

**AZƏRBAYCAN MİLLİ ELMLƏR AKADEMİYASI  
FOLKLOR İNSTİTUTU**

---

**ƏFZƏLƏDDİN ƏSGƏR**

**AZƏRBAYCAN  
SEHRLİ NAĞILLARINDA  
QƏHRƏMAN**

**BAKI – 2017**

**Elmi redaktor:** **Səkinə Qaybaliyeva**  
filologiya üzrə fəlsəfə doktoru

**Rəyçilər:** **Oruc Əliyev**  
filologiya üzrə fəlsəfə doktoru, dos.  
**Rza Xəlilov**  
filologiya üzrə fəlsəfə doktoru, dos.

**Əfzələddin Əsgər. Azərbaycan sehrlı nağıllarında qəhrəman, Bakı, Elm və təhsil, 2017, -116 səh.**

“Azərbaycan sehrlı nağıllarında qəhrəman: səciyyəsi və mənşəyi” adlı araşdırmada sehrlı nağıl qəhrəmanlarının səciyyəvi xüsusiyyətləri və onların arxaik semantikasından bəhs olunur. Monoqrafiyada kiçik qardaş surəti, komik personajlar və bahadır surətləri tədqiq edilir.

folklor.az

Ə 4603000000 Qrifli nəşr  
N-098-2017

© Folklor İnstitutu  
© Ə.Əsgər

## MÜƏLLİFDƏN

Oxuculara təqdim olunan bu kitab müəllifin filologiya üzrə fəlsəfə doktorluğu işidir. Tədqiqat işi 1988-1990-cı illər arasında yazılmışdır. Araşdırmada sehrlı nağıl qəhrəmanlarının səciyyəvi xüsusiyyətləri və onların arxaik semantikasından bəhs olunur. Araşdırmanı nəşrə hazırlayarkən bəzi məsələlərə o dövrkü baxışımız bizə sadələvh göründü. Bundan başqa, araşdırma üsulunda buraxılan bəzi səhvləri də görməmək mümkün deyil. Ancaq biz çox xırda düzəlişlərlə kifayətləndik. Bu şəkildə hərəkət edərkən ilk qələm təcrübəsi saydığımız bu işə 30 il sonrakı düşüncədən gələn fikirləri calaq etmək istəmədik və oxucuya bizim 80-ci illərin sonundakı “halımız”ı görmək imkanı yaratdıq.

Kitabın nəşrində Folklor İnstitutunun bizə yaxından kömək etmiş əməkdaşlarına – Gülnar İsmayılova, Elnarə Əmirli, Həlimə Əhmədova və Səkinə Qaybalıyevaya dərin təşəkkür edirəm.

## GİRİŞ

Nağıllar epik folklorun iri həcmli janrlarından biridir. Xalq arasında çox sevilən nağılların araşdırılması xalqın mədəniyyətinin, dünyagörüşünün, məişətinin, bütövlükdə xalqın özünün öyrənilməsi işinə əhəmiyyətli yardım göstərə bilər. Bu baxımdan “folklor” anlayışını “xalq” anlayışı ilə eyniləşdirənlər haqlıdırlar (118,18).

Nağılların, xüsusilə sehrli nağılların poetikasına aid SSRİ-də və xarici ölkələrdə bir çox sanballı araşdırmalar vardır. Azərbaycanda isə sehrli nağıllar (bəzi araşdırmaları çıxmaq şərti ilə) sosioloji baxımdan araşdırılmışdır. Ona görə də Azərbaycan sehrli nağıllarının mənşəyinin, poetikasının, etnik mədəniyyətlə bağlılığının və s. öyrənilməsi müasir folklorşünaslığın qarşısında duran vəzifələrdəndir.

Sehrli nağıllar poetik strukturuna görə, demək olar ki, bütün dünya xalqlarında oxşardır (bax: 158). Bundan başqa, müəyyən süjet tipinə daxil olan sehrli nağıllar bir çox dünya xalqları arasında yayılmışdır. Buna baxmayaraq, nağılların milli özünəməxsusluğunu sübut edə biləcək elmi üsullar mövcuddur. Sehrli nağılların poetikasının ayrı-ayrı motivlərdən formalaşması məsələsini araşdıran Amerika alimi A.Dandis sehrli nağılların etnik mədəniyyətlə bağlılığını müəyyənləşdirmək üçün sehrli nağıllarda mövcud olan motivləri həmin etnik mədəniyyətə məxsus inamlarla, eləcə də başqa folklor janrları ilə müqayisə etmək məsələsini irəli sürür. Müəllifin fikrincə, “tipoloji müşahidələr, öz növbəsində, folklorşünaslara məzmunun məlum mədəniyyətdən asılı olduğunu təhlil etməyə, mədəniyyət mübadiləsini irəlicədən söyləməyə və krosjanr müqayisəsinə girişməyə imkan verir” (93,192-193).

Bundan başqa, sehrli nağılların milli özünəməxsusluğu onun surətlərində daha açıq şəkildə özünü göstərir. Hətta başqa bir xalqdan alınmış nağıl süjetləri həmin millətin arxaik təsəvvürlərinə məxsus şəkildə dəyişdirilir; nağılın surətləri həmin etnik mədəniyyətə aid olan sosial proseslər, eləcə də mifoloji təsəvvürlərin daşıyıcısı olur.

Qeyd olunan səbəblərlə bağlı olaraq hazırkı dissertasiya işində sehrlı nağılların baş qəhrəmanının səciyyəvi cəhətləri və onların cəmiyyətdə baş verən sosial proseslər və bu sosial proseslərin üzərində formalaşan etnik mədəniyyət kontekstində mənşəyi araşdırılır. Bu problem araşdırılarkən məsələyə mümkün qədər sistemli yanaşmağa çalışılmışdır. Belə yanaşma araşdırılan hər hansı bir sehrlı nağıl surətinin etnik mədəniyyətlə bağlı bir neçə layını aşkarlamağa yardım edir. Bu zaman sehrlı nağıl surətinin (və ya hər hansı bir nağıl motivinin) etnik mədəniyyətdə müxtəlif səviyyələrdə (etnoqrafiyada, mitologiyada, inamlarda və s.) təzahürü üzə çıxır.

Sivil dünyanın bugünkü mərhələsində keçmişə qayıtmaq, çağdaş mədəniyyətin tarixi köklərini araşdırmaq xüsusi əhəmiyyətdədir. Bu cür araşdırmalar, bir tərəfdən ilkin mədəniyyət formalarını aşkara çıxarmaqla onların tarixi inkişaf prosesində məruz qaldığı dəyişiklikləri öyrənməyə imkan verir.

Hər bir xalq öz mədəniyyətinin, əxlaqının, təfəkkürünün, dünyagörüşünün, həyat tərzinin, bütövlükdə etnik mədəniyyətinin özünəməxsusluğu ilə böyükdür. Xalqın bir xalq kimi mövcudluğu bu etnik mədəniyyətin mövcudluğundan asılıdır. Etnik mədəni dəyərlərin ölməsi xalqın tarix səhnəsindən çıxması ilə nəticələnir. Tarixdən məlum olan bir çox xalqların assimilyasiyası məhz sözügedən dəyərlərin itirilməsi ilə bağlı olmuşdur.

Folklor etnik mədəniyyətin elə bir layıdır ki, burada etnik mədəni dəyərlər daha bariz şəkildə üzə çıxır. Bu cəhət xalq ədəbiyyatına daxil olan sehrlı nağıllara da aiddir. Bu baxımdan sehrlı nağıllarımızın araşdırılması etnik mədəniyyətimizin öyrənilməsinə böyük yardım göstərə bilər. Bu cəhətdən Azərbaycanın görkəmli alim və yazıçısı Y.V.Çəmənəminlinin aşağıdakı fikri bu gün də aktualdır: “Xalq ədəbiyyatımızın tədqiqi yalnız bizim üçün deyil, bütün insanıyyət tarixinə yeni bir səhifə əlavə edəcəyinə iman edənlərdənəm, çünki dünyanın ən qədim mədəniyyətlərindən birinin beşiyi Kür ilə Araz çaylarının arası ol-

muşdur. Bu mədəniyyətin əsrarını bilmək üçün xalq ədəbiyyatımız, bilxassə nağıllarımız qiymətli vasitə ola bilər” (19, 44-45).

Azərbaycan folklorşünaslarından Y.V.Çəmənzəminli, M.H.Təhmasib, M.Hatəmi və başqaları Azərbaycan sehrli nağıllarında qəhrəman surətindən bu və ya digər dərəcədə bəhs etmişlər (19, 44-47, 50-56; 36, 135-139; 37, 93-101; 38, 79-90; 34, 32-42; 35, 38-41).

80-ci illərdə O.Əliyev, R.Xəlilov, F.Gözəlovun müvəffəqiyyətlə müdafiə etdiyi namizədlik dissertasiyaları sehrli nağılların sistemli tədqiqi sahəsində mühüm addımdır (bax: 49; 189; 82). Biz bu ənənəyə sadıq qalaraq sehrli nağıllarda qəhrəman surətinin tədqiqində sistemli araşdırma prinsipini əsas götürmüşük.

Azərbaycan folklorunun müxtəlif problemlərinə həsr edilmiş bəzi monoqrafiya, dərslik və məqalələrdə irəli sürülən bir sıra mülahizələr Azərbaycan nağıllarında qəhrəman surətinin öyrənilməsinə kömək etmişdir (bax: 39; 31; 30; 32; 20; 41).

Sovet folklorşünaslığında sehrli nağıl qəhrəmanının mənşəyinə dair ilk fundamental tədqiqatın müəllifi E.M.Meletinski-dir (bax: 128). Müəllif sehrli nağıllarda kiçik qardaş, ögey qız, ironik surətlər barəsində əhəmiyyətli fikirlər söyləmişdir. E.M.Meletinskinin sehrli nağılların surətləri barədə elmi fikirlərini müəyyən düzəlişlərlə V.A.Anikin, S.Kaskabasov davam etdirmişlər (bax: 52; 113).

Qazax alimi E.Tursunovun qazax məişət nağıllarının mənşəyinə həsr etdiyi fundamental tədqiqatında kiçik qardaş və ironik qəhrəmanlar haqqında orijinal fikirlər söyləmişdir (bax: 183).

Başqırd alimi B.Bikbulatovun kiçik qardaş surətinin mənşəyinə dair söylədiyi orijinal fikirlər bizə kiçik qardaş surətinin mənşəyini öyrənməkdə xüsusi kömək etmişdir (67, 52-61).

O.Freydenberqin, Y.Proppun, M.Baxtinin, E.S.Novikin, B.Ternerin nağılların, mifologiyanın, mərasimlərin, ümumiyyətlə, mədəniyyətin mahiyyətinə dair konseptual tədqiqatlarının Azərbaycan sehrli nağıllarında qəhrəmanın səciyyəsinin və

mənşəyinin öyrənilməsində ayrıca əhəmiyyəti vardır (bax: 187; 158; 159; 160; 65; 174; 144; 143, 214-246).

Qəhrəmanlıq dastanlarına, eləcə də sehrli qəhrəmanlıq nağıllarında bahadır surətlərinə həsr olunmuş bir çox tədqiqatlar vardır (56, 29-40; 101; 104, 3-19; 133, 55-74; 136; 137, 12-87; 141). Bu tədqiqatlar Azərbaycan sehrli qəhrəmanlıq nağıllarında bahadır surətlərinin öyrənilməsinə yardım etmişdir.

Tədqiqatın başlıca məqsədi Azərbaycan sehrli nağıllarında qəhrəman surətinin səciyyəvi xüsusiyyətlərini və mənşəyini araşdırmaqdan ibarətdir. Həmçinin bu tədqiqat işində dissertant sehrli nağılların bütün qəhrəmanlarını deyil, ən geniş yayılmış sehrli nağıl qəhrəmanı kimi kiçik qardaş surətini, ironik surətləri, bahadır surətlərini araşdırmağı qarşıya məqsəd qoyur.

Azərbaycan sehrli nağıllarında qəhrəman surətinin səciyyə və mənşəyinin aydınlaşdırılması məqsədilə aşağıdakı vəzifələr qarşıya qoyulur.

1. Kiçik qardaş surətinin sehrli nağıllarda ideallaşdırılmasına dair mövcud elmi konsepsiyaların güclü və zəif tərəflərinin aşkarlanması; türk xalqlarının ailə tarixinə nəzər salınması və müxtəlif ailə tiplərində vərəsəliyin *mayoratlıq* (böyük qardaşın varisliyi) və *minoratlıq* (kiçik qardaşın varisliyi) prinsipinin strukturunun aydınlaşdırılması; bu fonda kiçik qardaşın sehrli nağıllarda ideallaşdırılmasının sosial bazasının müəyyənləşdirilməsi; *minoratlıq* ideologiyasının türk xalqlarının inam, mif və folklorunda gerçəkləşdirilməsi; sehrli nağıllarda kiçik qardaş surətinin *minoratla* bağlılığı;

2. İronik surətlərin səciyyəvi xüsusiyyətlərinin aşkarlanması və onların mifoloji semantikasının aydınlaşdırılması;

3. Bahadır surətlərinin atributlarının öyrənilməsi və nağıl poetikasında onların sistemliliyinin müəyyənləşdirilməsi, eləcə də onların mifoloji semantikasının araşdırılması.

Araşdırmada *sinxronik* və *diaxronik* üsuldən istifadə olunmuşdur. *Sinxronik* üsul hazırkı nağıl mətnlərinin təsvirində

tətbiq edilir. Bu zaman surətlərin ortaq səciyyəvi xüsusiyyətləri müəyyənləşdirilir.

Sehrli nağıl qəhrəmanlarının mənşəyini öyrənərkən *diaxronik* üsulun tətbiqi labüddür. Bu zaman ən sınaq olmuş metod kimi tarixi müqayisəli metod tətbiq olunmuşdur. Tipoloji metod qohum, eləcə də qohum olmayan xalqların folkloruna müraciət edərkən lazım olmuşdur. Bu zaman araşdırılan folklor hadisəsinin başqa xalqlarla müqayisədə oxşar və fərqli xüsusiyyətləri öyrənilir.

Azərbaycan sehrli nağıllarında qəhrəman surətinin *mənşəyi* və *səciyyəvi xüsusiyyətlərinin* ayrıca və geniş öyrənilməsinə ilk dəfə bu araşdırmada təşəbbüs göstərilmişdir. Azərbaycan sehrli nağıllarında qəhrəmanın səciyyəvi xüsusiyyətlərinin sosial, eləcə də arxaik-mifoloji kökləri, onların sehrli nağıl poetikasında əksi məsələsi ilk dəfə bu tədqiqat işində sistemləşdirilmişdir.

Bu araşdırmada müəllif kiçik qardaş surətinin mənşəyinə etnik mədəniyyət kontekstində yanaşmış və yeni *elmi konsepsiya* irəli sürmüşdür. Bununla əlaqədar olaraq bəzi etnoqrafik hadisələrə yeni qiymət verilmişdir.

Azərbaycan sehrli nağıllarında *ironik surətlərin* səciyyəvi xüsusiyyətlərinin sistemliliyi və bu xüsusiyyətlərin mənşəyi ilk dəfə bu dissertasiyada araşdırılmışdır.

Sehrli nağıllarda *bahadır surətlərinin* səciyyəvi xüsusiyyətləri və mifoloji semantikasının sistemli araşdırılmasına təşəbbüs göstərilmişdir.

Bu tədqiqat sehrli nağıl qəhrəmanına həsr edilmiş monoqrafik əsər kimi Azərbaycan nağılşünaslığının gələcək axtarışları üçün müəyyən əhəmiyyət daşıya bilər. Bu araşdırmada tətbiq olunan sistemli tədqiqat metodu gələcək folklorşünasları bu metodun üstünlüklərinə inandırmaqla Azərbaycan folklorşünaslığında çox qiymətli tədqiqat işlərinin meydana çıxmasına səbəb ola bilər. Monoqrafiya, həmçinin elmi vəsait kimi ali məktəblərdə folklorun tədrisinə yardım edə bilər.



# I F Ə S İ L

## KİÇİK QARDAŞ SURƏTİNİN SƏCİYYƏSİ VƏ MƏNŞƏYİ

Sehrli nağıllarda kiçik qardaş surətinin ideallaşdırılması məsələsi Sovet folklorşünaslığında müxtəlif şəkildə izah olunmuşdur. Kiçik qardaş surətinin sehrli nağıllarda ideallaşdırılmasına dair *ilk elmi konsepsiya* E.M.Meletinski tərəfindən irəli sürülmüşdür. Müəllifin fikrincə, *minorat* (kiçik qardaşın varisliyi) ibtidai cəmiyyətdən sinifli cəmiyyətə keçid dövründə *mayoratla* (böyük qardaşın varisliyi) əvəz olunur. Bu zaman ibtidai cəmiyyət üçün xarakterik olan böyük ailədən sinifli cəmiyyət üçün xarakterik olan kiçik ailəyə keçid prosesi gedir. Böyük ailədə kiçik qardaş ata mülkünün qanuni varisi və ata ocağının sahibi idi. Ancaq bu vaxt əmlak qardaşlar arasında bərabər bölünürdü. Böyük qardaş ata mülkündən özünə çatan payı alaraq ayrılır və özünə ayrıca təsərrüfat qurur. Kiçik qardaş isə valideynlərin yanında qalaraq onlara qayğı göstərir və ailə mərasimlərini icra edirdi. Böyük ailədən kiçik ailəyə keçid zamanı *mayorat* meydana çıxır və böyük ailənin dağılmasının təşəbbüskarı olur. *Mayorat* birgəliyə, bərabərliyə əsaslanan böyük ailənin qoruyucusunu, yəni *minoratı* sıxışdırır. Bu zaman, müəllifin fikrincə, *hüquqi minorat* yaranır. Yəni kiçik ailə daxilində kiçik qardaşın varisliyi qanunlaşdırılır. Ancaq mayorat qeyri-qanuni olaraq kiçik qardaşı sıxışdırır və ata mülkiyyətini ələ keçirməyə başlayır. Bununla bağlı olaraq kiçik qardaş ibtidai cəmiyyətdən sinifli cəmiyyətə keçid dövründə sosial uğursuza çevrilir. Beləliklə, müəllifə görə, kiçik qardaş haqqındakı nağıllar patriarxal cəmiyyətin dağılmasını əks etdirir. Ədalətli patriarxal cəmiyyətin qoruyucusu olduğuna görə və bu keçid prosesində böyük qardaş tərəfindən sıxışdırılaraq sosial cəhətdən iflasa uğradığına görə

kiçik qardaş “kasıb təbəqə”nin simvolu kimi sehrlil nağıllarda ideallaşdırılır (128, 64-160).

Bu konsepsiyayı sonralar bəzi nağılşunas v  etnoqraflar müyyən “düzəlişlər”l  qəbul etmiş və ya tamamilə inkar etmişlər.

V.N.Anikinin fikrincə, kiçik qardaş sosial uęursuza  v rildiyin  görə deyil, məhz böyük ailədə varis olduęuna, ata-babaları uę n xeyrat verdiyinə v  tayfa ənənələrinə əməl etdiyinə görə ideallaşdırılır (52, 151-155). Onun ardınca qazax ş r ş nası S.Kaskabasov göstərir ki, E.M.Meletinskinin konsepsiyası qazax materiallarına uyęun gəlmir. Belə ki, müəllifin fikrincə, XIX əsrin birinci yarısına qədər qazaxlarda böyük ailə mövcud olmuş, kiçik qardaşın böyük qardaşlar tərəfindən sıxışdırılması prosesini XIX əsrin ikinci yarısından sonra, yəni böyük ailənin daęılması prosesini ilə başlamışdır. Bu etnoqrafik bazaya söykənən müəllif göstərir ki, kiçik qardaşın sehrlil nağıllarda ideallaşdırılması həm *mayoratin* yaranmasına qədər, həm də *mayoratin* yaranmasından sonra mümkündür. Müəllif kiçik qardaşın ideallaşdırılmasının *mayorata* qədərki mərhələsini onun ailə kultu ilə baęlılıęı, *mayorattan* sonrakı mərhələsini isə böyük qardaş tərəfindən sıxışdırılması ilə izah edir (113, 132-139). Beləliklə, müəllif kiçik qardaş surətinin izahında E.M.Meletinskinin konsepsiyasını *diaxronik* şəkildə parçalayır.

Başqırd etnoqrafı N.V.Bikbulatov E.M.Meletinskinin əksinə olaraq belə hesab edir ki, türk xalqlarının etnoqrafiyasında *minoratin mayorat* tərəfindən sıxışdırılmasına v  *mayorathlıęın* yayılmasına təsadüf olunmur. Ona görə də E.M.Meletinskinin əksinə olaraq *mayorathlıęı* ilkin, *minorathlıęı* isə sonrakı hadisə hesab edir. Müəllif inandırıcı şəkildə sübut edir ki, böyük ailədə vərəsəlik böyüklük prinsipi ilə gedir. *Minorathlıq* isə böyük ailənin kiçik ailəyə parçalanması nəticəsində ata mülkünün kiçik qardaşa keçməsi ilə baęlıdır. Bu qanunauyęunluęa əsasla-

nan müəllif göstərir ki, kiçik qardaş haqqında nağıllar *minoratlığın* “ideya-estetik əsası” və o dövrlük cəmiyyətin nöqtəyinə nəzərinə görə, “ədalətsizlik prinsipi kimi *mayoratlığın* inkarı, kəskin mühakiməsi”dir (67, 52-62). Beləliklə, kiçik qardaş surəti N.V.Bikbulatovun interpretasiyasında E.M.Meletinskinin interpretasiyasının əksinə səslənir.

Qeyd edək ki, *minoratlığın* tarixi yerinə görə N.V.Bikbulatovla qeydsiz-şərtsiz razılaşımaq lazımdır. Ancaq müəllif, bircə, kiçik qardaş surətinin mahiyyətini düzgün izah edə bilməmişdir. Kiçik qardaş surətinin ideallaşdırılması *minoratlığın ideologiyası* kimi *mayoratlığın inkarı* ilə əlaqədar olsaydı, nağıllarda hadisələr kiçik ailə daxilində deyil, böyük ailə daxilində baş verərdi. Bir halda ki, böyük ailə daxilində kiçiklərin hüquqsuz olmasına görə böyük ailə və bu ailənin qoruyucusu olan *mayorat (böyük qardaş)* inkar olunur, onda bu inkarın kiçik ailə daxilində gerçəkləşdirilməsi heç bir məntiqə uyğun gəlmir. Həqiqətən də, kiçik qardaşın ideallaşdırılması böyük ailənin və buradan da *mayoratın inkarıdır*sa, bu inkar kiçiklərin vəziyyətinin ağır olduğu böyük ailədə baş verməli idi. Kiçik qardaşın ideallaşdırılan sehrli nağıllarda isə hadisə məhz kiçik qardaşın (N.V.Bikbulatovun fikri ilə desək) müstəqil olduğu kiçik ailə daxilində baş verir. İkinci halda kiçik qardaşın ideallaşdırılmasının N.V.Bikbulatov konsepsiyasına yer qalmır.

E.M.Meletinskinin kiçik qardaşın ideallaşdırılması haqqındakı konsepsiyası isə N.V.Bikbulatovun *minoratlıq konsepsiyası* ilə inkar olunur. Müəllif kiçik qardaşın ideallaşdırılmasını əsas etibarilə böyük ailədən kiçik ailəyə keçid dövründə böyük qardaşın kiçik qardaş sınıxıdıraraq ata mülkünü ələ keçirməsi ilə izah etmişdir. Ancaq bu fikir faktik materiala qətiyyətlə uyğun gəlmir.

Asiya köçərilərinin ailə formalarının tarixini tədqiq edən S.M.Abramzon göstərir ki, bizim eranın I minilliyinin ortala-

rından böyük ailədən kiçik ailəyə keçid prosesi başlayır və X-XII əsrlərdə yeni ailə forması – *kiçik ailə* üstün mövqə tutur. Böyük ailədən kiçik ailəyə keçid prosesi XX əsrin əvvəllərinə qədər davam edir (44, 287-305). Oxşar elmi nəticəyə bu məsələnin nüfuzlu araşdırıcısı N.A.Kislyakov da gəlmişdir<sup>1</sup> (114, 239).

Orta Asiya və Qazaxıstanda böyük ailədən kiçik ailəyə keçid prosesini və kiçik ailə daxilində vərəsəlik məsələsinin XIX əsrin əvvəlki dövrünü daha ətraflı izləmiş N.A.Kislyakovun araşdırmalarından məlum olur ki, bu keçid prosesində *mayoratin minorati sıxışdırması* qətiyyənlə müşahidə olunmamışdır (bax: 114,115). Təkcə bircə faktı xatırlatmaq kifayətdir ki, əmlak bölgüsündə bərabərlik prinsipi yalnız atanın sağlığında onun bu və ya başqa oğluna subyektiv münasibətindən asılı olaraq pozula bilərdi. Əmlak bölgüsündə bu və ya başqa bir övladın bərabərlik prinsipini pozmağa hüququ yox idi. Əmlak atanın öldüyü təqdirdə ağsaqqallar tərəfindən ənənəvi vərəsəlik qanununa uyğun olaraq övladlar arasında bərabər şəkildə bölünmüş, bəzən isə böyüyə daha çox verilməsi halı müşahidə olunmuşdur (115, 31). Ancaq ikinci vəziyyəti böyük qardaşın kiçik qardaşı sıxışdırması kimi izah etmək mümkün deyil. Birincisi, bu hala az təsadüf olunur. İkincisi, ata mülkündən böyüyə nisbətən çox pay verilməsi ənənəvi hal və ya böyüyün tələbi kimi deyil, onun böyüklüyünə hörmət kimi qəbul edilməlidir. Beləliklə, E.M.Meletinskiyin fikri faktik materiallar əsasında təkzib olunur.

Azərbaycanda ailə formalarının tarixi ayrıca tədqiq olunduğundan yuxarıdakı qanunauyğunluğa dair kifayət qədər dəlil gətirməyə çətinlik çəkirik. Ancaq türk xalqlarından biri kimi Azərbaycanda da eyni prosesin getdiyinə şübhə ola bilməz. Bu fikri bəzi faktlar da sübut etməkdədir.

---

<sup>1</sup>Bu halda S.A.Kaskabasovun Qazaxıstanın Rusiya tərkibinə keçəndən sonra böyük ailələrin kiçik ailələrə parçalanması haqqında fikrinə yer qalmır.

Etnoqraf K.T.Qaraqaşlı *ayrımlar* arasında mövcud olan *böyük ailə forması* haqqında məlumat verir: “Kəndin hər tərəfində kiçik qruplar şəklində dəyələr var. Bu dəyələrdə bir neçə ailədən ibarət tirə, nəsil, məhlə adlanan qan qohumları yaşayır. Onlar qarşılıqlı şəkildə təsərrüfat və ictimai işlərdə bir-birinə kömək edirlər. Kəlbəcər rayonu qocalarının müəllifə verdiyi məlumata görə, keçmiş vaxtlarda hər bir tirə, nəsil bir böyük ailə kimi yaşayırmış; ailənin üzvləri birgə işləyir və bütün üzvlər gəlirə şərik imiş. Belə ailəyə kişi xətti ilə qohum olanlar daxil imiş” (110, 41). Müəllif oxşar vəziyyəti *Qazax ayrımları* arasında müşahidə edərək yazır: “Əvvəlcə tayfaya aid olan torpaq, qocaların söylədikləri kimi, birgə becərilmişdir. Sonra hər bir ailə özü torpaq payını becərməyə başladı. Ancaq ilkin qarşılıqlı kömək fəaliyyəti göstərilməkdə davam edirdi: güclü təsərrüfatlar zəiflərə kömək edirdi” (110, 41). Müəllifin haqlı olaraq göstərdiyi kimi, bu, böyük ailələrdən kiçik ailələrə natamam keçid idi. Böyük ailələrin kiçik ailələrə parçalanması İranın fars əyalətində yaşayan *azərbaycanlı köçəri qaşqaylar* arasında da müşahidə olunub (23, 125-126).

E.M.Meletinskidən başlayaraq kiçik qardaş surətinin folklorlarda, eləcə də sehrli nağıllarda ideallaşdırılmasının səbəbini tədqiq edən alimlər bu folklor hadisəsinin kökünü böyük ailələrin kiçik ailələrə parçalanması prosesi ilə bağlamışlar. Ancaq bizim fikrimizə görə, faciə daha əvvəl – *böyük qardaş ailəsinin patriarxal böyük ailəyə parçalanması* zamanı baş vermişdir. Öncə böyük qardaş ailəsinin tarixi yerinə və bu ailə formasında mövcud olan vərəsəlik qanununun mahiyyətinə nəzər salaq.

Qardaş ailəsinin tarixi yerini və mahiyyətini tədqiq edən J.Bromley göstərir ki, *qardaş ailəsi* analıq hüququna əsaslanan ailə formasından individual ailəyə keçid mərhələsinin ailə formasıdır (70, 175). Heç şübhəsiz ki, J.Bromley “*individual ailə*” ifadəsi ilə patriarxal böyük ailəni nəzərdə tutmuşdur.

J.M. Gerasimova J.Bromleyin, M.V.Kryukovun, N.V.Bikbulatovun, N.A. Butinovun araşdırmalarına söykənərək öz fikrini daha aydın şəkildə ifadə edir: “Ana ailəsindən ata ailəsinə keçid mərhələsinə əsas özəyi doğma qardaşlardan (həm yuxarı, həm də aşağı nəsil) ibarət olan qardaş ailə icması uyğun gəlir; kişilərin içərisində ən yaxın qohum ata ilə oğul deyil, qardaşlar hesab olunurdu: sosial və sakral əmlak vərəsəliyi *kolateral xətt (qardaşdan qardaşa)*, yəni birinci qohumluq dərəcəsi üzrə gedir. Qardaşlar olmasa, vərəsə böyük bacının böyük oğluna keçirdi (83, 163).

Faktlar göstərir ki, qədim türklər də *qardaş ailəsi* mərhələsini keçmişlər.

Birincisi, qədim türklər qohumluq sisteminin klassifikasiyalı *nəsil-yaş* tipinə daxil idilər. Qohumluq sisteminin *nəsil-yaş* tipinə görə iki nəslin (kişi və ya qadın) nümayəndəsi bir qohumluq kateqoriyasında birləşir; bir nəslin aşağı hissəsi onun ardınca gələn nəslin yuxarı hissəsi ilə, həmin nəslin yuxarı hissəsi isə ondan əvvəl gələn nəslin aşağı hissəsi ilə bir qohumluq kateqoriyasına daxil olur. Nəticədə bir nəslin nümayəndələri (məsələn, onun qardaşları və bacıları) xüsusi terminlərlə fərqləndirilərək müxtəlif qohumluq kateqoriyalarına aid edilir (69, 69). Bu qohumluq sistemində ata ilə əmilərin xüsusi terminlə fərqləndirilməməsi və əcdadların birbaşa terminlə ifadə olunmasına əsaslanan N.V.Bikbulatov qədim türklərdə qardaş ailəsinin mövcud olduğuqənaətinə gəlir (69, 100). Aşağıdakı fakt müəllifin fikrini daha da gücləndirir. A.M.Zolotaryevin araşdırmasına görə, *yaş sinifləri* (yəni qohumluq münasibətlərinin nəsil-yaş tipi) ana xanlığından ata xanlığına keçid mərhələsindən əvvəl yarana bilməzdi (106, 286-287). Qeyd etdiyimiz kimi, etnoqraflar *qardaş ailəsini* ana ailəsindən ata ailəsinə keçid mərhələsi hesab etmişlər. Beləliklə, aydın olur ki, yaş sinifləri məhz *qardaş ailəsində* ya-

ranmışdır. Deməli, qohumluq münasibətlərinin *nəsil-yaş tipi* qardaş ailəsindən ayrılmazdır. Qardaş ailəsindəki vərəsəlik prinsipi də qardaş ailəsində mövcud olan qohumluq münasibətlərinin qeyd olunan strukturundan irəli gəlirdi.

İkincisi, türk xalqlarında qardaş ailəsinin mövcudluğunu göstərən ən tutarlı fakt qardaş ailəsində mövcud olan *vərəsəlik qaydasının* Türküt və Qaraxanilər dövlətində keçərli olmasından ibarətdir. Bu məsələyə ayrıca məqalə həsr etmiş L.Qumilyov Türküt dövlətində mövcud olan *qardaşdan-qardaşa vərəsəlik qaydasını* Muğan xanın islahatı hesab edərək başqa dövlətlərin və tayfaların (Kiyev rus dövləti, peçeneqlər, qaraxanilər) bu *varislik qanununu* türkütlərdən gətirdiyünü göstərir (88, 11-25). Sonrakı araşdırmasında müəllif bir az da irəli gedərək göstərir ki, dövlət səviyyəsində mövcud olan varislik prinsipi tədricən böyük ailələrə keçmişdir (90, 61). Görkəmli şərqşünasın bu araşdırması böyük əhəmiyyət kəsb etsə də, qeyd olunan araşdırmalar müəllifin bəzi tezislərinin yanlış olduğunu göstərir. Qardaş ailə və onun qanunlarına əsaslanan varislik prinsipi universal səciyyə daşıyıb başqa xalqlar arasında da mövcud olmuşsa, onda Muğan xanın islahatını yuxarıdan aşağıya deyil, aşağıdan yuxarıya keçmiş *vərəsəlik qanunu* kimi izah etmək lazımdır. Müəllif sonrakı araşdırmasında göstərir ki, türkütlər bu vərəsəlik prinsipini Cənub hunlarından ala bilərdilər<sup>2</sup> (90, 59). Ona görə də bu islahat aradan çıxmaqda olan *köhnə vərəsəlik qanununun bərpası* kimi izah olunmalıdır. Bu qanunun bərpasında məqsəd, L.Qumilyovun göstərdiyi kimi, xaqan ailəsi arasında hakimiyyət ixtilaflarını nizama salıb dövlətin uzunömürlülüyünü təmin etmək idi. Ona görə ki, bu vərəsəlik qanunu xaqan ailəsinin bütün üzvlə-

---

<sup>2</sup> Müəllif hunlara həsr etdiyi araşdırmasında Cənub hunlarında da oxşar vərəsəlik prinsipinin mövcudluğunu qeyd edir (89, 213-214).

rinə *hakimiyyət hüququ* verirdi. Bu qanunun aradan çıxmaqda olan qardaş ailənin vərəsəlik prinsipinin bərpası olduğunu qəbul etsək, onda X əsrdə peçeneq tayfaları arasında mövcud olan həmin vərəsəlik prinsipini türkütlərin təsiri kimi deyil, o vaxta qədər qədim ailə formasını qoruyub saxlamaları kimi izah etmək lazımdır. Peçeneqlərin qədim ailə formasını X əsrə qədər qoruyub saxlamaları bizə qəribə görünməməlidir. Yuxarıda qeyd etdik ki, böyük ailələrin kiçik ailələrə parçalanması prosesi bizim eramın V əsrindən başlamış və XX əsrin əvvəllərinə qədər davam etmişdir. E. ə. I minilliyin ortalarından X əsrə qədər (və bəlkə sonrakı dövrlərdə də) patriarxal böyük ailələrin kiçik ailələrlə yanaşı yaşaması isə təbiiidir.

Qardaş ailəsinin daxilində *ata-oğul qohumluq münasibətləri* tədricən qardaş qohumluğu münasibətlərini üstələyir<sup>3</sup>. Nəticədə bu ailə öz yerini patriarxal böyük ailəyə (və ya böyük ata ailəsinə) verir.

Patriarxal ailəyə ata, oğlanları və nəvəsi daxil olur. XIX əsrdə və XX əsrin əvvəllərində patriarxal böyük ailə əksər hallarda belə təsvir olunur (114, 12-46).

Qardaş ailəsində olduğu kimi, böyük ata ailəsində də varislik böyüklük prinsipi ilə gedir. Bu iki ailə formasında mövcud olan *varislik prinsipi* arasında fərq ondadır ki, birincidə böyük qardaşdan kiçik qardaşa, ikincidə isə atadan böyük oğula keçir<sup>4</sup> (67, 52-62).

---

<sup>3</sup>Bu proses Tobo xanın oğlu Yanloya ölümqabağı etdiyi vəsiyyətində parlaq şəkildə əks olunub. Məlumdur ki, atanın ən yaxın qohumu oğuldur. Ancaq mənim böyük qardaşım bu qohumluğa məhəl qoymayıb taxt-tacı mənə verdi. Mən öləndən sonra sən Dalobyanı (Muğan xanın oğlu) gözləməlisən” (88, 15).

<sup>4</sup>Etnoqrafik ədəbiyyat patriarxal böyük ailədə böyük qardaşdan sonra ailə başçılığına böyük qardaşın oğlunun, yoxsa ailənin növbəti böyük üzvünün, başqa sözlə, kiçik qardaşın keçməsi haqqında bizə heç bir məlumat vermir. Ailə başçılığını atadan almış böyük qardaşdan sonra ailə başçılığına ailənin digər böyük üzvü, yəni kiçik qardaş keçirsə, artıq varislik sistemi qardaş ailə-



Böyük qardaş ailəsində vərəsəlik *koletarial xətt* üzrə getdiyinə görə normal olan bütün ailə üzvləri varis ola bilirdilər. Məhz buna görədir ki, etnoqraflar qardaş ailəsini *demokratik ailə* adlandırırlar. Patriarxal böyük ailədə isə sakral və sosial varislik atadan böyük oğula keçdiyinə görə kiçik qardaşlar varislikdən məhrum olurlar.

Beləliklə, vərəsəliyin qardaş ailəsindəki *demokratik prinsipi* dağılaraq patriarxal ailədə *despotik prinsiplə* əvəz olunur. Bu halda E.M.Meletinskinin konsepsiyasına oxşar bir nəticə alınır. Ancaq bizim qeyd etdiyimiz vəziyyətlə E.M.Meletinskinin konsepsiyası arasında fərq böyükdür. E.M.Meletinski patriarxal böyük ailədə böyük qardaşın varisliyini *mayoratlq prinsipinin minoratlığı* əvəz etməsi və *mayoratin minoratı sıxışdıraraq ata mülkünü ələ keçirməsi* kimi izah etmişdir. Ancaq

---

sinə uyğunlaşır və bu halda “patriarxal böyük ailə” anlayışı öz əhəmiyyətini itirir. Böyük qardaşdan sonra ailə başçılığına onun oğlunun keçməsi halı da inandırıcı deyil. Ona görə ki, böyüklüyün ilahi şəkildə pərəstiş olduğu böyük ailədə əmilər olduğu halda qardaşoğlunun ailə başçısı olması ağılaşmazdır. İrəlidə görəcəyimiz kimi belə vəziyyət ancaq hakimiyyət varisliyində hərbi güc yolu ilə mümkün olurdu. XIX əsrdə və XX əsrin əvvəllərində böyük ailənin vəziyyətinə dair materialların təsvirindən belə nəticəyə gəlmək mümkündür ki, ailəyə böyük qardaşın başçılığından sonra növbəti varis olmamışdır. Başqa sözlə, böyük ailə böyük qardaşın başçılığından sonra yenə də böyük ailə şəklində parçalanmışdır. Bu fikri aşağıdakı faktlar sübut edir.

Ailə əksər hallarda ata və onun övladlarından ibarət olur. Ancaq bu ailəyə ailə başçısının qardaşlarının daxil olması az müşahidə olunmayıb (114, 19-20). Ailə başçısının qardaşlarının daxil olduğu böyük ailə ilə ata öləndən sonra böyük qardaşın ailə başçısı olduğu böyük ailə arasında struktur fərq yoxdur. Başqa sözlə, ailə başçısının qardaşlarının daxil olduğu ailə ata öləndən sonra böyük qardaşın başçılıq etdiyi ailədir. Bundan sonra göstərilir ki, qardaşlardan hər hansı birinin nəvəsi evləndəndən sonra ata öz övladları ilə birgə ayrılırdı (114, 21). Patriarxal böyük ailədə ancaq iki evlənmiş nəslin mövcud olmasını N.A.Kislyakov patriarxal böyük ailənin dağılması kimi səciyyələndirir. Bu vəziyyəti patriarxal böyük ailənin dağılması kimi deyil, bu ailə tipinin mövcudiyət forması kimi qəbul etmək lazımdır. Belə ki, qardaşlardan hər hansı biri böyük ailədən evli övladları ilə birgə ayrılıb yenə də böyük ailə şəklində yaşayır.

yuxarıda qeyd etdiyimiz kimi, qardaş ailəsində də *mayoratlıq prinsipi* mövcud olmuşdur. Ancaq *vərəsəlik mayorattan minorata keçmişdir*. E.M.Meletinskinin qeyd olunan nəticəyə gəlməsi qardaş ailəsindən yan keçməsi olmuşdur (128, 77-78). Biz artıq yuxarıda J.Bromleyin araşdırmasına əsaslanaraq göstərdik ki, qardaş ailəsi dünyanın bir çox xalqlarında mövcud olmuşdur. Patriarxal ailədə böyük qardaşın ata mülkiyyətini ələ keçirərək kiçik qardaşı sıxışdırması ideyası isə heç bir real fakta əsaslanmadığı üçün həqiqət sayıla bilməz. Bir daha xatırladıyıq ki, türk xalqlarının ailə tarixini araşdıran alimlər minoratın mayorat tərəfindən sıxışdırılmasını müşahidə etməmişlər.

Demokratik təbiətli vərəsəlik prinsipi despotik səciyyəli atadan oğula vərəsəlik prinsipi ilə əvəz olunur. Vərəsəlik qanunu dinamik vəziyyətdən donuq vəziyyətə gətirilir. Kiçik qardaşların ailədəki sakral və sosial varisliyi inkar olunur və bununla da onun siyasi hakimiyyətə yolu bağlanır. Axırncı halda bir tərəfdən əmi ilə qardaşoğlu, başqa tərəfdən qardaşla qardaş arasında siyasi hakimiyyət uğrunda bitib-tükənməyən mübarizə başlayır. Bütöv orta əsrlər tarixi bu tezisə dair bizə kifayət qədər fakt verir<sup>5</sup>.

Məşhur hun hökmdarı Mete öz kiçik qardaşını öldürəndən sonra hakimiyyətə gəlmişdir. Səbəb atasının sevimli kiçik oğlunu varis təyin etməsi olmuşdur (89, 63-64). Siyasi hakimiyyət uğrunda varislər arasındakı mübarizə Səlcuq dövlətində daha kəskin şəkildə özünü göstərir. Bütün Səlcuq tarixində əmilərlə qardaşoğulların və qardaşlarla qardaşların mübarizəsi müşahidə olunur (17, 15-31). *Köhnə vərəsəlik prinsipinə* görə hakimiyyəti əmisi Toğruldan alan Alp Arslan *yeni vərəsəlik prinsipinə* görə onu öz oğlu Mahmuda verir. Bununla Səlcuq tarixində varislər

---

<sup>5</sup>Bu konfliktə dair faktlar başqa xalqların tarixində də çoxdur (70, 166-174; 68, 37).

arasında siyasi hakimiyyət uğrunda mübarizənin əsası qoyulur. Eyni vəziyyət Xarəzmşah tarixində müşahidə olunur. İlk Xarəzmşah hökmdarı Əlaəddin Atsızın oğlu Əbulfəth əl-Arslan hakimiyyətə əmilərini və qardaşını öldürmək yolu ilə keçmişdir. Oxşar yolu onun oğlu Əlaəddin Təkiş keçir (58, 395- 401). Ən nəhayət, Osmanlı tarixində saysız-hesabsız qardaş qırğınları da buraya daxil edilməlidir. Qardaş qırğınlarını aradan qaldırmaq üçün II Sultan Mahmud 1767-ci ildə köhnə vərəsəlik prinsipini bərpa etməyə məcbur oldu. Bu qanuna əsasən sultan ailəsinin hamısı böyüklük prinsipi ilə hakimiyyətə keçməli idi. Yəni hakimiyyət atadan oğula deyil, böyüklük prinsipinə əsasən qardaşa keçirdi (186, 113). Bu qanun Nadir şah tərəfindən də verilmişdir (57, 532). Beləliklə, Muğan xanın VI əsrin sonlarına aid islahatı XVII və XVIII əsrdə də təkrarlanır.

Əcdadlar haqqında tarixi əfsanə və dastanlar bu tarixi hadisəni daha aydın şəkildə əks etdirir. *Yeni vərəsəlik prinsipinin ideologiyası* və ona uyğun dövlət düzümü “Oğuznamə”lərdə parlaq şəkildə gerçəkləşir: Oğuz xan dövlət düzümünü müəyyənləşdirərkən böyük qardaşları sağda (hakimiyyət simvolu), kiçik qardaşları isə solda əyləşdirərək, onları böyük qardaşın daimi vassalına çevirir<sup>6</sup>; hakimiyyət Oğuzun böyük oğlu Gün xana, sonra isə onun böyük oğluna verilir. Qeyd edək ki, “Oğuznamə”lərdə köhnə vərəsəlik prinsipi arasında ziddiyyət və köhnədən yeniyə keçid də öz əksini tapır. Kayı İnal xan öləndən sonra (guya oğlu balaca olduğuna görə) Əbülqazi variantına görə, qardaşı, Rəşidəddin variantına görə, Bayat tayfasından olan Kol Erki xan arasında taxt-tac üstündə narazılıq

---

<sup>6</sup>Dövlət sistemindəki bu vəziyyət Çingiz xan dövründə yeni semantik çalar qazanır. Belə ki, bu dövrdə böyük qardaş-kiçik qardaş qarşılıqlı artıq əsl qardaşların hakim-təbə vəziyyəti kimi deyil, artıq birbaşa siyasi mənada işlədilir. Yəni təbə tayfaların başçısı hakim tayfanı böyük qardaş, hakim tayfanın xanı isə təbə tayfanın başçısını kiçik qardaş adlandırır (168, 39-41).

baş verir (165, 71; 120, 58-59). Zöhhak Qardizinin 1050-1053-cü illərdə yazdığı “Zəyi əl-Əxbar” əsərində verdiyi Kimakların mənşəyi barədəki əfsanə də bu baxımdan maraqlıdır. Tatarların başçısı öləndən sonra onun yerinə böyük oğlu keçir. Kiçik oğlu Şad qardaşını öldürüb onun yerinə keçmək istəyir. Ancaq Şadın qəsdini baş tutmadığına görə o qaçmağa məcbur olur (59, 43-44). Həmin mənbədə verilmiş Doqquzquzlar haqqındakı əfsanədə də böyük qardaş hakimiyyəti ələ alaraq kiçik qardaşı Kur-Təkinə qəsd edir. Kiçik qardaş sağalandan sonra böyük qardaşa qalib gəlib hakimiyyəti ələ alır (59, 52).

Qazaxların əcdadları olan Ablay haqqındakı əfsanələrin biri sehrlili nağıllara daha çox yaxındır. Burada deyilir ki, üç qardaşdan biri (ehtimal ki, kiçiyi) olan Ablaya atasından sonra mülk çatmır. Ona qardaşları qəsd etmək istəyir. Lakin Ablay qaçaraq bir müddət varlı bir adamın yanında çoban olur. Adını dəyişdirib Sabalak qoyur. Kalmiklarla və çinlilərlə müharibə başlayanda Sabalak da müharibəyə gedir. Sabalak dua oxuyaraq çayı dondurur və duman yaradır. Onları təqib edən kalmiklar duman da azırlar. Beləliklə də, ordu xilas olur. Onların xanı müharibədə ölür. Ablayı (Sabalakı) onun yerinə xan seçirlər (152, 67).

Bu tarixi hadisə *sehrli nağıllarda* nisbətən mücərrəd şəkildə əks olunur. Kiçik qardaş haqqında olan nağılların bir çoxunda bəzən dolayı, bəzən birbaşa şəkildə böyük qardaşlar kiçik qardaşı hakimiyyət və ya ata qarşısında nüfuz üstündə incidirlər. “Beçə dərviş” nağılında atası sevimli kiçik oğlu Cahangirin varis olmasını vəsiyyət edir. Böyük qardaş Ərkə Cahangiri quyuya salıb ipi kəsir və taxt-tacı ələ keçirir. Cahangir quyudan xilas edilir. O, adını dəyişib Beçə dərviş qoyur. Bir çox macərələrdən sonra böyük qardaşı ilə barışır<sup>7</sup> (8, 135-156).

---

<sup>7</sup>Köhnə vərəsəlik sistemi ilə yeni vərəsəlik sistemi arasındakı mübarizə nağıllarda başqa şəkildə də özünü göstərir. Bəzi nağıllarda padşah öləndən sonra ha-

“Vəfalı at” nağlında padşah oğlanlarına vəsiyyəət edib ölür. Qardaşlar səfərə çıxır. Yol boyu atasının vəsiyyətinə yalnız kiçik qardaş əməl edir və böyük qəhrəmanlıq göstərir. Böyük qardaşlar xəyanət edib quyuda olan kiçik qardaşın ipini kəsir, onu quyuda qoyurlar. Böyük və ortancıl qardaş öz ölkələrinə qayıdır: böyük padşah, ortancıl isə vəzir olur. Bir çox macəralardan sonra kiçik qardaş vətənə qayıdaraq qardaşlarını öldürür və taxta çıxır (15, 70-79). “Məhəmmədin nağılı”nda padşahın gözləri tutulur. Dərman ardınca onun üç oğlu gedir. Böyük qardaşlar ipi kəsib kiçik qardaşı quyuda qoyur, onun sehrli əşyalarını öz adlarına çıxırlar. Həqiqət açılır. Böyük qardaşların yalanı məlum olur (15, 32-38). Oxşar konflikt “Yaxşılıq”, “Məlik Məmməd” nağıllarında əks olunur (12, 122-134; 9, 190-200).

*Sehrli nağıllarda, eləcə də dastanlarda kiçik qardaşın kasıb mənşəli olması* faktdır. “Güloğlan” nağlında konflikt varlı böyük qardaş və kasıb kiçik qardaş üzərində qurulur. Kiçik qardaşın oğlu böyük qəhrəmanlıqlar göstərir və ən nəhayət, əmisini öldürür (9, 252). Oxşar vəziyyəət “Qurbani” dastanında özünü göstərir (12, 203-260). Bir çox nağıllarda isə kiçik qardaş ana tərəfdən kasıb mənşəli olur. “Hatəmin nağılı” (AA 500), “Məlik Ducar” (AA 313), “Məlik Cümşüdün nağılı”, “Ağ atlı oğlan” (AA 313) və s. nağıllarda kiçik qardaşın incidilməsinin səbəbi anasının kasıb qızından olmasıdır (8, 23-59; 167-168; 11, 232-255; 12, 70-79).

Tarixdən məlumdur ki, *kasıb mənşəli arvad*dan olan uşağın hakimiyyəət hüququ olmamışdır. Ancaq nə üçün kasıb mənşəlilik sehrli nağıllarda həmişə kiçik arvad və kiçik oğulla bağlı olur? Axı böyük arvadların da kasıb mənşəli olması

---

kimiyəti qardaşına verir. Köhnə vərəsəlik sisteminə görə, hakimiyyəti ələ keçirən qardaş böyük qardaşın oğlunu ölkədən qovur (15, 217). “Ağ quş” nağlında isə əmi qardaşı oğluna öz oğlanlarından yaxşı münasibət bəsləyir. Əmi ilə qardaşoğlu arasında belə münasibət daha arxaik hesab olunmalıdır (7, 114).

mümkün idi. Çoxarvadlılıq şəraitində kiçik arvadın böyük arvadlardan hüquqca aşağı tutulması etnoqrafik reallıqdır (115, 17-27). Məhz bu etnoqrafik reallığın nəticəsidir ki, kasıb mənşəlilik atributu həmişə kiçik arvad və padşahın kiçik oğlu ilə bağlı olur. Kasıb mənşəliliyin ailə ierarxiyası böyük qardaş-kiçik qardaş qarşdurmasının varlı-kasıb qarşdurması ilə birləşməsinə daha aydın şəkildə izah edir.

Bizim fikrimizə görə, *varlı-kasıb semantik qarşdurması*-nın böyük qardaş-kiçik qardaş şəklində gerçəkləşməsinin sosial bazası böyük qardaş ailəsində mövcud olan qohumluq münasibətlərindən və bu qohumluq münasibətlərinə uyğun olan *ierarxik struktur*dan irəli gəlir. Yuxarıda qeyd etdiyimiz kimi, qardaş ailəsində mövcud olan qohumluq münasibətlərinin strukturuna görə, hər nəsil öz daxilində iki yerə bölünürdü: böyüklər özündən əvvəlki nəslin aşağı hissəsi ilə, kiçiklər isə özündən sonrakı nəslin yuxarı hissəsi ilə qohumluq kateqoriyasına daxil olurdu. Deməli, doğma qardaşlar (və ya bacılar) müxtəlif qohumluq kateqoriyalarına daxil olurdular. Bu qohumluq münasibətləri həm də *sosial ierarxiyanı* müəyyənləşdirirdi. N.V.Bikbulatovun qeyd etdiyi kimi, “hər kəs özünün bu və ya digər hüququnu özündən yaşlıdan sonra, və ya əksinə, özündən kiçikdən əvvəl həyata keçirirdi” (68, 38). Aşağı yaş sinifləri nəinki hüquqi yaş baxımından, hətta sosial məşğuliyyətlərinə görə də böyüklərdən fərqlənirdi. Onlar cəmiyyətin bərabər hüquqlu üzvü olana qədər ən ağır sınaqlardan keçirilirdi (91, 13). O da məlumdur ki, aşağı nəsil-yaş kateqoriyasına daxil olanlar, adətən, “qara” işlər görürdülər. Orta Asiya xalqlarının həyatında bu qədim institutun qalıqlarını tədqiq edən K.L.Zadixina göstərir ki, sınaqdan keçmiş gəncləri çoban, ovçu, gözətçi, buyruqçu vəzifələrinə qoyurdular (103, 186).

Kiçik qardaş haqqında olan nağılların *inisiyasiya* ilə bağlılığı elmə məlumdur. Ancaq bu *inisiativliyin* nəyə görə kiçik

qardaşla bağlı olması tamamilə başqa səbəblərlə bağlıdır. Qeyd etdiyimiz kimi, doğma qardaşlar müxtəlif yaş siniflərinə daxil olduğu üçün bu qarşıdurmanın müxtəlif tərəflərində dururdular və deməli, eyni vaxtda *inisiyasiya aktını* keçə bilməzdilər. Tarixən olduğu kimi sehrli nağıllarda da *inisiyasiya statusunda* məhz kiçik qardaş dayanır.

Yuxarıda qeyd olunanlar eyni sosial-mədəni hadisənin müxtəlif təzahür xüsusiyyətləridir.

Qohumluq terminlərinin semantik xüsusiyyətləri *sosial ierarxiyanın mahiyyətini* daha aydın izah etməyə imkan verir.

A.A.Pokrovskayanın araşdırmasına görə, arxaik dövrdə yaşca böyük olan qohumlara *ağa*, yaşca kiçik olan qohumlara isə *toğan* (variant: *tunqma*, *tuğan*) deyilmişdir (148, 34-46). Yuxarı nəsil-yaş kateqoriyasını ifadə edən *ağa sözünün* varlı təbəqəni ifadə etməsi qohumluq sistemində böyüklərin nüfuzlu mövqe tutmasından irəli gəlmişdir.

Maraqlıdır ki, daha arxaik dövrdə yuxarı nəsil-yaş kateqoriyasını *kağan termini* ifadə etmişdir. Bu fikri bir neçə fakt təsdiq etməkdədir. VI əsrə aid Çin qaynağının verdiyi məlumata görə, türklər böyük ailə şəklində yaşayırlar və bir-birini “*uv kağan*” adlandırırlar (44, 300-301). S.A.Abramzon bu fakta öz münasibətini bildirərək ehtimal edir ki, bu terminlə *ailə başçısına* müraciət olunmuşdur (44, 301). Ancaq qaynaqda aydın şəkildə qeyd olunur ki, “türklər bir-birini “*uv kağan*” adlandırırdılar”. *Kağan* sözünün *uv kağan* şəklində differensiallaşdırılması göstərir ki, ailənin *kağan* adı ilə tanınan başqa üzvləri də olmuşdur. Türk qohumluq terminlərinin sisteminə əsaslanaraq söyləmək olar ki, bu terminlə ailə üzvləri ancaq yuxarı nəsil-yaş kateqoriyasına müraciət edə bilərdilər. Bu fikri terminin bu günə qədər bəzi türk dillərinin dialektlərində bəzi yaşlı qohumları (*ata*, *əmi*, *böyük qardaş* və b.) ifadə etməsi faktı da sübut edir. *Kağan* sözünün *qağa* variantı ilə

Azərbaycan türkcəsinin müxtəlif dialektlərində ataya, əmiyə, böyük qardaşa, *koka* variantında türkmən dilinin dialektlərində ataya, əmilərə, qazax dilinin dialektlərində *koke*, *kokaş* variantında ataya, əmiyə, böyük qardaşa, tatar dialektlərində ataya və babaya müraciət olunur (117, 440; 69, 66-67). Bu terminin ata məfhumunu ifadə etməsi *patriarxal ailənin* meydana çıxması ilə bağlıdır. Məlumdur ki, *patriarxal böyük ailədə* qardaş, əmi funksiyasında artıq *ata* çıxış edirdi. Bu terminin ən arxaik variantı isə çuvaş dilində saxlanmışdır. Belə ki, çuvaş dilində bu termin (*kukasi* – ana baba, *kukami* – ana nənə, *kukka* – dayı) ana qohumlarını ifadə edir (194, 59-61).

Axırıncı fakt bir daha J.Bromleyin qardaş ailəsinin ana hüququna əsaslanan ailədən yaranması fikrini təsdiq edir. Mətləbdən uzaq düşmədən qeyd edək ki, sonralar hökmdar tituluna çevrilən *kağan* sözü yuxarıda nəsil-yaş kateqoriyasını ifadə edən termin olmuş və bu termin həm arxaik şəkildə (çuvaşlarda), həm də müəyyən dəyişikliklərlə qeyd olunan müasir türk dillərində bu günə qədər işlənməkdədir.

Göründüyü kimi, yuxarı nəsil-yaş kateqoriyasını ifadə edən *kağan* sözü dövlətçiliyin yaranması ilə hökmdar tituluna çevrilmişdir. Hökmdar titulu kimi *kağan* sözünün Çin qaynağının məlumat verdiyi *uv kağan* termini ilə genetik qohumluğunu iddia edən S.M.Abramzon göstərir ki, bu iki termin arasında semantik yaxınlıq ailə başçısının ailədəki rolu ilə dövlət başçısının dövlət qatında oynadığı rolla bağlıdır (44, 301). Əlavə edək ki, bu yaxınlıq sadəcə olaraq mexaniki bənzətmə nəticəsi deyil, *arxaik dövlət sisteminin* və *arxaik dövlət vərəsəlik sisteminin* məhz uyğun ailə düzümündən və vərəsəlik sistemindən doğmasından irəli gəlirdi. Göründüyü kimi, yuxarı nəsil-yaş kateqoriyasını ifadə edən qohumluq termininin sosial yuxarını ifadə etməsinin tarixi çox qədimdir. *Təkin* titulumun təhlili bu fikri daha da möhkəmləndirir. Məlumdur ki, bu söz göytürklər-



də *taxt-tacın varisi*, *şahzadə* anlamında işlənmişdir (88, 25). Mahmud Kaşğarlının bu sözün semantikasi haqqında verdiyi məlumat bizi maraqlandıran məsələ baxımından həddindən çox qiymətlidir. M.Kaşğarlı göstərir ki, *teqin* sözü əslində *qul* deməkdir, sonradan *şahzadə* mənası qazanmışdır (43, 413). Bu söz yaxın mənanı bəzi türk dillərində saxlamışdır. Məs: uyğurşor dilində *təkin* sözü *sadə adam*, *vəzifəsiz adam* mənasında işlənir (162, 1034). Komandin dilində də *teqin* sözü *sadə* və *adi* anlamında işlənir (63, 252). İlk baxımdan *qul* mənası daşıyan *təkin* sözünün sonradan *şahzadə* mənası daşması qəribə görünür. Ancaq bu qəribəlik türk ailə münasibətləri və bu ailə münasibətlərinə uyğun olan vərəsəlik prinsipi baxımından tamamilə qanunauyğundur. Biz artıq yuxarıda yaşca kiçik olan qohumların *toğan* (*tunqma*, *tuğan*) termini ilə ifadə olunduğunu xatırlatmışıq. *Təkin* ilə *toğan* sözü, bircə, eyni kökdəndir. İlk olaraq bu söz aşağı nəsil-yaş kateqoriyasını ifadə etmiş, sonralar diferensiallaşaraq *varis*, *şahzadə* anlamında işlənmişdir. *Təkin* sözünün *varis*, *şahzadə* mənası arxaik qardaş ailəsində *təkinlərin*, yəni aşağı nəsil-yaş kateqoriyasının *varis* statusunda dayanması hesabına mümkün olmuşdur. *Şahzadə* mənasında həm də uyğurların *törü* sözü işlənmişdir. Səbəbsiz deyil ki, L.Qumilyovdan fərqli olaraq Q.Şleqel *törü titulunu* şahzadələrə verilən titul hesab edir (88, 25). S.P.Tolstov hər iki sözün (*təkin*, *törü*) eyni kökdən törəməsi fikrindədir (176, 78). Deməli, *törü* və *təkin* sözü eyni anlayışın müxtəlif dialekt variantlarıdır. Qohumluq sistemində aşağı nəslə ifadə edən terminlərin *qul* mənası daşması böyük ailədə aşağı nəsil-yaş kateqoriyası ilə yuxarı nəsil-yaş kateqoriyası arasında mövcud olan münasibətin strukturundan irəli gəlir. Bu baxımdan aşağıdakı fikir də maraqlıdır: “Ənənəvi mədəniyyətdə əhalinin az bir qrupunun ictimai baxımdan nişanlanması zamanı sosial nişanə bioloji nişanə ilə əvəz olunur. Ona görə də bəzi türk

dillərində balaca, eyni zamanda asılı adam ifadəsi aşağı sosial statusa şamil olunur. Məsələn, uyğur dilində *balo* sözü *xidmətçini* ifadə edir. Yakut dilində *oğul xidmətçi, fəhlə, nökar* mənasında işlənir” (179, 188).

Yuxarıda qeyd etdiklərimizə əsasən belə bir nəticəyə gəlirik ki, böyük qardaşın yuxarı sosial təbəqəni (varlı) kiçik qardaşın isə aşağı sosial təbəqəni simvolizə etməsi arxaik ailə və qohumluq münasibətlərindən yaranmış və cəmiyyətdə müxtəlif səviyyələrdə (hakim-vassal; böyük-kiçik; müstəqil-asılı; yuxarı-aşağı təbəqə) qarşılıqlı şəkildə mövcud olmuşdur. Bu qarşılıqlı varlı-kasıb qarşılıqlımasına qədər kəskinləşməsində vərəsəlik prinsipinin “qardaş-qardaşa” formasının “atadan-oğula” formasına keçməsi (böyük qardaş ailəsinin dağılması və patriarxal böyük ailənin yaranması) az rol oynamamışdır.

Nağıllarda qardaşlar arasında *ata mülkünün bölünməsi motivi* həqiqətən də mövcuddur. “Tacirin qalığı”nda kiçik qardaşın şərtinə görə, böyük qardaş ya bütöv əmlakı, ya da kor atanı götürməlidir. Böyük qardaş (arvadının təkidi ilə) əmlakı götürərək kor atanı kiçik qardaşa verir. Kor atanın sayəsində kiçik qardaş böyük dövlət qazanır və padşah olur. Böyük qardaş isə müflisləşərək dilənçiyə çevrilir (12, 280-286). Bu nağılın variantları başqa türk xalqlarında da mövcuddur. “Möcüzəli bıçaq” adlı qazax nağılında ata əmlakı bölərkən kiçik qardaş Nurqala yalnız atasının dəstəkli bıçağını istəyir. Ata öləndən sonra böyük qardaş Akılbek kiçik qardaşı evdən qovur. Nurqala sehrli bıçağın sayəsində xeyli var-dövlət qazanaraq xoşbəxt olur (109, 77-78). “Gərənaylı cavan” adlı özbək nağılında ata öləndən sonra qardaşlar küsüşürlər. Atası kiçik qardaşın yuxusuna girib deyir: “Oğul, səndən xahiş edirəm, hər şeyi böyük qardaşına ver, axı onun ailəsi var. Sən isə mənim köhnə gərənayımı götürüb həyəət çıx. Kimin dərdi var, çal, kimin şad günüdür, çal. Sən bununla öz qismətini tapacaqsan”. Kiçik qardaş gərənayın

sayəsində xoşbəxt olur (28, 149-152). Bu nağılın Altay (ku-kiji) variantı da vardır. Ata öləndə əmlakını böyük və ortancıl oğluna vəsiyyət edir. Sevimli kiçik oğluna isə pişik verir. Kiçik oğul pişiyin köməyi ilə dövlətlənir (64, 106-108). “Elik Bootur” və “Kıqıl Bootur” adlı yakut dastanında konflikt bu motivin üzərində qurulur. Ata mülkünün bölünməsi zamanı böyük arvad-dan olan böyük oğula bütün ata mülkü, kiçik oğula isə ata bıçağı düşür (161, 88-89). “Ağıllı qardaşlar və axmaq” adlı Türkiyə nağılında ata öləndən sonra axmaq qardaş ata mülkündən təkcə qoca dəvəni götürür (182, 256-259).

Bu nağıllarda ata mülkü böyük və kiçik qardaş arasında bölünərkən *sakral səciyyə* daşıyan əşya və ya varlıqlarla real mülkiyyət qarşılaşdırılır. Ata və ya ataya məxsus sehrli əşya və heyvanlar kiçik qardaşa, real əmlak isə böyük qardaşa (və ya qardaşlara) verilir. Bu halda qardaşlar arasında ata mülkü üstündə mübarizə deyil, ailə fonunda kiçik qardaşın sakral siması – ata-baba ruhuna sədaqəti və ailə ocağına yaxınlığı qabardılır. Sehrli, eləcə də məişət nağıllarında ata-baba kultu ilə bağlılıq kiçik qardaş və ya yeganə oğulla bağlıdır.

Sehrli nağıllarda *kiçik qardaşın* (və ya yeganə oğulun) *ata-baba kultu ilə bağlılığı* müxtəlif şəkildə özünü göstərir. “Pashı qılınc” nağılında ata öləndə övladlarına vəsiyyət edir ki, səfərə çıxanda pashı qılıncı bellərinə bağlasınlar. Böyük qardaşlar vəsiyyətə əməl etməyib həlak olurlar. Kiçik qardaş isə vəsiyyətə əməl edib qələbə qazanır (15, 251-258). “Üçbuğ Kosa” (AA 530+ AA 552) nağılında ata vəsiyyət edir ki, övladları onun qəbrinin üstündə keşik çəksinlər və qızlarını gələnlə ilk elçiyə versinlər. Böyük qardaşlar ata vəsiyyətinə əməl etməyib kiçik qardaşı vəsiyyətə əməl etdiyinə görə incidirlər. Kiçik qardaş ata vəsiyyətinin köməyi ilə uğur qazanır (8, 157-166).

Sehrli nağıllarda *kiçik qardaşın ata-baba kultu ilə bağlılığı* metaforik şəkildə də özünü göstərir. Bu halda kiçik qardaş

*axmaq* kimi təsvir olunur. Böyük qardaşlar iş-güclə məşğul olduqları halda kiçik qardaş küllükdə eşələnir. “Üç pəncəli div” adlı Türkiyə nağılında kiçik qardaş bacısını xilas etmək məqsədi ilə küllükdən çıxır. Üstünün külünü təmizləmək üçün ətəyini çırpanda elə külək qalxır ki, bütün əkinçilər oraqlarını atıb qaçırırlar. Oğlan oraqları yığıb onların dəmirindən gürz düzəldirib bacısını xilas etmək üçün səfərə çıxır (181, 39-42).

Azərbaycan nağıllarında kiçik qardaşın ocaqla, küllə əlaqəsinə dair motiv yoxdur. Bu ona görədir ki, Azərbaycan nağıllarında kiçik qardaş surəti əksər hallarda ciddi şəkildə təqdim olunur. Ancaq ironik qəhrəmanın ocaqla, küllə əlaqəsi Cənubi Azərbaycanda yazıya alınmış “Təndirə girən keçəl” adlı nağılda öz əksini tapmışdır. Bu nağılda ironik qəhrəman tənbel kimi təsvir olunur. O, bütün günü təndirin içindən çıxmır. Oxşar süjet tipinə daxil olan başqa nağıllarda bu motiv yoxdur. *Axmaq* bütün günü sobanın üstündən yerə düşür və pişiyə adam dili öyrədir (173, 255). Kiçik qardaşın və ya ironik qəhrəmanın ocaqla, küllə, soba ilə əlaqəsi bir çox dünya xalqlarının nağıllarında mövcuddur<sup>8</sup> (128, 217-227). Beləliklə, kiçik qardaşın ailə, ata-baba kultu ilə əlaqəsi sehrli nağıllarda sistem təşkil edir.

Kiçik qardaş surətini tədqiq edən araşdırıcılar kiçik qardaşın ailə, ata-baba kultu ilə əlaqəsinə müxtəlif şəkildə yanaşmışlar. E.M.Meletinski kiçik qardaşın ailə, ata-baba kultu ilə əlaqəsini “patriarxatlığın sübhü” ilə bağlayır. Müəllif göstərir ki, *ana xanlığından ata xanlığına keçid dövründə* böyük qardaşlar ata mülkündən özlərinə çatan payı götürərək ayrılır. Kiçik qardaş isə ata mülkünün sahibi olur və ailə mərasimlərini icra edir. Bu zaman o, ailə kultu ilə bağlı olur (128, 103-105). V.Anikin kiçik qardaşın sehrli nağıllarda ideallaşdırılmasını

---

<sup>8</sup>Kiçik qardaş, eləcə də ironik qəhrəmanın ocaqla, küllə əlaqəsi elmdə onların ata-baba kultuna bağlılığı kimi qiymətləndirilmişdir (128, 233; 159, 216-225).

onun böyük ailədə ata mülkünün qanuni varisi olması və buradan da ata-baba kultu ilə bağlı mərasimlərin icraçısı olması ilə bağlamışdır (52, 151-155). S.Kaskabasov da qazax nağıllarında kiçik qardaşın ideallaşdırılmasının birinci mərhələsini eyni ilə V.Anikin kimi izah etmişdir (113, 132-139). N.V.Bikbulatov kiçik qardaşın nağıllarda ideallaşdırılmasında onun ailə kultu ilə bağlılığını ehtimal edir. Müəllif kiçik qardaşın ailə kultu, ailə ocağı ilə əlaqəsini ancaq kiçik ailənin yaranması ilə bağlayır (67, 52-62). E.Tursunov kiçik qardaşın ailə kultu ilə bağlı olaraq ideallaşdırılmasını tamamilə inkar edir (183, 134-135).

*Kiçik qardaşın ailə kultu ilə bağlılığının tarixi* çox qədimdir. Bu bağlılıq yenə də qardaş ailəsi ilə əlaqədardır. Bu barədə birinci faktımız ancaq məntiqi səciyyə daşıyır. Artıq biz yuxarıda göstərdik ki, qardaş ailəsində vərəsəlik böyüklük prinsipi ilə qardaşdan-qardaşa keçmişdir və deməli, kiçik qardaş varislik statusunda dayanmışdır. Bu təqdirdə kiçik qardaşın varis kimi ailə kultu ilə bağlılığı tamamilə mümkündür. Patriarxal böyük ailədə ata və onun varisi olan böyük oğul, eləcə də kiçik ailədə ata və onun varisi olan kiçik oğul sakral səciyyə daşdığı kimi qardaş ailəsində də böyük qardaş və onun varisi olan kiçik qardaş sakral səciyyə daşmışdır.

Göytürklərdə kiçik qohumların *atu* termini ilə ifadə olunması bu fikri gücləndirir. A.Bernştam göstərir ki, Göytürklərdə kiçik qohumlar *atu*, kiçik qardaş isə *ini* termini ilə ifadə olunmuşdur (66, 91). Heç şübhəsiz, kiçik qardaşın terminlə kiçik qohumlardan ayrılması ailənin individuallaşması ilə bağlı olaraq qohumluq terminlərinin diferensiallaşmasını göstərir. Qohumluq sisteminin nəsil-yaş kateqoriyasına görə, bütün kiçik qohumlar bir terminlə ifadə olunmuşdur. Ona görə də daha arxaik dövrdə *atu* termininin aşağı nəsil-yaş kateqoriyasını ifadə etməsi şübhə doğurmur. Ailənin individuallaşma prosesinin nəticəsi olaraq *atu* termini qohumluq termini

kimi tədricən unudulmuşdur. Bu termin sonralar *təkin* termini kimi *varis* mənasında işlənmişdir. Kiçik ailənin yaranması ilə əlaqədar olaraq kiçik qardaş *ata ocağının varisi* olur. Bu münasibətlə bu termin *kiçik qardaş* mənasında işlənmiş və ən nəhayət, antroponimə çevrilmişdir. Faktlara müraciət edək.

S.Q.Klyaştorıny qədim uyğur yazılı abidəsinə əsaslanaraq göstərir ki, uyğur xaqanlarından birinin oğlunun gənclik adı *Od kenc* (türk variantı: *idi kenc*) olmuşdur. Çin mənbələrində o, *İdiqyan* adlanmışdır. Müəllifin araşdırmasına görə, onun kişi adı *Kutluq Bilqə – tarkan senqundur*. Xaqan olandan sonra isə *Böqü – kağan* adlanmışdır (116, 25). Bu ad-titulda *kenç* gələcək xaqanın yaş statusunu, *od* isə varislik statusunu göstərir. Terminin “varis” mənası aşağı nəsil-yaş kateqoriyasını ifadə etməsi ilə qırılmaz şəkildə bağlıdır. Çünki, qeyd etdiyimiz kimi, kiçik qohumlar arxaik vərəsəlik sisteminə görə varis olurdular. Başqa bir fakt: Əbülqazi Bahadır xanın “Şəcərəyi-Tərakimə”sində vəzir *Enkeş* öldəndən sonra onun yerinə oğlu *Otkan* keçir (120, 55). Burada da *Otkan* ad-titulu onun varislik statusu ilə bağlıdır. Maralqı bir fakta *Ata* adlanan türkmən tayfasının şəcərəsində tuş gəlirik. Şəcərədə *Ömər* atanın bir oğlu *Otadı-ata*, o biri isə *Otamış* adlanır. Bundan başqa, *Otadının* nəslindən olan Yarmezidin oğlu da *Odamış* adlanır (62, 114). Bu adlardakı *ata* tərkibi onların müqəddəs ailəyə mənsub olduğunu (*seyid*, *çələbi* titulu kimi) *Odamış* və *Otadı* isə onların varis statusunu ifadə edir. Kazan xanlığının varislərindən birinin *Otamış* (*Otemiş*) adlanması da eyni qanunauyğunluğu əks etdirir (101, 457). Bu silsiləyə məşhur “İdiqə” eposunun qəhrəmanı *İdiqeni* (*İdiqey*, *İdiq*, *İdiki*, *İdiq*, *İdiku*, *Ediqa*, *Ediqe*, *Ediqu*) də əlavə etmək istərdik. (Müqayisə et: qədim türkdə *atu*, (idi)). Yakut genealoji əfsanələrində eyni mənalı iki termin yanaşı şəkildə ad-titul kimi işlənir: *Djəqin-uduquy* və *Djeqin-Eteqeli* (123, 11).

Bu adların *Djeqin*, *Djəqin* hissəsi qədim türkdəki *təkin* titulunun, *uduquy* və *eteqeli* isə qədim türkdəki *atu* (*idi*) termininin yakut variantlarıdır. Eyni mənalı iki terminin yanaşı işlənməsini monqolların kiçik qardaş mənası daşıyan *otçiğin* və *ot zəkinə* (yəni *od təkin*) terminlərində də görürük (164, 216). Bu fakt bir daha sübut edir ki, hər iki termin qədim dövrdə məhz aşağı nəsil-yaş kateqoriyasını ifadə etmişdir. Bu sıraya monqolların *otqon*, buryatların *otxon kiçik qardaş*, *ocağın sahibi* terminlərini də əlavə etsək, məsələnin mahiyyəti daha da aydınlaşmış olar (193, 175). Altaylılar və xakaslarda “kiçik qardaş”, “ocağın sahibi” *oçı* (*o+çı*) adlanır (72, 160).

Qeyd etmək lazımdır ki, *atu* (*idi*) termini antroponim kimi müasir dövrdə də yaşamaqda davam edir. *Adpay*, *Adıbay*, *Adıkoy* kimi altay (195, 40), XVIII-XIX əsrlərə aid sənədlərdə qeyd olunmuş *Otebas*, *Oteuli*, *Oteqan*, *Etes*, *Atim*, *Ote*, *Otek*, *Otın* kimi qazax (99, 207-212), *Adı*, *Adış* kimi Azərbaycan şəxs adları qohumluq termininin antroponim kimi yaşamaqda davam etdiyini göstərir.

Qardaş ailəsində aşağı nəsil-yaş kateqoriyasını ifadə edən *atu* termininin müxtəlif fonetik variantlarda son dövrdə *ocaq sahibi*, *varis*, *kiçik qardaş* mənasını ifadə etməsi E.M.Meletinskinin *hüquqi minoratın* yarandığı dövrdə (yəni *kiçik ailə minoratı*) *arxaik minoratın* unudulması fikrini təsdiq edir (128, 106).

Patriarxal ailənin formalaşması ilə əlaqədar olaraq ailə başçısı *ata* adlanmağa başlayır. Bu terminlə arxaik qohumluq sistemində kiçik qohumları ifadə edən *atu* termininin oxşarlığı göz qabağındadır. Bu oxşarlığın səbəbi izah olunmalıdır.

Araşdırma göstərir ki, ana hüququna əsaslanan ailə daxilində bu termin *ananı* ifadə etmişdir. Bu fikri öncə türk-monqol xalqlarında qadın şamanın *udaqan*, *udqan*, *otqan* adlanması təsdiq edir. Q.S.Tsıbikov daha arxaik dövrdə *ocaq*

*hamisinin* (buradan da ailə başçısının – Ə.Ə.) qadın olması fikrini irəli sürür. Ocağa hər səhər mütləq qadının qurban verməsi faktına əsaslanan müəllif göstərir ki, qadın şamanlığı və onun daşdığı ad qadının arxaik cəmiyyətdə kult daşıyıcısı olmasından doğmuşdur (192, 170).

Özünün bəzi mülahizələrinə və prof. P.A.Bertaqayevin fikirlərinə söykənərək Ş.Çaqdurov buryatlarda yer tanrısı hesab olunan *otykan-in* ana xanlığı dövründə oda tapınmadan yarandığını söyləyir (193, 153).

Qədim türk abidələrində *Ö t ü k ə n* şəklində qeyd olunan tanrı Göytürklərdə ən geniş yayılmış tanrı olmuşdur. Qədim mifoloji Ana Yer surətinin təzahür formalarından biri olan *Ötü-kənə* qədim türklər dağ, yer, vətən və dövlət hamisi kimi tapınmışlar (155, 283). *Ötükən*in bu xüsusiyyətləri bir-birindən ayrılmazdır. Qədim türklər dağ vətənin və torpağın (yaşadıqları ərazinin) hamisi kimi təsəvvür edirdilər. Eyni zamanda vətən, torpaq hamisi kimi tapındıqları dağ *Ötükən* adlandırırdılar. Dağ inamı bu xüsusiyyətini Altay türkləri arasında saxlamışdır. L.A.Potapov göstərir ki, Altay tayfaları dağa yaşadıqları ərazinin və tayfanın hamisi kimi baxırlar\*<sup>9</sup> (153, 156). *Ötükən* inamı ilə altaylılar arasında yaşamaqda olan dağ inamı arasında fərq ondadır ki, *Ötükən-ə* dövlət səviyyəsində tapınılmışdır. Bu xüsusiyyət dövlətin yaradılması ilə izah olunur.

*Ötükən-in* od-ocaqla bağlılığına dair yuxarıda qeyd etdiklərimizə aşağıdakıları əlavə edə bilərik.

Öncə, bu mifoloji surətin adı onun odla bağlı olduğunu göstərir: *Ötükən* – “od xan”, “od sahibi”. Altaylılar, teleutlar, qırğızlar bu günə qədər od hamisini “*Ot ana*” adlandırırlar

---

<sup>9</sup>Maraqlıdır ki, bu mifogem tibetlilər arasında da mövcuddur. Özlərinin icma ərazilərini Edika adlandıran tibetlilər, ulu əcdad kimi Odequn dağına tapınırlar (83, 192-193).



(95, 64; 76, 54). Ona görə də *Ot ənə* həm məna baxımından, həm də sintaktik konstruksiya baxımından *Ötükən*-lə uyğundur. Başqa sözlə, *Öt ənə-ni* *Ötükən*-in müasir dilə tərcüməsi hesab etmək olar.

Od hamiliyi mifoloji Ana Yerin xüsusiyyətlərindən biridir. Ona görə də *Ötükən* mifoloji Ana Yerin ifadə formalarından biri kimi<sup>10</sup> odla bağlı olmaya bilməz. Bu məsələ monqol və buryat inamları əsasında sübut olunmuşdur (193, 167; 142, 310). Türk xalqlarının mifoloji təsəvvüründə od hamisi ilə dağ hamisinin birgə düşünülməsi fikrini prof. M.Seyidov söyləmişdir (32, 298).

Beləliklə, qadın ailədə ən nüfuzlu şəxs kimi ailə mərasimlərinin, yəni od-ocaq mərasiminin icraçısı olur və buna görə də *odqan*, *udaqan* və b. adlanır. Bu sosial funksiya üzərində mifoloji ana Yerin adlarından biri olan *Ötükən* yaranmışdır. Beləliklə, arxaik cəmiyyətdə ailə başçısının adı ilə mifoloji Ana Yerin adı uyğundur.

Göründüyü kimi, arxaik cəmiyyətdə ailə başçısı ilə ailə üzvlərinin adı uyğunluq təşkil edir. Ailə başçısı *udaqan*, *odqan*, ailə üzvləri, yəni kiçik qohumlar isə *atu* (*idi*) adlanırlar.

Çox güman ki, qohumluq münasibətlərini ana xətti ilə apararı arxaik ailə daxilində *atu* sözü (*oğul* sözü kimi) “övlad”, “nəsil” mənasında işlənərək bütün ailə üzvlərini ifadə etmişdir. Qardaş ailəsində qohumluq sisteminin nəsil-yaş klassifikasiyası meydana çıxandan sonra *atu* sözünün arxaik mənası daralaraq aşağı nəsil-yaş kateqoriyasını ifadə etmişdir.

Ata-oğul qohumluğunun meydana çıxması ilə əlaqədar olaraq arxaik qardaş ailəsi dağılır və patriarxal böyük ailə

---

<sup>10</sup> Mifoloji Ana Yer surətinin müxtəlif ifadə formaları haqqında (155, 265-286; 140, 198-201).

meydana çıxır. Bu zaman ailədə ən nüfuzlu şəxs və ailənin patriarxı sözün müasir mənasında *ata* olur. Yuxarıda qeyd etdik ki, arxaik cəmiyyətdə bu termin *ananı* ifadə etmişdir. Ancaq bu termin birbaşa patriarxal ailənin başçısını ifadə etməmişdir. Patriarxal ailənin formalaşmasına qədər mövcud olan arxaik qardaş ailəsində bu termin ailədə böyüklük vəzifəsini yerinə yetirən yaşlı kişi qohumları ifadə etməli idi. *Ata* termininin müasir türk xalqlarında işlənmə xüsusiyyəti bu fikri təsdiq edir. Altay dillərində bu terminin çağırış səciyyəli *aday* forması “ən yaşlı qohum”, *ada* forması isə “ata”, “əcdad” mənasını daşıyır (148, 26). Uyğur dilində *ulu ata* termini “atanın böyük qardaşı” mənasını daşıyır. Türkiyə türkcəsinin bir dialektində bu termin “böyük qardaş” mənasında işlənir (166, 201). Bu terminin “ən yaşlı qohum” mənası o vaxt meydana çıxma bilərdi ki, ailə başçısı ən yaşlı qohum olardı. Ümumiyyətlə, həm qədim türk, həm də müasir türk xalqlarında bir terminin həm əmini, həm atanı, həm də böyük qardaşı ifadə etməsi müxtəlif ailə tiplərində bu şəxslərin eyni funksiyaları daşması ilə bağlıdır. *Əmi* anlayışının (yəni atanın qardaşı) meydana çıxması ata-oğul qohumluğunun meydana çıxmasından əvvəl yaranma bilməzdi. Çünki arxaik türk qohumluq sistemi və onu ifadə edən terminlər, N.V.Bikbulatovun göstərdiyi kimi, ata ilə onun qardaşlarını fərqləndirmir (69, 100). Bu halda təsdiq etmək lazım gəlir ki, “*böyük qardaş*”ı, “*əmi*”ni ifadə edən terminlər ailə formasının dəyişməsi ilə bağlı olaraq *atanı* ifadə etməyə başlamışdır. Beləliklə, aydınlaşır ki, ata termininin ata, ailə başçısı mənası patriarxal ailənin və ən nəhayət, kiçik ailənin yaranması ilə bağlıdır.

V.V.Radlovun türk və uyğur abidələrinə əsaslanaraq L.Y.Şternberqə verdiyi şifahi məlumatlara görə, X əsrdən başlayaraq bir-iki termin istisna olmaqla qohumluq terminləri tamamilə dəyişmişdir (197, 66). Yada salmaq yerinə düşərdi ki,

məhz bu dövrdə kiçik ailə əsas ailə tipi kimi mövcud olmuşdur. Buradan aydın olur ki, *ata* termininin “ailə başçısı” ata məzmunu kiçik ailənin formalaşması ilə sabitləşmişdir.

Patriarxal ailənin formalaşması ilə bağlı olaraq arxaik inamlar bu ailə forması ideologiyasının güclü redaktəsinə məruz qalmışdır. *Ötükən* inamının sonrakı taleyi üzərində müşahidələr bu fikri təsdiq edir.

L.A.Potapovun fikrinə görə, xaqanlıqın məhvi və türkülərin öz torpaqlarından Mərkəzi və Orta Asiyaya qovulması ilə əlaqədar olaraq *Ötükən* inamı unudulmuşdur (155, 284). Bu fikirlə qətiyyənlə razılaşmaq olmaz. Birincisi, ona görə ki, *Ötükən* inamı dövlətin yaranması ilə meydana gəlməmişdi və deməli, onun dağılması ilə unudula bilməzdi. Kağanlığın dağılması ilə *Ötükən* yalnız dövlətin hamisi funksiyasını itirə bilərdi. İkincisi, *Ötükən* inamı qalıq şəklində də olsa, son dövrlərə qədər yaşamışdır. L.P.Potapov özü bir məqaləsində göstərir ki, tuvalılar son vaxta qədər Böyük Yeniseyin yuxarı tərəfində yerləşən *Udaqan* zirvəsinə tapınmışlar (156, 35). Üçüncüsü, cəmiyyətdə patriarxal münasibətlər inkişaf edir. Arxaik ailə forması (qardaş ailəsi) öz yerini yeni ailəyə (patriarxal) verir. Bu zaman *Ötükən* inamı dəyişərək ata kultu ilə əlaqələnir. Məhz buna görədir ki, türk xalqlarında dağ ruhunun qadın kimi təsəvvür olunması artıq yaddan çıxmaq üzrədir. Altay xalqlarında, şorlarda *dağ ruhu* əksər hallarda kişi kimi təsəvvür olunur. Səbəbsiz deyil ki, ailədə qayınata ilə gəlin arasında olan yasaqlar dağa da aid edilir. Dağa, adətən, *qayınata* kimi baxırlar (153, 153). Ancaq əksər xalqlarda *dağ ruhunun* qadın kimi təsəvvür olunması əfsanə və rəvayətlərdə yaşayır (153, 145-160).

Belə bir dəyişmə eyni ilə *Ötükən* inamında da baş verir. Tayfanın hamisi olan dağ (və ya onun hamisi) kişi kimi təsəvvür olunanda *Ötükən* *Adaqana* çevrilir. İkinciyə Altayda Soyon və Çaapdı tayfaları tapınır. *Ataqan* “bütöv Altay təbiəti” kimi tə-

səvvür olunur (175, 149). Yuxarıda xatırlatdıq ki, Ötükən-də Altay təbiəti (torpağı, ölkəsi) kimi təsəvvür olunmuşdur. Beləliklə, biz ailənin, tayfanın, torpağın hamisi olub qadın, ana kimi təsəvvür olunan *Ötükən-in* patriarxal ailənin formalaşması ilə əlaqədar *Ataqana* – kişi tanrısına çevrildiyini görürük.

Patriarxal böyük ailənin dağılması nəticəsində kiçik ailələr yaranır. Patriarxal böyük ailədə mövcud olan iqtisadi birlik dağılır. Böyük qardaşlar ata mülkündən özlərinə çatan payı götürərək ayrıca təsərrüfat qururlar. Kiçik qardaş isə valideynlərin yanında qalır, onlara qayğı göstərir. Valideynlər öləndən sonra isə ata-baba evinin sahibi olur. Kiçik ailə institutu bütün türk xalqlarında mövcuddur (115; 68, 12-44; 195, 21-22).

E.M.Meletinskinin kiçik qardaşın ailə kultu ilə bağlılığı məsələsində əsas səhvi onun *minoratlıq konsepsiyasından* irəli gəlir. Müəllifin *minoratı* ana xanlığından ata xanlığına keçid dövrü və ya “patriarxatlığın sübhü” ilə bağlaması prinsipcə düzgündür. Ancaq müəllif ana xanlığından ata xanlığına keçid dövrünün və ya “patriarxatlığın sübhü” olan qardaş ailə tipini tədqiqata cəlb etmədiyindən bu dövrün vərəsəlik qaydasını konkret şəkildə təsəvvür etməmişdir. Nəticədə “patriarxatlığın sübhü”nü minoratlıq, inkişafını isə mayoratlıqla bağlamışdır. Məsələyə bu şəkildə yanaşma isə tamamilə səhvdir. Yuxarıda qeyd etdiklərimiz göstərir ki, qardaş ailəsində kiçik qardaş böyük qardaşdan sonra varislik statusunda dayanmışdır. Patriarxal böyük ailədə böyük qardaş şəriksiz varis olduğundan kiçik qardaş varislikdən məhrum olmuş və nəhayət, E.M.Meletinskinin də göstərdiyi kimi, kiçik ailə daxilində yenidən varis olmuşdur. Bu zaman kiçik qardaş ata-baba ocağının sahibi, qoruyucusu olmaq etibarilə sakral şəxsiyyətə çevrilmişdir<sup>11</sup>.

---

<sup>11</sup> Xakaslarda ailə kultu ilə bağlı olan əşyalar evlə birlikdə kiçik qardaşa verilir (71, 91).

Kiçik ailə institutunun ideologiyasına uyğun olaraq od tanrısı kiçik qardaş kimi təsəvvür olunur. Türk xalqlarının inam və miflərində kiçik qardaşın bu funksiyası geniş şəkildə əks olunmuşdur.

Yakutların inam və miflərində tanrının kiçik oğlu od hamisi hesab olunur. Bu tanrı *Okxon Aal Okxon, Aal uot iççi Tanqxa Dalaraksı* adlanır (190, 242- 275- 283). Şaman dualarında, inamlarda, nağıllarda dönə-dönə xatırlanır ki, *Okxon* atası “Ağ cənab” (Белый господ) tərəfindən üç yakuta (və ya üç yakut tayfasına) od (və ya nəfəs) vermək üçün göndərilmişdir. Bəzən isə göstərilir ki, onu atası cəzalandıraraq Yerə göndərir (190, 242-283).

Oxşar inam buryatlarda da vardır. Buryatlarda od hamisi (ruhu) *Saxyadai noyan* adlanır. İnama görə, o, *Eseqe Malaan tenqrinin* kiçik oğludur (135, 15).

Bizim araşdırdığımız məsələ baxımından Q.Potaninin bir qeydi xüsusi əhəmiyyət kəsb edir. Q.Potanin bir məqalədə haqqında məlumat verilən Sibir şamanlarının “Ata keçəl tanrı, keçəl tanrının kiçik oğlu, məni dövlətli elə”... çağırışını belə izah edir: “Ata keçəl tanrı” monqol adı olan *İsıqı-malan tenqrinin* tərcüməsidir. İkinci tərkib isə, ehtimal ki, belə bərpa olunmalıdır: *Otxon malantenqri*. Ehtimal ki, o, heç kiçik qardaş deyil, tatarların *İdiqanıdır*” (151, 722). Müəllif *Otxanın* kiçik oğul olduğunu başa düşməsə də, onun tatarların *İdiqanı* olduğunu düzgün müəyyənləşdirmişdir (Biz artıq yuxarıda bu adın “İdiqe” variantını qeyd etmişik). Ən maraqlısı isə odur ki, eyni adda tapınılan dağlar mövcuddur. Mərkəzi Asiyada mövcud olan bu dağ adlarından bir neçəsini Q.Potanin göstərmişdir: *Adıqan, İdiqe, Otxon tenqri* və ya *Otxan – xairaxan* (151, 722). Tapınılan dağların “kiçik” kimi təsəvvür olunması sistem təşkil

edir. Monqolların tapındıqları dağlara aid etdikləri ən populyar epitet xairaxan (kiçik, sevimli) epitetidir (102, 27). Bu faktlar bizə arxaik *Ötükən* inamının yeni mərhələsini göstərir. Biz yuxarıda *Ötükən* inamının patriarxal ailə münasibətlərinin formalaşması ilə əlaqədar olaraq *Ataqana* çevrildiyini qeyd etmişdik. Kiçik ailənin yaranması nəticəsində arxaik kult minoratlığın ideologiyasına uyğun şəkildə “kiçik qardaş” kimi təsəvvür olunmağa başlamışdır. İnamlarda od hamisinin nə şəkildə təsəvvür olunması bu mifoloji surətin daha geniş şəkildə araşdırılmasına imkan verir. Teleutlar od ruhunu barmaq boyda olan sarı samur (erqək poyasarı kim) şəklində təsəvvür edirlər (95, 64). Yakutlarda isə od hamisi balaca ağsaqqallı qoca şəklində təsəvvür olunur (46, 210). Ocaq hamisinin balaca insancıq (və ya heyvancıq) şəklində təsəvvür olunması monqol dilində “cırtan” mənasında otuy sözünü izah etməyə imkan verir (146, 93). Ona görə ki, ocaq hamisi balacaboyluadam kimi təsəvvür olunmuşdur. *Otuy* sözünün “cırtan” mənası buradan yarana bilərdi. Türkiyə nağıllarında “boyu bir qarış, saqqalı iki qarış” surəti *Atəşli mərcimək* adlanır (86, 303). V.A.Qordlevski bu surəti, eləcə də cırtan, cinlər haqqında yayılmış inamları Hind-Avropa mifologiyasından keçmə hesab edir (86, 303). Yuxarıda qeyd etdiyimiz, eləcə də aşağıdakı faktlar bu fikrin həqiqətə uyğun olmadığını göstərməkdədir. Başqa türk xalqlarının inamlarında “boyu bir qarış, saqqalı iki qarış” surətinin odla əlaqəsi unudulmuşdur. Sibir tatarlarında bu surət “*Kaldazın*” adlanır. O, nağılda qəzəbli ruhlarla mübarizə aparır. Nağılda *Kaldazın* belə təsəvvür olunur: “*Kaldazın* adında bir qoca var idi. Bir çərək boyu, beş çərək isə saqqalı var idi” (163, 169). R.Q.Axmetyanov bu mifoloji surətin mişar tatarlarında, başqırdlarda, mordvalılarda “mal-heyvan anası” (hamisi) kimi təsəvvür olunan *kaldaz inəse*, *kaldaz-inə*, mansilərin tatarlardan əxz etdikləri doğum və məhsuldarlıq hamisi *kaltəs anki* ilə eyni

mənşəli olması fikrini söyləmişdir (55, 30). Bu fikri başqa faktlar da təsdiq edir. Mifoloji ana surətinin od stixiyası ilə əlaqəsi məlumdur. İrəlidə görəcəyimiz kimi, *Kaldaz-inə* mifoloji Ana surətinin adlarından biridir. Bu surətin kişi kimi təsəvvür olunması faktı, yuxarıda qeyd etdiyimiz kimi, ata xanlığı ideologiyasının təsiri ilə bağlıdır. Bəzi faktlar göstərir ki, od hamisi “boyu bir qarış, saqqalı yeddi qarış” daha arxaik dövrlərdə qadın kimi təsəvvür olunmuşdur. Azərbaycan inamlarında *hal* (*Al*) surəti balacaboylu adam kimi təsəvvür olunur (6, 148). *Hal* (*Al*, *Albastı*, *Al qarısı* və s.) surətinin qədim ana kultu ilə, odla bağlılığı artıq elmdə dəfələrlə deyilmişdir (29, 45; 3, 92-93). (Müqayisə et: S.Kaskabasov qazax sehrli nağıllarında od hamisi kimi özünü göstərən *jalmautz – kempir* surəti ilə *Albastı* surətinin bağlılığını göstərir (113, 72). Balacaboy od hamisinin qadın kimi təsəvvürü bir qaraqas nağılında da əks olunur: üç yoldaş növbə ilə gözləyirlər; balacaboylu qarı gözətçiləri aldadıb əti yeyir. Axırda nağılın qəhrəmanı (Tuqulçu) qarıya qalib gəlib onu öldürür (163, 621). İrəlidə görəcəyimiz kimi, sehrli nağıllarda bu motiv geniş yayılmışdır. Ancaq bu motivin variantlarında balacaboylu qarının yerinə “boyu bir qarış, saqqalı yeddi qarış” surəti əks olunur. Kazan tatarları cırdan qocanı *şekə*, *şökə* (*şökə pəri*) adlandırırlar. Təsəvvürə görə, *şekə* ağacın kökünün altında yaşayır (55, 47). Bu surət marilərdə *şika*, *şiqa* “qulyabanı”, “cırdan”, çuvaşlarda *çike*, “qoca, dirsək boyda qoca” və ya *çikesuxal* “qocalıq-dirsək boyda saqqal” (boyca bir qarış), udmurtlarda *qid-murt*, “dirsək boyda qoca” adlanır. Çuvaş nağıllarında *çike suxalın* yanına od üçün gələnlərə nağıl dedirdir və mahnı oxutdurur (55, 48). Bu motivdə “boyu bir qarış, saqqalı iki qarış” surətinin odla əlaqəsi, başqa sözlə, od hamisi olması əks olunmuşdur. Qeyd edək ki, “boyu bir qarış, saqqalı iki qarış” surətinin odla bağlılığı nağıllarda geniş şəkildə əks olunmuşdur. Abakan tatarlarından yazıya alınmış bir

nağıla diqqət yetirək: üç qardaş tayqaya ova gedir. Gecə düşür. Onlar uzaq bir yerdə işıq görürlər. Əvvəl böyük, sonra isə ortancıl qardaş od gətirməyə gedir. Böyük qardaşlarının geri qayıtmadıqlarını görən kiçik qardaş onların arxasınca gedir, görür ki, odun sahibi olan qoca onun qardaşlarının əllərini bağlayıb. Məlum olur ki, qoca odu müəyyən şərtlə verir. Şərti uduzduqlarına görə, qoca böyük qardaşların əllərini bağlamışdır. Kiçik qardaş oyunda qocaya qalib gəlir, onun əllərini bağlayır, qardaşlarını azad edir. Onlar odu götürüb geri qayıdırlar (163, 371-381). “Yeddi qardaş, bir bacı” adlı nağılda od sahibi qocanı div əvəz edir. Nağıldan məlum olur ki, yeddi qardaşın bacısının ocağı sönür. O, od almaq üçün bir qalaçaya gedir. Onun sahibi olan bir div qıza od verir, əvəzində isə qızın qanını sorur. Qardaşlar bunu bilib divi öldürürlər (9, 97-103). Oxşar motiv “Tan Batır” adlı tatar nağılında da özünü göstərir (173, 27). Burada od sahibi qadındır. Od sahibinin qadın kimi təsəvvür olunması, qeyd etdiyimiz kimi, daha arxaikdir. Od üçün gələn qəhrəmanla od sahibi arasındakı belə antoqonist münasibəti nağıllarda geniş yayılmış başqa bir motivə keçid hesab etmək olar: qardaşlar və ya bahadırlar səfərə çıxırlar; onlar yolda od qalayıb xörək bişirirlər; “boyu bir qarış, saqqalı yeddi qarış” gəlib onlardan yemək istəyir; qəhrəmanlar ona xörək vermək istəməyəndə o, saqqalından bir tük çəkib onların qollarını bağlayır və xörəyi yeyib gedir. Axırda nağılın əsas qəhrəmanı onu məğlub edir (9, 156). Bu motiv bir çox xalqların nağıllarında geniş yayılmışdır. Əsas etibarilə AA 301 – süjet tipində işlənir. Qeyd olunan motivdə od sahibi hamı kimi deyil, artıq düşmən kimi çıxış edir. Bu motivin təməlinə çox yayılmış bir mərasim elementi dayanır: od ruhunun öz payını istəməsi və ya bişirilən xörəkdən od ruhuna pay verilməsi. Beləliklə, hamı nağılda düşməyə çevrilmişdir. Onu da deyək ki, yuxarıda qeyd etdiyimiz nağılda “boyu bir qarış, saqqalı yeddi qarış” zülmət



dünyasının padşahının kiçik oğlu və ya üç qardaşın ən kiçiyi kimi təqdim olunur.

Fikrimizcə, Azərbaycan nağıllarının ən populyar qəhrəmanı *cırt*dan da od ruhunun folklorda gerçəkləşmə formalarından biridir. *Cırt*dan surəti türkmən nağıllarında *Kalça batur*, tuva nağıllarında *Baldır-Beejek*, rus nağıllarında isə “*barmaq boyda uşaq*” (мальчик с пальчик) adlanır.

Yakut mifologiyasında tanrı oğlu od hamisi haqqındakı mətnlər ilk insan, insanlığın əcdadı haqqındakı miflərlə oxşardır. Başqa sözlə, tanrının kiçik oğlu od hamisi bəzi mətnlərdə ilkin əcdad haqqında miflərin variantı kimi özünü göstərir. Od hamisinin tanrının kiçik oğlu olması ideyası Abakan tatarlarından yazıya alınmış bir etimoloji mifdə əks olunur: Ağ qayanın üstündə yerləşən ağ sarayda yaşayan qoca İldırımın üç oğlu var idi: böyük oğlu Günəş, ortancıl oğlu Ay, kiçik oğlu isə Od. Qoca İldırım övladlarının ona məhəbbətini öyrənmək üçün müsafir görkəminə girib oğlanlarına deyir ki, atanız ölür, tez onun yanına tələsin. Od hamıdan qabaqda gedir. Günəş onu yolda keçərək atasına birinci çatır. Ay isə ən axırda çatır. İldırım ata böyük oğula – Günəşə gündüzü, ortancıl oğula – Aya gecəni verir, kiçik oğlu Oda isə deyir:

“Get işıqlandır Ayı və Günəşi

Get və bacardığın kömək elə” (163, 187-188). Bu mətdə baş tanrı *İldırım* öz övladlarının əbədi yerini müəyyənləşdirir. Günəşə gündüzü, gecikdiyinə görə Ayı cəzalandıraraq ona gecəni verir. Kiçik oğlu Odun vəzifəsi dəqiq qeyd edilmir. Mifin məntiqindən çıxış edərək demək olar ki, kiçik oğlu Odu Yerə göndərir. Q.Potaninin keçən əsrin sonlarında türk-monqol xalqlarında İldırım tanrısına həsr etdiyi bir araşdırmasında onun İldırım tanrısı tərəfindən yaranmasına dair bir rəvayət əldə edə bilmədiyini söyləyir. Ancaq belə bir rəvayətin olduğuna şübhə etmir (150, 321). Müəllifin bu qənaəti bizim qeyd etdiyimiz

mətnin timsalında özünü doğruldu. Onun İldırım tanrısı tərəfindən yaradılması türk xalqlarının inamlarında geniş yayılmışdır (47, 84). Ona görə də qısa məzmununu verdiyimiz rəvayətdə Odun İldırım tanrısının oğlu olması odun ildırım tərəfindən yaradılması ideyasına əsaslanır. Odun İldırım tanrısının kiçik oğlu kimi səciyyələndirilməsi isə kiçik ailənin yaranmasından əvvəl mövcud ola bilməzdi. Türkmən xalqının “*Koroğlu*” dastanı bu baxımdan misilsiz fakt verir. Dastanda Rövşən Cıǵalı bəyin kiçik oğlu Adı bəyin oğludur (84, 34-35). *Koroğlu* surətinin od, işıq kultu ilə bağlılığı barədə folklorşünaslıqda müəyyən mülahizələr söylənmişdir (39, 142; 33, 63). Prof. M.Seyidov bu həqiqəti qəbul edib *Koroğlu* surətinin dağ kultu ilə bağlılığını da qeyd edir. Müəllif doğru olaraq bu qənaətə gəlir ki, *Koroğlu* surətinin bu iki atributu türk xalqlarında od tanrısı ilə dağ tanrısının birgə düşünülməsi ilə bağlıdır (30, 200). Türkmən “*Koroğlu*”sunda bizi maraqlandıran məsələ baxımından diqqəti cəlb edən odur ki, *Koroğlu* məhz kiçik qardaşın – Adı bəyin (Adı – kiçik qardaşı ifadə edən qohumluq termini) oğludur. Deməli, dağ, od hamisinin övladı olan *Koroğlu* da ən son redaktəyə məruz qalaraq kiçiklik atributu ilə yüklənmişdir. Başqa sözlə, kiçikliyin kölgəsi *Koroğluya* da düşmüşdür.

Maraqlıdır ki, kiçiklik atributu ilə “*Göyoğlu*” kimi tanınan bu mifik qəhrəmanlar silsiləsinin bir çoxu səciyyələnilir.

Q.Potaninin İldırım tanrısının oğlu hesab etdiyi adlar və tunkin buryatlarının əcdad kimi tanıdıqları Buxa-noin (hərfən: Buğa cənab) haqqında əfsanədə deyilir ki, *Buxa-noin* göydən yerə öküz şəklində düşmüşdür. Başqa bir varianta görə, bu göy öküzü bir qızın yanına gedir və ondan bir uşaq olur. Başqa bir varianta görə, *Buxa-noin* göy oğlu idi, onun atası *Eseqe malan-tenqri*, anası *Əke Orön* adlanır (150, 300). Sibir xalqlarında *İsıqtı-malan tenqrinin* kiçik oğlu *Otxan* və *Buxa-noin* bir mifoloji surətin müxtəlif ifadə formalarıdır.

“Göy oğlu” mifinin zoomorfik buğa formasının Doqquz oğuz variantında qəhrəman *Buğu Təkin* adlanır. Mifdə deyilir: Hulin dağından axan Tuğla və Selenqa çayları arasında qayın və şam ağacları bitir; bir gecə ağacların üstünə göydən bir şüa enir; gün keçdikcə ağaclardan birinin qarnı şişir; doqquz ayın tamamında bu ağaclardan birinin qarnından qapı açılır; ağacın içində ağzında gümüş əmzik olan beş uşaq görünür; doqquz oğuzlar uşaqları saxlayır və onları belə adlandırır: *Sutur Təkin, Qotur Təkin, Tukan Təkin, Or Təkin, Buğu Təkin*. *Buğu Təkin* hamıdan ağıllı olduğu üçün onu özlərinə xaqan seçirlər (42, 212-213). Bu mifdə uşaqların dünya ağacından doğulması mifin ən qədim variantlarından biri hesab olunmalıdır. Bu motiv yakutların od hamisi, tanrının kiçik oğlu *Tanqxa Dalaraksı, Aal uot iççite, Osox* (yəqin ki, ocaq – Ə.Ə) *botur, Aal Okxon* adlanan mifik surətin folklordakı mahiyyətini başa düşməyə imkan verir. “Bosko” adlı yakut nağılında Bosko üç qardaşın kiçiyidir. O, xəstədir. 30 ildir ki, hərəkətsiz yatır, altını isladır və s. Qardaşları onu incidir, yeməyin artığını ona atırlar. Bosko qardaşlardan intiqam almaq üçün onların vətənlərini yandırır. Böyük qardaş onu qılıncla parçalamaq istəyəndə Bosko ağacın arxasında gizlənir. Qardaşlar onu ölmüş bilib gedirlər. Bosko ağacın koğuşundan çıxaraq ağaca müraciətlə deyir: “Sən mənim anam, məni doğan, məni eşit, mən 30 il yaşadım, 30 il qardaşlarım məni incitdilər. Bu müddət ərzində mən onlardan çox pislik görmüşəm. İndi isə mənim ayağa qalxmaq və qardaşlarımın zülmünə son qoymaq vaxtıdır. Göylərdə mənim üçün at və yaraq-əsləhə saxlanılır. Onlar mənim üçün göydən gəlməlidir, mənə güc ver”. Ağac yarılr və onun içərisindən vaşaq dərisindən paltar geymiş ağ saçlı bir qadın çıxır. O, sol döşündən oğlanı əmizdirir. Oğlan qadının döşünü əmdikcə ona güc gəlir. Axmaq (Bosko) yenə güc istəyir. Qadın dünyanın yaratıcısına (Ai-Toenə) müraciət

edir: “Sənin lənətlədiyən oğlun 30 il yerdə uzanaraq hər bir mərhumiyyətə dözüb. İndi onu bağışla. Onu bədbəxtlikdən qurtar”. Göy guruldayır, ildırım çaxır, göydən ağ paltarlı adamlar gələrək ona at, silah verir. Bundan sonra axmaq (Bosko) böyük qardaşlarını bağışlayır və səfərə çıxır (151, 630-642). Nağılda Bosko surəti tanrının (Ai-Toen) kiçik oğlu *Od tanrısıdır*. Bu fikri Boskonun tanrı oğlu kimi səciyyələndirilməsi, tanrı tərəfindən göydən qovulması, tanrının hökmü ilə 30 il xəstə yatması, altını islatması kimi xüsusiyyətlər təsdiq edir. Şamanlar mərasimlərdə od ruhu Aal Okxonu məhz bu cəhətlərlə səciyyələndirirlər (190, 241-243, 275-283). Mifoloji inamlarda Aal Okxonun dünyaya necə gəlməsi haqqında heç nə deyilmir. Nağıldan məlum olur ki, Bosko məhz ağacdan doğulub. Doğulmanın səciyyəsi isə bizə Buğu-Təkin əfsanəsindən məlumdur. Beləliklə, “Göy oğlu” mifinin bir variantı ilə qarşılaşırıq. “Bosko” nağılının müasir nağıl poetikasına uyğun olduğunu (qardaşlar arasında ədavət) qeyd etməklə bir daha belə bir həqiqəti qabartmaq olar ki, nağıllarda kiçik qardaşın ideallaşdırılmasında onun sakral səciyyəsi az rol oynamayıb. Bu nağılda Bosko surəti mifoloji Aal Okxonla, ata mülkünün varisi kimi sakral kiçik qardaşın sərhədində dayanır. Bu nağıldan canlı şəkildə yaşamaqda davam edən mifoloji elementləri çıxsaq, qarşımızda tam mənada sehrlı nağılların kiçik qardaş surəti dayanır. Buradan həm də başqa bir həqiqət anlaşılır. Tanrının kiçik oğlu Otxon (Okxon) “Göy oğlu” mifinin variantlarından biri kimi özünü göstərir. Bununla da onun yerə göndərilməsi haqqında mifoloji ideya “Göy oğlu” mifi ilə birləşir.

“Göy oğlu” mifinin qəhrəmanları ulu əcdad, ilk insan hesab olunur. Bu fikrin təsdiqi üçün onun, demək olar ki, bütün türk xalqlarında əcdad hesab olunduğunu xatırlamaq kifayətdir. “Göy oğlu” mifi altaylılar arasında dual səciyyəyə daşıyır. Burada dünyanın yaratıcısı *Ülgen* və onun kiçik qardaşı *Erlık-*

*dir.* Ülgen xeyir, Erlik isə şər başlanğıcı təmsil edir. Erlik öz səciyyə və funksiyasına görə qarışıq səciyyə daşıyır: 1) Erlik yeraltı dünyanın tanrısı olmaqla arxaik mifik ana funksiyasını yerinə yetirir. Təsadüfi deyil ki, o, qadın əlamətinə də malikdir. Belə ki, tuba kiji təsəvvürünə görə onun uzun döşləri var (64, 108-109). 2) Meletinski göstərir ki, “Erlik tez-tez ilk insan surəti ilə qarışdırılır. Belə ki, o, əvvəlcə Ülgenin dostu idi. Sonra göydən yerə atılır. Oradan isə yer altına” (129, 141). Müəllif haqlı olaraq Erliyin bu səciyyəsini yakutların tanrı tərəfindən göydən yerə qovulmuş tənha adamları ilə müqayisə edir (129, 141). 3) Erliyi həm də insanlığın yaradıcısı hesab etmək olar. Belə ki, o, Ülgenlə bərabər insan yaradır. Təsadüfi deyil ki, şaman dualarında tez-tez Erliyə “Erlik ada” deyə müraciət edirlər. Beləliklə, Erlik surəti başqa türk xalqlarında müşahidə etdiyimiz ayrı-ayrı tanrılara məxsus xüsusiyyətləri özündə birləşdirir. O, tanrı, ilk insan və insanlığın əcdadıdır. Erliyin göydən yerə atılması motivi isə tanrı övladlarının göydən yerə atılmasına bənzəyir. Erliyin kiçiklik atributu, ehtimal ki, ailə şəraitində özünü göstərən bu vəziyyət hakimiyyət vərəsəliyində məhz böyük arvaddan olan böyük oğlun varis olması şəklində əks olunur. Bir çox nağıllarda kiçik qardaşın idealizə olunmasını məhz axırıncı səbəb motivləşdirir.

“Hatəmin nağılı” (AA 550), “Məlik Ducar” (AA 313), “Məlik Cümşüdün nağılı”, “Ağ atlı oğlan” (AA313) və s. nağıllarda kiçik qardaşın incidilməsinin səbəbi onun anasının kasıb qızı olmasıdır. (8, 23-59, 167-168; 11, 232-255; 12, 70-79). Bu motivdə çoxarvadlılıq şəraitində kiçik arvadın böyüklərə münasibətdə aşağı mövqe tutması kiçik arvadın kasıb mənşəli olması ilə əvəz olunub. Çox ehtimal ki, kasıbmənşəlilik qədim dövrdə başqa şəkildə olmuşdur.

Biz bilirik ki, ana tərəfi başqa xalqdan olan şahzadələrin hakimiyyət hüququ olmamışdır. Türkmənlər türkmən qızın-

dan olan uşaqları “iq”, qeyri-türkmən /bəzən qeyri türk/ etnosdan olan uşaqları “kul” adlandırmışlar. İkincilər yaşından asılı olmayaraq “iq”lərdən aşağı tutulmuşlar (57, 318-319). Bu mədəni hadisə sehrli nağıllarda xan (bəy)-kasıb qarşıdurması şəklində əks olunur. Kasıbmənşəliliyin həmişə kiçik arvadın, eləcə də kiçik oğulun üzərinə düşməsi isə (böyük arvadın da kasıb mənşəli olması mümkündür) çoxarvadlılıq şəraitində böyük arvadın nüfuzu ilə bağlıdır.

Beləliklə, böyüklük öz səciyyəsinə (demokratik və ya despotik) görə fərqli olsa da, bütün ailə formalarında mövcud olmuşdur. Bununla yanaşı, kiçik ailə institutunun yaranması ilə kiçik qardaş ali hakimiyyətə yol açan hüquqlardan birini /ailə kultunu/ böyük qardaşdan ala bilmişdi. Bu cəhət sehrli nağıllarda kiçik qardaşın ali hakimiyyət hüququnun ideologiyasına çevrilir. Sehrli nağıllarda kiçik qardaşın ideallaşdırılması, N.V.Bikbulatovun müdafiə etdiyi kimi, kiçik ailə institutunun təbliği deyil. Sehrli nağıllarda əksər hallarda kiçik qardaşın sakral səciyyəsi qabardılır və məhz bu səciyyəsinin hesabına ideallaşdırılır. Ona görə də sehrli nağıllarda kiçik qardaşın sakral siması ona olan tarixi ədalətsizliyə qarşı ideoloji sipər rolunu oynayır. Məhz buna görədir ki, kiçik qardaşın sehrli nağıllarda ideallaşdırılması onun ədalətsizliyə məruz qaldığı böyük ailə daxilində deyil, sərbəstlik qazandığı kiçik ailədə baş verir.

Beləliklə, despotik böyük ailə vərəsəliyinin kiçik qardaşa qarşı istibdadından doğan etiraz kiçik qardaşın kultlu siması ilə birləşərək sehrli nağıllarda onun ideallaşdırılmasına yol açır.

## II FƏSİL İRÖNİK SURƏTLƏR

Azərbaycan nağıllarında ironik surətlər silsiləsi özünə-məxsus səciyyəsi ilə başqa qəhrəmanlardan seçilir. Bu surətlər adlandırdığımız kimi ironik, komik xüsusiyyətlərə malikdir.

İronik qəhrəmanların səciyyəsi sehrlı nağıllarda müxtəlif şəkildə gerçəkləşərək rəngarənglik yaradır. Bu cəhət bir çox hallarda ironikliyin müxtəlif ifadə üsullarını bir-birindən ayırmağı çətinləşdirir.

Azərbaycan sehrlı nağıllarında kiçik qardaş surətinin ironikliyi başqa ironik surətlərdən fərqlənir. “Hatəmin nağılı” (AA 550), “Məlik Ducar” (AA 313), “Ağ atlı oğlan” (AA 313), “Məlik Cümşüdün nağılı” (AA 313) və s. nağıllarda kiçik qardaş (kiçik oğul) kasıb qızından olduğu üçün atası və böyük qardaşları ona istehza edirlər. Padşah bəy, xan qızından olan böyük oğlanlarını kiçik oğlundan üstün tutur. O, bəy, xan qızından olan böyük oğlanlarının gələ bilməyəcəyi işin öhdəsindən kiçik oğulun gələcəyinə inanmır, səfərdə kasıb qızından olan oğluna at əvəzinə yabı verir və s. (8, 23-59, 167-168; 11, 232-235; 12, 70-79).

Kiçik qardaş haqqında olan nağılların bəzində isə kiçik qardaş ata vəsiyyətinə əməl etdiyinə görə böyük qardaşlar ona istehza edir və ya onu incidirlər. Məs. “Üçbiğ Kosa” (AA530+552) nağılında padşah öləndə oğlanlarını çağıraraq vəsiyyət edir ki, qəbrinin üstündə üç gün keşik çəksinlər və bacılarını gələn ilk elçiyə versinlər. Böyük və ortancıl qardaş vədə əməl edib keşik çəkmirlər. Kiçik qardaş qəbrin üstündə keşik çəkib üç sehrlı at əldə edir. Bundan sonra bacılarını ilk elçiliyə gələn heyvanlara ərə verir. Bu axmaq hərəkətə görə böyük qardaşlar kiçik qardaşı incidir. Ancaq çətin vaxtda heyvanlar kiçik qardaşa kömək edirlər (8, 157-166). Təkcə bu

nağılda deyil, başqa sehrlı nağıllarda da nağılın əvvəlində qəhrəmanların hərəkəti ironik təsir bağışlayır. İronik qəhrəman bazara çörək (və ya başqa bir şey) almaq üçün apardığı pulu bazarda olan adamlara verir ki, onlar heyvanları incitməsinlər. Yaxud da ironik qəhrəman görür ki, bazarda adamlar ölünü incidirlər. O, pul verib ölünü adamların əlindən alır. Bu hərəkətinə görə ironik qəhrəmanı nənəsi məzəmmət edir. Çətin vaxtlarda heyvanlar və ölü qəhrəmana kömək edirlər (11, 60-69, 181-187; 9, 177-180; 10, 27-44).

Başqa sehrlı nağıllarda qəhrəman nağılın əvvəlində doğrudan-doğruya axmaqlıq və ya başqa ironik xüsusiyyətlərlə səciyyələndirilir. “Yanığın nağılı”nda qəhrəmanı aldadıb onun bazara satmaq üçün gətirdiyi qazı, toyuğu, sərçə, cücə adı ilə alırlar (11, 181-182). “Keçəl Məhəmməd” nağılında Keçəl Məhəmməd evdən oğurluq edir və s. (11, 82-83).

Qeyd edək ki, bu nağılların bir çoxunda qəhrəman ancaq nağılın əvvəlində ironik səciyyə daşıyır. Qəhrəman fəallaşandan sonra sehrlı nağılların başqa qəhrəmanları kimi ciddi fəaliyyət göstərir. Sehrlı nağılların bir qrupunda isə qəhrəman nağılın əvvəlindən sonuna qədər ironik səciyyəsinə itirmir.

Sehrlı nağılların bir qrupunda qəhrəmanın əvvəlcə ironik təsir bağışlayan hərəkətləri sonradan müdrilik kimi yozulur. Sehrlı nağılların başqa bir qismində isə qəhrəmanın ironik hərəkətləri ilə sonrakı uğuru arasında əlaqə olmur. Axmaq və fərsiz qəhrəman birdən-birə fəaliyyətə başlayıb uğur qazanır.

Sehrlı nağıllarda ironik qəhrəmanın tənbellik xüsusiyyəti, ümumiyyətlə, nağılın əvvəlində qəhrəmanın axmaqlıq və fərsizliyinin mənasını açıqlayır. Bir çox sehrlı nağıllarda qəhrəman nağılın əvvəlində tənbellikdir. “Ustacan Əhməd” nağılında qəhrəman bütün günü evdə uzanır, heç bir iş görmür. Arvadı onu hiylə ilə evdən bayıra çıxarıb qapının arxasını vurur. Bundan sonra ironik qəhrəmanın macəraları başlayır.



O, təsadüf nəticəsində qeyri-adi qəhrəmanlıqlar göstərir (11, 125-130). Bu motiv “Haxnəzər” adlı nağılda da əks olunur (11, 74-77). Bəzi nağıllarda qəhrəmanın tənbelliyi kasıblıqla əvəz olunur. Arvadı kasıb ərinə məcbur edir ki, gedib çoxlu var-dövlət qazansın. Kişi arvadının əlindən qaçır. O, sehrlili qüvvələrin köməyi ilə böyük var-dövlət qazanır (13, 82-93, 181-194). “Peşə dalınca” adlı bir məişət nağılında ironik qəhrəman tənbellidir. Valideynləri onu hansı işə göndərirlər, o, getmək istəmir. Axırda o, bir qıza aşiq olur. Qızın köməyi ilə tənbellə mahir bir dəmirçi olur (13, 237-242).

Bəzi nağıllarda isə ironik qəhrəman “Ağıllı arvad” motivi ilə bağlanır. Padşahın “evi arvad tikər, ya kişi?” sualına böyük qızlardan fərqli olaraq kiçik qız “arvad” deyə cavab verir. Padşah kiçik qızından inciyib onu kasıb və tənbellə keçələ ərə verir. Kiçik qızın səyi ilə tənbellə böyük var-dövlət qazanır (10, 165-172). “Şah Abbas və üç bacı” nağılında böyük bacılardan fərqli olaraq kiçik bacı kasıb adama ərə getmək istəyir. Şah Abbas qızların söhbətini eşidib böyük bacını vəzirin, ortancıl bacını vəkilin oğluna, kiçik bacını isə tənbellə keçələ ərə verir. Kiçik qızın səyi ilə tənbellə keçələ böyük var-dövlət sahibi olur (12, 64-69).

Cənubi Azərbaycandan toplanmış “Təndirə girən keçələ” adlı bir nağılda bu motiv son dərəcə maraqlı şəkildə əks olunub. Keçələ bütün günü təndirin içərisindən bayıra çıxmır. Nənəsi hiylə ilə keçələ təndirdən çıxardıb evə qoymur. Bundan sonra tənbellə keçələnin macəraları başlayır. İronik axmaq surətinin ocaqla, küllə əlaqəsi başqa türk xalqlarının nağıllarında da əks olunur.

“Üç pəncəli div” (AA 301) adlı Türkiyə nağılında böyük qardaşlardan fərqli olaraq kiçik qardaş tənbellə kimi təsvir olunur. Böyük qardaşları işlədikləri halda o bütün günü küllükdə eşələnir. Div onun bacısını və qardaşlarını əsir edəndə

kiçik qardaş küllükdən çıxıb üst-başını çırpır. Onun üst-başını çırpmasından elə bir külək qopur ki, bütün kəndlilər oraqlarını atıb qaçırlar. Kiçik qardaş bu oraqlardan böyük bir gürz düzəltdirir. Böyük müdrilik və qəhrəmanlıq göstərir. Bacısını və qardaşlarını azad edir (181, 39-48).

Bu motivin semantikasını izah etmək üçün yuxarıda başqa münasibətlə xatırladığımız “Bosko” adlı yakut nağılına bir də nəzər yetirək: tanrı qəzəbinə düşər olmuş kiçik qardaş otuz il yerindən tərpənmədən xəstə yatır. Böyük qardaşları ona pis münasibət bəsləyir. Onu incidirlər və yedikləri yeməyin artığını onun qabağına atırlar. Otuz ildən sonra tanrı kiçik qardaşı bağışlayır və ona güc-qüvvət verir (151, 629-641). Bu motiv “Altay-Buçay” adlı Altay eposunda da özünü göstərir. Dastanda Erke-Mendurun oğlu şikəst olduğu üçün otuz il yerindən qalxmır. (“Odus yılqa çıxara Turup bolbos bala bolt”) (170, 135). Göründüyü kimi, yakut nağılında və altay eposunda qəhrəmanın süstlüyü <sup>12</sup> xəstəliklə, bizim nağıllarda isə tənbelliklə bağlıdır.

Bu motiv Türkiyə sehrli nağıllarının başqa birində də özünü göstərir: “Bir vaxtlar dul arvadın tənbel keçəl bir oğlu vardı. Bu uşaq bütün gün heç yerə getmir, sobanın yanında oturub qovurğa yeyirdi. Bir gün anası ona dedi: - Ay bala! Sən niyə belə edirsən, səhərdən axşamacan pişik sobanın altında yatan kimi ocaq külünün içində eşələnirsən, mənə heç kömək etmirsən” (181, 340). Türkiyənin “Tənbel uşaq” adlı başqa bir sehrli nağılında da nağılın əvvəlində qəhrəman tənbel kimi səciyyələndirilir (181, 132). Tənbel surətinin soba ilə əlaqəsi tatarların “Sehrli üzük” nağılında da əks olunub: oğlan bütün gün sobanın üstündə yatır, pişiklə oynayır. O,

---

<sup>12</sup>Yakut nağıllarında kiçik qardaş surətinin süstlük və axmaqlıq səciyyəsi tez-tez özünü göstərir (100, 224-226).

ata-anası öləndən sonra fəallaşır (173, 255). Əlavə edək ki, rus sehrli nağıllarında da ironik axmaq surətinin ocaqla (soba) əlaqəsi güclüdür (128, 223-234).

Sehrli nağıllarda və şaman inisiyasiyasında bu qanunauyğunluq daha arxaik inam və təsisatlarla bağlıdır. “Kartıqa Perqen” adlı şor dastanında özünü göstərən bir motiv bu fikrin izahını asanlaşdırır. Qəhrəman anadan olandan sonra ocağın üstündə tərsinə çevrilmiş qazanın altına girərək altı il orada qalır və güllə qidalanır. Bundan sonra uşağa ad verilir (96, 13). Bu dastanda da, bizim nağılda olduğu kimi, ocaqda yaşama keçid mərhələsini əks etdirir. Azərbaycan və Türkiyə nağılında mövcud olan motivin şor dastanındakı motivlə funksional-semantik yaxınlığı şübhə doğurmur.

Araşdırıcılar qəhrəmanın ocaqla, küllə əlaqəsinə fərqli şəkildə yanaşırlar. V.J.Propp və E.Meletinski bu motivə qəhrəmanın ata-baba kultu ilə əlaqəsi kimi baxır (159, 216-225; 128, 223-234). Başqa araşdırıcılar isə bu motivə (“Kartıqa Perqen” dastanındakı) inisiyasiya elementi kimi baxaraq qəhrəmanın külün üstündə tərsinə qoyulmuş qazanın altında yaşamasına yerin “bətni”nə daxil olma (məğlubedilməzlik qazanmaq üçün) kimi baxırlar (178, 147). Bu kimi fikirlər arasındakı müxtəliflik müəlliflərin söylədikləri materialın təbiətindən irəli gəlir. V.J.Propp və E.Meletinski qeyd olunan motivli nağılların süjet strukturunda tutduğu yeri, yəni inisiativ səciyyəsinə göstərmədən od-ocaq kultunun ata-baba kultu ilə bağlılığını nəzərə alaraq qəhrəmanın ocaqla (soba ilə) əlaqəsinə onun ata-baba kultu ilə bağlılığı kimi izah etmişlər. İkinci fikrin tərəfdarları isə motivin həm inisiativ səciyyəsinə, həm də bu inisiativliyin semantikasını izah etmişlər.

Sehrli nağıllarda inisiyasiya səciyyəsi daşıyan bəzi başqa motivlər də ironik şəkildə təqdim olunur. “Qırx qönçə xanım” nağılında Bəxtiyar adlı bir qoca yuxu görüb yuxusunun ardınca

gedir. Yolda bir çobana rast gəlib yuxusunu ona danışır. Çoban qoyun verib qocanın yuxusunu alır. Bundan sonra çoban qocanın adını da daşıyır və yuxunun ardınca gedir (8, 90-105). Bu motivdə inisiyasiya aktı ad dəyişdirmə şəklində əks olunur. Məlumdur ki, qədim təfəkkürdə ad predmetlə eyniləşdirilir (188, 235). Bu baxımdan O.Freydenberqin fikri xüsusilə maraqlıdır: "...bu günə qədər Stepan olan şəxs İvanın adını alan kimi öz taleyini deyil, İvanınkini yaşayır" (187, 240). Qədim təfəkkürə məxsus olan bu qanunauyğunluq aydın şəkildə göstərir ki, çoban qocanın adını qəbul etməklə simvolik şəkildə onun gəncliyinə çevrilir. "Göygöz kosa" nağılında inisiyasiya aktı maraqlı şəkildə əks olunur, qəhrəman öz adını bilmir. Nağılşünaslıqda qəhrəmanın öz adını bilməməsi /Neznayka motivi/ inisiyasiya mərasimi ilə əlaqələndirilmişdir (160, 136).

Bizim fikrimizcə, qəhrəmanın öz adını bilməməsi onun hələ keçid mərhələsində olduğunu göstərir. Yəni qəhrəman öz keçmişini itirmiş, yenisini isə hələ qazanmamışdır. Bu fikri türk xalqlarının eposunda geniş yayılmış bir motiv – müəyyən qəhrəmanlıqdan, eləcə də cəmiyyət üçün xeyirli bir işdən sonra qəhrəmana yeni ad verilməsi təsdiq edir. Maraqlı bir motiv "Beçə Dərvişin nağılı"nda əks olunur. Böyük qardaş Ərkə kiçik qardaş Cahangiri hiylə ilə quyuya salıb ipi kəsir. Cahangir quyudan çıxarılır. Bundan sonra o, dərviş paltarını geyinir və "Beçə Dərviş" adlandırılır... Padşahın vəzirləri Beçə Dərvişin padşah oğlu olub-olmaması barədə xeyli mübahisə edirlər (8, 136-140). Bu motivdə də həmçinin keçmişin itirilməsi və yeni status qazanma prosesi əks olunub. İnisiyasiya aktından sonra başqa adama çevrilmə ideyasını əks etdirən maraqlı bir nağıl motivinin E.T.Tursunov tərəfindən absurd hesab olunması ilə razılaşmaq olmaz. Nağılda ironik qəhrəman yatanda saçını və üzünü qırırıqlar. Ironik qəhrəman suda öz əksini görüb fikirləşir ki, o, artıq başqa adam olub (183, 143). Saçın qırılmasının ini-

siativ səciyyəsi elmdə qeyd olunmuşdur (160, 136-138). Ona görə də saçın qırılması nəticəsində başqa adama çevrilmə arxaik təfəkkür qanunlarına əsasən tamamilə təbiidir. Təqdim olunan nağılda bu ideya sadəcə olaraq ironik şəkildə əks olunur.

Göründüyü kimi, sehrli nağılların əvvəlində ironik qəhrəmanların axmaqlıq, tənbellik təsiri bağışlayan hərəkətləri inisiyasiya səciyyəsi daşıyır və dərin mifoloji məna kəsb edir. Ancaq qeyd etmək lazımdır ki, nağılın əvvəlində qəhrəmanın bütün hərəkətləri mifoloji məna daşımır. Zaman keçdikcə mifoloji məna daşıyan motivlər aradan çıxmışdır. Nəticədə ironik qəhrəmanın hərəkətləri bir çox hallarda mənasız şəkil almışdır.

Sehrli nağıllarda ironik qəhrəmanların mifik mədəni qəhrəmanlarla əlaqəsi, dəqiq desək, mifik mədəni qəhrəmanın sehrli nağılların ironik qəhrəmanlarının formalaşmasında rolu elmdə irəli sürülmüş və qəbul olunmuşdur (128, 237; 183, 139-196). Ancaq bu mülahizələr mifik mədəni qəhrəmanlarla sehrli nağılların ironik qəhrəmanlarının fəaliyyət üsullarının oxşarlığına əsaslanır. Yuxarıda qeyd etdiklərimiz göstərir ki, mifik mədəni qəhrəmanla sehrli nağılların ironik qəhrəmanlarının oxşarlığı təkcə onların fəaliyyət üsullarının uyğunluğunda deyil, həm də onların atributlarında özünü göstərir. Bu, hər şeydən əvvəl hər iki qəhrəman tipinin odla bağlılığında əks olunur. Bir xakas əfsanəsində mifik mədəni qəhrəmanın od-ocaqla bağlılığı sehrli nağıllarda ironik qəhrəmanın ocaqla bağlılığı ilə çox yaxındır. Əfsanədə deyilir: Yeniseydə xalqın başçısı Nemet xan zamanı müəyyənləşdirmək və bayramların vaxtını təyin etmək üçün bütün Abakan və İyus bəylərini yığıncağa çağırır. Bu zaman yığıncağa Kul Çalaas (küldən çıxan çılpaq və ya kül içində lüt) adlı bir adam da gəlir. Bəylər onu adam hesab etməyib ona gülürlər. Nemet xan onun da yığıncaqda iştirak etməsinə icazə verir. Bəylər heç bir qərara gələ bilməyəndə Kul Çalaas ayları, günləri və onların sə-

ciyyəsinə müəyyənləşdirir (178, 51-52). Araşdırıcılar Kul Çalaas surətinin ilk insan, mifik mədəni qəhrəman olduğunu qeyd etmişlər (178, 196). Bizim üçün maraqlı odur ki, ilk insan, mifik mədəni qəhrəman Kul Çalaas adlandırılır. Bu surətin adı birbaşa onun bağlı olduğu stixiyanı əks etdirir. Bu mifdə “Göy oğlu” surətinin odla bağlılığının özünəməxsus şəkli özünü göstərir. İkinci həm odla bağlılığına, həm də ironik səciyyəli olduğuna görə sehrli nağıllarda odla, küllə bağlı ironik qəhrəmanlarla çox yaxındır.

Mifik mədəni qəhrəmanla sehrli nağıl qəhrəmanının od-ocaqla yaxınlığı metforik şəkildə onların mifoloji Ana Yerlə bağlılığını göstərir. Xatırladaq ki, “Göy oğlu” mifoloji Göy ata ilə Ana Yerin izdivacından yaranır. Qeyd etdiyimiz sehrli nağıllarda və xakas mifində qəhrəmanların mifoloji Ana Yerlə bağlılığı metforik şəkildə ifadə olunursa, Altay dastanlarında Ana Yer bəhadırlara kömək göstərən müstəqil surət kimi əks olunur. Hətta “Altay Buçay” dastanının qəhrəmanı Altay Buçay Yer Enenin övladıdır (170, 156). “Şahzadə Mütalib” nağılında möcüzəli qarı qəhrəmanı alma vasitəsilə dünyaya gətirir. Çətin vaxtda şahzadə Mütalib qarıya pənah aparır. Nağıldan məlum olur ki, şahzadə Mütalib qarının qız nəvəsidir (7, 1300-1307). Bizcə, bu nağılda qarı surəti Ana Yerin ifadə formalarından biridir. Göründüyü kimi, qəhrəmanla mifik Ana Yerin “qohumluğu” sehrli nağılda da əks olunur.

Yuxarıda qeyd etdiklərimizə əsaslanaraq sehrli nağılın ironik qəhrəmanının formalaşmasında mifik mədəni qəhrəman surətinin müəyyən rol oynadığını iddia etmək olar.

Tuva nağıllarında ironik səciyyəli “Öksüz ool” (yetim uşaq) surətinin mifik mədəni qəhrəmanla yaxınlığını V.N.Toporov qeyd etmişdir (177, 154-155). Əlavə edək ki, elmi ədəbiyyatda ilk insan (Göy oğlu) kimi səciyyələndirilən epik qəhrəmanlar silsiləsi yetim kimi səciyyələndirilir: Er-Soqotok

adında bir adam var idi. Yerdən çıxdığını və ya göydən düşdüyünü bilmirdi. Er-Soqotax müqəddəs ocağa “nənə-ruh” deyə müraciət edir və ona keçmiş yetimi böyütdüyünü bildirir (129, 231). Sehrli nağılların ironik qəhrəmanları istər tuva, istərsə də Azərbaycan nağıllarında yetim kimi təqdim olunur. Onları ancaq nənələri böyüdür. Çox ehtimal ki, bu yaxınlıq çox qədim tarixi olan epik ənənə ilə bağlıdır. Atasız-anasız kimi səciyyələndirilən “Göy oğlu” sosial planda yetimə, mifoloji Ana Yerin isə nənəyə çevrilməsi tamamilə mümkündür (Müqayisə et: Azərbaycan sehrli nağıllarında qəhrəmanın sehrli qarıya “nənə” və ya “ana” deyə müraciət etməsi (7, 136; 15, 298-301).

Sehrli nağılların ironik qəhrəmanları bir çox hallarda balacaboyu adam kimi təsvir olunur. Azərbaycan nağıllarının ən populyar qəhrəmanı Cırt dan bu qəbildəndir. AA 327 süjet tipinin xüsusi Azərbaycan variantı olan “Cırt dan” nağılında boyca balaca Cırt dan hiyləgərliyi ilə seçilir. Məlum olduğu kimi, o, bəhanə ilə bütün işlərini yoldaşlarına gördürür. Yoldaşları Cırt danın məsləhəti ilə divin mağarasına gəlir. Cırt dan divi aldada-raq yoldaşlarını xilas edir. Nəhayət, divi öldürür. Bu nağılın türkmən variantında qəhrəman Kəlçə batır /Keçəl bahadır/ adlanır (157, 124-127). “Cırt dan və xort dan” adlı başqa bir nağılda Cırt dan uşaqlarla birgə Xort danın yaşadığı mağaraya gedib Cırt danın qurduğu hiylə ilə Xort danı tutub öldürürlər (27, 91-97).

“Noxudbala” adlı Cənubi Azərbaycan nağılında ironik qəhrəman o qədər balacadır ki, hətta gözə görünmür. O, eşşəyin qulağında oturub atasına yemək aparır. Padşahdan atasının haqqını tələb edir. Noxudbalanı boğmaq üçün su anbarına salırlar. O, möcüzəli şəkildə bir anbar suyu qarnına çəkir. Padşah onu yanar təndirə atdıranda qarnındaki suyu təndirə tökür. Padşahın xəzinəsindən qızılların hamısını udur (16, 273-275). “Yartıqulaq” (VS 700) adlı türkmən nağılında qulağın yarısı boyda olan qəhrəman ironik səciyyə daşıyır. Yar-

tıqlağ öz səciyyəsinə görə Noxudbalaya yaxındır. Yarıtıqlağ anadan olan kimi dəvənin qulağının içində dəyirmanı atasının yanına gedir. Atasını uşağı görmür. Yarıtıqlağ dəvənin qulağından otun içinə düşür. Dəvə onu otları bərabər udur. Uşağı çıxartmaq üçün dəvəni kəsirlər. Onun içəlişində uşağı tapa bilmirlər. Dəvənin bağırsağında qalan Yarıtıqlağı canavar udur. Canavar sürüyə hücum etmək istəyəndə Yarıtıqlağ səs salıb çobanları ayıq salır. Çobanlar ona qoyun vəd edirlər. Canavar ac qalmağa məcbur olur. Nağılda Yarıtıqlağın buna bənzər bir çox macəralarından danışıqlı (40, 226-235). “Baldır-Beejek” adlı tuva nağılında ironik cizgilərə malik balaca qəhrəman üç qardaşın ən kiçiyidir (180, 106-111).

Başqa türk xalqlarının nağıllarında “barmaq boyda uşaq” surəti (eləcə də cırtdan) irqəyel, irqəyer, irqənək (başqırd) erben, erqejeel, erqejel, erqejeli (qırğız) erqejeyli (noqay) erqejeey, erqejeyli (qazax) erqejel (özbək) adlanır (55, 27). “Barmaq” mənəsi daşıyan bu söz Göytürklərdə də uyğun mənə daşımışdır; ernek – “barmaq”, ernayi – “barmaq boyda adam”, “altı barmaqlı adam” (55, 27). P.T.Axmetyanov bu sözün həm də çobançıqəyi (baharda ilk açan çiçək) mənəsində işləndiyinə əsaslanaraq yazır: Çiçək adı kimi “Erqəzembayın, ehtimal ki, tam variantı Erqəzembay (çiçək “xoşbəxtlik çiçəyi”) olub. Bu çiçəkdə (təsəvvürə görə) barmaq boyda oğlan bahadır gizlənilir (yenə orada)”. Məsələnin bu şəkildə izahı artıq bu surətin mifoloji təbiətə malik olduğunu göstərir. Maraqlıdır ki, oxşar inam Karamurt özbəkləri arasında da yazıya alınmışdır. Şaman Totinin verdiyi məlumata görə, onun hamı ruhlarından biri reyhan iyini çox sevirlər və bu balaca ruh həmişə reyhanın ətirli saplağı ilə gəzərək deyir: “Mən Gülüstan bağının adamıyam” (172, 122). Bu surətin barəsində kifayət qədər məlumat olmadığından hələlik onun mifoloji səciyyəsinə müəyyənləşdirmək çətindir. Ancaq R.Q.Axmetyanovun



qeydlərindən belə nəticə çıxartmaq olar ki, bu surət artım və məhsuldarlıq semantikasi daşımışdır.

Sibir türklərinin nağıl və dastanlarında bu ad /İrək, Erək/ həm də əsl bahadırlara verilir (101, 248; 55, 27; 163, 296-302, 397-409). Bu, təsadüfi deyil. Altay türklərinin inamına görə, insan ruhu baş barmaqda yerləşir (55, 27). Müqayisə et: Bir Azərbaycan nağılında qəhrəman demonik səciyyəli qızın barmağını kəsəndən sonra qız ölür (7, 29). Bu inama söykənərək iddia etmək olar ki, balacaboylu qəhrəmanın və ya cırtdanın irqəjel adlanması ruhun şəxsləndirilərək müstəqil surətə çevrilməsidir. Möcüzəli şəkildə dünyaya gələn bu qəhrəmanlar o dünyaya məxsus varlıqların atributunu daşıyırlar. O dünyaya məxsus varlıqların balaca insancıq şəklində mövcud olması təsəvvürü, demək olar ki, bütün türk xalqlarında mövcuddur (171, 36, 54-55; 73, 328, 167, 29; 55, 27; 135, 22-23).

Beləliklə, biz görürük ki, sehrli nağılın ironik qəhrəmanlarının müəyyən qrupunun formalaşmasında o dünyaya məxsus varlıqlar haqqında təsəvvürlər rol oynamışdır. Məhz bunun nəticəsidir ki, bu qəhrəmanlar qeyri-adi varlıqlar kimi möcüzəli səciyyə daşıyır, dəvənin və qurdun qarnına girir, bir anbar su içir və ya padşahın xəzinəsini udur və s. Sibir tatarlarından yazıya alınmış bir nağılda manqısla (demonik varlıq) komik mübarizə aparıb onu hiylə ilə məğlub edən Od tanrısı “boyu bir qarış, saqqalı beş qarış” olan Kaldazın surətidir (163, 169-171).

Məlumdur ki, bu süjet bir çox türk xalqlarında mövcuddur. Demək olar ki, əksər halda demona (divə, təpəgözə) qarşı mübarizə aparən “balacaboy qoca” olur. Bu süjetin mifoloji köklərini tədqiq edən E.D.Tursunov onu dualist miflə bağlayır (183, 167-170). Müəllif bu surəti adi, zəif, qorxaq, eləcə də hiyləgər bir insan hesab etmiş, onun mifoloji Od tanrısı olduğunu qeyd etmişdir.

Azərbaycan sehrli nağıllarının ən geniş yayılmış ironik qəhrəmanı keçəl surətidir. Bu surət təkcə Azərbaycan nağıllarında deyil, demək olar ki, bütün türk xalqlarının folklorunda, nağıllarında, dastanlarında, tarixi əfsanələrində, lətifələrində mövcuddur.

Azərbaycan sehrli nağıllarında, eləcə də məişət nağıllarında bu surət həm də baş qəhrəmanın köməkçisi kimi özünü göstərir (10, 45-67; 12, 131-142). Köməkçi kimi də Keçəl surəti özünün ağıllılıq və hiyləgərlik səciyyəsini saxlayır.

Məlumdur ki, Keçəl surəti başqa türk xalqlarının folklorunda həm də kal (özbək), kalça (türkmən), kaloğlan (türk) adı ilə tanınır. “Koroğlu” dastanında Keçəl Həmzənin Kaloğlan adlanması eyni məna ilə bağlıdır. “Aşıq Qərib” dastanında M.Təhmasibin Güloğlan surətini Kaloğlan kimi izah etməsi də bu baxımdan maraqlıdır (39, 225). Nədənsə Azərbaycan türkcəsində kal-kəl sözünün “keçəl” mənası unudulmuşdur. Bunun nəticəsində Kaloğlan surəti xalq etimologiyası yolu ilə Güloğlana çevrilmişdir. Maraqlıdır ki, özbəklərin “Alpamış” eposunda Alpamışın köməkçisi olan ilxıçı komik səciyyəli Kayqubad-kal adlanır (50, 119). Dastanın qaraqalpaq variantında bu surət Aşim-Kal adlanır (101, 123-124). Oxşar funksiyada qırğızların “Semetey” dastanında Semeteyin dostu və köməkçisi Sarı-tazdır (101, 123-124). Eyni atributu qəhrəmanın köməkçisi olan sehrli at daşıyır. Tuva nağılında qəhrəmanın o dünyaya məxsus olan atı Kalçan Kıskıl (Kalçan-keçəl, Kıskıl-sarı) adlanır (180, 70). Bundan başqa, türk xalqlarının nağıl və dastanlarında düşmən sərhədinə çatanda qəhrəmanın eybəcər uşağa, atının isə keçəl dayçaya (və ya əksinə) çevrilməsi motivi geniş yayılmışdır (101, 269- 275-278-279)

Azərbaycan, həm də başqa türk xalqlarının folklorunda keçəl surəti həm də mənfi səciyyə daşıyır, “Koroğlu” dastanında Keçəl Həmzə, “Aşıq Qərib” dastanında Güloğlan (Kal-

oğlan), “Tahir və Zöhrə” dastanında Zöhrəni almaq istəyən Keçəl mənfi səciyyəlidir. Özbəklərin “Alpamış” dastanında Alpamışın ögey qardaşı Uultan-taz, qazax-noqay dastanı “Orak və Mamay” da Kalu (Kalau, kəlü Kəlü, Kalüv) “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanında Bamsı Beyrək boyunun Anadolu nağıl variantlarında Yalançı oğlu Yalınıq surətini əvəz edən Kal-vəzir və ya Kaloğlan və b. mənfi səciyyəlidir (101, 166).

Göründüyü kimi, keçəl surəti həm Azərbaycan, həm də başqa türk xalqlarının folklorunda fərqli səciyyəvi xüsusiyyətlərlə özünü göstərir.

V.Y.Propp sehrlı nağıllarda qəhrəmanın başına qoyun qarnı keçirib müvəqqəti olaraq özünü keçəl görkəminə salmasını inisiyasiya mərasimi ilə bağlamışdır (160, 136-138). E.Meletinski bu motivi magik qorunma kimi izah etmişdir (128, 254). S.A.Kaskabasov isə hər iki alimin fikrini qəbul edərək yazır: Bu iki nöqtəyi-nəzər bir o qədər də fərqlənmir, əksinə, üst-üstə düşür və bir-birini tamamlayır. Fərq yalnız ondadır ki, birinci nöqtəyi-nəzər daha geniş təmələ işarə edir, yəni mərasim inisiyasiyasında şər qüvvələrdən qoruma və heyvan cildinə girmə mövcud idi (113, 148).

Qazax alimi E.Tursunov qazax nağıllarında keçəlin (tazşa) aydın bir gündə boran, qar yaradaraq ətrafı toz-dumana bürüməsi faktına əsaslanaraq Keçəl surətinin bu xüsusiyyətini demonik surətlərin uyğun xüsusiyyəti ilə müqayisə edir və oxşar cəhətlər tapır. Qazax inamlarına görə, burağan yaradan şeytandır (Müqayisə et: Azərbaycan inamlarında burağan olanda deyirlər ki, şeytan gəlin aparır). Bundan başqa, burağan olanda qazax uşaqları deyirlər: (“Tazdın üyine get”). Monqol inamına görə, şulum (şeytan) keçəl olur (183, 173). Əlavə edək ki, Sibir tatarlarının inamlarına görə, burağan yaradan demon keçəl qadıdır (163, 174). E.Tursunov, həmçinin başqa türk və monqol xalqlarının folklorunda demonik varlıqların boran, soyuq, gurultu ya-

ratma xüsusiyyətini qeyd edərək bu nəticəyə gəlir ki, Keçəl surəti o dünyaya məxsus qüvvələrlə bağlıdır (183, 174-175). Bundan başqa, müəllif saçın inamlarda güc, qüvvət simvolu olması və xeyirxah ruhların məskəni kimi təsəvvür olunmasına əsaslanaraq belə bir fikir yürüdür ki, saçdan məhrum olan xeyirxah hamilərdən məhrum olur. Ona görə də müəllif, keçəl surətinin nağıllarda kimsəsiz, yoxsul kimi təqdim olunmasını hamisizliklə əlaqələndirir. Müəllif nağıllarda keçəl surətinin idealizə edilməsini də elə bununla (nağıl estetikasının tələblərinə uyğun olaraq alçaldılana və kimsəsizə rəğbət kimi) bağlayır (183, 176-177). Türk və monqol xalqlarının inamlarında keçəllik tanrıların adı və atributu kimi özünü göstərir. Altay inamlarına görə, baş tanrı Ülgenin anası və ya arvadı *Taz kaan* adlanır (151, 69; 175, 148). Altayda yerləşən Tazaqan dağı bu ilahə ilə əlaqələndirilir (175, 148). Tazkaan şor şamanlarının davulunda *pura* adı ilə tanınan buynuzlu heyvan (totem) şəklində əks olunur (175, 148). Şaman inanışlarında müxtəlif şəkildə (at, öküz, maral, qoç və s.) təsəvvür olunan *pura* sabit funksiya daşıyır: şamanlar onun vasitəsilə o dünyaya səfər edirlər (48, 84-169). Puranın yakut variantı olan *poroz* da yakut inamına görə balaca buynuzlu (kelteqey *muostax*), alnında balaca ağ xalı olan (kelte *malannax*) öküz kimi təsəvvür olunur (48, 148). Altay inamlarına görə, yeraltı dünyanın sahibi Erliyin mindiyi öküzün *kelke* (keçəl öküz) adlanması (48, 53) göstərir ki, sözügedən mifologem təsadüfi deyil və son dərəcə arxaikdir. Buryat inamlarında qərb xeyirxah tanrıların başçısı *Eseqe Malaan tenqeridə* (“ata keçəl tanrı”) bu atributun daşıyıcısıdır (127, 105). Cənub tuvalılarının inancında qartal şəklində təsəvvür olunan *tas* göydə baş tanrı Burxana başının yanında yaşayır. İnama görə, *tas* ölünün bədənini dimdikləmək üçün yerə uçar (97, 235). *Tasın* ölünün bədənini dimdikləməsi yaxşı əlamət sayılır (154, 381). Yakut inamlarında yaman ruh sayılan *abaası* təkgözlü, təkayaqlı və keçəl olur (190, 292).

“Oraq və Mamay” dastanında qəhrəman həmin atributların daşıyıcısı olan demonik qadınla evlənir (101, 403).

Yuxarıda deyilənlərə əsaslanıb aşağıdakı ümumiləşdir-mələri aparmaq mümkündür:

1. Dildə “keçəllik” anlamı daşıyan *kel/kal, tas (daz), malaan* sözləri mifoloji varlıqların adının tərkib hissəsi kimi onların atributunu göstərir və fiziki qüsurları kimi keçəlliyi deyil, mifoloji varlığın alınının ortasında ağ xalı ifadə edir. Bu atributun daşıyıcısı olan mifoloji personaj (və ya personajlar) öncə totem kimi təsəvvür olunmuşdur. Onların bir hissəsi antropomorflaşsa da, özlərinin arxaik atributunu qoruyub saxlamışdır.

2. Sözügedən mifoloji personajların hamısı sakral aləm və ya o dünya ilə bağlıdır.

3. Türk xalqlarının nağıl, dastan və əfsanələrində keçəl kimi təqdim olunan personajın sözügedən mifoloji personajlarla nə dərəcədə bağlı olduğunu söyləmək çətindir. Ancaq yad məkanın sərhədində keçələ çevrilmə motivi o məkana məxsus varlığın atributunu qəbul etmə kimi yozula bilər.

Buradan məlum olur ki, qəhrəmanın keçələ çevrilməsini və ya keçəl görkəminə düşməsini “magik qorunma” kimi yozan E.M.Melentinski, E.D.Tursunov kimi alimlər səhvə yol veriblər (128, 254; 183, 105-154).

Yuxarıda deyilənlərə söykənib söyləmək olar ki, qəhrəmanın keçələ çevrilməsi və ya keçəl siması qəbul etməsi müstəqil personaj kimi keçəldən əvvəldir.

Keçəl istər sehrli, istərsə də məişət nağıllarında həm də qəhrəmanın köməkçisi kimi çıxış edir. Şamanın hami-ruhunun (*Taskaan, pura, poraz*) eyni atributun daşıyıcısı olduğunu nəzərə alsaq, qəhrəmanın köməkçisi kimi keçəlin təsadüfi olmadığını düşünmək olar.

Keçəl surətinin yalançı qəhrəman (və ya rəqib) rolunda çıxış etməsi onun köməkçilik funksiyası ilə ziddir. E.S.Novik

sehrli nağıllarda yalançı qəhrəman (və ya rəqib) surətinin semantikasını çox düzgün müəyyənləşdirmişdir; “Yalançı qəhrəman (və ya rəqib) bu qəhrəmanın qeyri-həqiqi variantdır” (143, 245). Yalançı qəhrəman səciyyəsinə sehrli nağıllarda kiçik qardaşa münasibətdə böyük qardaşlar, Göyçək Fatmaya münasibətdə ögey bacı Keçəl Fatma və s. daşıyır. Böyük qardaşlar kiçik qardaşın etdiklərini öz adlarına yazırlar. Keçəl Fatma Göyçək Fatmanı əvəz edir. Oxşar münasibət dastanlarda da özünü göstərir. Yalançı oğlu Yalınçıq Beyrək kimi Banu Çiçəyi almaq istəyir. Ancaq o, bütün səciyyəsi ilə Beyrəyin tərs üzüdür. Beyrək mərdliyi, igidliyi Yalançı oğlu Yalınçıqda yoxdur. O, yalançı və bacarıqsızdır. Bu münasibət Tahirlə Keçəl arasında da vardır. Tahirin sevgisi ilahi sevgi, Keçəlin “sevgisi” isə padşah qızı almaq kimi səciyyələndir. Oxşar münasibət “Alpamış” dastanında Alpamışla onun ögey qardaşı Ultan-taz arasında da vardır. Bu münasibət “Koroğlu” dastanında Koroğlu-Keçəl Həmzə qarşıdurması səviyyəsində mövcuddur. Dastandan gələn bu məşhur qarşıdurma xalq arasında geniş şəkildə işlənir.

Yuxarıda qeyd etdiyimiz kimi, ironik surətlər səciyyə cəhətdən bir-birindən fərqlənir. Onların bir qrupu hiyləgər, başqa qrupu isə axmaq kimi özünü göstərir. Bəzən isə ironikliyin səciyyəsinə onlardan heç birinə aid etmək olmur. İroniklik mifoloji, magik xüsusiyyətlərə malik olur. Buraya “Noxudbala” nağılında balacaboylu qəhrəmanın bir anbar suyu içməsinə, padşahın xəzinəsini udmasını, “Yartıqulaq” adlı türkmən nağılında qəhrəmanın ironik möcüzəli hərəkətlərini aid etmək olar. “Keçəlin nağılı” adlı Türkiyə nağılında tənbel olan qəhrəman sehrli balıqdan xahiş edir ki, su ilə dolu bardaq öz-özünə getsin və o da bardağın üstündə otursun. Onun arzusu yerinə yetirilir (181, 340).

Sehrli nağıllarda ironik qəhrəmanın hiyləgərliyi daha geniş yayılmışdır. Bu qəhrəmanların hər hansı bir uğuru hiyləgərlik

üzərində qurulur. Cırtdan divi aldadaraq öldürür və yoldaşlarını xilas edir. Keçəl şeytani aldadaraq ondan sehr öyrənir. O, nə sehrli nağılların ciddi qəhrəmanları kimi əjdahanı magik yolla, nə də bahadirlər kimi (onu öldürmək vasitəsilə) məğlub edir. O, şərab vasitəsilə əjdahanı yuxuya verəndən sonra onu öldürür (9, 161-165). Keçəl divləri aldadıb onların başına dəyirman daşı keçirir, div qarısını təndirə salır və s. (10, 198-199).

Sehrli nağılların bir hissəsində isə ironik qəhrəman mifoloji düşüncədən hiyləgərlik məqsədilə istifadə edir. Bu halda ironik qəhrəman mifik düşüncə ilə yaşamır. O, mifik düşüncə ilə yaşayanları bu düşüncənin qanunlarından istifadə edərək aldadır. Ironik qəhrəman padşahı aldadır ki, o dünyada ata-anasını görüb. Padşah o dünyaya getmək üçün özünü oda ataraq ölür (8, 104-105). Başqa bir nağılda arvad ərinə inandırır ki, onu çox işlətsə, qarayıryüyə dönəcək. Ər arvadının qarayıryüyə dönəcəyindən qorxub onu işləməyə qoymur (10, 146-147). Maraqlı bir motiv “İki yoldaş” nağılında özünü göstərir. İki yoldaş içərisində meyitlər olan sərdabədə gecələməli olurlar. Təsədüfən sərdabəyə padşahın xəzinəsini oğurlayan quldurlar gəlirlər. “Yoldaşlar” meyitlərin arasından qalxıb quldurları ölümlərin hücumu ilə hədələyirlər. Quldurlar ölümlərin hücumundan qorxaraq xəzinəni atıb qaçırlar. Yenə də həmin nağılda ironik qəhrəman başı üstə mil dayanır. Yoldaşı padşah qızına izah edir ki, “bizim yer”də belə yatırlar. Ironik qəhrəman keçinin qulağını dişləyir. Dostu padşah qızına bildirir ki, bizim yerdə keçini belə kəsirlər (10, 247).

Ironik qəhrəmanların tərsinə hərəkəti ən arxaik görüşlərə söykənir. Ən əski inanlara görə, o dünyada yaşayan varlıqlar adi dünyada yaşayan varlıqlardan fərqli görkəmə, hərəkətə və davranışa malikdirlər. Bu inamın izləri türk xalqlarının etnoqrafiyasında, folklor və mifologiyasında geniş şəkildə əks olunur. İnamın türk xalqlarının mədəniyyətində ifadə

xüsusiyyətləri nisbətən geniş araşdırılmışdır (183, 80-92; 139, 133-141; 124, 224-225).

Bu mifoloji konsepsiya Azərbaycan inamlarında və folklorunda özünəməxsus şəkildə ifadə olunur. Xalq demonologiyasının ən geniş yayılmış surətlərindən biri olan Hal (Hal anası, Al arvadı, Al qarası) insanı tərs başa düşür. Ona get demək istəyəndə “gəl”, gəl demək istəyəndə “get” demək lazımdır. Xalq inamlarında yuxu “kiçik ölüm” kimi qavranılır. Yuxuda gülmək pis, ağlamaq yaxşı əlamət hesab olunur. Yuxuda bir adamın ölümünü görmək onun ömrünü uzatmaq kimi yozulur. “Kiçik ölüm” zamanı baş verən hadisələrin tərsinə yozumu bu inanışa daxil olmaqla insan təfəkkürünün ən arxaik layı ilə bağlıdır. Yuxunun tərsinə yozumu birbaşa nağıl süjeti-nə daxil olmuş və motiv səviyyəsində gerçəkləşmişdir. “Naşükür qız” nağlında nurani qoca kasıb bir kişinin yuxusuna girərək ona gündə bir quruş qazanacağını bildirir. Bunun əksinə olaraq kişi həmin günü on qızıl qazanır (10, 260).

Tərsinə münasibət müxtəlif nağıl mətnlərində qəhrəmanın o dünyaya məxsus varlıqlarla müxtəlif səviyyələrdə münasibətində özünü göstərir. Naxçıvanda qeydə alınan “Qurd qız” adlı bir nağılda qəhrəmana məsləhət görülür ki, Simurğ quşu ət istəyəndə su, su istəyəndə ət versin.<sup>13</sup> Bu motivdə xalq inanışında müşahidə olunan “tərsinə dil” ideyası əks olunur. Bu konsepsiya “Göyçək Fatma” nağlında özünəməxsus şəkildə əks olunur. Nağılda sehrli qarı onu yalandan tərifləyən Göyçək Fatmaya düzgün, eybəcərliyini üzünə deyən Keçəl Fatmaya isə tərsinə məsləhət verir (10, 20-23). Deməli, qəhrəman demonla tərsinə danışanda ona tərsinə məsləhət verir.

Tərsinə rəftarın izlərini “Məlik Məmməd” nağlında da görürük. Nağılda qəhrəman kiçik bacının sözünə qulaq asaraq

---

<sup>13</sup>Nağılın mətni müəllifin arxivində saxlanılır.



ağ qoça minir. Ancaq ağ qoç onu götürüb qara qoçun üstünə atır. Beləliklə, qəhrəman qaranlıq dünyaya düşür. Bizcə, bu motivin özülündə də tərsinə rəftar inanışı durur. Bu məsələ ilə bağlı maraqlı bir cəhəti qeyd etmək istərdik. Nağıllarda bir qayda olaraq məsləhətçi gələcəkdə baş verəcək hadisələr haqqında düzgün məlumat verir. Ancaq bu nağılda biz bunları görmürük. Belə ki, Məlik Məmməd kiçik bacının sözlərinə düzgün əməl etməsinə baxmayaraq qaranlıq dünyaya düşür. Ehtimal ki, kiçik bacı qara qoçun Məlik Məmmədi ağ qoçun üstünə atacağını nəzərə alaraq ona qara qoçun üstünə minməyi məsləhət görmüşdür. Qəhrəman səhvən ağ qoça minmiş və bununla da qaranlıq dünyaya düşmüşdür. Nağıllarda tez-tez müşahidə olunan yedikkə acan, su içdikkə susayan möcüzəli varlıqlar da bu baxımdan maraqlıdır (9, 70). Burada yemə və içmə aktına insanla müqayisədə mifik varlıqların tərs münasibəti özünü göstərir /Müqayisə et: Mifik mənşəyə malik olan nağıl və dastan qəhrəmanlarının qeyri-adi yemə xüsusiyyəti. Bu cəhətdən bir motiv də maraq doğurur. Tilsimə düşən qəhrəman nə qədər yeyirsə, doymur. O, yalnız tilsimdən çıxandan sonra açlığı sönür (9, 170-175). Bu motivlə yad məkana (demonik və ya sosial) gedən qəhrəmanın çox yemə xüsusiyyəti arasında oxşarlıq vardır. Fərq orasındadır ki, birinci motivdə çox yemə tilsimə düşmə kimi, ikinci motivdə isə qəhrəmanlıq kimi izah olunur. Axırıncı motiv birincinin qəhrəmanlıq təhkiyəsində aldığı formadır. Səbəbsiz deyil ki, axırıncı forma sehri-qəhrəmanlıq nağılları və dastanlar üçün səciyyəvidir. Beləliklə, çox yemə həm demonik varlıqların (eləcə də mifik mənşəli qəhrəmanların) atributu kimi, həm də qəhrəmanların düşdüyü müvəqqəti hal ( qəhrəmanların o dünyada aldığı vəziyyət) kimi özünü göstərir.

O.Freydenberqin acgözlüyü ölümün metaforası hesab etməsi bu baxımdan maraq doğurur (187, 143).

Qəhrəmanın o dünyada rast gəldiyi heyvanların yeməyi tərsinə qoyulur. Atın qabağına ət, quşun qabağına ot, aslanın qabağına dən qoyulur (11, 236; 15, 45). Qəhrəman öz dünyasının etikasının daşıyıcısı olaraq xaotik vəziyyəti aradan qaldırır. Qəhrəmanın bu fəaliyyəti ancaq sehrlı nağıl daxilində yaranmışdır və arxaik hesab oluna bilməz. Buraya sehrlı nağıl qəhrəmanlarının o dünyada apardığı başqa “mədəni tədbirlər” də aid oluna bilər. Açıq qapını örtmək, örtülü qapını açmaq, açıq xalçanı bükmək, bükülü xalçanı açmaq və s. (10, 50-141). “Küp qarısı” nağılında mövcud olan demonik varlıqların adları da bu baxımdan maraqlıdır: adı ərsiz, özü ərlı, adı ərlı, özü ərsiz; adı var, özü yox, özü var, adı yox; kəbinsiz ər (12, 181-194). Göründüyü kimi, tərsinəlik konsepsiyası folklorlarda son dərəcə müxtəlif şəkildə təzahür edir. İronik qəhrəmanın hiyləgərcəsinə adı dünyaya məxsus davranış qaydasını bilməməsi də bununla bağlıdır. İronik hiyləgərdən fərqli olaraq ironik axmaq surətləri sözün əsl mənasında adı dünyaya məxsus anlayışları bilmir. “Ustacan Əhməd” nağılında qəhrəman qırx milçək, iki siçan öldürüb özünü qırx əjdaha, iki pələng öldürən pəhləvan kimi qələmə verir. Qəhrəmanın bu davranışını hiyləgərlik kimi izah etmək olardı. Ancaq oxşar səciyyəli başqa bir hərəkətdə qəhrəman özünü başqa dünyaya məxsus adam kimi göstərir. O, döyüşdən əvvəl padşahın ilxısından at seçir. Çəlimsiz atı yava at bildiyi üçün onu minməyi qərara alır. Qəhrəmanın bu hərəkəti əsl qəhrəmanlıq kimi yozulur. Ona görə ki, çəlimsiz atın yel atı olması hamıya bəllidir (11, 125-130). Qeyd edək ki, çəlimsiz atın mifik mənası olması təsəvvürü arxaik inamlara söykənir. Altay-yakut inamlarına görə, zahirən eybəcər olan atlar adı atla o dünyaya məxsus olan atın cütləşməsindən yaranır (48, 29). İronik qəhrəmandan fərqli olaraq ciddi qəhrəman çəlimsiz atı yaxşı at hesab edərək bu atı seçir. “Alpamşa və cəsur Sanduqaç” adlı

tatar nağılında Alpamşa və Sanduqaç özlərinə çəlimsiz və zahirən sakit at seçirlər (173, 147-148). Buradan aydın şəkildə görünür ki, qəhrəman adı dünyaya məxsus anlayışları bilmir.

İronik qəhrəmanın adı dünyaya məxsus anlayışları bil-məməsi satirik məişət nağıllarında sistem təşkil edərək qəhrə-manların əsas səciyyəvi xüsusiyyəti kimi özünü göstərir. “Də-lisov arvad” nağılında arvad qızıl tapır. Əri məsləhət görür ki, qızılı ramazan gələndə xərcləyərlər. Arvad Ramazan bayramını Ramazan adlı şəxslə qarışıq salaraq qızılı Ramazana verir. Başqa bir epizodda isə arvad ərinin “qapı-bacadan muğayat ol” məsləhətini metaforik anlamda deyil, birbaşa qavrayır, evin qapı-pəncərəsini kürəyinə sarıyıb ərinin arxasınca gedir (10, 174-176). “Hillilimnən Güllülüm”ün nağılında ironik qəhrəmanın davranışı yerinə düşmür (10, 174-176). Mətdə bu vəziyyətin qəhrəmanın huşsuzluğu ilə əlaqələndirilməsi sonrakı motivləşmə ilə izah olunur. “Keçəllə qazının nağı-lı”nda da ironik səciyyə bu məntiqdən yararır. Nağılda keçəl qarının tapşırıqlarını tərsinə yerinə yetirir. Daha dəqiq desək, qazının tapşırıqlarını məcazi mənada qavrayır. “Get, o buzovun qulağını çək, gətir bura” və ya “Qatırın qulağını hayla, gətir bura” tapşırığını “buzovun qulağını çıxartmaq”, “qatırın başını kəsmək” mənasında başa düşür.

Qeyd olunan epizodlarda qəhrəmanın ironikliyi eyni prinsip əsasında qurulur. Sehrli nağılda at zahiri görkəminə görə birbaşa, burada isə birbaşa verilən tapşırıq məcazi mənada qavranılır.

Türk xalqlarının folklorunda axmaq surətinin səciyyə-sini E.D.Tursunov ətraflı araşdırmışdır. Müəllif bu surətin mənşəyi və mahiyyəti barəsində dəyərli fikirlər söyləmişdir. Ancaq bütövlükdə götürəndə onun bu surət haqqındakı fikirləri ziddiyyətlidir. Müəllif bir tərəfdən məsələnin mahiyyətini düzgün təhlil edərək yazır: “... ciddi yanaşılsa, bu, (axmaq su-

rəti – Ə.Ə.) heç qəhrəman tipi deyil, onun əsas təsvir üsullarından biridir ki, müxtəlif folklor janrlarında özünü müxtəlif şəkildə göstərir: qəhrəmanlıq eposunda bu üsul daha çox öz əksini tapıb (qəhrəman qəsdən öz görkəmini dəyişir), sehrlı nağılda bir az aydın (qəhrəman öz həqiqi simasını açır, bir-başə deyilmir: bu, onun fəaliyyəti zəminində, özünün əsl gücünü göstərmək zərurəti yarandıqda aşkar olur), məişət nağılında janrın daha ekspressiv eyniliyi kimi bu üsul personajların bəxtsiz qəhrəman haqqında uydurulmuş əsas tipinin formalaşmasına kömək edir (183, 154). Araşdırıcı sinxronik aspektdə məsələnin mahiyyətini tamamilə düzgün izah edir. Ancaq müəllifin bu oxşarlığı müəyyən təhkiyə forması kimi əlaqələndirməsi ilə razılaşmaq olmaz. Onun fikrinə görə, bu oxşarlığın səbəbi arxaik məişət hekayələri ilə bağlıdır. Bu hekayələrdə qəhrəman o dünya varlıqlarının simasını və əxlaqını (axmaq kimi görünür) qəbul edir ki, o dünya varlıqlarını duyuyq salmasın. Araşdırıcı göstərir ki, bu məişət hekayələrinin müəyyən hissəsi qəhrəmanlıq dastanlarına, sehrlı və məişət nağıllarına daxil olmuş, onlardan bəziləri isə müstəqil şəkildə yaşamaqda davam etmişdir (183, 155).

Öncə qeyd edək ki, müxtəlif folklor janrlarında qəhrəmanın oxşar hərəkətlərini müəyyən təhkiyə formasının bu janrlara daxil olması kimi izah etmək məsələyə diaxronik münasibətdən irəli gəlir. Ancaq diaxronik münasibət belə bir suala cavab verə bilmir. Niyə müəllifin bəhs etdiyi məişət hekayələri həm qəhrəmanlıq dastanlarına, həm sehrlı və məişət nağıllarına daxil olur, həm də müstəqil şəkildə mövcud olmaqda davam edir? Müxtəlif folklor janrlarında (nağıl və dastanlarda) qəhrəmanların oxşar səciyyəsinə süjetin təbiətinə xas olan bir qanun kimi götürmək olmazmı? Bu zaman sehrlı və satirik məişət nağıllarında axmaq surəti, müəllifin göstərdiyi kimi, sehrlı nağıllarda və qəhrəmanlıq dastanlarında qəhrəma-

nın müvəqqəti axmaq görkəmi qəbul etməsi aktının, qəhrəmanın “aşağı statusu”nunifadə formalarından biri olacaqdır.

Yuxarıda qeyd etdiyimiz kimi, oxşar səciyyəyə mifik mədəni qəhrəmanlar malik olur. Mifik mədəni qəhrəman təkdirsə, onda o, həm ciddi, həm də ironik fəaliyyət göstərir. Mifik mədəni qəhrəman əkiz və ya iki qardaşırsa, onda əkizlərdən və ya qardaşlardan biri ironik səciyyəli olur. Altay miflərində Ülgen ciddi səciyyə daşıyırsa, Erlik müəyyən ironik cizgilərə malikdir. Ancaq bu ironik cizgilər sakral səciyyə daşıyır. Bu paralellik mifologiyada, inamlarda və folklorda son dərəcə müxtəlif şəkildə əks olunur. Mədəniyyətin bu qanunauyğunluğunu antik mədəniyyət materialları əsasında O. Freydenberq, orta əsrlər Avropa mədəniyyətində M.M.Baxtin, Afrika mərasimlərində isə B.Terner araşdırmışdır (bax: 187, 65, 174).

Bu araşdırmalar göstərir ki, ənənəvi mədəniyyətin parodiyası onun mexanizminə daxilən xas olan bir keyfiyyətdir. Bu qanunauyğunluqdan şifahi təhkiyə də kənar qalmır. Biz bilir ki, hər hansı bir hadisənin parodiyası, zaman baxımından həmişə ikinci yaranır. Ancaq parodiya termininin bu mənası, ümumiyyətlə, etnik mədəniyyətə və onun tərkib hissəsi olan mifologiya və folklora münasibətdə özünü doğrultmur. Əlbəttə, araşdırıcıların göstərdiyi kimi, xalq ateist görüşlərinin təsiri nəticəsində hər hansı bir mifoloji inamın parodiyası mümkündür. Ancaq ümumiyyətlə götürəndə mədəniyyətdə ciddi və onun parodiyası adlandırılan hadisə mədəniyyətin mövcudluq formasıdır və burada hər hansı bir “birincilik” və ya “ikincilik” ax-tarmaq yanlışlığa aparır.

### III FƏSİL

## BAHADIR SURƏTLƏRİ

Sehrli nağıllarda qəhrəman tipi problemi nağılşünaslıqda mübahisəlidir. Bəzi tədqiqatçılar sehrli nağılların qəhrəmanlarına bir surətin transformasiyası kimi baxmışlar (149, 88-89; 92, 354-355). Bu fikrin tərəfdarları N.V.Novikov tərəfindən ciddi tənqiddə məruz qalmışlar. Müəllif sehrli nağıl qəhrəmanını ayrıca tədqiqat obyektinə çevirərək onların bir-birindən fərqlənməsi fikrini irəli sürür (145, 126-130). V.Y.Propp isə qəhrəman tipini nağıl tipi ilə məhdudlaşdıraraq yazır: “Nağılda qəhrəmanın, bir qayda olaraq, adı olmur. Bir neçə qəhrəman tipi var, amma bu tiplərin individual xarakteri yoxdur. “İvan” adı şəxs deyil, tipin adıdır”(159, 99). Müəllif qəhrəmanın individual xarakterinin olmadığını nəzərə alaraq qəhrəman tipini nağıl tipi ilə müəyyənləşdirməkdə E.V.Pomerantsevanın və K.S.Davletovun mövqeyində dayanır. Qəhrəman tipinin nağıl tipi ilə müəyyən olunması fikrində müəyyən elmi həqiqət var. Təkcə nağıl janrının müxtəlif tiplərinə münasibətdə deyil, həm də sehrli nağılların öz daxilində yaranan nağıl tipinə aid oluna bilər.

E.S.Novik bahadır surətlərinin iştirak etdiyi sehrli nağılların kompozisiyasını V.Y.Proppun “Morfologiya”sında təsvir olunan əsas süjet sxemindən fərqləndirir və bu fərqi V.Y.Proppun süjet sxemində sehrli köməkçinin alınmasının bu nağıllarda möcüzəli doğuluşla əvəz olunmasında görür (143, 217). Bu fərq həm də onu göstərir ki, V.Y.Propp “Morfologiya”da nəyə görə bahadır obrazlarının iştirak etdiyi nağılları nəzərə almamışdır. Ona görə ki, bu nağıllar həm poetik strukturuna, həm də baş qəhrəmanın xarakterinə görə V.Y.Proppun təsvir etdiyi süjet sxemindən fərqlənir. Belə ki, V.Y.Proppun sxemində sehrli köməkçinin alınması ilə qəhrəman passivləşir, köməkçi qəhrəmanın əvəzinə fəaliyyət göstərir (158, 48). Ba-

hadır surətlərinin iştirak etdiyi sehrli nağıllarda isə möcüzəli doğuluş motivi sehrli köməkçinin alınmasını əvəz edir və bununla da aktiv fəaliyyət göstərir. Bu mənada qəhrəman tipinin nağıl tipi ilə məhdudlaşdırılması özünü doğruldur. Lakin V.Y. Proppun bu fikri həmişə özünü doğrultmur. Belə ki, “təmiz” sehrli nağıl daxilində ciddi, həm də ironik qəhrəmanlar mövcuddur. E. M. Meletinski bu qəhrəmanları əsilzadə və aşağı qəhrəmanlar hesab edir (128, 213).

Beləliklə, sehrli nağıllarda qəhrəmanların fərqli xarakteri inkar olunmazdır. Bu fikri “sehrli nağılların qəhrəmanlıq tipi” daxilində mövcud olan bahadır surətləri də təsdiq edir. Bahadır surətlərinin iştirak etdiyi nağıllar elmdə “sehrli nağılların qəhrəmanlıq tipi”, “sehrli qəhrəmanlıq” (qəhrəmanlıq) terminləri ilə adlandırılır (130, 161-162; 137, 82). Bu nağılları həm də “bahadırlıq nağılları” adlandırırlar. Axırıncı termin elmdə müxtəlif mənada işlədilir və müxtəlif xarakterli epik əsərlərə aid olunur (137, 82-83). Ona görə də biz “sehrli qəhrəmanlıq” terminini daha konkret hesab edirik.

Əsas məsələyə keçməzdən əvvəl sehrli qəhrəmanlıq nağıllarının sehrli nağıllara münasibəti və onların sehrli nağıllardan fərqi barədə bir neçə kəlmə qeyd etmək istərdik. Yuxarıda göstərdik ki, sehrli nağıllardan fərqli olaraq sehrli qəhrəmanlıq nağıllarında qəhrəman aktivdir. Sehrli nağıllarda qəhrəman, bir çox tədqiqatçıların göstərdiyi kimi, sehrli varlıqların köməyi ilə fəaliyyət göstərir. Qəhrəman sehrli köməkçi alarkən magik hakimiyyət qazanır. Bunun əksinə olaraq sehrli qəhrəmanlıq nağıllarında qəhrəmanın magik hakimiyyət qazanması onun möcüzəli doğuluşu ilə əvəz olunur. Belə ki, sehrli-qəhrəmanlıq nağıllarında qəhrəmanın fiziki və magik gücü bir çox hallarda onun qeyri-adi mənşəyi ilə motivləşir. Bir cəhəti də qeyd edək ki, qəhrəmanın sehrli köməkçi olması bu nağıllarda da mövcuddur. Lakin sehrli nağıllarda köməkçi-

nin magik yolla qazanılması bu nağıllarda köməkçinin fiziki güclə tabe edilməsi ilə əvəz olunur. Bundan başqa, köməkçi əksər hallarda özünün sehrilik xarakterini itirir. Deməli, sehrli nağıllarda köməkçi, sehrli qəhrəmanlıq nağıllarında isə qəhrəman güclüdür. Bu xüsusiyyət sehrli nağıllarda qəhrəmanın passivliyi, sehrli qəhrəmanlıq nağıllarında isə qəhrəmanın aktivliyi ilə simmetrikdir. Göründüyü kimi, möcüzəsəli doğuluş tamamilə sehrli köməkçini əvəz edə bilmir. Köməkçi surətləri bu nağıllarda mövcuddur. Ancaq köməkçinin xarakteri və onun alınması üsulu sehrli nağıllardan fərqlənir. Sehrli nağıllarda qəhrəmanın demonik varlıqlarla mübarizəsinin magik xarakteri ilə sehrli qəhrəmanlıq nağıllarında bahadırlıq xarakteri paraleldir. Sehrli nağıllarda qəhrəman divin canını ələ keçirmək yolu ilə onu öldürür. Sehrli qəhrəmanlıq nağıllarında isə əksər hallarda divi təkbətək mübarizədə öldürür. Digər hallarda isə qəhrəmanın divlə qırx gün, qırx gecə döyüşü ilə divin canının ələ keçirilməsi paralel işlənir. Yəni qəhrəman divlə döyüşdən sonra onun canını ələ keçirir və s.

Sehrli qəhrəmanlıq nağıllarında sehrli nağıl elementlərinin və yaxud da əksinə, sehrli nağıllarda sehrli qəhrəmanlıq nağılı elementləri müşahidə oluna bilər. Belə qarışıqlıq bir çox hallarda müxtəlif xarakterli süjetlərin kontaminasiyası ilə bağlıdır. Belə süjet kontaminasiyalarını digər nağıllarda da müşahidə etmək olar. Məsələn, “Şirzad” nağılı sehrli nağıl süjeti (AA 812) ilə başlayır. Lakin nağılın ardı qəhrəmanlıq xarakterindədir (12, 32-38). “Keçəl Məhəmməd” nağılında sehrli köməkçinin alınması qəhrəmanlıq xarakterindədir. Bundan sonra nağıla sehrli nağıl süjeti (AA 415) qoşulur. (11, 82-96). Müxtəlif xarakterli süjetlərin kontaminasiyası və ya sadəcə bir epizodun, bir motivin “yad süjet”ə daxil olması hesabına sehrlilik və qəhrəmanlıq xüsusiyyətləri biri-birinə qarışa bilər. Belə kontaminasiyaların hesabına bəzən nağılın sehrli və ya sehrli



qəhrəmanlıq xarakterini müəyyənləşdirmək çətinləşir. Lakin bu qarışıqlığa baxmayaraq, qeyd olunan xüsusiyyətlər sehrlı qəhrəmanlıq nağıllarını sehrlı nağıllardan fərqləndirir.

Əksər Azərbaycan sehrlı qəhrəmanlıq nağıllarında bəhadırın epik taleyi onun möcüzəli doğuluşu ilə başlayır. Bahadır surətlərinin bir çox xarakterik xüsusiyyətləri onun möcüzəli doğuluşu ilə bağlıdır. Ona görə də qəhrəmanın doğum xarakterinin aydınlaşdırılması onun digər xarakterik xüsusiyyətlərinin açılmasına imkan verir. Bu səbəbdən qəhrəmanın mənşəyi və doğuluş xarakterinin aydınlaşdırılması vacibdir.

Bəzi sehrlı qəhrəmanlıq nağıllarında qəhrəmanın doğuluşunda ata iştirak etmir. Bu vəziyyətdə valideynlər, adətən, qoca olurlar. Qadın yemə və içmə nəticəsində hamilə olur. Əri arvadının hamilə olduğunu bildikdə onu öldürmək istəyir və ya qısqanclıqdan ürəyi partlayıb ölür (“Qaraqaşın nağılı”, “Kəl Həsənin nağılı”). Bəzən dul arvad hamilə olur. Qohumları onu əxlaqsızlıqda töhmətləndirirlər. Qadın and içib hamilə olmasının səbəbini deyəndən sonra inandırır (“Reyhanın nağılı”) (7, 17-19, 89; 9, 151).

“Kəl Həsənin nağılı”nda arvad quş yumurtası yeyəndən sonra hamilə olur və gələcək bahadır quş cizgiləri ilə doğulur. “Reyhanın nağılı”nda arvad dərya atlarının ayğırının su içdiyini gölməçədən su içir və bununla da hamilə olur. “Hatəmin nağılı” və “Tumar pəhləvan” nağıllarından başqa Azərbaycan nağıllarında heyvanla qadının cinsi yaxınlığı motivi yoxdur. Heyvan mənşəli qəhrəmanlar birbaşa heyvanla insanın cinsi əlaqəsindən deyil, heyvanın müxtəlif atributlarının vasitəçiliyi ilə yaranır. Qeyd etdiyimiz nağıllarda isə bu hal neqativ xarakter daşıyır. Belə ki, “Hatəmin nağılı”nda dərviş arvadını meymunla yaxınlıq etməyə məcbur edir və doğulan uşağı öldürərək onun yağını adamların yeməyinə qatır. Bu xörəyi yeyən adamlar qızıla çevrilir (8, 56-59). Deməli, meymunla in-

sanın cinsi yaxınlığından sonra doğulan uşaq xaotik zonaya aid şeylərin yeyilməsi və ya xaotik zonada yemə ilə bir semantik cərgədə dayanır. “Tumar pəhləvan” nağlında isə qəhrəman düşmən qızını ayı ilə cinsi yaxınlığa məcbur edir və doğulan uşağın başını kəsib anasına yedirdir (15, 349). Bu motiv ənənəvi xarakter daşımır. Belə ki, bu motiv Azərbaycan, eləcə də digər xalqların epik folklorunda normal kəbindən doğulan uşağın öldürülüb atasına və ya anasına yedirdilməsi şəklindədir. Deməli, Azərbaycan sehrli nağılları üçün qəhrəmanın heyvanın müxtəlif atributlarının vasitəçiliyi ilə doğulması xarakterikdir. Bu baxımdan “Reyhanın nağılı”nda arvadın gölməçədən su içməsi motivi maraqlıdır. Nağıl mətnində gölməçə dərya ayğırı ilə əlaqələndirilir. Atın dənizlə bağlılığı istər mifoloji inamlarda, istərsə də folklorda geniş yayılmışdır. Deməli, qəhrəmanın doğuluşu dəniz ayğırının atributu ilə motivləşdirilir. Öz mənşəyinə uyğun olaraq qəhrəmanın bədənində at nişanələri olur və buna görə də onu “Ayğır Həsən” adlandırırlar. “Kəl Həsənin nağılı”nda isə qəhrəman quş yumurtasından doğulur. Lakin qəhrəmanın adı ilə onun doğum səbəbi uyğun deyil. Ümumiyyətlə, möcüzəli doğuluş motivi bəzi nağıllarda güclü deformasiyaya uğramışdır. Belə ki, qəhrəmanın hansı səbəbdən doğulmasını müəyyənləşdirmək bəzən çətin olur.

Atanın iştirakı olmadan uşağın yemə, içmə və bir çox başqa səbəblərdən doğuluşunu A.N.Veselovski matriarxatla bağlamışdır (78, 533-538). V.Y.Propp da bu konsepsiyanın tərəfdarıdır. Müəllif yazır: “...kişinin iştirakı olmadan hamilə qalmanın mümkünlüyünə heç vaxt geniş şəkildə inanmamışlar və indi də bəzi yerlərdə qismən inanırlar. Bir çox təsəvvür və materiallar belə bir qənaət yaradır ki, insan heç də həmişə kişinin hamilə qalması rolunu başa düşməmişdir”. V.Y. Propp daha sonra bu barədə daha konkret qənaətə gəlir: “Belə bir təsəvvür

matriarxatla sıx bağlıdır. Qadının rolu onun uşaq dünyaya gətirmə kimi icraçı funksiyasına əsaslanmışdır” (159, 206).

“Ceyranın nağılı”nda isə qadın ceyran ətinin müəyyən hissələrini /çörək, ət, yağ/ yeməklə hamilə olur (7, 225-226). Maraqlıdır ki, heyvanın müəyyən bədən üzvlərini yemək yas mərasimində də özünü göstərir. B.X.Karımışeva Fərqanə öz-bəklərinin yas mərasimində mövcud olan bu adətdən geniş bəhs etmişdir (111, 150-156, 159-163). Bu adət mərasimində qoç ətinin yeddi əsas hissəsinin yeyilməsi şəklindədir. Müəllif insan ruhunun qoyun şəklində təsəvvür olunması və insan ruhuna yoldaş kimi onu o dünyaya aparması inamına əsaslanaraq mərasimində qoçun yeddi əsas hissəsinin yeyilməsini ölən bədəni ilə assosiasiya olunması kimi qəbul edir. O, N.N.Ve-loçkaya və Y.A.Rapoparta əsaslanaraq ölünün mərasimində yeyilməsinin səbəbini izah edərək yazır: “Mərasimdə yemənin məqsədi qocaların uzunömürlülüyünü, onların yüksək mənəvi keyfiyyətlərini irsən almaq, onların ruhunun arzuolunmaz şəkllə düşməyib mərasimdən sonrakı hamiləlikdən qalan uşağa keçməsi üçün onu tutmaq idi” (111, 159).

Əvvəla qeyd edək ki, insan ruhunun qoyuna çevrilməsi və ruha yoldaş kimi onu o dünyaya aparması inamı<sup>14</sup> nağıllarda qoyunun mediasiya vasitəsi olması şəklində özünü göstərir<sup>15</sup>. İkincisi, mərasimində ölən ruhunu mənimsəmək və yeni doğulan uşağa keçirmək məqsədi ilə qoyunun yeyilməsi na-

---

<sup>14</sup>Qoçun insan ruhunu o dünyaya aparması inamı türkmənlər, taciklər üçün də xarakterikdir (125, 108; 60, 144). Qeyd edək ki, belə təsəvvür azərbaycanlılar arasında da mövcud olmuşdur (85, 115).

<sup>15</sup>N.Rzayev “Məlik Məmməd” nağılında qara qoçun Məlik Məmmədi qaralıq dünyaya aparmasını qoçun insan ruhunun o dünyaya aparması inamı ilə izah etmişdir (29, 21). Ağ qoç və qara qoç obrazları yeraltı dünya və göy aləmini simvolizə edir. Məlumdur ki, sonrakı dövrlərdə o dünya anlayışı yeraltı və göy aləminə diferensiasiya olunmuşdur (131, 159).

ğıl da xaotik məkandan əldə olunmuş /quyudan/ ceyranın əsas hissələrini yeməklə qadının hamilə olması biri-birinə çox bənzəyir və hətta demək lazımdır ki, mərasim simvolikasının poetik şəkildə gerçəkləşməsidir. Öləndən sonra insan ruhunun ceyrana çevrilməsi haqqında etnoqrafik faktlar axtarmaq da olar. Belə bir inamın mövcudluğunu sehrli nağıllarda ceyranın müxtəlif şəkildə konstruksiya olunan mediator funksiyası da sübut edir. Ceyranın mediativ xarakterinin bir çox formaları mövcuddur. Məsələn, qəhrəman ceyran və ya maralı təqib edərək bir gözəllə və ya demonik varlıqla qarşılaşır. Bəzən ceyranın özü demonik varlığa və ya gözəl bir qıza çevrilir. (Müqayisə et: gürcü mifində ovçunun ceyranı təqib edərək ov tanrısı Dali ilə qarşılaşması (79, 70-71). Ceyranın mediativ xarakterinin digər formaları da mövcuddur. Lakin bu qeyd etdiklərimiz də ceyranın mediativ xarakterini təsvir etməyə imkan verir. V.Y. Propp mediasiya zamanı çevrilməni ruhun çevrilməsi, S.Y.Neklyudov isə hər hansı çevrilməni ruhun müxtəlif varlıqlarda əks olunması kimi izah edir (160, 202-216; 141, 119-124). Deməli, insan ruhunun ceyranda əks olunması (qoyunda əks olunması kimi) tarixən realdır. Ona görə də qadının xaotik məkandan əldə olunmuş ceyran ətini yeməsi ilə hamilə olması mifoloji təsəvvürlər kontekstində təbii görünür. Buradan belə bir fikir söyləmək olar ki, qəhrəman öləndən sonra ceyranda əks olunan ruhun mənimsənilməsi yolu ilə doğulur. Bu fikri həm də ceyranı əldə edən dərvişin xarakteri və ceyranın əldə olunduğu məkanın səciyyəsi təsdiq edir. Belə ki, dərviş mediasiya vasitəsilə ceyranı əldə edir. Nağıla müraciət edək: Nağılda dərviş padşahın qızına aşiq olmuş bir şahzadə kimi səciyyələndirilir. Padşah qızını ona vermək istəmir. Şahzadə “tilsim dərsi” öyrənəndən sonra padşah ondan qorxduğu üçün zahirən qızını ona verməyə razılaşıır. Dərvişi

qonaq çağırır, xörəyinə bihuşdarı qataraq onu bihuş edir. Dərvişi sandığın içinə qoyub bağda basdırır.

Padşah şahzadə basdırılan yerə toxunmamağı tapşırır. /“Amma gün çıxan yerdə bir məndəcər çökək yer var, nəbadə o yerə dəyəсэн”/. Bu motivi şahzadənin simvolik ölümü kimi qəbul etmək lazımdır.

Bağban dərvişin basdırıldığı yeri qazanda onun səsinə eşidir və qazıb sandığı eşiyə çıxarır. Dərviş bağbanı qorxudaraq özünə tabe edir və onun evində yaşayır. Dərviş basdırıldığı yerdən, yəni quyunun içindən ceyranı çıxardır, bişirmək üçün bağbanın arvadına verir. Bağban təsadüfən ceyranın ətindən yediyi üçün ölür. Dərviş bağbanın qəbrini açır və ceyranın ürəyini onun qarnından çıxarır. Bundan sonra ceyranın iki tikə ətini və gizləncə götürdüyü yağın təzədən bişirtdirib bağbanın arvadına yedirdir. Xörəyi yeyəndən sonra arvad hamilə olur. Uşağın doğulmasında dərvişin məqsədi onun vasitəsilə padşahın qızını almaqdan ibarətdir. Ona görə də dərviş cadu edib padşahın qızının məhəbbətini ceyranın (ceyrandan doğulan qəhrəmanın), ceyranın məhəbbətini isə padşahın qızının ürəyinə salır. Bu yolla padşahın qızını almaq istəyir. Dərviş cadu etdiyi üçün padşahın qızı ceyranı yuxuda görərkən ona aşiq olur və buna görə də xəstələnir. Ceyran həkim kimi padşahın qızının yanına gedəndən sonra o sağalır. Gəzintidə dərviş cadu edib qızı sərəçəyə çevirir və özü tərlandı çevrilərək qızı özü ilə aparır. Süjetin sonrakı mərhələsi ceyranın qızın ardınca getməsi və dərvişi öldürərək qızı azad etməsi epizodu ilə davam edir (7, 218-235).

Bizcə, şahzadənin cadugər dərvişə çevrilməsini onun “tilsim dərəsi” öyrənməsində deyil, məhz onun ölümündə ax-tarmaq lazımdır. Həqiqətən də, şahzadə ölüb-diriləndən sonra öz statusunu dəyişir, yəni cadugərə çevrilir. Ölümdən sonra cadugərə çevrilmə türk xalqlarının inamlarında öləndən sonra

qəzəbli ruha çevrilmə şəklində öz əksini tapır. İnama görə, bəzi şamanlar nahaqdan öldürülən, eləcə də özünü öldürən adamlar öləndən sonra qəzəbli ruha çevrilir (105, 240; 135, 299-300, 301-302; 73, 323-324; 126, 285-286). Nağılda da şahzadə həm cadugər-dərviş, həm də nahaqdan öldürülən şəxsdir. Beləliklə, biz burada öləndən sonra qəzəbli ruha çevrilmiş adamlar haqqında inamın əksini görürük.

“Qaraqaşın nağılı”nda isə Qaraqaş dərvişin ağzının suyundan doğulur. Bu nağılda da dərviş cadugər kimi xarakterizə olunur. Odunçunun arvadı təsadüfən tapdığı yarpağı suya salır. O, yarpağın ardınca gedib, bir qalaçaya çatır və burada bir dərviş görür. Dərviş ağzının suyundan odunçunun arvadına verir. Odunçunun arvadı suyu içəndən sonra dərviş ona bir şillə vurub otaqlardan birinə salır. O, otaqda özündən başqa çoxlu əsir qızlar görür. Odunçunun arvadı qapının ağzında dayanan əjdahanı və pələngi öldürərək digər əsir qadınları da azad edir (7, 17-18). Göründüyü kimi, dərvişin yaşadığı yer xaoslu məkan xarakteri daşıyır. Dərvişin ayrıca qalaçada yaşaması, qızları əsir etməsi, əsirlərin qaçması zamanı əjdaha və pələngin öldürülməsi xaoslu nişanə kimi nağıllarda geniş yayılmışdır.

Hər iki qəhrəmanın xaoslu mənşəli olması onların assimetrik vəziyyətdə doğulmasına səbəb olur. “Ceyranın nağılı”nda qəhrəman yarı insan, yarı ceyran şəklində doğulur. Dərviş onu sehri çubuqla vuraraq assimetrik vəziyyətdən çıxarır, “Qaraqaşın nağılı”nda isə qəhrəman bədənsiz doğulur. Onun təkçə qaşları görünür. Dərviş tilsim oxuyub onu normal insana çevirir. Sonra isə dərviş Qaraqaş padşahın qızının yanına göndərəndə onu öz ilkin görkəminə qaytarır. “Ceyranın nağılı”nda qəhrəmanın assimetrik vəziyyəti konkret olub, onun mənşəyi ilə əlaqələndirilir. “Qaraqaşın nağılı”nda isə qəhrəmanın assimetrikliyi görünənlik-görünməzlik kateqoriyası ilə izah olunur. Görünənlik adı, görünməzlik isə sakral dünyaya

məxsus varlıqların atributudur (108, 71; 107, 133-142; 191, 107-116). Qəhrəmanın doğuluşunda qeyri-adi dünyaya məxsus varlıq iştirak etdiyi üçün o, marginal vəziyyətdə doğulur. Qəhrəmanın assimetrik vəziyyətdə doğuluşu digər xalqların folklorunda da özünü göstərir (132, 39; 133, 60-61).

Qaraqaşın assimetrik vəziyyətini həmişəlik bərpa edən sevgilisi olur. Qaraqaş görünmədiyinə görə oturub qızla yemək yeyir. Qız onun “bir cüt çatma qaşı”nı görür və bilir ki, bu, dərvişin ağzının suyundan yaranan oğlandır. Əlini atıb oğlanın biləyindən tutur və bir tilsim oxuyub onu normal adama çevirir. Sonra qız hiylə ilə Qaraqaşə güzgüyə baxmağı təklif edir. Qaraqaş güzgüyə baxanda qız onu şillə ilə vurur. Qaraqaşın ağzından bir qurd düşür. Qız ona izah edir ki, bu qurd onun qarnında ilan olub onu öldürəcəkdə. Nağılda diksindirmə aktı güzgü qarşısında həyata keçirilir. Məlumdur ki, mifoloji təsəvvürdə güzgü həm də dünyanın sərhədi funksiyasında çıxış edir (139, 134). Qəzəbli demonların həqiqi simasının güzgüdə görünməsi inamı da güzgünün marginal xarakteri ilə bağlıdır (74, 257). Belə ki, görünməyən dünyanın varlıqlarını görünən (adi) dünyanın adamlarına göstərir. Şamanın güzgü ilə mərasim aparması onun güzgü vasitəsilə hami ruhlarla əlaqə yaratmasını göstərir (172, 221). Güzgü, ayna adlı şaman ruhları, çox güman ki, güzgünün qeyd olunan magik funksiyası ilə bağlıdır (Güzgü və ayna ruhu haqqında: 96, 331; 98,113; 1, 70). Deməli, qəhrəman bir məkandan digərinə keçid zamanı assimetrik vəziyyətdən azad olur (Müqayisə et: qəhrəmanın məkan dəyişməsi zamanı heyvana çevrilməsi və sevgilinin otağına heyvan cildində daxil olması). Diksindirmə üsulu ilə qəhrəmanın ağzından qurd düşməsi motivi Qaraqaşın dərvişin əleyhinə çevrilməsini motivləşdirir. Bu motivdə qəhrəmanın assimetrik vəziyyəti onun mənşəyi ilə deyil, dərvişin onu öldürmək istəyi ilə əlaqələndirilir. Ona görə də bu motiv qəhrəmanın mənşəyi

ilə əlaqədar olaraq assimetrik vəziyyətə düşməsinin sinonimi kimi çıxış edir. Qeyd edək ki, diksindirmə üsulu ilə xəstənin müalicəsi xalq təbabətində də geniş yayılmışdır. Məsələn, döşü gəlmiş qadını qurd pəncəsi ilə qəflətən vurmaqla onu diksindirmək və ya boğazı gəlmiş adama şillə vurmaq və s. Axıncını B.A.Abdullayev şillə ilə xəstəliyin qovulması kimi izah edir (2, 116). Eyni proses nağılda güzgü qarşısında həyata keçirilir. Qız qəflətən Qaraqaş vurub onu diksindirməklə onun daxilində olan qurd yerə düşür. Deməli, qəhrəmanın daxilində olan qurd qovulmaqla o tilsimdən qurtarır (İlan, qurd şəklində təsəvvür olunan xəstəliyin xəstənin bədənindən qovulması barədə: 185, 68-69). Bu motiv “Padşah oğlu” nağılında da özünü göstərir. Nağılda padşahın oğlunun yarı insan, yarı ilan şəklində doğulması onun zülmkarlığı ilə motivləşdirilir. Oğlan padşahı hədələyib Hindistan padşahının qızını ona almağı əmr edir. Padşah oğlanı aldaraq ona başqa qızlar aldığı üçün oğlan qızları öldürür. Padşah axırda Hindistan padşahının qızını oğluna alır. Bundan sonra oğlan assimetrik vəziyyətdən çıxır (14, 59-61). Qəhrəmanın bu tipli assimetrik vəziyyəti sehrlı nağıl üçün xarakterikdir. Belə ki, assimetrik vəziyyət bütün süjet boyu davam edir. Qəhrəmanın assimetrik vəziyyətdən çıxması ilə nağıl sona yetir.

“Simanın nağılı” və “Nardan qız” nağıllarında gələcək qəhrəman dünyaya gəlməzdən qabaq onların doğulacağı və fəaliyyəti barədə öncə xəbər verilir. Bu nağıllarda öncə xəbər vermə möcüzəli mayalanmanı əvəz edir və oxşar semantik funksiyanı yerinə yetirir. Başqa sözlə, uşağın sakral mənşəliliyini ifadə edir. Bu fikir hər iki qəhrəmanın atribut və doğuluş xüsusiyyətləri ilə təsdiq olunur. “Simanın nağılı”nda rəmmal padşaha xəbər verir ki, məmləkətdə doğulacaq bir rəiyyət uşağı onu öldürəcək. Padşah yeni doğulmuş uşaqların öldürülməsini əmr edir. Padşahı öldürəcək uşaq öz bağbanının oğlu



olur. Uşaq doğulmazdan öncə bağban onu padşaha verməyə boyun olur. Uşaq eybəcər doğulduğundan padşah uşağı öldürməyi əmr edir. Padşahın adamları uşağı öldürümlər. Uşağı Simurq quşu böyüdür. O, güclü bir cəngavər olur, böyük qəhrəmanlıqlar göstərir və padşahı öldürür (7, 32-60).

Arxaik cəmiyyətlərdə eybəcər doğulan uşaqlar sakral dünya ilə əlaqələndirilir və bu səbəbdən də sakral dünyanın cəmiyyətə (qəbilə və dövlət başçısına) göndərəcəyi bəlanın simvolu hesab edilir. Ona görə də arxaik cəmiyyətdə belə uşaqlar öldürülmüşdür. “Simanın nağılı”nda bu etnoqrafik fakt öz əksini tapır. Ancaq bu inam nağılda bədi təfəkkür qanunlarına uyğun gerçəkləşir və demək olar ki, inamı tamamilə tərs şəkildə əks etdirir. Belə ki, burada tarixən öldürülən öldürənə çevrilir. Başqa şəkildə desək, simvol fəaliyyətə gətirilərək gerçəkləşdirilir. Bu ideya “Qəhrəman” nağılında da mövcuddur. Padşah yuxuda görür ki, nökeri onun giləs bağını dağdır. Münəccim yuxunu yozaraq bildirir ki, düşündə tük olan bir kimsə onu öldürəcək. Haqqında xəbər verilən kəs onun nökeridir. Yuxunun yozulmasından aydın olduğu kimi, o, qeyri-adi nişanəlidir. Onun düşündəki xaldan topuğunadək iki tük uzanır. “Simanın nağılı”ndan fərqli olaraq bu nağılda nişanəli olub padşah üçün təhlükəli olan qəhrəman artıq yetkinlik yaşındadır.

“Nardan qız” nağılında bu ideyanın fərqli variantı əks olunur. Padşah yuxuda görür ki, göydən bir mələk enib onun dizinin üstündə oturdu və padşaha bir şillə vurub getdi. Münəccim yuxunu yozaraq bildirir ki, məmləkətdə doğulacaq bir qız onu öldürəcək. Vəzirin məsləhəti ilə padşah yeni doğulan qız uşaqlarını öldürtdürür. Vəzirin bazardan aldığı sandığın içərisindən bir nar çıxır. Nar vəzirin əlindən düşüb gözəl bir qıza çevrilir. Qız böyüdükdən sonra, həqiqətən də, padşahı öldürür (7, 174-187). Göründüyü kimi, nağılda qəhrəman doğulmur, o, nardan qıza çevrilir. Qəhrəmanın nardan qıza çevrilməsini padşahın yuxu-

suna girən mələyin nara çevrilərək cəmiyyətə gəlməsi kimi açıqlamaq olar. Qeyd edək ki, çevrilmə sehrli nağıllarda personajın başqa məkana keçməsinin mümkün formalarından biridir. Məsələn, sehrli nağıllarda o dünyadan gətirilən nar qıza çevrilir, yaxud da o dünyaya gedən qəhrəman quşa, ceyrana və s. çevrilir. Bu qanunauyğunluqdan aydın olur ki, nardan qıza çevrilən qəhrəman başqa məkana aiddir. (Atasının qızı nara çevirərək sandığa qoymasını sonrakı motivləşmə kimi qəbul etmək lazımdır). Bu məkan haqqında yuxuda aydın xəbər verilir. Deməli, mələk sakral dünyanın hökmünü yerinə yetirmək üçün nara çevrilərək cəmiyyətə gəlir və burada insana çevrilir. Buradan da nardan qıza çevrilmənin yenidən doğulma kimi qavranılması ideyası meydana çıxır. Bu yöndə sandığım freydist -anlayışı maraqlı doğurur. Həmin anlayışa görə, sandıq qadın bətnini simvolizə edir. Beləliklə, nara çevrilərək sandığa daxil olmanı təzədən doğulmaq üçün qadın bətninə girmə (bu isə ölümdür), sandıqdan çıxaraq qıza çevrilməni isə yenidən doğulma (yeni keyfiyyətdə, yəni insan tək) kimi açıqlamaq olar.

AA 516 və 301 süjet tiplərinin özünəməxsus kontaminasiyasından ibarət olan “Al dərviş” nağılında qəhrəmanlar bir vaxtda (müxtəlif ailələrdə) doğulurlar. Qəhrəmanların bir vaxtda doğulması, əsasən, sehrli nağıllar üçün xarakterikdir. Bu motiv AA 516 süjet tipinə daxil olan “Məlik Məmməd və Məlik Əhməd”, “Pəri xanımın nağılı” və s. nağıllarda da vardır: dərviş (və ya abid) padşaha bir alma verib (bir sıra hallarda alma haqqında yuxuda xəbər verilir) ona məsləhət görür ki, almanın yarısını özündə saxlasın, yarısını isə kasıb bir kişiyyə (və ya vəzirinə) versin; almanı arvadları ilə birlikdə yesinlər; almadan doğulacaq uşaqları bir yerdə böyütsünlər (8, 227; 11, 209). Bu motiv “Babayi-əmir” nağılında özünü fərqli şəkildə göstərir. Burada münəccim kitaba baxıb gələcəkdə doğulacaq üç uşaq haqqında padşaha xəbər verir. Uşaqlar ayrı-ayrı ailələrdə

bir gündə doğulurlar. Padşah uşaqları pulla valideynlərindən alıb saxlatdırır (12, 40-41). “Al dərviş” nağılında isə dərviş padşaha bir alma verib ona məsləhət görür ki, almanı yarıya bölüb arvadı ilə yesin. Bu almadan onların övladı olacaq. Eyni zamanda padşaha bildirir ki, öz övladı ilə bir vaxtda dünyaya gələn uşağı da alıb onları bir yerdə böyütsünlər (21, 198-199).

“Al dərviş” eləcə də yuxarıda xatırlatdığımız AA 516 nömrəli nağıllarla “Babayi-əmir” arasındakı fərq ondadır ki, axırcı nağılda bir vaxtda doğulan yad uşaqlar, birincilərdə isə padşahın öz övladı ilə bir vaxtda doğulan uşaq alınıb saxlanır.

Araşdırma göstərir ki, bir gündə doğulan qəhrəmanlar əkiz qəhrəmanlardır. Bəlli olduğu kimi, dünya inam və adətlərində əkizlərə iki baxış olmuşdur; ya əkizlərdən biri (və ya hər ikisi) öldürülmüş, ya da sakrallaşdırılaraq onlara ayrıca status verilmişdir. Bir çox türk xalqlarında əkizlərə ikinci münasibət özünü göstərir. Uşaqların əkiz olması o dünyaya məxsus varlıqlarla əlaqələndirilir. Buna görə də əkizlər sakral semantika daşıyır. Bu səbəbdən də bir sıra mərasimlərin icrasını əkizlər yerinə yetirir (154, 275). Ancaq əkiz qəhrəmanların nağıllarda ayrı-ayrı ailələrdə doğulması əkizlərlə bağlı başqa bir inam və adətlə bağlıdır. Məsələ bundadır ki, bir sıra türk xalqlarında əkizlərin eyni ailədə saxlanması təhlükəli sayılır. Ona görə də əkizlərdən biri başqa ailəyə verilir (154, 273-275; 190, 191; 112, 36). Buradan belə fikir söyləmək olar ki, əkizlik qeyri-adi hadisə kimi qəbul edilir və bu qeyri-adilik manipulyasiya yolu ilə adiləşdirilir. Bu ideya nağıllarda poetik düşüncənin qanunları səviyyəsindədir. Mərasimdə əkizlər ayrılır, nağıllarda isə ayrı-ayrı ailələrdə doğulub birləşdirilir. Deməli, mərasimdə əkizlər doğulandan sonra manipulyasiya olunursa, nağıllarda öncə manipulyasiya olunur. Bununla bağlı olaraq bir faktı da xatırlatmaq istərdik. “Babayi-əmir” və “Al dərviş” nağıllarında bir gündə doğulan uşaqlardan biri fiziki baxım-

dan yöndəmsizdir; Babayi-əmir eybəcər, Say Ərən isə çəlimsizdir. İnamlarda yöndəmsiz uşaqların o dünyanın varlıqları ilə əlaqələnməsini xatırlatdıq. Əkizlərin də o dünyanın varlıqları ilə əlaqələnməsini yada salsaq, onda bir gündə doğulan uşaqlardan birinin yöndəmsiz olmasının səbəbi aydınlaşar.

“Tapdıq” nağlında qəhrəmanın doğuluş və epik taleyi özünəməxsus xarakter daşıyır. Qəhrəman oğul həsrətində olan Süleyman tacirin qarşısına gecə vaxtı göydən şüa şəklində düşür. Süleyman tacir uşağı götürüb saxlayır. Uşağın adını Tapdıq qoyurlar. Tufan div Süleyman tacirin qızını oğurlayır. Tapdıq oğurlanmış bacısının ardınca Günəş səltənətinə (Gülüstani-baği-İrəmə) gedir. Gün xanımın qızı Şəmsi sevir. Tufan divi əsir edir və ondan bacısını istəyir. Tufan div onun bacısını azad edir. Tapdıq Şəms xanımla evlənmək istəyir. Gün xanım Tapdığın Şəmslə evlənməsinə icazə vermir. Məlum olur ki, Tapıq da Gün xanımın oğludur. O, Tufan divlə Gün xanımın izdivacından doğulub. Gün xanım qızı Şəms xanımdan qorxduğu üçün (Şəms xanım Tufan divin anası ilə sevişməsinə razı deyil) uşaq doğulanda onu yerə atır. Uşaq Süleyman tacirin qarşısına çıxır və onun qızını azad etdikdən sonra Tapdıq Süleyman tacirin qızını alır (10, 37-68).

Son dərəcə qısa şəkildə məzmununu verdiyimiz bu nağıl daha çox mifoloji xarakterdədir. M.Seyidov göydən yerə şüa şəklində düşən Tapdığı uyğur “Oğuznamə”sində qurdun, Oğuzun arvadının göydən şüa şəklində düşməsi ilə müqayisə etməsi tamamilə təbiidir (31, 24-25). Tapdıq yeri demonik varlıqlardan təmizləmək üçün göydən yerə atılan tanrı övladları ilə bağlı epik qəhrəmanlar silsiləsinə daxil olur. Bu tipli qəhrəmanlar türk və monqol xalqlarının epik folklorunda geniş yayılmışdır. Bu mənada Tapdığın göydən yerə atılmasını məşhur monqol eposunun qəhrəmanı Qeserin göydən yerə gəlməsi ilə müqayisə etmək olar. E.M.Meletinski türk-monqol xalqlarının

eposunda özünü göstərən bu surətləri ilkin əcdad surətlərinin nisbətən gec forması kimi götürmüşdür. Müəllifin fikrinə görə, qəhrəmanın göydən yerə salınması mədəni qəhrəmanın ilahiləşdirilib göyə qaldırılması ilə bağlıdır (129, 435, 440-441). Həqiqətən də, nağılda Tapdığın mədəni qəhrəman cizgiləri özünü göstərir. Tapdıq müxtəlif demonik varlıqlarla vuruşur. Heç bir Azərbaycan nağılında müxtəlif möcüzəli varlıqlarla mübarizə “Tapdıq” nağılındakı kimi geniş xarakter almır. Tapdıq İldırım tanrısı Tufan divin oğludur. Tufan divin İldırım tanrısı olması onun bəzi atributlarından bəlli olur. Tufan div Qəmər xanımı oğurlayanda göy guruldayır, ildırım çaxır. O, ildırım içindən əl atıb qızı götürür (9, 40). İldırım çaxan zaman İldırım tanrısının qız oğurlaması eyni ilə Q. Potaninin turfanlar arasında qeydə aldığı bir inamda öz əksini tapır (150, 299). Tapdıq surətinin bəzi atributları da bizim fikrimizi təsdiq edir. Əvvəla, qeyd etdiyimiz kimi, o, tanrı oğlu kimi göydən yerə atılır və təsadüfən tapıldığı üçün adını “Tapdıq” qoyurlar. Maraqlıdır ki, İldırım tanrısının övladları da tapıldığı üçün onları “Tapdıq” adlandırırlar (150, 299-300). Tapdıq qeyri-adi səsə-nərəyə malikdir. Nağılda deyilir: “Tapdıq qılıncı çəkib elə bir nərə çəkdi ki, tilsim tamam titrədi, ulduzlar hərəkətə gəldi, onun bu nərəsi həmişə havada qaldı, ildırım, göy gurultusu oldu” (9, 59). Mətnə belə açıq şəkildə deyilməsindən asılı olmayaraq, ümumiyyətlə, epik mətnə qəhrəmanın nərə çəkməsi İldırım tanrısına bağlı olan göy gurultusu ilə əlaqəlidir. Saqaylar arasında mövcud olan bir inama görə, tanrı şamanlar və nağıllarda bahadırlar vasitəsilə insanlara bədbəxtlik gətirən ruhlarla mübarizə aparır. Tanrı qəzəbli ruhlarla mübarizə aparanda onları od saçan ildırım oxları ilə öldürür (163, 217). Bu inamda maraqlı cəhət ondadır ki, tanrılar, şamanlar və bahadırlar eyniləşdirilir. İldırım tanrısının od saçan gurultulu oxu ilə bahadırlıq nağıllarında qəh-

rəmanların nərəsi eyni funksiya daşıyır. Həqiqətən də, sehrli qəhrəmanlıq nağıllarında qəhrəmanın nərəsi onun ən güclü silahıdır. Qəhrəmanın hər bir nərəsi onun dəhşətli nərəsindən sonra mümkün olub və bu cəhət təkcə “Tapdıq” nağılına aid olmayıb bütün sehrli qəhrəmanlıq nağıllarında özünü göstərir (Müqayisə et: “Koroğlu” dastanında Koroğlunun qulaqbatırıcı nərəsi və buna görə də məğlubedilməzliyi). Bu xüsusiyyət başqırd nağıllarında da özünü göstərir (104, 8). Qəhrəmanın qeyri-adi səsə malik olmasını Q. Potanin eynilə Cənubi Sibir və Şimali Monqolustan xalqlarının nağıllarında müşahidə etmişdir: “...nağıllarda tez-tez belə bir ifadəyə rast gəlinir: bahadır elə bir nərə çəkdi ki, Oron Teleqey də eşitdi” (150, 320).

Yuxarıda qeyd etdiyimiz inamda İldırım tanrısı həm də şamanlarla əlaqələndirilir. İldırım tanrısının şamanlarla əlaqəsi və ya onun şaman formasında təsəvvür olunması ideyasını ilk dəfə Q.Potanin irəli sürmüşdür. Müəllifin qeydə aldığı inama görə, ildırım göydə yaşayan şaman tərəfindən yaradılır. Bu inama əsasən, müəllif şamanın davula vuraraq səs çıxarmasını ildırımın çaxmasına bənzətmişdir (150, 329). N.V.Basilov Q.Potaninin bu fikrini qəbul edərək yazır: “Şamanların havanı idarə etməsi, öz istəyi ilə yağış və qar yağdırması bacarığına inam bir çox qazax, altaylı, monqol, buryatların əcdadlarına məlum idi. Qədim türklər inanırdılar ki, şamanlar “Yada” və “Cada” daşlarının köməyi ilə buludları, yağışı, qarı dağda bilirlər. Bu inamın qalıqları bir çox türk xalqlarında (bəzən yalnız folklor-da və dildə) saxlanmışdır” (61, 33).

Sehrli qəhrəmanlıq nağıllarında bahadırın qeyri-adi doğuluşu onun qeyri-adi gücünün səbəbi kimi gerçəkləşir. Başqa sözlə, bahadırın məğlubedilməzliyi onun qeyri-adi mənşəyi ilə əlaqələndir.

“Tapdıq” və “Cəlayi-vətən” nağılında qəhrəmanların məğlubedilməzliyi onların demonik mənşəyi ilə bağlıdır. Hər

iki qəhrəman qeyri-adi gücə malikdir və onlara sehr təsir etmir. “Qaraqaşın nağılı”nda da Qaraqaşə sehr təsir etmir. Lakin bu nağılda qəhrəmanın məğlubedilməzliyi onun qeyri-adi mənşəyə malik olması ilə deyil, dərvişin ona verdiyi sehrli su ilə motivləşdirilir. Məğlubedilməzliyin bu şəkildə motivləşdirilməsi sehrli köməkçinin alınması ilə qeyri-adi doğuluşun sərhədində dayanır. Belə ki, qəhrəmanın məğlubedilməzlik xüsusiyyəti ona sehrli hədiyyə kimi verilir (7, 20). Məlumdur ki, qeyri-adi gücün möcüzəli su ilə motivləşdirilməsi “Koroğlu” eposunda da mövcuddur. Bu motiv “Koroğlu” eposunun müxtəlif variant və versiyalarında özünü göstərir. M.H.Təhmasib və M.Seyidov bu motivi türk xalqlarının inancları ilə əlaqələndirir (4, 473; 30, 193).

Qəhrəmanın məğlubedilməzliyi həmişə onun qeyri-adi mənşəyi ilə əlaqələndirilmir. Yuxarıda qeyd etdiyimiz motivdə qəhrəmanın qeyri-adi gücə malik olmasının möcüzəli su ilə əlaqələndirilməsi bunu təsdiq edir. Bu fikir sehrli qəhrəmanlıq nağıllarında özünü göstərən digər nümunələrlə də təsdiq olunur. “Simanın nağılı”nda Simanın Nil dərəsində çimdirilməsini onun məğlubedilməzliyinin səbəbi kimi qəbul etmək olar (Müqayisə et: yunan mifologiyasında Fetida oğlu Axilles Stiks çayında çimdirəndən sonra Axilles məğlubedilməzlik qazanır). Simanın məğlubedilməzliyi ilə bağlı nağılda əks olunan digər bir motiv də maraqlıdır. Siman Simurq quşunun balalarını yemək istəyən əjdahanı öldürür. Simurq quşu əjdahanın ətinin yaxşı yerlərindən balalarına, ürəyini isə Simana verir (7, 37). Bu motivdə heyvanların müəyyən bədən üzvlərini yeməklə onların uyğun xarakterlərinin mənimsənməsi inamı öz əksini tapır. Qəhrəmanın məğlubedilməzliyi “Cantiq” nağılında onun ruhunun gizli saxlanması ilə bağlıdır. Nağılda qəhrəmanın ruhu onun döşündə yerləşən damarda olur. Qəhrəmanın adı onun ruhunun yerləşdiyi yeri nişan verir. Nə qədər ki, qəhrəmanın adı-

nın mənası gizli saxlanır, o, məğlubedilməz olur. Qəhrəman adının mənasını açandan sonra onun ruhunun yerləşdiyi yer məlum olur. Qarı onun sinəsində olan damarı götürür və bununla qəhrəman ölür (7, 90). “Paslı qılınc” nağlında qəhrəmanın məğlubedilməzliyi paslı qılıncı ilə bağlıdır. Yuxarıda göstərdiyimiz kimi, bu nağılda kiçik qardaş qılıncı belinə bağlayanda ona gec gəlir. Məhz buna görə də o, düşmənlərinə qalib gəlir. Qarı qəhrəmanın gücünün harada yerləşdiyini onun arvadından öyrənir və qılıncı qəhrəmanın belindən açır. Bundan sonra qəhrəman “yuxudan ayılmır”. Qeyd edək ki, bu nağılda qılınc ikili funksiya daşıyır. Qılınc sehrli əşya kimi qəhrəmanın atasından qalır. Lakin nağılda qılınc sehrli əşya səviyyəsində realizə olunmur. İrəlidə qılıncın sehrli əşya kimi özünü necə göstərdiyini qeyd edəcəyimizdən burada bu məsələyə toxunmuruq. Bu nağılda qılınc qəhrəmanın ruhunu simvolizə edir. Belə ki, qılınc qəhrəmanın belindən açıldıqdan sonra o ölür. “Cantiq” nağlında damarın Cantiqin sinəsindən götürülməsi ilə bu nağılda qılıncın qəhrəmanın belindən açılması simmetrikdir. Qeyd edək ki, bu motiv “Kılıç-batır” adlı özbək nağlında da mövcuddur. Bu nağılda qəhrəman ruhunun qılıncda olması haqqında arvadına danışır. Arvad sirri qarına açır. Qarı isə Kılıç-batırın qılıncını çıxarıb suya atır. Bununla da Kılıç-batır huşsuz vəziyyətdə yerə yığılır. (184, 241). (Müqayisə et: demonik surətlərin ruhunun tutulması ilə onların öldürülməsi).

Bahadır uşaqlıqdan qeyri-adi gücü ilə ətrafdakıların diqqətini cəlb edir. “Naxırçı oğlu Eyvaz” nağlında bahadır doğulandan üç gün sonra dil açıb danışır. O, atası ilə bərabər naxır otarmağa gedir. Uşaq atasının ona verdiyi balaca çomaqları qırıb ataraq əlinə tir alır və sürüyə hücum edən canavarları təkbaşına qovur. Padşahın onu tutmaq üçün göndərdiyi pəhləvanlara qalib gəlir (11, 118-119). “Simanın nağılı”nda qəhrəmanın əjdaha ilə vuruşub ona qələbə çalması da erkən qəh-



rəmanlıq kimi özünü göstərir. “Kəl Həsənin nağılı”nda doqquz yaşlı qəhrəman adamlara hücum edən ayları öldürür. Uşağın qeyri-adi gücü hər yerə yayılır (7, 189). “Uşaq pəhləvan” nağılında isə bahadırın əsas qəhrəmanlıqları uşaqlıq dövründə baş verir. Bahadır yeddi yaşında qeyri-adi gücə malik olur. (O, “hansı uşaqla zarafatlaşsa, ya belini, ya da qolunu sındırır”). Uşaqdan padşaha şikayətə gedirlər. Padşahın adamları çətinliklə uşağı padşahın yanına gətirirlər. Yolda hansı ağaca əl atırsa, onu kökündən çıxarır. Padşah uşaqda bu gücü görüb pəhləvanlarına tapşırır ki, uşağa təlim keçsinlər. Firəng padşahı onların torpağına hücum edəndə padşah uşağı müharibəyə göndərmək istəyir. Uşaq müharibənin mənasını bilmədiyi üçün müharibəyə getmək istəmir. Onu hiylə ilə döyüşə göndərirlər. Firəng padşahı məğlub olacağını görüb cadugər qızına uşağı tutmağı tapşırır. Firəng padşahının qızı onu tilsimə salıb aparır. Uşaq da on dörd yaşına çatandan sonra qolundan zənciri qırıb azad olur (10, 130-135). Sehrli nağıllarda qəhrəman on dörd-on beş yaşında fəaliyyətə başlayırsa, “Uşaq pəhləvan” nağılında qəhrəman on beş yaşında öz fəaliyyətini bitirir (“Reyhanın nağılı”nda qəhrəman qeyri-adi gücü ilə yoldaşlarından fərqlənir və onları oyun zamanı incidir. Maraqlıdır ki, bu motiv başqırd nağıllarında da mövcuddur (104, 7).

Erkən qəhrəmanlıq türk, eləcə də digər xalqların bəhədirlilik nağılları və eposunun əsas struktur elementlərindən biridir (101, 247-249; 136, 87; 137, 87; 138, 130). Eposda erkən qəhrəmanlığı araşdıran S.Y.Neklyudov erkən qəhrəmanlığın arxaik folklorda müşahidə olunmaması ilə bağlı olaraq bu motivin eposa sonradan daxil olması və bahadırın əsas fəaliyyətə icazə alması kimi ilkin sınaqla bağlı olması qənaətinə gəlmişdir (137, 138-139).

Sehrli qəhrəmanlıq nağıllarında bahadır qeyri-adi bədən ölçüsünə malikdir. Məhz buna görə də onun yemək imkanları

şışirdilir. Məsələn, “Qaraqaşın nağılı”nda qəhrəman döyüşdən əvvəl beş pud düyünün xörəyini tələb edir (7, 26). “Kəl Həsənin nağılı”nda isə qəhrəman döyüşdən əvvəl yeddi qazan aş yeyir (7, 193). Qəhrəmanın qeyri-adi bədən ölçüsünə malik olmasını ona gətirilən adi atların belinin sındırılmasında da görmək olar. Bahadırın qeyri-adi fiziki gücü və bədən ölçüsü ilə atının döyüş paltarının (“yaraq-əsləhə”) və silahlarının qeyri-adiliyi paralelləşdirilir. Bahadır ona gətirilən adi atı qəbul etmədiyi kimi, adi döyüş paltarlarını da qəbul etmir. “Beçə dərviş” nağılında Beçə dərvişə gətirilən adi döyüş paltarları onun bədənində davam gətirmir. Qəhrəman bir dəfə döyüş paltarlarını geyməklə onu cırır. Axırda ona Firəng padşahının bağışladığı üç pud ağırlığında polad qılınc verilir (7, 140-141). “Kəl Həsənin nağılı”nda padşah yetmiş pud poladdan Kəl Həsən üçün paltar, qılınc, qalxan döydürür (7, 193). “Reyhanın nağılı”nda Ayğır Həsən dəmirçi dükanına gəlib bir dağ boyda başı olan gürz qayırtdırır (9, 182). “Uşaq pəhləvan” nağılında isə qəhrəman padşahın babasından qalma, iki pəhləvanın güclə gətirdiyi qılıncı götürür (10, 132). “Simanın nağılı”nda Simana atı və yaraq-əsləhəni Simurq quşu verir. O, bir qaladan Siman üçün bir dəstə pəhləvan paltarı, on arşın uzunluğunda qılınc, yeddi dəyirman daşı ağırlığında bir gürz götürür (7, 197).

Bahadırın fiziki gücü hüdudsuzdur. Bir çox hallarda bahadırın fiziki gücü onun vuruşduğu pəhləvanların qeyri-adi fiziki gücü ilə paralelləşdirilir və bahadırın fiziki gücdə qəhrəmandan güclü olması göstərilir. Məsələn, “Reyhanın nağılı”nda Ayğır Həsən qolunda dəyirman daşı ceyranı qovub tutan Cahangeşi, təzə dağı yerindən götürüb köhnə dağın üstünə qoyan Fəzahiri məğlub edir (9, 153). Yaxud da “Beçə dərviş” nağılında Beçə dərviş hər dəfə daha güclü qəhrəmanı məğlub edir. Döyüşün bir neçə dəfə təkrarı və hər dəfə qəhrəmanın əvvəl vuruşduğu pəhləvanlardan daha güclüsünü məğlub etməsi məhz bahadırın gü-

cünün intəhasızlığını göstərmək üçündür. “Simanın nağılı”nda qəhrəmanın fiziki gücünü nümayiş etdirmək üçün sərgüzəşt formasından istifadə olunur. Qəhrəman hətta səbəbsiz yerə divlərlə vuruşur. Sanki o, fiziki gücünün hüdudlarını yoxlamaq istəyir. Bəzən isə bahadırın qeyri-adi gücü yumoristik boyalarla verilir. Məsələn, “Şirzad” nağılında bahadır dərvişi götürüb yerə atır. Dərviş yeddi illik yol gedir, axırda anasının qucağına düşür (8, 142) və s. “Tumar pəhləvan” nağılında Tumar pəhləvan hətta demonik boyalarla təqdim olunur. Məsələn, o, demonik varlıqlar kimi qalaçada yaşayır. Tumar pəhləvanın qalaçadan əlini uzadaraq Pəri xanımı qalaçaya qaldırması demonik personajlar üçün xarakterikdir. Məsələn, “Qızıl qoç” nağılında bir əl qalaçadan uzanaraq Məliklə Keçəli atdan düşürür. Lakin onlar əlin sahibini görmürlər (10, 48). Tumar pəhləvan zalımlıq xarakteri ilə də digər qəhrəmanlardan fərqlənir. O, düşmənçilik etdiyi padşahın qızını gətirib quyuya salır və ona yemək üçün insan başı atır. Bundan başqa, Tumar pəhləvan qızı ayı ilə “başbir” edir və uşağın başını kəsib ətini anasına yedirir. Qəhrəmanın zalımlıq xarakteri digər Azərbaycan nağıllarında müşahidə olunmur. Bahadır əksər hallarda sosial ədalət uğrunda mübarizə aparır. Qeyd edək ki, qəhrəmanın zalımlığı başqırd nağılında da mövcuddur (133, 70).

Bahadırın demonik boyalarla verilməsi epik təhkiyənin ən arxaik xüsusiyyətlərindəndir. Məsələn, ruhun müəyyən əşyalarda, quşda, heyvanda olması motivi həm bahadır, həm də demonik surətlər üçün xarakterikdir. Lakin bahadırın ruhunun özündən kənardə olması motivi artıq tamamilə aradan çıxmaq üzrədir. Bunun əksinə olaraq, demonik obrazların ruhunun kənardə olması daha tez-tez özünü göstərir və demonik işarələrdən biri kimi realizə olunur. Bu, onunla bağlıdır ki, ruhun kənardə, daha dəqiq desək, müəyyən əşyalarda və ya heyvanda əksi haqqında animistik təsəvvürlər aradan qalxdıqca

ruhun kənarda mövcudluğu demonik nişanəyə çevrilir. Artıq bahadırın deyil, məhz demonun ruhu müəyyən əşya və heyvanlarda əks olunur. Bu münasibətlə R.S.Lipetsin türk-monqol xalqlarının eposunda müşahidə etdiyi aşağıdakı fikir maraqlıdır: “Daha çox bahadırın düşmənləri olan divlərə aid edilmiş ayrı-ayrı arxaik xüsusiyyətlər onun öz simasında da qismən saxlanmışdır” (124, 35).

Qeyri-adi fiziki gücə malik olmasına baxmayaraq, bəhadır bəzən demonik varlıqlarla mübarizə aparmaq üçün qılıncın, oxun magik gücünə möhtac olur. Bəzi nağıllarda qəhrəmana demonik varlıqlarla mübarizə aparmaq üçün möcüzəli şəxs ayrıca qılınc verir. Belə qılınc magik xarakterə malikdir. “Təpəgöz” nağılında şir İsgəndərə poladı şir südündən yoğrulan qılınc verir. Qəhrəman Təpəgözün mağarasına girərək şirin ona verdiyi qılıncı Təpəgözün mağarasında olan oxa tutur. Bundan sonra ox tilsimdən düşür. Qəhrəman yalnız bu oxla Təpəgözü öldürə bilər (15, 197). Bu motivdə ox Təpəgözün ruhunu simvolizə edir. Qəhrəman Təpəgözü öldürmək üçün əvvəlcə onun ruhunu özünə tabe etməlidir (Müqayisə et: divi öldürmək üçün onun ruhu olan göyərçinin tutulması). Divin ruhunu tutmaq üçün isə ancaq magik qaydanı düzgün yerinə yetirmək lazımdır. Nağılda Təpəgözün ruhunu tutmaq üçün “oxşarı oxşar” magik prinsipindən istifadə olunur. Təpəgözün ruhunu adi qılınc deyil, yalnız magik təbiətə malik olan qılınc tuta bilər. Demonun ruhunun magik yolla tutulması “Al dərviş” nağılında nisbətən açıq şəkildə ifadə olunur. Bu nağılda divin ruhunun olduğu çubuğu tutmaq üçün sözün magik gücündən istifadə olunur. Div qəhrəmanın əlində çubuğu görün kimi ona yalvarır ki, çubuğu versin. Lakin qəhrəman çubuğu divin əsir etdiyi qıza (Qırxbirçəyə) verir. Çubuq Qırxbirçəyin əlində qılınca çevrilir və divi iki hissəyə bölür (21, 202). “Kitabi-Dədə Qorqud”da Basat qılıncın asıldığı zənciri

bir oxla vurmaqla qılınıc sehdən salır və bundan sonra Təpəgözün başını o qılıncla kəsir (25, 119).

Göründüyü kimi, demonun ruhunun tutulması müxtəlif formada özünü göstərir. Totemik haminin verdiyi qılınıc isə bu vasitələrdən biridir. “Ceyranın nağılı” və “Simanın nağılı”nda da qılınıc oxşar xarakter daşıyır. “Ceyranın nağılı”nda cadugər dərvişlə döyüşə gedən qəhrəmana nurani kişi sehrli qılınıc verir. Ceyran yalnız bu qılıncla dərvişə qələbə çala bilər. Bu motiv “Simanın nağılı”nda nisbətən fərqli şəkildədir. Tilsimə düşən Simana Cinlər padşahının taxtının altında yerləşən sandıqdan sehrli qılınıc verilir. Siman bu qılınıcın köməyi ilə cadugər qarının tilsimindən azad olur (7, 56-68).

Azərbaycan sehrli qəhrəmanlıq nağıllarında at qəhrəmanın ayrılmaz atributudur. Bahadırla onun atı arasında olan münasibət bir çox maraqlı xüsusiyyətlərə malikdir. Bəzi nağıllarda bahadır səfərə çıxmaq üçün at tələb edir. Lakin ona gətirilən adi atlar sınaqdan çıxmır. Axırda bahadıra “dərya atı, yel atı” təklif edilir. Lakin bahadır ona təklif olunan mifik təbiətli atları özünə tabe etməlidir. “Uşaq pəhləvan” nağılında dərya atı ayrıca qalaçada saxlanır. Dərya atını özünə tabe etmək üçün bahadırı qalaçaya göndərirlər. At bahadırı görəndə kimi ona hücum edir. Bahadır bir zərbə ilə atı özünə tabe edir (10, 132-133). Bu motiv digər nağıllarda da özünü göstərir. “Məlik Cümşüd” nağılında qəhrəman bir qalaçaya gedir. Onun üstünə hücum edən dörd qara atın hər birinə bir yumruq vuraraq onları çəkib yerinə bağlayır (15, 75-76). “Sənəm cadu” nağılında qəhrəman yeri qazır və yeraltı otaqda bir ata rast gəlir. At ona hücum edir. Qəhrəman ata bir yumruq vurub onu özünə tabe edir. “Şah oğlu Bəhram” nağılında qəhrəman dərya atının üstündə oturandan sonra at ona tabe olmayıb üç gün şiltaqlıq edir. Üç gündən sonra ona tabe olur (8, 241-243). Göründüyü kimi, bahadır atı əsas etibarilə güclə özünə tabe edir.

Mifik təbiətli at əksər nağıllarda qeyri-adi məkan statusu ilə xarakterizə olunur. Məsələn, dəniz atı dənizdə (“Şah oğlu Bəhram”), “cənnət atı” yeraltı otaqda yaşayır. (“Sənəm cadu”) və s. mifik təbiətli atın solumda (padşahın tövləsində) olması və oradan qəhrəmana verilməsi xüsusi maraq kəsb edir. Bu motiv “Vəfalı at” (15, 43-57), “Qaraqaşın nağılı”nda da özünü göstərir. Qeyd edək ki, solumda olan atın görkəmsizliyi ilə onun qeyri-adi təbiəti arasında olan təzad mifik təbiətli atın solumda mövcudluğunun səbəbini izah edir. N.V.Jirmunski və H.T.Zərifov bu motivin epik ənənədə möhkəm yer tutduğunu qeyd edərək yazırlar: “Bahadır atının görkəmi ilə onun arasındakı bu təzad müəyyən dərəcədə nağıl qəhrəmanının – kəndlinin kiçik oğlu, axmaq qız, keçəl yaramaz və sevilməyən “Zoluşka”nın gözəl şahzadə qıza belə bir transformasiyası ilə paralel olaraq baş verir və xalq nağılının sadələvh demokratizminə uyğundur” (104, 357). Müəlliflər bu motivi epik ənənədə möhkəm yer tutması və onun zahirən görkəmsiz olan qəhrəmanların gözəl oğlana çevirilməsi motivi ilə müqayisə etməkdə haqlıdırlar. Lakin motivi sadələvh “xalq demokratizmi” ilə izah etməkdə yanılırlar. Qeyd edək ki, V.Y. Propp da bu motivi yanlış izah etmişdir. O, keçəl qulundan gözəl ata çevirməni adi nağıl kontrastı kimi qəbul etmişdir (160, 171). Bizcə, mifik təbiətli atın sakral sferadan sosial sferaya gətirilməsi onların marginal mənşəyi ilə bağlıdır. Bunu eybəcər atdan gözəl ata çevirmə motivi aydın şəkildə göstərir. Əlbəttə, sehrli nağıllarda atın marginal mənşəli olması haqqında heç bir məlumat verilmir. Lakin atın çəlimsizliyi, görkəmsizliyi onun məhz marginal mənşəli olmasına işarə edir. Atın görkəmsizliyi ironik qəhrəmanlarla bağlı nağıllarda özünü göstərir. Məsələn, “Ustacan Əhməd” nağılında ironik qəhrəman tövlədən zahirən sakit, fağır olan atı yabı sanıb onunla döyüşə getmək istəyir. Belə güman edir ki, bu yabı onun döyüşdən yayınmasına imkan verəcəkdir.

Lakin bu at yel atına çevrilir (11, 128). Zahirən yazıq və yabı kimi təqdim olunan at “Hambal Əhməd” nağılında da mövcuddur. Bu nağılda da at yel atına çevrilir (8, 76). Maraqlıdır ki, “Alpamşa və Sanduqac” adlı tatar nağılında Alpamşa tövlədə olan atlardan məhz alçaqboylu, sakit atı seçir (173, 146-147). Bu nağılda Alpamşa ciddi qəhrəman olduğundan zahirən görkəmsiz olan atı yaxşı at kimi qəbul edir. Zahirən görkəmsiz olan atın marginal mənşəli olması bir yakut inamı ilə də təsdiq olunur. İnama görə, eybəcər dayça adi dünyaya məxsus olan madyanla demonik varlıqlara məxsus olan aygırın əlaqəsindən yaranır (48, 28). Bu inam “Koroğlu” dastanında birbaşa öz əksini tapır. Dastandan məlumdur ki, Qırat və Dürat dəniz aygırını ilə adi atın əlaqəsindən yaranmışdır. Qırat və Dürat eybəcər olduqlarına görə Hasan paşa onları bəyənmiş (26, 24). Dastanda eybəcər atdan gözəl ata çevrilmə ilə də qarşılaşırıq. Eybəcər atdan gözəl ata çevrilmə müəyyən inisiasiya aktından sonra baş verir (atın qırx gün qaranlıq tövlədə yeridilməsi, işıqdüşmə və insan gözü qadağası). İnisiyasiyadan sonra at marginal vəziyyətdən çıxır. Göründüyü kimi, görkəmsiz atın gözəl ata çevrilməsi sadəcə nağıl kontrastı deyil, atın marginal vəziyyətdən çıxarılmasıdır. Buradan aydın olur ki, atın qəhrəmana solumdan verilməsi həmin atın marginal mənşəli olması ilə bağlıdır.

Demonik mənşəli atın eybəcərliyi demonik dünyaya məxsus atın eybəcərliyi ilə şərtlənir. Bəzi nağıllarda qəhrəmanın qeyri-adi məkandan əldə etdiyi at məhz eybəcər görkəmli, başqa sözlə, assimetrik vəziyyətdə olur. Məsələn, “Qəhrəmanın nağılı”nda bahadır “Nil dəryası” na tor ataraq altıayaqlı, birgözlü, ikibuynuzlu at çıxarır (8, 297). “Qəhrəmanın nağılı”nda isə bahadır altıayaqlı, dördgözlü qurdu özünə tabe edir (12, 214). Nağılda qurd at funksiyasında çıxış edir. Atın assimetrik vəziyyəti üçayaqlı at obrazında da özünü göstərir. “Qızıl qoç” nağılında qəhrəman dənizdə yaşayan üçayaqlı ata minərək dənizin

o tayına keçir (8, 50-51). “Üçbiğ kosa” nağlında eyniadlı demonun üçayaqlı atı vardır. “Sənəm cadu” nağlında qəhrəman “cənnət atı”na əmr edəndə o, üçayaqlı ata çevrilir. Üçayaqlı at obrazı bir çox xalqların, eləcə də türk xalqlarının inanlarında və folklorunda mövcuddur (151, 725-729). Atın assimetrik vəziyyəti onların demonik təbiəti ilə bağlıdır (139, 133-144).

Azərbaycan sehrli qəhrəmanlıq nağıllarında atla bahadırın tale oxşarlığı özünü göstərir. Bu motivin ən parlaq nümunəsi “Sənəm cadu” nağlında əks olunur. Qəhrəman atla bir yerdə Sənəm cadu yaşayan əraziyə daxil olan kimi daşa dönür. Bu nağılın digər bir yerində qəhrəman atı unuduğu üçün at ölür. Qəhrəman atı dəfn edir. Bədbəxtlik zamanı o, atın dəfn olunduğu yeri açır və atın təzədən dirildiyini görür. Arxaik mifoloji təsəvvürlərdə ölümə yeniləşmənin, güclənmənin mənbəyi kimi baxılmışdır. Bədbəxtlik qabağı ölüm yeni qüvvənin, gücün toplanmasını simvolizə edir (141, 100). Deməli, at qəhrəmanın əvəzedicisi kimi onun funksiyasını daşıyır. Belə əvəzlənməni biz yuxarıda eyni gündə doğulan qəhrəmanlarla bağlı nağıllarda da müşahidə etmişdik. “Beçə dərviş” nağlında Ərkə kiçik qardaşı Cahangirə xəyanət edib quyuya salandan sonra onun atını da qılıncla vurur (8, 136-137). İpin kəsilməsi ilə qəhrəmanın quyuya salınması ölümü simvolizə edir (138, 193-228). Qəhrəmanın ölümündən sonra onun atının da öldürülməsi və ya yaralanması motivi türk xalqlarının eposunda geniş yayılmışdır (124, 117-119). Beləliklə, həm bahadır, həm də onun atı eyni taleyə məruz qalır. Lakin sehrli qəhrəmanlıq nağıllarında belə arxaik motivlərə az təsadüf olunur. Əksər sehrli qəhrəmanlıq nağıllarında at mifik təbiətinə uyğun şəkildə səciyyə daşımır. Qeyd etdiyimiz kimi, atın atributları onun mifik təbiətindən xəbər verir. Lakin sehrli qəhrəmanlıq nağıllarında at “bahadır atı” səviyyəsində qalır. Başqa sözlə, qəhrəman sehrli nağıllarda olduğu kimi, atın məsləhəti və köməyi ilə deyil, ək-



sər hallarda özünün qeyri-adi fiziki gücü sayəsində maneələri aradan qaldıraraq qalib gəlir. Yaxşı halda at qəhrəmanla birgə vuruşur (“Qəhrəman”, 8, 297), yaxud sədaqətli yoldaş kimi dara düşən qəhrəmanı mühafizə edir (“Beçə dərviş”, 8, 145).

Nəhayət, Azərbaycan sehrli nağıllarında bahadır obrazları ilə əlaqədar apardığımız tədqiqat aşağıdakı ümumi qənaətlərə gəlməyə imkan verir:

Bahadının möcüzəli doğuluşu onun qeyri-adi fiziki və magik gücünü motivləşdirir. Bəzən isə onun məğlubedilməzliyi başqa səbəblərlə (sehrli su, “Nil dəryası”nda çimmək və s.) əlaqələnilir. Qəhrəman assimetrik vəziyyətdən çıxaraq normal hala düşür. O, normal insana çevrildəndən sonra xaozizmin təsirindən azad olaraq müstəqil fəaliyyətə başlayır. Axırını “Qaraqaşın nağılı”, “Ceyranın nağılı”, “Simanın nağılı” üçün xarakterikdir.

Bahadının fiziki gücünün imkanları hüdudsuzdur. Demonik və sosial düşmənlər onun qarşısında acizdir. Möcüzəli doğuluşuna və ya demonik mənşəli olmasına görə bahadının fiziki gücünün hüdudsuzluğu təbii görünür. Lakin bəzən bahadır qılıncın magik gücü sayəsində qələbə çalır.

Bahadının fəaliyyəti onun bahadırlıq atributları (qılınc, qalxan, döyüş paltarları, at) əldə etməsi ilə başlayır. Bahadır ona gətirilən adi silahları və döyüş paltarlarını qəbul etmir. Döyüş ləvazimatı möhkəmliyi və qeyri-adi böyüklüyü ilə fərqlənir. Eyni fikir bahadının atına da aiddir. Adi atlar bahadının ağırlığına tab gətirmir. Ona mifik təbiətli at verilir və ya mifik təbiətli atı bahadır özü əldə edir /Birinci vəziyyətdə at solumda olur. Atın solumda mövcudluğu onun marginal mənşəyi ilə bağlıdır. Lakin bahadının atı sehrli nağıllarda olduğu kimi öz mifik təbiətinə uyğun şəkildə fəaliyyət göstərmir. Yəni at sehrli köməkçi və ya sehrli məsləhətçi funksiyasını daşımır. Bu nağıllarda at qəhrəmanın bahadırlıq atributlarından biridir.

## NƏTİCƏ

Sehrli nağıllarda qəhrəmanınsəciyyəvi xüsusiyyətlərinin tarixi kökləri barədə bu araşdırma bizi aşağıdakı nəticəyə gətirir:

I. Azərbaycan sehrli nağıllarında böyük qardaşla kiçik qardaş arasındakı ziddiyyət və kiçik qardaşın ideallaşdırılması tarixi gerçəkliyə söykənir. Bu ziddiyyətin əsası “böyük qardaş ailəsi”ndən patriarxal böyük ailəyə keçid zamanı qurulmuşdur. Böyük “qardaş ailəsi”ndə vərəsəlik demokratik qaydada böyük qardaşdan kiçik qardaşa keçir. Qardaşoğlu isə əmini əvəz edirdi. Ata-oğul qohumluğu ideyası meydana çıxanda, başqa sözlə, qohumluğun ata xətti ilə aparılması nəticəsində patriarxal böyük ailə yaranır. Bu ailə formasında vərəsəlik böyüklük /mayoratlıq/ prinsipi ilə atadan böyük oğula keçir. Kiçik qohumların və buradan da kiçik övladların varislik hüququ məhdudlaşır. Bununla da qardaş ailəsində mövcud olan demokratik vərəsəlik prinsipi patriarxal böyük ailədə despotik şəkil alır.

Vərəsəlik qaydasının bu şəkildə dəyişməsi hakimiyyət vərəsəliyində daha kəskin ziddiyyətə gətirib çıxarmışdır. Siyasi hakimiyyətin atadan böyük oğula verilməsi bir tərəfdən qardaşların, başqa tərəfdən kiçik oğulların siyasi hakimiyyət yolunu bağlamışdır. Tarixdə əmilərlə qardaşoğlular, böyük qardaşlarla kiçik qardaşlar arasındakı ziddiyyətin əsası belə qoyulmuşdur. Nəticədə xaqan ailələrində bitib tükənməyən qardaş qırğınları baş vermişdir.

Sehrli nağıllar həm əmilərlə qardaşoğlular, həm də böyük qardaşlarla kiçik qardaşlar arasındakı ziddiyyəti əks etdirir. Ancaq böyük qardaşlarla kiçik qardaşlar arasındakı ziddiyyət sehrli nağıllarda daha geniş yayılmışdır. Bu da səbəbsiz deyil.

Böyük ailələrin parçalanması nəticəsində kiçik ailələr yaranır. Kiçik ailədə böyük övladlar ata mülkündən özlərinə çatan payı götürərək ayrıca təsərrüfat qururlar. Kiçik qardaş isə valideynlərin yanında qalaraq onlara qayğı göstərir. Valideynlər öləndən sonra kiçik qardaş ata evinin sahibi olur, ata-baba kultu ilə bağlı mərasimləri yerinə yetirir. Bir sözlə, ata ocağının qoruyucusu olur. Patriarxal böyük ailədə bu vəzifəni ikinci ailə başçısı və varis kimi böyük qardaş yerinə yetirirdi və ona ali hakimiyyət hüququ verən də bu idi.

Qeyd etmək lazımdır ki, böyük qardaşın böyük ailədə varisliyi ilə kiçik qardaşın kiçik ailədəki varisliyi öz təbiətinə görə fərqlənirdi. Böyük qardaş böyük ailədə həm sakral, həm də dünyəvi hakimiyyətə malik idi. O, ailə kultu ilə bağlı mərasimləri yerinə yetirməkdən başqa, ailənin kiçik üzvləri “böyük qardaş ikinci atadır” xalq deyiminə uyğun olaraq ona danışıqsız tabe idilər. Ümumiyyətlə, böyüklük prinsipi bütün ailə formalarında müxtəlif səviyyələrdə olsa da, mövcud olmuşdur.

Ancaq kiçik ailədə kiçik qardaş sakral şəxsiyyətə çevrilməklə, başqa sözlə, ata ocağının varisi olmaqla başqa ailə üzvləri üzərində dünyəvi hakimiyyətə malik olmamışdır. Buna baxmayaraq, kiçik ailədə kiçik qardaş hakimiyyətə yol açan hüquqlardan birini /ailə kultunu/ böyük qardaşdan ala bilməmişdi. Kiçik qardaşın sakral siması və ya kiçik ailə institutunun ideologiyası türk, eləcə də monqol xalqlarının inanclarında güclü şəkildə öz əksini tapmışdır.

Beləliklə, despotik və patriarxal böyük ailə vərəsəliyi zamanı kiçik qardaşların məruz qaldığı ədalətsizliyə qarşı etiraz, onun sakral siması ilə birləşərək sehrlı nağıllarda ideallaşdırılmasına yol açmışdır.

Sehrlı nağılların bir qisminə qəhrəman ancaq nağılın əvvəlində ironik fəaliyyət göstərir. O atası və qardaşları tərəfindən aşağılanır və ya onun insanpərvər hərəkətləri fərsizlik

kimi yozulur. Hadisələrin gedişində etdiyi yaxşılıqların hesabına o, uğuz qazanır.

Bəzi sehrli nağıllarda qəhrəman nağılın əvvəlindən sonuna qədər komik fəaliyyət göstərir. Belə nağılların bir qismində qəhrəman doğrudan-doğruya fərsiz və tənbel kimi təqdim olunur. O, heç bir iş görmək istəmir. Sonradan o, müxtəlif səbəblərdən fəaliyyətə başlayaraq uğur qazanır. Komik tənbel ocaqla, küllə sıx şəkildə bağlıdır. Oxşar cəhət başqa türk xalqlarının nağıllarında da özünü göstərir. Sehrli nağıllarda qəhrəmanın tənbelliyi və süstlüyü Göy oğlu və Tanrı oğlu haqqında dastanlarda şikəstlik şəklində gerçəkləşir və bu hadisə Tanrının öz oğlunu cəzalandırması şəklində təqdim olunur. Düşünmək olar ki, dastanlarda mifoloji şikəstlik nağıllarda tənbellik və süstlük şəkli almışdır. Maraqlıdır ki, komik qəhrəmanın ocaqla bağlılığı mədəni qəhrəman üçün də səciyyəvidir.

Sehrli nağıllar qəhrəmanın addəyişməsi, özünü tanıması kimi arxaik inisiyasiya mərasimi ilə bağlı qədim ünsürləri də qoruyub saxlamışdır.

Sehrli nağılların, eləcə də məişət nağıllarının ən geniş yayılmış personajı keçəldir. Bu personaj başqa türk xalqlarının nağıl və dastanlarında da oxşar cizgilərlə təsvir olunur. O, sehrli, eləcə də məişət nağıllarının həm baş qəhrəmanı, həm də baş qəhrəmanın köməkçisi kimi fəaliyyət göstərir. Bununla yanaşı, keçəl həm Azərbaycan, həm də başqa türk xalqlarının dastanlarında yalançı qəhrəman sifətində fəaliyyət göstərir. Bundan başqa türk xalqlarının nağıl və dastanlarında qəhrəman yad məkanın sərhədində keçəl siması qəbul edərək orada keçəl adı ilə fəaliyyət göstərir. Araşdırma göstərdi ki, keçəllik atributu o dünya və ya sakral aləmlə bağlı olan bir çox mifoloji personajlar daşımışdır. Bu baxımdan qəhrəmanın keçəl donuna düşməsi sakral aləmə məxsus varlıqla bənzəmə kimi (arxaik anlamına görə onlara təslim olma və ya sığınma) yo-

zudur. Onun türk xalqlarının folklorunda özünü göstərən funksiyaları folklor daxili hadisədir və sözügedən arxaik semantikasından qaynaqlanır.

Sehrli nağılların komik qəhrəmanlarının bir qismi magik fəaliyyət göstərir, bir qismi hiyləgər, bir qismi isə axmaqdır. Araşdırma göstərdi ki, balaca boylu olub magik(möcüzəli) hərəkətlər edən komik qəhrəmanlar haqqında nağıllar o dünya, ruh haqqında təsəvvürlərdən baş götürür. İronik hiyləgərin fəaliyyəti hiylə üzərində qurulur və yalnız hiylə ilə uğur qazanır. Hiyləgər bir çox hallarda dünyəvi anlayışların tərsinə hərəkət edir və bu üsulla rəqibini aldadır. Qəhrəmanın bu hərəkəti o dünya varlıqları haqqında arxaik təsəvvürlərə söykənir. Bu təsəvvürlər komik axmaq şəklində səciyyələnən personajların formalaşmasında mühüm rol oynayıb.

İronikliyin sonradan yaranması haqqında folklorşünaslıqda mövcud olan elmi konsepsiya ilə razılaşmaq olmaz. Əlbəttə, arxaik mifoloji təsəvvürlərin, qədim adət və davranış qaydalarının parodiyası olan yeni folklor mətnlərinin yaranması həqiqətdir. Ancaq unutmamaq olmaz ki, komiklik hər bir mədəniyyətin mexanizminə daxilən xasdır. Mədəniyyətin “aSTARının yaşı onun üz tərəfinin yaşı qədərdir”. Bu qanunauyğunluqdan nəhəng mədəniyyət aktı olan şifahi xalq yaradıcılığı kənardə qalmır.

Azərbaycan sehrli nağıllarında qəhrəmanlar əsasən qeyri-adi mənşəli olub möcüzəli şəkildə doğulurlar. Qəhrəmanın mənşəyi atributlarının, atributları isə mənşəyinin nişanəsi olur. Bahadırın qeyri-adi mənşəyi onun erkən yaşdan başlayaraq qeyri-adi fiziki gücünü, axırcı isə əksər nağıllarda yenilməzliyini şərtləndirir. Şişirdilmiş şəkildə təsvir olunan yaraq-əsləhəsi və mifik təbiətli atı onun bahadırlıq səciyyəsini tamamlayır.

## İSTİFADƏ OLUNMUŞ ƏDƏBİYYAT

### **Azərbaycan dilində:**

1. Abdullayev B. Xalq ədəbiyyatında güzgü // “Azərbaycan” jurnalı. Bakı, 1980, №1, S. 169-175.
2. Abdullayev B. Azərbaycan folklorunun qədim janrlarından istifadə // Şifahi xalq ədəbiyyatına dair tədqiqlər. VI c, Bakı, 1981, S. 90-135.
3. Abdullayev B. Azərbaycan folklorunda ailə-məişət mərasimləri və onların poetik mətnləri // Şifahi xalq ədəbiyyatına dair tədqiqlər. Bakı, 1987, S. 80-139.
4. Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi. Bakı, 1960.
5. Azərbaycan dastanları. Bakı, 1979.
6. Azərbaycan mifoloji mətnləri. Bakı, 1988.
7. Azərbaycan nağılları. I c., Bakı, 1960.
8. Azərbaycan nağılları. II c., Bakı, 1961.
9. Azərbaycan nağılları. III c., Bakı, 1962.
10. Azərbaycan nağılları. IV c., Bakı, 1963.
11. Azərbaycan nağılları. V c., Bakı, 1964.
12. Azərbaycan nağılları. I c., Bakı, 1970.
13. Azərbaycan nağılları. II c., Bakı, 1970a.
14. Azərbaycan nağılları. Bakı, 1976.
15. Azərbaycan nağılları. Bakı, 1982.
16. Behrəngi S. Məhəbbət nağılı. Bakı, 1987.
17. Bünyadov Z.M. Azərbaycan Atabəylər dövləti – 1136-1225-ci illər, Bakı, 1985.
18. Cəmşidov Ş. Kitabı-Dədə Qorqud. Bakı, 1977.
19. Çəmənşəminli Y.V. Əsərləri, III c, Bakı, 1977.
20. Əfəndiyev P. Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatı. Bakı, 1981, 404 səh.
21. Xalqımızın deyimləri və duyumları. Bakı, 1986.

22. Xəlilov R. Azərbaycan və ərəb nağıllarında dualist ideyanın əksi // Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatına dair tədqiqlər. Bakı, 1977, S. 162-174.

23. İbrahimov / Şahin T.Ə. Qaşqaylar. Bakı, 1988.

24. Kərkük folkloru antologiyası. Bakı, 1987.

25. Kitabı-Dədə Qorqud. Bakı, 1988.

26. Koroğlu. Bakı, 1956.

27. Nağıllar. Bakı, 1986.

28. Özbək xalq nağılları. Bakı, 1987.

29. Rzayev N. Möcüzəli qərinələr. Bakı, 1984.

30. Seyidov M. Alı kişi və Koroğlu obrazlarının prototipləri haqqında – “Azərbaycan” jurn., 1978, səh. 184-207.

31. Seyidov M. Azərbaycan mifik təfəkkürünün qaynaqları. Bakı, 1983.

32. Seyidov M. Azərbaycan xalqının soykökünü düşünər-kən. Bakı, 1989.

33. Tantəkin H. Koroğlu-Odoğlu // “Ulduz” jurnalı, 1967, say 6, S. 62-63.

34. Tantəkin H. Türk xalqları folklorunda əjdaha surətinin rəmzləri- Azərb.SSR EA-nın “Xəbərləri” /Ədəb.dil və inc.sər./. 1969, №2, səh.32-42.

35. Tantəkin H. Sehrli nağıllarda pəri obrazı – Azərb.SSR EA-nın “Xəbərləri” /Ədəb.dil və inc.sər./. 1980, №4, səh. 38-41.

36. Təhmasib M.H. Azərbaycan nağıllarında keçəl – “Revolyusiya i kultura” jurn., 1939, sayı 1, səh.135-139.

37. Təhmasib M.H. Əfsanəvi quşlar – “Vətən uğrunda” jurn., 1945, sayı5, səh.93-101.

38. Təhmasib M.H. Azərbaycan xalq ədəbiyyatında div surəti – “Vətən uğrunda” jurn., 1948, sayı 1, səh.79-82.

39. Təhmasib M.H. Azərbaycan xalq dastanları / orta əsr-lər. Bakı, 1972.

40. Türkmən xalq nağılları. Bakı, 1989.

41. Vəliyev V. Azərbaycan folkloru. Bakı, 1985.

### **Türkiyə türkcəsində:**

42. Uraz M. Türk mitolojisi. İstanbul, 1967.  
43. Kaşğari M. Divani lügət-it Türk. Tərcüməsi: Besim Atalay, I c, Ankara, 1939.

### **Rus dilində:**

44. Абрамзон С.М. Формы семьи у дотюркских и тюркских племен Южной Сибири. Семиречья Тянь-Шаня у древности и средневековье // Тюркологический сборник, 1972, Москва, Изд. Наука 1973, с. 287-305.  
45. Азербайджанские сказки, Баку, 1947.  
46. Алексеев Н.А. Общие в ранних формах религии якутов и тувинцев – Этнография народов Алтая и Западной Сибири. Новосибирск, 1978, стр.199-215.  
47. Алексеев Н.А. Ранние формы религии тюркоязычных народов Сибири. Новосибирск, 1980.  
48. Алексеев Н.А. Шаманизм тюркоязычных народов Сибири. Новосибирск, 1984.  
49. Алиев О. Идеино-художественные особенности Азербайджанских волшебных сказок / Автореф. канд.дисс./ Баку. 1988, 16 с  
50. Алпамыш. Узбекский героический эпос. Ленинград, 1982.  
51. Андреев Н.Т. Указатель сказочных сюжетов по системе Аарне, Ленинград, 1929.  
52. Аникин В.П. Русская народная сказка. Москва, 1959.  
53. Анисимов А.Ф. Космологические представления народов Севера. Москва-Ленинград, 1959.  
54. Анохин А.В. Материалы по шаманству у алтайцев // СМАЭ, т.4, Вып.2, Москва, 1924, С. 1-148.  
55. Ахметьянов Р.Г. Общая лексика духовной культуры народов среднего Поволжья. Москва, 1981.



56. Бараг Л.Г. «Ас лка» белорусских сказок и преданий / к вопросу о формировании восточнославянского эпоса/ - Русский фольклор. М.-Л., 1963, стр. 29-40.

57. Бартольд В.В. Туркестанские друзья, ученики и почитатели. Ташкент, 1927.

58. Бартольд В.В. Сочинения. т. II, ч. I. Москва, 1963.

59. Бартольд В.В. Сочинения. т. IV, Москва, 1973.

60. Басилов В.Н. О пережитках тотемизма у туркмен. Труды института истории, археологии и этнографии А.Н.Туркмен. ССР, т.7, Ашгабад, 1963. ([http://www.kunstkamera.ru/files/lib/5-02-026471-7/5-02-026471-7\\_14.pdf](http://www.kunstkamera.ru/files/lib/5-02-026471-7/5-02-026471-7_14.pdf)).

61. Басилов В.Н. Культ святых в исламе. Москва, 1970.

62. Басилов В.Н. О происхождении туркмен-ата / Простонародные формы среднеазиатского суфизма // Домусульманские верование и обряды в Средней Азии. Москва, 1975, С.138-168.

63. Баскаков Н.А. Диалект кумандинцев / Кумонджы кижы/ Грамматический очерк, тексты перевода и словарь. Москва, 1972.

64. Баскаков Н.А. Диалект Лебединских татар-чалканцев / куу-кижи / Грамматический очерк, тексты, переводы, словарь. Москва, 1985.

65. Бахтин М.М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. Москва, 1965.

66. Бернштам А.Н. Социально-экономический строй орхон-енисейский тюрок VI-VIII веков. Москва, 1946.

67. Бикбулатов Н.В. Отражение минерата и майората в башкирских народных сказках. Фольклор народов РСФСР, вып.2, Уфа, 1974.

68. Бикбулатов Н.В. Минерат // Проблема происхождения и исторического места в системе социальных институтов. Этнография Башкирии, Уфа, 1976, С.52-62.

69. Бикбулатов Н.В. Башкирская система родства. Москва, 1981.

70. Бромлей Ю.В. Энгельс и проблемы архаической формы семейной общины // Проблемы этнографии и антропологии в свете научного наследия Ф.Энгельса. Москва, 1972, С. 171-174

71. Бутанаев В.Я. Почетание тёсей у хакасов // Традиционная культура народов Центральной Азии. Новосибирск, 1986, С.89-112

72. Бутанаев В.Я. К истории семьи и семейного права хакасов / XIX – начало XX в./ - Традиционные верования и быт народов Сибири. Новосибирск, 1987, с.155-164.

73. Валеев Ф.Т. О религиозных представлениях Западно-сибирских татар // Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера. Ленинград, 1976, С.220-331

74. Васильев Л.С. Культу, религии, традиции в Китае. Москва, 1970.

75. Васильевич Г.М. Языковые данные по термину хэл-кел // СМАЭ, Москва, 1949, С.154-156

76. Велиханов Ч.Ч. Собрание сочинений в пяти томах. т. IV, Алма-Ата, 1985.

77. Вербицкий В.И. Алтайские инородцы. Москва, 1893.

78. Веселовский А.Н. Историческая поэтика. Ленинград, 1940.

79. Вирсаладзе Е.Б. Грузинский охотничий миф и поэзия. Москва, 1976.

80. Восточнославянская сказка. Сравнительный указатель сюжетов. Ленинград, 1979.

81. Вчерашняя И.А. Тувинские народные сказки / автореф. канд. дисс. Москва, 1955.

82. Гезалов Ф. Структура Азербайджанских волшебных сказок/ Автореф. канд. дисс./ Ташкент, 1990, 16 с.
83. Герасимова К.М. Традиционные верования тибетцев в культовой системе ламаизма. Новосибирск, 1989.
84. Гер-оглы. Туркменский героический эпос. Москва, 1983.
85. Голубкина Т.П. О зооморфной керамике из Минге-чаура. Материальная культура Азербайджана. Т. I, Баку, 1951.
86. Гордлевский В.А. Из Османской демонологии. Избранные сочинения. Т. III, Москва, 1962, с. 299-325.
87. Гребнев Л.В. Тувинский героический эпос / Опыт историко-этнографического анализа. Москва, 1960.
88. Гумилев Л.Н. Удельно-лествичная система у тюрков в VI-VIII веках. Советская этнография №3, 1959, с. 11-25.
89. Гумилев Л.Н. Хунны. Москва, 1960.
90. Гумилев Л.Н. Древние тюрки. Москва, 1967.
91. Гумилев Л.Н. Хунны в Китае. Москва, 1974.
92. Давлетов К.С. Фольклор как вид искусства. М., 1966.
93. Дандис А. Структурная типология индейских сказок Северной Америки // Зарубежные исследования по семиотике фольклора. Москва, 1985, С.184-193.
94. Древнетюркский словарь. Ленинград, 1969.
95. Дыренкова Н.П. Культ огня у алтайцев и телеут //СМАЭ, т. VI, Ленинград, 1927, С. 63-78.
96. Дыренкова Н.П. Шорский фольклор. Москва-Ленинград, 1940.
97. Дьяконова В.П. Религиозные представления алтайцев и тувинцев о природе и человеке // Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера. Ленинград, 1976, С.268-291.
98. Дьяконова В.П. Предметы к лечебной функции шаманов Тувы и Алтая – Материальная культура и мифология. СМАЭ.Т.XXXVII, Л., 1981, стр. 138-152.

99. Ергазиева Н.И Система казахских антропонимов в деловых документах XVIII начала XIXв// Тюркская ономастика. Алма-Ата, 1984, С. 207-212.

100. Ергис Г.У. Очерки по якутскому фольклору. Москва, 1974.

101. Жирмунский В.М. Тюркский героический эпос. Ленинград, 1974.

102. Жуковская Н.Л. Категории и символика традиционной культуры монголов. Москва, 1988.

103. Задыхина К.Л. Пережитки возрастных классов у народов Средней Азии // Родовое общество: этнографические материалы и исследования. Москва, 1951, С. 157-179.

104. Зарипов Н.Т. Герой башкирских богатырских сказок, его враги и помощники // Вопросы башкирской фольклористики, Уфа, 1978, С.3-19.

105. Зеленин Д.К. Культ онгонов в Сибири. Москва-Ленинград, 1936.

106. Золотарев А.М. Родовой строй и первобытная мифология. Москва, 1964.

107. Иванов В.В. Об одной параллели к гоголевскому "Вию" // Труды по знаковым системам. Т.5, Тарту, 1971, С. 133-142.

108. Иванов В.В., Топоров В.Н. Инвариант и трансформации в мифологических и фольклорных текстах // Типологические исследования по фольклору. Москва, 1975, С. 44-76.

109. Казахские народные сказки. Алма-Ата, 1979.

110. Каракашлы К.Т. Материальная культура азербайджанцев Северо-Восточный и центральной зоны Малого Кавказа / Историко этнографическое исследование. Баку, 1964.

111. Кармышева Б.Х. Архаическая символика в погребально - поминальной обрядности узбеков Ферганы // Древние обряды верования и культы народов Средней Азии. Москва, 1986, С.139-181.

112. Каруневская Л.Э. Из Алтайских верований и обрядов связанных с ребенком// СМАЭ. Ленинград, 1927, С. 19-36.
113. Каскабасов С.А. Казахская волшебная сказка. Алма-Ата, 1972.
114. Кисляков Н.А. Очерки по истории семьи и брака у народов Средней Азии и Казахстана. Ленинград, 1969.
115. Кисляков Н.А. Наследование и раздел имущество у народов Средней Азии и Казахстана. Душанбе, 1977.
116. Кляшторный С.Г. Надпись уйгурского Бегю-Кагана в Северо-Западной Монголии // Центральная Азия. Новые памятники и искусства. Москва, 1987, С. 19-38.
117. Кобланды Батыр. Казакский героический эпос. Москва, 1975.
118. Кокляр Д. История фольклористики в Европе. Москва, 1960.
119. Конкка У.С. Карельская сатирическая сказка. Москва-Ломоносов, 1965.
120. Кононов А.Н. Родословная туркмен. Сочинение Абу-л-Гази хана Хивинского. Москва-Ломоносов, 1958.
121. Косвен М.О. Семейная община и потрономия. Москва, 1963.
122. Крюков М.В. Личное имя и термины. Родства // Ономастика Востока. Москва, 1980, С.27-31.
123. Ксефонтонов Г.В. Эллейеда. Москва, 1977.
124. Липец Р.С. Отражение погребального обряда в тюрко-монгольском эпосе. Москва, 1982, С. 212-236.
125. Литвинский Б.А. Семантика древних верований и обрядов памирцев. Средняя Азия и ее соседи в древности и средневековье. Москва, 1981.
126. Майнагашев С. Загробная жизнь по представлениям турецких племен Минусинского края // Живая старина. Вып. III, Петроград, 1915, С. 277-292.

127. Манжигеев И.А. Бурятские шаманистические и дошаманистические термины. Москва, 1978.

128. Мелетинский Е.М. Герой волшебной сказки / Происхождение образа. Москва, 1958.

129. Мелетинский Е.М. О древнейшем типе героя в эпосе тюрко-монгольских народов Сибири // Проблемы сравнительной филологии. Сборник статей к 70 летию чл. корр. АН СССР В.М.Жирмунского, Москва-Ленинград, 1964, С. 426-444.

130. Мелетинский Е.М. Структурно-типологическое изучение сказки – Пропп В.Я. Морфология сказки. М., 1969, стр. 134-162

131. Мелетинский Е.М. К вопросу о применении структурно-семиотического метода в фольклористике- Семиотика и художественное творчество. М., 1977, стр. 152-170.

132. Мелетинский Е.М. Введение по историческую поэтику эпоса и романа. М., 1986.

133. Мингажетдинов М.Х. Мотив чудесного рождения героя в башкирской богатырской сказке // Эпические жанры устного народного творчества. Уфа, 1969, С.55-74.

134. Мифы народов мира. Москва, 1982.

135. Михайлов Т.М. Бурятский шаманизм: история, структура и социальные функции. Новосибирск, 1987.

136. Неклюдов С.Ю. Героическое детство в эпосах Востока и Запада // Историко-филологические исследования. Сборник статей памяти акад. И.И.Конрада. Москва, 1974, С. 129-140.

137. Неклюдов С.Ю. Богатырская сказка. Тематический диапазон и сюжетная структура // Проблемы фольклора. Москва, 1975, С.82-87.

138. Неклюдов С.Ю. О функционально-семантической природе знака в повествовательном фольклоре // Семиотика и художественное творчество. Москва, 1977, С.193-228.

139. Неклюдов С.Ю. О кривом обороте // Проблемы славянской этнографии (к 100-летию со дня рождения Д.К.Зеленина). Ленинград, 1979, С.133-141.

140. Неклюдов С.Ю. Мифология тюркских и монгольских народов / Проблемы взаимосвязей/ - Тюркологический сборник. 1977, М., 1981.

141. Неклюдов С.Ю. Героической эпос монгольских народов. Устные и литературные традиции. Москва, 1984.

142. Новгородова Э.А. Древняя Монголия. Некоторые проблемы хронологии и этнокультурной истории. Москва, 1989.

143. Новик Е.С. Система персонажей русской волшебной сказки // Типологические исследования по фольклору. Москва, 1975, С.214-246.

144. Новик Е.С. Обряд и фольклор в Сибирском шаманизме. Москва, 1984.

145. Новиков Н.В. Образы восточнославянской волшебной сказки. Ленинград, «Наука», 1974.

146. Нурмагамбетов А.Н. О казахских этнонимах адай и шеркес // Тюркская ономастика. Москва, 1984, С. 89-95.

147. Пекарский Э.К. Словарь якутского языка. Т. III, Москва, 1959.

148. Покровская Л.А. Термины родства в тюркских языках // Историческое развитие лексики тюркских языков. Москва, 1961, С.11-81.

149. Померанцева Э.В. Судьбы русской сказки. Москва, 1965.

150. Потанин Г.Н. Грамовник по поверьям и сказаниям племен Южной Сибири и Северной Монголии // ЖМНП, ч.219, СПб., Санкт-Петербург, 1882, С. 116-167.

151. Потанин Г.Н. Очерки Северо-Западной Монголии. Вып. 4, СПб., Санкт-Петербург, 1883.

152. Потанин Г.Н. Казах-киргизские и алтайские предания, легенды и сказки // Живая старина. Петроград, 1916, вып. II-III С. 110-112
153. Потапов Л.П. Культ гор на Алтае // Советская этнография. Москва, 1946, №2, С. 145-160.
154. Потапов Л.П. Очерки народного быта тувинцев. Москва, 1969.
155. Потапов Л.П. Умай божество древних тюрков в свете этнографических данных //Тюркологический сборник. Москва,1973,с.265-286
156. Потапов Л.П. К вопросу о древнетюркской основе и датировки алтайского шаманства // Этнография народов Алтая и Западной Сибири, Новосибирск, 1978, С.3-36.
157. Проданный сон. Туркменские народные сказки. Москва, 1969.
158. Пропп В.Я. Морфология сказки. Изд.2-ое, Москва, 1969.
159. Пропп В.Я. Фольклор и действительность. Избранные статьи. Москва, 1976.
160. Пропп В.Я. Исторические корни волшебной сказки. Ленинград, 1986.
161. Пухов И.В. Якутский героический эпос олонхо. Москва, 1962.
162. Радлов В.В. Опыт словаря тюркских наречий. Т. III, ч. I, СПб, 1905.
163. Радлов В.В. Образцы народной литературы тюркских племен, ч. IX, СПб, 1907.
164. Рашид-ад-дин Ф. Сборник летописей. т. I, книга I. Москва-Ленинград, 1952.
165. Рашид-ад-дин Ф. Огуз-наме. Баку, 1987.
166. Севортян Э.В. Этимологический словарь тюркских языков: Общетюркские и межтюркские основы на гласные. Москва, 1974.



167. Синесарев Г.П. Реликты домусульманских верований и обрядов у узбеков Хорезма. Москва, 1969.

168. Скрытникова Т.Д. К вопросу о формировании монгольской государственности в XI-XII вв. // Исследования по истории и культуре Монголии. Новосибирск, 1989, С.29-44.

169. Стеблева И.В. К реконструкции древне-тюркских религиозно мифологической системы//Тюркологический сборник. Москва, 1972, с.213-226.

170. Суразаков С.С. Алтайский героический эпос. Москва, 1985.

171. Сухарева О.А. Пережитки демонологии и шаманства у равнинных таджиков // Домусульманские верования и обряды в Средней Азии. Москва, 1975, С.5-93.

172. Тайжанов К., Исмаилов Х. Особенности доисламских верований у узбеков-каракуртов // Древние обряды верования и культу народов Средней Азии, 1986, С.110-138.

173. Татарские народные сказки. Казань, 1970.

174. Тернер В. Символ и ритуал. Москва, 1983.

175. Токарев С.А. Пережитки родового культа у алтайцев // Труды Института Этнографии АН СССР, Нов.сер., т. I, 1947, С.139-158.

176. Толстов С.П. К истории древнетюркской социальной терминологии // Вестник древней истории, 1938, №2, С.72-81.

177. Топоров Н.В. Об иранском влиянии и мифологии народов Сибири и Центральной Азии /1-2 // Кавказ и Средняя Азия в древности и средневековье. Москва, 1981, С.146-162.

178. Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири: пространство и время. Вещный мир. Новосибирск, 1988.

179. Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири: Человек. Общество. Новосибирск, 1989.

180. Тувинские народные сказки. Москва, 1971.

181. Турецкие народные сказки. Ленинград, 1967.

182. Турецкие сказки. Москва, 1986.
183. Турсунов Е.Д. Генезис Казахской бытовой сказки: в аспекте связи первобытным фольклором. Алма-Ата, 1973.
184. Узбекские народные сказки. Т. I, Ташкент, 1972.
185. Успенский Б.А. Филологические разыскания в области славянских древностей. Реликты язычества в восточно-славянском культе Николая Мирликийского. Москва, 1982.
186. Фадеева И.Л. Официальные доктрины в идеологии и политике Османской империи /османизм и панисламизм/. Москва, 1985.
187. Фрейденоберг О. Поэтика сюжета и жанра. Период античной литературы. Ленинград, 1936.
188. Фрэзер Д.Д. Золотая ветвь, изд. 2-ое, Москва, 1984.
189. Халилов Р. Образы героев Азербайджанских и арабских волшебных сказок /опыт историкотипологического исследования/ Автореф. канд. дисс. Баку. 1989, 27 с.
190. Худяков И.А. Краткое описание Верхоянского округа. Ленинград, 1969.
191. Цивьян Т.В. Категория видимого и невидимого. Лингвистические исследования. Москва, 1978.
192. Цыбиков Г.Ц. Избранные труды. Т.2, Новосибирск, 1981.
193. Чагдуров С.Ш. Происхождение Гэсэриады. Новосибирск, 1980.
194. Чуваши. Историко-этнографическое исследование. Чебоксары, 1970.
195. Шатинова Н.И. Семья у алтайцев. Горно-Алтайск, 1981.
196. Шербак А.М. Названия домашних и диких животных в тюркских языках // Историческое развитие лексики тюркских языков. Москва, 1961, С.82-172.
197. Штернберг Л.Я. Семья и род у народов Северо-Восточной Азии. Ленинград, 1933.

## KİTABIN İÇİNDƏKİLƏR

Müəllifdən.....	3
Giriş .....	4
<b>I FƏSİL</b>	
Kiçik qardaş surətinin səciyyəsi və mənşəyi .....	10
<b>II FƏSİL.</b>	
İronik surətlər.....	48
<b>III FƏSİL</b>	
Bahadır surətləri.....	71
Nəticə.....	99
İstifadə olunmuş ədəbiyyat .....	103

**Əfzələddin Əsgər.**  
**Azərbaycan sehrli nağıllarında qəhrəman,**  
Bakı, Elm və təhsil, 2017.

Nəşriyyat direktoru:  
**Prof. Nadir Məmmədli**

Kompüterdə yığdı:  
**Ləman Qafarova**

Kompüter tərtibçisi və  
texniki redaktoru:  
**Aygün Balayeva**

Kağız formatı: 60/84 1/16  
Mətbəə kağızı: №1  
Həcmi: 116 səh.  
Tirajı: 300

Kitab Azərbaycan MEA Folklor İnstitutunun  
Kompüter Mərkəzində yığılmış, səhifələnmiş,  
“Elm və təhsil” NPM-də ofset üsulu ilə  
hazır deopozitivlərdən çap olunmuşdur.