolunda görə bilirik.

Toplanmış materiallar ağır *seyidlərin* eyni kateqoriyaya aid qoruyucu hami ruh funksiyasını yerini yetirən imam xələfləri olması haqqında bizə bilgi verir. Ağır seyid xalq arasında hörmətli, sözü keçən el ağsaqqalıdır, eyni zamanda seçilmiş bəndələrdəndir, kəramət sahibidir, tüpürcəyi şəfalı, əli düşərlidir, ov heyvanları ancaq belə adamların qapısına gəlir. Seyid qapısına gələn ov heyvanlarının sağılması, onların südünün, qatığının ağır dərdlərə dərman olması haqqında yüzlərcə rəvayət var. Ovçunun yaraladığı heyvan seyidin qapısına üz tutur, seyid onun yarasını sağaldır, onunla danışır, heyvanlar seyidin hökmünə tabedir, heyvanlar danışmasa da seyidin dilini başa düşürlər. Günah eləmiş heyvan seyidin ocağına gedir, seyid onunla danışır, günahını bağışlayır (40, 102; 4, 123; 27, 89; 25, 50). Seyid və seyid ocağının ümumi xarakteristikası belə müəyyən olunur:

1. Seyid islamiyyət dövrünün ov əyəsidir.
2. Seyidin tüpürcəyi şəfalıdır.
3. Seyidin qarğışı tutur.
4. Seyidin evi vəhşi heyvanların sığınacaq yeridir.
5. Seyidin ocağı vəhşi heyvanların ziyarətgah yeridir.
6. Seyid ocağı vəhşi heyvanların şəfa ocağıdır.
7. Seyid ocağında ov vurulmaz.
8. Seyid ocağına nacins adam gələ bilməz, gələrsə heyvan o qapıya gəlməz.
9. Seyid ocağına vəhşi heyvanların gəlməsi sirdir, sirri açmaq olmaz, sirr açılarsa heyvanlar bir də ora gəlməz.
10. Vəhşi heyvanlar seyid ocağında sağılır.
11. Vəhşi heyvan seyid ocağına qurbanlığa gəlir.
12. Vəhşi heyvan ölən seyidin ehsanlığı olur.

Rəvayətlərdə ziyarətgah və imamzadalarda ov ovlamağın lənəti motivi qabarıq verilir, müqəddəs məbədlər qutsallıq fenomeni daşıyıcısıdır, həmin məkanlar islamlaşmış ov əyəsinin qoruması altındadır, qoruyucu ruh ovçuların heyvanları ovlamasına imkan vermir.

Azərbaycandan toplanmış əfsanələrdə maralların, ceyranların hamisi qadın obrazı ilə qarşılaşırıq. Qadın maralları sağır, yarasını sağaldır, qoruyur. "Hərşənin maralları" əfsanəsində Hərşə adlı qadının maralların əyəsi olduğu göstərilir. *Hər-*

şənin evi maralların ocağıdır, o, maralları sağır, südünü evə gətirir, ailəni saxlayır. Əri Hərşəni güdür, maralları sağdığını görür, sirrin üstü açıldığına görə marallar ocağı tərk edir. Hərşə maralların gəlməyini gözləyə-gözləyə ocağın yanında yatır, alov üstünə düşür, yanıb külə çevrilir. Hərşənin əri ovçuluğu tərgidib maralların hamisinə çevrilir (35, 225). Hərşə türk mofoloji inanclarında yer alan buynuzlu ana obrazının islamlaşmış variantıdır, buynuzlu ana buynuzlu heyvanları qoruyur, sağır, çoxaldır. Başqa bir əfsanədə buynuzlu ananın qoruyucu funksiyası islami kontekstdə təqdim olunur: *Pir kişinin gözəl qızı varmış. Qız hər axşam namaz vaxtı suya gedib gec qayıdarmış. Atası qızı güdür və öldürmək istəyir, qız yoxa çıxır. Kişi gəlib qızı evdə görür. Atası harda olduğunu şoruşanda qız: o ovların yarasını sarıyıram – deyir, marala çevrilib yoxa çıxır* (9, 179). Maral əyəsinin marallarla görüşməsi axşam, ya da gecə baş tutur, əvvəldə dediyimiz kimi meşə əyələri şər vaxtı görünürlər, seyid ocaqlarında sağılan maralların da sağına axşamçağı gəldiyi rəvayətlərdə qeyd olunur (2, 118). Maral əyəsi qız hər axşam, namaz vaxtı, yəni müsəlmanların ibadət vaxtı suya gedirmiş. Qız əslində suya yox, maralların yanına gedirmiş, "ovların yarasını sarıyıram" – deyərkən ovçunun yaraladığı maralları nəzərdə tutur. Əfsanələrdə maral əyəsi qadını ailəsindən kimsə güdür, ya atası, ya əri, ya gəlini və s. onlar hami obraza əks tərəf kimi göstərilir, inanmır və güdürlər. Tabunun pozulması xaos yaradır, qadın marala çevrilib yoxa çıxır, ailənin ruzisi kəsilir, xoşbəxtlik həmin ocağı həmişəlik tərk edir.

Nəticə. Azərbaycan ovçuluq mətnlərində rast gəldiyimiz mifoloji obrazlar ov və meşə əyəsi haqqında ibtidai təsəvvürləri ortaya qoyur. Motivlərlə bağlı mətnlər Azərbaycanın Şəki, Naxçıvan, Zəngəzur, Qarabağ, Zaqatala, Muğan, Quba, Qusar bölgələrindən, əsasən ovçu və balıqçıların dilindən toplanmışdır. Ov və meşə əyəsinin xarici görünüşü, funksiyası, ovçulara münasibəti, tabu, tabunun pozulması, cəza, ov əyəsinin zoomorfik və antropomorfik xüsusiyyətləri mifoloji kontekstdə təqdim olunur. Başlanğıcda mifoloji hami obraz çoxfunksiyalı fəaliyyət obyekti olmuş, sonradan fəaliyyət sxemi daralmış, təbiəti himayə edən qoruyucu ruhların funksiyası parçalanmış, hər birinin öz məkanı, öz funksiyası olmuşdur. Azərbaycan mifologiyasında Hal adı ilə tanıdığımız hami obraz meşə, dağ, su əyəsidir, ovçuların, zahı qadınların qənimi demon rolunda çıxış edir, onun əsas funksiyası məhsuldarlığın, bərəkətin təmin olunması, təbiətdə balansın qorunmasına nəzarət etməkdir.

Azərbaycandan toplanmış mif və əfsanələrdə meşə və ov əyəsinin spesifik cəhətləri aydınlaşdırılmış, insanlarla münasibətinə açıqlıq gətirilmişdir. Ov heyvanının dondəyişməsi, ov əyəsinin yuxuda və gerçəkdə ovçunun gözünə görünməsi, ağ heyvanların ov ruhunu ifadə etməsi, balıq donunda su əyəsi və s. mifoloji kontekstdə təhlil olunmuşdur.

İslamdan sonrakı ov ənənələrində mifoloji obrazlar sıradan çıxmış, təbiəti idarə edən kultlar vahid yaradıcının üzərinə kodlanmışdır. Seçilmişlər, övliyalar,

imamlar, seyidlər qoruyucu ruhları əvəz etmişdir, bununla belə mif və əfsanələrdəki əski düşüncənin qalıqları saxlanmışdır.

ƏDƏBİYYAT

1. Абрамзон С.М. Киргизы и их этногенетические и историко-культурные связы. Ф.: Кыргызстан, 1990, 480 с.
2. AFA Naxçıvan folkloru. 1-ci cild. Naxçıvan, 2009, 546 s.
3. AFA Naxçıvan folkloru. 2-ci cild. Naxçıvan, 2011, 525 s.
4. AFA Naxçıvan folkloru. 3-cü cild. Naxçıvan, 2012, 765 s.
5. AFA XXIII kitab (Naxçıvan örnəkləri). 2-ci cild, Bakı, Elm və təhsil, 2012, 332 s.
6. AFA VIII kitab (Ağbaba folkloru), Bakı, Səda, 2003, 476 s.
7. FA XII kitab (Zəngəzur folkloru), Bakı, Səda, 2005, 463 s.
8. AFA XVII kitab (Muğan folkloru), Bakı, Nurlan, 2008, 447 s.
9. AFA XIII kitab (Şəki, Qəbələ, Oğuz, Qax, Zaqatala, Balakən folkloru). Bakı, Səda, 2005, 549 s.
10. Atnur G. Tatar Halk Anlatılarında Şüreli Tipi. Milli Folkor. Cilt 18, 2007, s. 26-30
11. Azsaylı xalqların folkloru. VI kitab, Bakı, Elm və təhsil, 2024, 332 s.
12. Baxşəliyev Vəli. Gəmiqaya təsvirləri. Bakı, Elm, 2003, 168 s.
13. Бурнаков В.А. Медведь в традиционным мировоззрении хакасов. Вестник НГУ. Серия: История, философия. Археология и этнография. 2012, Том 11, выпуск 3, С.325-339.
14. https://vestnik.nsu.ru/historyphilology/files/b769703079046419835ceb893a86123f.pdf
15. Дирр А.М. Божества охоты и охотничий язык у кавказцевь. Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. Тифлис 1915, с. 1-16
16. Dümezil G. Kafkas Halkları Mitolojisi. Çeviren: Musa Yaşar Sağlam. Ankara, 2000, 102 s.
17. Dərbənd folklor örnəkləri, 1-ci cild. Bakı, Elm və təhsil, 2014, 368 s.
18. Доронин Д.Ю. Между козлом и людоедом: мифологические рассказы об алмысах на Алтае. Живая старина. Журнал о русском фольклоре и традиционной культуре. 2016, 1 (89) с. 12-16
19. Eliade M. Şamanizm. Çeviren İsmet Birkan. Ankara, 1999, s. 560 s.
20. Егорочкин М.В. Охотничья артель, сказитель и промысловая магия текста в традиционном мировоззрении тюрков Южной Сибири. Мировоззрение населения Южной Сибири и Центральной Азии в исторической ретроспективе: сборник статей под ред. П.К.Дашковского. Барнаул, Изд-во Алт. ун-та 2012, Вып. V. 294 с.: ил. С. 216-240.

21.file:///C:/Users/User/Downloads/ohotnichya-artel-skazitel-i-promyslovaya-magiya-teksta-v-traditsionnom-mirovozzrenii-tyurkov-yuzhnoy-sibiri%20(1).pdf

22. Əsatirlər, əfsanə və rəvayətlər. Bakı, Şərq-Qərb, 2005, 304 s.

23. Ильдарова Э.Ш. Мифологические персонажи в прозаическом фольклоре рутульцев. Автореферат. Диссертации на соискание ученой степени кандидата филологических наук. Махачкала, 2017, 21 с.

24. Qarabağ: folklor da bir tarixdir, I kitab (Ağdam, Füzuli, Ağcabədi, Cəbrayıl, Zəngilan, Qubadlı, Laçın və Kəlbəcər rayonlarından toplanmış folklor örnəkləri). Bakı, Elm və təhsil, 2012, 464 s.

25. Qarabağ: folklor da bir tarixdir, II kitab (Bərdə və Ağcabədi rayonlarından toplanmış folklor örnəkləri). Bakı, Elm və təhsil, 2012, 483 s.

26. Qarabağ: folklor da bir tarixdir, III kitab (Ağdam, Füzuli, Cəbrayıl, Tərtər, Qubadlı, Zəngilan, Kəlbəcər, Laçın və Şuşa rayonlarından toplanmış folklor örnəkləri). Bakı, Elm və təhsil, 2012, 468 s.

27. Qarabağ: folklor da bir tarixdir, IV kitab (Laçın, Qubadlı və Zəngilan rayonlarından toplanmış folklor örnəkləri). Bakı, Elm və təhsil, 2013, 458 s.

28. Qarabağ: folklor da bir tarixdir, X kitab (Zəngilan və Şuşa rayonlarından toplanmış folklor örnəkləri). Bakı, Elm və təhsil, 2018, 382 s.

29. Qarabağ: folklor da bir tarixdir, VI kitab (Cəbrayıl, Kəlbəcər və Tərtər rayonlarından toplanmış folklor örnəkləri) Bakı, Zərdabi LTD, MMC, 2013, 465 s.

30. Каунов Д. А. Образ лешего в культуре восточных славян. Вече. Журнал русской философии и культуры. 2015, Выпуск 27–2. С. 293–297.

31. Ким – Малони, Ким А.А. Магическая охота с лесными духами по данным Сибирского фольклора. Вестник Томского государственного университета. История. 2016, № 5(43), С. 148-151. file:///C:/Users/User/Downloads/magicheskaya-ohota-s-lesnymi-duhami-po-dannym-sibirskogo-folklora.pdf

32. Коблов Я. Д. Мифология казанских татар. Казань, 1910, 29 с. file:///C:/Users/User/Downloads/000199_000009_003768729-%D0%9C%D0%B8%D1%84%D0%BE%D0%BB%D0%BE%D0%B3%D0%B8%D1%8F_%D0%BA%D0%B0%D0%B7%D0%B0%D0%BD%D1%81%D0%BA%D0%B8%D1%85_%D1%82%D0%B0%D1%82%D0%B0%D1%80%20(1).pdf

33. Малкондуев Х.Х. Древняя песенная культура балкарцев и карачаевцев. Нальчик: Эльбрус, 1990, 152 с.

34. Миягашева С.Б. Охотничьи ритуалы бурят в шаманских рукописях. Этнология/Ethnology Известия Лаборатории древних технологий Том 13, №4 2017, С. 85-97. file:///C:/Users/User/Downloads/ohotnichi-ritualy-buryat-v-shamanskih- rukopisyah.pdf

35. ابوالحسن علی بن احمد نسوی . بازنامه ناشر- وزارت فرهنگ و ۱۳۵٤.
https://asmaneketab.ir/product/%DA%A9%D8%AA%D8%A7%D8%A8-%D8%A8%D8%A7%D8%B2%D9%86%D8%A7%D9%85%D9%87-%D8%A7%D8%A8%D9%88%D8%A7%D9%84%D8%AD%D8%B3%D9%86-%D8%B9%D9%84%DB%8C-%D8%A8%D9%86-%D8%A7%D8%AD%D9%85%D8%AF-%D9%86%D8%B3%D9%88%DB%8C

36. Плаева З.К. Охотничьи божества и обычаи Кавказа: параллели с осетинами. NARTAMONGA/ 2017, VOL XII, N 1,2. С.189-204. https://vncran.ru/upload/nartamongae/2017/189-204.pdf

37. Pirsultanlı Sədnik Paşa. Azərbaycan türklərinin xalq əfsanələri. Bakı, Azərnəşr, 2009, 486 s. https://www.anl.az/el/Kitab/2014/Ar2009-2422.pdf

38. Сефербеков Р.И., Испрапилова З.А. Боги охоты у народов Северного Кавказа. Вестник Дагестанского научного центра. 2011, № 42. С. 77-83.

39. Сказки и легенды горных таджиков. М, Наука, 1990, 238 с.

40. Слепцов Ю.А. Эһэкээн – архаичный образ покровителя охоты в Якутии (на основе архивных материалов И.С. Гурвича) Theory and history of culture. Culture and Civilization 2020, Vol. 10, Is. 3А. с.247-251. http://publishing-vak.ru/file/archive-culture-2020-3/29-sleptsov.pdf

41. Şəki folklor örnəkləri. II kitab. Bakı, Elm və təhsil, 2014, 408 s.

42. Şərur folklor örnəkləri. I kitab. Bakı, Elm və təhsil, 2016, 348 s.

43. Таказов Ф.М. Очерки по демонологии народов Северного Кавказа. Монография. Сев.-Осет. институт гуманитарных и социальных исследований. Владикавказ, 2008, 103 с.

44. Торушев Э. Г. Обряду на удачу охотников-алтайцев перед началом промыслов. Материалы XIII международной научно-практической конференции. Том. Выпуск 13, 2018, С. 301-307.

45. Türker F. Altay Türklerinin Efsaneleri (İnceleme Metin). Doktora Tezi. İzmir, 2011, 561 s.