

**AZƏRBAYCAN RESPUBLİKASI**

*Əlyazması hüququnda*

**FOLKLOR VƏ MAGİYA ƏLAQƏLƏRİNİN  
SEMANTİK STRUKTURU VƏ TİPOLOGİYASI**

İxtisas: 5719.01 – Folklorşünaslıq

Elm sahəsi: Filologiya

İddiaçı: filologiya üzrə fəlsəfə doktoru  
**Sevda Qulu qızı İmanova**

Elmlər doktoru elmi dərəcəsi almaq üçün təqdim  
edilmiş dissertasiyanın

**A V T O R E F E R A T I**

**Bakı - 2025**

Dissertasiya işi Azərbaycan Milli Elmlər Akademiyası Folklor İnstitutunun Mifologiya şöbəsində yerinə yetirilmişdir.

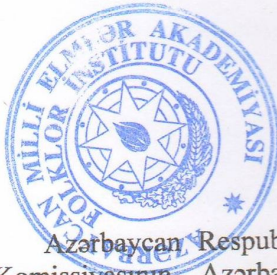
**Elmi məsləhətçi:** AMEA-nın həqiqi üzvü, filologiya elmləri doktoru, professor  
**Muxtar Kazım oğlu İmanov**

**Rəsmi opponentlər:** Filologiya elmləri doktoru, professor  
**Ramil Manaf oğlu Əliyev**

Filologiya elmləri doktoru, professor  
**Asif Abbas oğlu Hacıyev**

Filologiya elmləri doktoru, professor  
**Yeganə Nəhmətulla qızı İsmayılova**

Filologiya elmləri doktoru, professor  
**Xatirə Bədrəddin qızı Bəşirli**



Azərbaycan Respublikasının Prezidenti yanında Ali Attestasiya Komissiyasının Azərbaycan Milli Elmlər Akademiyası Folklor İnstitutunun nəzdində fəaliyyət göstərən ED 1.27 Dissertasiya şurası

**Dissertasiya şurasının sədri:** Filologiya elmləri doktoru, professor  
**Seyfəddin Gülverdi oğlu Rzayev**

**Dissertasiya şurasının elmi katibi:** Filologiya üzrə fəlsəfə doktoru  
**Nizami Şamil oğlu Adışirinov**

**Elmi seminarın sədri:** Filologiya elmləri doktoru, professor  
**Əfzələddin Dağbəyi oğlu Əsgərov**

## İŞİN ÜMUMİ SƏCİYYƏSİ

**Mövzunun aktuallığı və işlənmə dərəcəsi.** “Folklor-magiya” əlaqələrinin mənə və tipoloji özəllikləri bir elmi problem kimi mürəkkəb və aktual məsələləri əhatə edir. Bu problem təkcə folklorşünaslığın deyil, ümumən etnologiya və daha geniş mənada sosial antropologiyanın tədqiqat obyektini kimi daim diqqət mərkəzində olmuşdur. Xüsusilə XVII-XVIII əsrlərdə kəşf olunmuş yeni torpaqların avtohton sakinlərinin həyatına dair toplanmış saysız-hesabsız etnoqrafik materiallar XIX əsrdə folklor, magiya, mifologiya, etnologiya sahəsində yeni elmi baxışların meydana gəlməsinə və inkişafına səbəb oldu. XX əsrdə bu nəzəriyyə və materiallar üzərində yeni baxışlar, konsepsiyalar, fikir məktəbləri yarandı. Məsələnin əlamətdarlığı və aktuallığı ondadır ki, antropoloji fikir bununla öz inkişafını dayandırmadı. XXI əsr humanitar nəzəriyyə və baxışların daha dinamik vüsət kəsb etdiyi dövrdür. Bu prosesdə folklor və magiya əlaqələrinin semantik strukturu və tipologiyasına yenidən baxış zamanın tələbi kimi meydana çıxmaqla Azərbaycan folklorşünaslığı üçün xüsusi aktuallıq kəsb edir. Problemin mövcud dissertasiyada aktuallaşması bütün hallarda Azərbaycan folklorşünaslığının bir elm sahəsi kimi özünüaktuallaşdırma zərurəti ilə bağlıdır.

Məlumdur ki, folklor və magiya əlaqələrinin xeyli araşdırılmasına rəğmən, həmin əlaqələrin tipoloji mənə aləminə münasibətdə həmişə təzə baxış tələb olunur. Çağdaş zamanda elm sahələrinin inteqrasiyası, qloballaşmanın keyfiyyətə yeni müstəvilərə qalxması, fərqli elm sahələrinin “eyni dil ilə danışmağa” başlaması folklor ilə magizmin əlaqələrinin tipologiyasına da təzə prizmaların mövcudluğuna şərait yaradır. Ancaq bununla yanaşı, burada başlıca nöqtələr “folklor-folklorşünaslıq” konseptinin milli mahiyyəti ilə əlaqəlidir. Yəni dissertasiyadakı yanaşmanı aktuallaşdıran əsas nöqtələrdən intellektual düşüncə silsiləsinə “yeni” materialların daxil olunmasıdır. Burada “yeni” kəlməsinin dırnaqda yazılması şifahi yaradıcılıq xəzinəsinə, o sıradan magizmlə ilişkili

zəngin örnəklərə sahib folklorumuzun beynəlxalq sosial-antropoloji araşdırmalarından, bütövlükdə, kənarında olması ilə ilişkilidir. Qərbin nəzəri-elmi düşüncəsi folklor-magizm ilişkilerinin tipoloji-nəzəri praktikasını iqtisadi-sosial formasiya baxımından arxada qalmış xalqların etnoqrafik praktikası yaratmışdır. Lakin Azərbaycanın folklor örnəkləri Qərbin etnoloji tədqiqatlar döviyyəsinə ümumilikdə daxil edilməmişdir. Bu üzdən, son dərəcə bol-zəngin mədəni düşüncə materiallarının dünyanın elmi düşüncə silsiləsinə yeridilməsinin vaxt-zamanı gəlmişdir. Dissertasiyanın mövzu aktuallığının məhz bu nöqtə ilə – folklor-magiya ilişkilerinin struktur və tipoloji məna aləminin Azərbaycanın çox saylı şifahi örnəkləri materialları əsasında araşdırma zərurətilə şərtlənir.

*Problemin öyrənilmə dərəcəsinə* gəlincə deməliyik ki, Azərbaycan folklorşünaslığında özəl olaraq şifahi yaradıcılıq örnəklərinin semantikasi ilə bağlı tədqiqatlar olmasına rəğmən, folklor-magizm bağları ilə ilişkili araşdırmalar, özəlliklər həmin bağların quruluşunun mənası, tipologiyasına həsr olunmuş tədqiqlər, ümumilikdə ki, “yox” səviyyəsindədir. Bu cəhətdən dissertasiyanın problemi konkret olaraq folklor-magizm ilişkilerinin semantikasi və tipolojisi mövzusunun məna sərhədləri daxilində ilk dəfə bu dissertasiyada öyrənilir.

**Tədqiqatın obyektı və predmeti.** Dissertasiya işinin *obyektini* qədim tarixə malik və zəngin nümunələrlə təmsil olunan Azərbaycan folkloru təşkil edir. Milli folklorumuzun qədimliyi problemin tarixi-diaxron kontekstdə inkişaf dinamikasını izləməyə imkan verir. Tarixi Azərbaycan ərazisi hələ ən qədim dövrlərdən insan yaşayışının ilk məskənlərindən olmuşdur. Burada Qobustan kimi ən qədim sivilizasiya ocağı vardır. Azərbaycanda sivilizasiyanın inkişafının fasiləsizliyi milli folklor tariximizin də zənginliyini təmin etmişdir. Milli folklorumuzun öz tipologiyası baxımından folklorun bütün növ və janrlarına dair örnəklərlə zənginliyi “folklor-magiya” ilişkileri problemini poetik baxımdan dolğun, bütöv nümunələr əsasında tədqiq etməyə imkan verir.

Tədqiqat işinin *predmetini* Azərbaycanın zəngin folklor nümunələri əsasında “folklor-magiya” əlaqələrinin “semantik strukturu” və “tipologiyası” probleminin öyrənilməsi təşkil edir.

**Tədqiqatın əsas məqsəd və vəzifələri.** Dissertasiyanın qarşısında duran əsas məqsəd “folklor-magiya” əlaqələrinin semantikasının və tipologiyasının tədqiqidir. Bu məqsəd isə öz növbəsində aşağıdakı vəzifələrin həyata keçirilməsini tələb etmişdir:

– Folklorda və magiya məsələlərinin tipoloji-nəzəri aspektlərinin tədqiqi;

– Magizmlə əlaqəli şifahi örnəklərin mənası və tipologiyasının tədqiqi;

– Mövsüm və mərasim nəğmələrinin magizm anlamı və tipologiyasının tədqiqi;

– Epik folklor obrazlarının magizm anlamı və tipologiyasının tədqiqi.

**Tədqiqatın metodları.** Folklor-magiya əlaqələrinin anlamı və tipologiyasının tədqiqi məsələlərə ilk öncə “tarixi” və “müqayisəli” müstəvidə yanaşmağı tələb edir. İstər folklor, istərsə də magiya məfhumları sosial antropologyanın “adiləşmiş” terminləri olmasına rəğmən, elmin inkişafı sosio-antopoloji düşüncənin folklor-magizm sahəsindəki qarşılıqlı əlaqələrdə “qapalı” məqamlar aşkarlamaqda davam etməkdədir. Burada əlaqələr mexanizmi son dərəcə mürəkkəbdir. Folklor və magizm tarix anlamında biri-birilə çulğalaşmış, qovuşmuş düşüncə laylarıdır. Bu məna təbəqələri aralığında var olan əlaqələr “tarixi” və “müqayisəli” müstəvidə öyrənilmə zəruriliyi dissertasiyada *tarixi-müqayisəli yanaşmaların* tətbiq edilməsini tələb etmişdir.

Araşdırmanın nəzəri-metodoloji bazasını aşağıdakı qaynaqlar təşkil edir:

1. *Folklor-magizm əlaqələrinin məna quruluşu və tipologiyasına dair dünya elmi-nəzəri təcrübəsi:*

Məlumdur ki, folklor-magizm əlaqələri xüsusunda dünyanın cürbəcür məktəbləri və cərəyanlarının baxışlarını ortaya qoyan tədqiqatlar vardır. Bu araşdırmalarda folklorumuza, o cümlədən

magizmlə ilişkili örnəklərə üz tutulmasa da, o araşdırmalar magizmin mənə və tipolojisinin öyrənilmə işində sanballı metodoloji-nəzəri platforma yaradır. Əlbəttə, dissertasiyada bu bazadan təsadüf sayılan örnəklər, yəni sərbəst seçimlər əsasında deyil, Əbdülqdir İnan, B.Ögel, Z.V.Toğan, E.B.Taylor, C.C.Frezer, K.Levi-Stos, M.Eliade, V.Terner, A.N.Veselovski, V.Y.Propp, V.M.Jirmunski, O.Freydenberq, Y.M.Meletinski, S.Y. Neklyudov, B.N.Putilov və b. kimi görkəmli, qəbul olunmuş imzaların tədqiqatları<sup>1</sup> səviyyəsində istifadə olunmuşdur.

*2. Azərbaycan folklorşünaslığında milli folklorun tədqiqi sahəsində uzun onilliklər ərzində formalaşmış elmi-nəzəri təcrübə:*

Bəllidir ki, milli folklorşünaslıq elmimizdə peşəkar araşdırmalar XIX əsrin sonlarından başlamaqla günümüzədək böyük bir dövrü əhatə edir. Azərbaycan folklorşünaslığının inkişafında XX yüzil sovetlər çağы iri bir dönəmi əhatələyir. Həmin zaman kəsimində Azərbaycanda dissertasiyanın problematikası ilə ilişkili folklorşünaslıq və etnoqrafik elmlər böyük inkişaf yollarını keçmiş, folklor poetikasının tədqiq sahəsində unikal milli elmi təcrübə bazası yaranmışdır. Bu köklü nəzəri-metodoloji bazanın ərsəyə gəlməsində M.Təhmasibin, M.Seyidovun, P.Əfəndiyevin, İ.Abbaslının, A.Nəbiyevin, Bəhlul Abdullanın, A.Şükürovun, S.Paşayevin,

---

<sup>1</sup> İnan, A. Tarihde ve Bu Gün Şamanizm / A.İnan. – Ankara: – 1972; Ögel, B. Türk Mitolojisi [2 ciltde] / B.Ögel. – Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, – 1989, – Cilt 1. – 444 s.; Toğan, Z.V. Oğuz destanı / Reşideddin Oğuznamesi, tercüme ve tehlili / Z.V.Toğan. – İstanbul: – 1972 ; Тайлор, Э.Б. Первобытная культура / Э.Б.Тайлор. – Москва: Политиздат, – 1989, – 574 с.; Фрезер, Дж.Дж. Золотая ветвь / Дж.Дж.Фрезер. – Москва: Издательство политической литературы, – 1984, – 703 с.; Элиаде, М. Аспекты мифа / М.Элиаде. – Москва: Академический проект, – 2001, – 240 с.; Веселовский, А.Н. Сравнительная мифология и ее метод. / А.Н.Веселовский. – Москва: 1938; Пропп, В.Я. Морфология и сказки / В.Я.Пропп. – Москва: Наука, – 1969; Жирмунский, В.М. Тюркский героический эпос / В.М.Жирмунский. – Ленинград: Наука, – 1974, – 727 с.; Мелетинский, Е.М. Первобытные истоки словесного искусства / Е.М.Мелетинский. – Москва: Наука, – 1972; Неклюдов, С.Ю. Структура и функция мифа // [http // www.Ruthenia. Ru](http://www.Ruthenia.Ru); Путилов, Б.Н. Героический эпос и действительность / Б.Н.Путилов. – Ленинград: Наука, – 1988, – 225 с. və s.

T.Hacıyevin, N.Cəfərovun, M.Kazımoğlunun, K.Əliyevin, M.Cəfərlinin, A.Hacılıının, R.Qafarlıının, K.Hüseynoğlunun (Allahyarov), F.Bayatın, C.Bəydilinin (Məmmədov), R.Əliyevin, Ə.Əsgərin, X.Bəşirliinin, R.Xəlilovun, O.Əliyevin, R.Kamalin, M.Allahmanlıının, Y.İsmayılovanın, S.Rzasoyun, Ü.Nəbiyevanın, İ.Sadıqın, A.Xəlilin, A.Xürrəmçızı və başqalarının Azərbaycan folklorunun janr-növləri, poetik və tipoloji özəllikləri və s.-lə ilişkili araşdırmaların<sup>2</sup> böyük rolu olmuşdur.

---

<sup>2</sup> Təhmasib, M.H. Mövsüm və mərasim nəğmələri / (filologiya üzrə fəlsəfə doktoru dissertasiyası) / – Bakı, 1945. – 133 s.; Seyidov, M. Azərbaycan mifik təfəkkürünün qaynaqları / M.Seyidov. – Bakı:Yazıçı, – 1983, – 326 s.; Əfəndiyev, P. Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatı / P.Əfəndiyev. – Bakı: Maarif, – 1981, – 409 s.; Abbaslı, İ. “Koroğlu” eposu // Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatına dair tədqiqlər. XIII kitab. Elmi redaktoru H.İsmayılov. – Bakı: Səda, – 2002, s. 10-72; Nəbiyev, A. Əfsunlar və əski inamlar // Azərbaycan mifologiyası məsələləri. – Bakı: Elm, – 1984, – s. 216-222; Nəğmələr, alqışlar, inanclar / Toplayanı və nəşrə hazırlayanı A.Nəbiyev. – Bakı: Yazıçı, – 1986, – 216 s.; Abdulla, B. Azərbaycan mərasim folkloru / B.Abdulla. – Bakı: 2005, – 207 s.; Cəfərov, N. Eposdan kitaba / N.Cəfərov. – Bakı: Maarif, – 1999, – 220 s.; Kazımoğlu, M. Dərvişlər: Şərkarlıq və oyunbazlıq // “Dədə Qorqud” jur., – 2005, – № 4, – s. 49-67; Pirsultanlı, S.P. Azərbaycan eposunun əfsanə qaynaqları / S.P.Pirsultanlı. – Bakı: Azərnəşr, – 2002, – 163 s.; Şükürov, A. Mifologiya. I kitab / A.Şükürov. – Bakı: Elm, – 1995, – 188 s.; Cəfərli, M. Dəstan və mif / M.Cəfərli. – Bakı: Elm, – 2001, – 188 s.; Hacılı, A. Mifopoetik ənənədə dünya ağacı // Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatına dair tədqiqlər. XI kitab. – Bakı: Səda, – 2002, – s. 55-73; Qafarlı, R. Azərbaycan türklərinin mifologiyası (bərpa, genesis) / R.Qafarlı. – Bakı: Ağrıdağ, – 2004, – 232 s.; Bayat, F. Oğuz epik ənənəsi və “Oğuz kağan” dastanı / F.Bayat. – Bakı: Sabah, – 1993, – 194 s.; Bayat, F. Koroğlu: Şamandan Aşıka, Alpdan Erene / F.Bayat. – Ankara: Akçağ, – 2003, – 176 s.; Bəydili, C. (Məmmədov). Türk mifoloji sözlüyü / C.Bəydili (Məmmədov). – Bakı: Elm, – 2003, – 418 s.; Əliyev, R. Mif və folklor: genesisi və poetikası / R.Əliyev. – Bakı: Elm, – 2005, – 224 s.; Bəşirli, X. “Koroğlu” dastanı. Tarixi-mifoloji gerçəklik və poetika / X.Bəşirli. – Bakı: Elm, – 2000; Xürrəmçızı, A. Azərbaycan mərasim folkloru / A.Xürrəmçızı. – Bakı: Səda, – 2002, – 210 s.; Kamal (Rəsulov), R. “Kitabi-Dədə Qorqud”un poetikası (metaforik arxetiplər) / (filologiya üzrə fəlsəfə doktoru dissertasiyasının avtoreferatı) / – Bakı, 1995. – 21 s.; Əsgər, Ə. Oğuznamə yaradıcılığı / Ə.Əsgər. – Bakı: Elm və təhsil, – 2013, – 340 s.; Rzasoy, S. Mifologiya və folklor: nəzəri-metodoloji kontekst / S.Rzasoy. – Bakı: Nurlan, – 2008, – 188 s.; İsmayılova, Y.

3. *Azərbaycan folklorşünaslığında magik görüşlərin tədqiqi sahəsindəki mövcud təcrübə:*

Azərbaycan folklorşünaslığında folklorda magik görüş və obrazlarla bağlı diqqətçəkən işlər görülmüşdür. Dissertasiyada həmin tədqiqatlar, xüsusilə magik janrlarla bağlı araşdırmalar tədqiqatın əsas metodoloji-nəzəri qaynaqlarından birini təşkil edir.

**Müdafiəyə çıxarılan əsas müddəalar.** Dissertasiyada müdafiəyə aşağıdakı müddəalar çıxarılır:

1. Azərbaycan folklor mətnlərinin magik görüşləri özündə yaşatması;

2. Magik folklor janrlarının (ovsun/əfsun, cadu) əski magik praktika ilə bağlılığı;

3. Magik strukturların mövsüm və məişət mərasimlərinin, oyunların poetik strukturunun mühüm funksional layını təşkil etməsi;

4. Qəhrəmanlıq və məhəbbət dastanlarının poetik strukturunun magik arxetiplərlə bağlılığı;

5. Nağılların poetik strukturunda magiyanın aktiv rolu və s.

**Tədqiqatın elmi yenilikləri.** Araşdırma zamanı əldə olunmuş yenilikləri, əsasən, aşağıdakı kimi qruplaşdırmaq mümkündür:

1. Folklor-magiya əlaqələri magiya-din-folklor kontekstində öyrənilərək, bu əlaqələrin inkişaf dinamikasının mürəkkəb semantikasi müəyyənəndirilmişdir;

2. Folklor-magiya əlaqələrinin magik kult konteksti ayrıca sistem halında üzə çıxarılmışdır;

3. Ovsun/əfsunların magik folklor janrı kimi mifik-bədii struktur tipologiyası, poetik janr tipologiyası və magik struktur tipologiyasının özünəməxsusluqları müəyyənəndirilmişdir;

4. Caduların semantik strukturu və magik janr tipologiyasının özünəməxsus cəhətləri müəyyənəndirilmişdir;

5. Mərasim nəğmələrinin magik-bədii strukturu, ümumən mərasim folklorunun magik semantikasi, mövsüm və məişət

---

“Koroğlu” dastanında obrazlar sistemi / Y.İsmayılova. – Bakı: Nurlan, – 2003, – 176 s.; Xəlil, A. Əski türk savlarının semiotikası / A.Xəlil. – Bakı: Səda, – 2006, – 164 s. və b.

mərasimi folklorunun magik tipologiyası öyrənilərək sistemləşdirilmişdir;

6. Qam-ğan və Dədə Qorqud obrazlarının magik arxetiplərlə əlaqəsi aşkar edilmişdir;

7. Salur Qazan obrazının magik görüşlərlə bağlı strukturu və tipologiyası müəyyənləşdirilmişdir;

8. “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanında magiya ilə bağlı motiv və obrazların semantik strukturu və tipologiyası tədqiq olunmuşdur;

9. “Koroğlu” dastanında magik motiv və elementlər aşkar edilmiş və onların semantik tipologiyası üzə çıxarılmışdır;

10. “Əsli-Kərəm” dastanında magik görüşlərlə bağlı obrazların semantik strukturu və tipologiyası öyrənilərək sistemləşdirilmişdir;

11. Nağılların janr yaddaşında magik görüşlərin strukturu müəyyənləşdirilərək sistemləşdirilmişdir;

12. Nağıllarda magik görüşlərlə bağlı obrazların semantik strukturu və tipologiyası öyrənilmişdir və s.

**Tədqiqatın nəzəri və praktiki əhəmiyyəti.** Dissertasiya işi nəzəri və praktiki əhəmiyyətə malikdir. Azərbaycan folklorşünaslığında magiya probleminin az öyrənildiyini nəzərə alsaq, bu dissertasiya işi öz nəticə və yenilikləri ilə gələcək tədqiqatlar üçün nəzəri baza yaradır.

Tədqiqatın nəzəri əhəmiyyətinə gəlincə, dissertasiyadan ali məktəblərin filologiya fakültələrində “Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatı” fənnin tədrisində, o cümlədən “Folklor və magiya” mövzusu ilə bağlı xüsusi kurslarda tədris vəsaiti kimi istifadə etmək mümkündür.

**Tədqiqatın aprobasiyası və tətbiqi.** Araşdırmanın məzmunu Azərbaycanın və müxtəlif xarici ölkələrin elmi toplu və jurnallarında dərc olunmuş tezis, məqalə və konfrans məruzələrində əksini tapmışdır.

Dissertasiyanın mövzusu Azərbaycan Milli Elmlər Akademiyası Folklor İnstitutu Elmi Şurasının 03 iyul 2013-cü il tarixli (protokol №5) və Folklorşünaslıq üzrə Problem Şurasının 09 dekabr

2013-cü il tarixli (protokol №2) iclas protokollarının qərarı ilə təsdiq edilmişdir.

**Dissertasiya işinin yerinə yetirildiyi təşkilatın adı.** Dissertasiya işi Azərbaycan Milli Elmlər Akademiyası Folklor İnstitutunun Mifologiya şöbəsində yerinə yetirilmişdir.

**Dissertasiyanın ümumi həcmi.** Dissertasiya işi Giriş (10274 işarə), I fəsil (45239 işarə), II fəsil (60579 işarə), III fəsil (94700 işarə), IV fəsil (115098 işarə), V fəsil (54916 işarə), Nəticə (17653 işarə) və ədəbiyyat siyahısı istisna olmaqla ümumi həcmi 401729 işarədən ibarətdir.

## **DİSSERTASIYANIN ƏSAS MƏZMUNU**

“**Giriş**”də mövzunun aktuallığı, dissertasiyanın obyektinə və predmetinə, metodoloji əsasları, məqsəd və vəzifələri, tədqiqatın elmi yeniliyi, nəzəri və praktik əhəmiyyəti müəyyənləşdirilir, aprobeasiya və quruluşundan bəhs olunur.

Dissertasiyanın “**Folklor və magiya probleminin nəzəri-tipoloji aspektləri**” adlanan birinci fəslinə iki paragrafdan ibarətdir. Folklor və magiya əlaqələrinin semantik strukturu və tipologiyasının Azərbaycan folklor materialları əsasında araşdırılması bu problemin konkret faktlar əsasında tədqiqinə keçməzdən əvvəl onun, ilk növbədə, nəzəri müstəvidə modelləşdirilməsini, problemin nəzəri mənzərəsinin aydınlaşdırılmasını tələb edir. Magiya tarixi-diaxron aspektdə dini düşüncənin həm qaynağı, həm də ilkin-ibtidai mərhələlərindən biri hesab olunur. Lakin o, şifahi düşüncə hadisəsi kimi, eyni zamanda, folklordur:

- a) magik mətnlər sözlü mətnlərdir;
- b) bu mətnlər şifahi yaranır, yaşayır;
- c) magik ənənə folklorda olduğu kimi peşəkar daşıyıcılar – söyləyicilər tərəfindən ötürülür.

Lakin magiya bütövlükdə folklor deyildir: magik görüş və praktika folklor düşüncəsinə daxil olmaqla özü müstəqil düşüncə

formasıdır. Folklor onun sanki reallaşdığı materialdır. O, öz inkişafı ilə həm dini düşüncəyə doğru gedir, həm də sözlü janrlar kimi folklor mədəni layının strukturuna daxil olur. Yəni burada sərhədləri bütün aydınlığı ilə çəkmək mümkün deyildir. Sərhəd xətləri tədqiqatçının məsələyə hansı baxış bucağından, hansı görünüş nöqtəsindən (folklor, magiya, yaxud din) baxmağından asılı olur. Bütün bunlar öz növbəsində folklor və magiya əlaqələrinin semantik strukturu və tipologiyası problemini ilk növbədə kateqoriyalar, anlayışlar müstəvisində gözdən keçirməyi tələb edir.

Birinci fəslin “*Folklor-magiya əlaqələrinə magiya-din-folklor kontekstində baxış*” adlı birinci paraqrafında göstərilir ki, C.C.Frezer magiyanın prinsiplərindən danışarkən yazır: “Magik düşüncə iki prinsipə əsaslanır. Onlardan birincisində deyilir: oxşarlıq oxşarlığı yaradır, yaxud nəticə öz səbəbinə oxşayır. İkinci prinsipə görə, bir dəfə bir-birinə toxunan əşyalar birbaşa ünsiyyətdən sonra uzaqdan uzağa da qarşılıqlı təsiri davam etdirirlər. Birinci prinsip bənzəmək (oxşamaq), ikincisi isə təmas, yaxud yoluxma qanunu adlana bilər. Maq birinci prinsipə, yəni oxşarlıq qanununa əsasən belə bir qərar gəlir ki, o bir şeyi təqlid etməklə hər bir arzu edilən hərəkəti həyata keçirə bilər, O, ikinci prinsip əsasında belə bir nəticəyə gəlir ki, onun əşyalar vasitəsilə etdikləri nə vaxtsa həmin əşyalara toxunmuş, onlarla bədəninin hansı hissəsi ilə təmasda olmuş şəxslərə də təsir edir. Bu oxşatmaq qanununa əsaslanan cadugər üsullarını *homeopatik*, yaxud təqlidi magiya adlandırmaq olar. Təmas, yaxud yoluxma qanununa əsaslanan cadugər üsulları isə *kontagioz* magiya adlana bilər”<sup>3</sup>.

Qeyd edək ki, magiyanın bu iki prinsipi universaldır. Azərbaycanda da maq-cadugərlərin tipoloji ekvivalentləri olan baxıcılar, falçılar müəyyən obyekt haqqında bir şeyi bilmək istərkən müştəridən həmin obyektin fotosəklini, yaxud ona aid olan bir əşyanı istəyirlər. Cadu edənlər, yəni cadupitəkçilər də cadu

---

<sup>3</sup> Фрезер Дж.Дж. Золотая ветвь. Москва: Издательство политической литературы, 1984, – с.19

etmək, yəni magik ayini həyata keçirmək üçün yenə də magiyanın obyektinə olacaq şəxsə aid hər hansı bir əşya tələb edirlər.

E.Taylor yazır: “Əgər qısa şəkildə desək, magiyanın tarixdəki yeri belədir: o, öz əsas prinsipinə görə məlum sivilizasiyaların ən aşağı pilləsinə aiddir. Magiya dünyanın əqli inkişafında çox az rol oynamış ibtidai cəmiyyətlərində indi də bütün gücü ilə qorunmaqdadır. Onu bu səviyyədən başlamaqla daha yüksək səviyyələrdə müşahidə etmək mümkündür: Belə ki, vəhşilərin əksər üsul və vərdişləri əhəmiyyətli dəyişiklik olmadan öz yerini qorumaqda davam edir. Zamanla yeni üsullar meydana çıxmış və köhnə ilə yeninin bu qarışığı ən yeni mədəni xalqlarda qorunub qalmışdır. Lakin həmin əsrlər ərzində qabaqcıl cəmiyyətlər öz rəylərində kətdikcə daha çox təcrübi yoxlamalara əsaslandıqca bu sirli fəaliyyət sadə mədəni qalıqlar səviyyəsinə düşdü və biz onu müasir dövrdə əsasən elə bu şəkildə də aşkar edirik”<sup>4</sup>.

Göründüyü kimi, magiya mədəniyyətin qədim tipi və forması kimi bəşər cəmiyyətinin inkişaf tarixinin ən aşağı pilləsinə məxsusdur. Cəmiyyət inkişaf etdikcə magiyanın rolu azalmağa, minimuma enməyə başlamışdır. Bunun səbəbi insan cəmiyyətində elmi biliklərin inkişafı, təcrübi bilikləri ətraf aləm haqqında daha çox və daha praktiki biliklər verməsidir. Biliklərin artması ilə magiyanın təbiət və cəmiyyət üzərinə “sərdiyi” sirr pərdəsi götürülməyə, insan ətraf aləmi daha dərinə dərk etməyə başlamışdır. Bu da öz növbəsində cəmiyyətin həyatında magiyanın yeri və rolunun daralması, azalması ilə müşayiət olunmuşdur. Bir vaxtlar hər şeydən ötrü cadugərlərin köməyinə ehtiyac duyan insanlar sonralar həmin problemləri özləri qeyri-magik, real praktik üsullarla aradan qaldırmağa başladılar. Bu cəhətdən magiya ilə elm bir-birinə ziddiyyət təşkil edir. Elmi biliklərin inkişafı magik bilikləri cəmiyyətin həyatındakı aktuallığını minimuma endirir. Lakin E.Taylorun yazdığından da göründüyü kimi, elm magiya

---

<sup>4</sup> Тайлор Э.Б. Первобытная культура. Москва: Политиздат, 1989, – с.92

üzərində qəti və həlledici qələbə çala, onu ümumiyyətlə insanların həyatından silə bilməmişdir. Magiya öz funksioal strukturunun gücü ilə daim yeniləşən cəmiyyətdə özünü qorumağa, öz yerini saxlamağa və möhkəmləndirməyə çalışmış və buna müəyyən dərəcədə nail olmuşdur. Bu cəhətdən biz müasir dövrdə magiyanın aktuallaşmasının şahidi ola bilirik.

Müasir dövrümüzdə magiya ibtidai bilik və praktikanın yalnız “mədəni qalığı” hesab olunmur. Bəzən elə olur ki, magiya ən müasir cəmiyyətlərdə belə aktuallaşa bilər. Məsələn, keçən əsrin 90-cı illərində keçmiş SSRİ məkanında magiya, mifologiya, falçılıq kimi fenomenlərin, əsasən, yeni adlar altında (ekstrasenslik, parapsixologiya və s.) canlanması müşahidə olundu. SSRİ-nin dağılması, inqilablar, iqtisadi fəlakətlər, mənəvi sıxıntılar, streslər cəmiyyətdə kütləvi psixozlara səbəb olurdu. İnsanların, demək olar ki, hamısının uzun illər ərzində adət etdikləri rahat həyat tərzi pozulmuşdu. Adamların bir çoxu ümitsizliyə qapılmışdı. Bu dövrdə magiya canlanmağa başladı. Real həyatdan ümidlərini kəsən insanlar falçılara, baxıcılara, cadugərlərə, ekstrasenslərə üz tuturdular. Bu cəhətdən, tamamilə sivil, savadlı, təhsilli insanların yaşadığı keçmiş SSRİ-də, o cümlədən Azərbaycanda insanların magiyaya belə meyillənməsi bizi “ictimai şüur” adlanan fenomene yeni gözlə baxmağa vadar edir.

**Bütün bunlar bizə magiyanı ibtidai şüur fenomeni kimi bu gün müasir şüurda yaşayan “mədəni qalıntı” olmaqla bərabər, müair şüurun passiv ehtiyat fondu kimi səciyyələndirməyə imkan verir.** Bəzi hallarda mifologiyanın, magiyanın müasir şüurda aktuallaşması bunu deməyə əsas verir. Yəni magiya müasir şüurda sanki “dincələrək”, “pusquda” yataraq öz zamanını gözləyir. Bu zaman, şərait yaranan kimi o, dərhal özünü canlı qüvvə kimi təzahür etdirir.

XIX əsr klassik antopologiyasının (C.C.Frezer, E.B.Taylor) magiya haqqındakı baxışları XX əsrdə daha da inkişaf etdirilərək nəhəng təlimlərin tərkib hissəsində öyrənilməyə başladı. Bu cəhətdən analitik psixologiyanın banisi Karl Qustav Yunqun

fikirləri diqqəti cəlb edir. Yunqa görə, magiya istifadə etmək, rəhmə gətirmək, ya da dağıtmaq məqsədi ilə qeyri-şüuri (təhtəşüuri) güclərə mane olmaq, yaxud yardım etmək cəhdidir. Bu yolla onların ya məhvedici gücü durdurulur, ya da həmin güclə birləşməyə nail olunur<sup>5</sup>. K.Q.Yunq magiyanı analitik-psixoloji aspektdən izah edərək, onu qeyri-şüuri, yaxud başqa adı ilə desək, təhtəşüurla əlaqələndirmiş və bununla da magiyanın psixik mexanizm olduğunu ortaya qoymuşdur. Yunq belə hesab edir ki, magiya qədim insanın həyatının qurulmasına, daha doğrusu təşkilinə xidmət edir. O, magik yolla müraciət edilən obrazları qeyri-şüuri güclər adlandırır ki, bu da onun analitik-psixoloji təliminə uyğundur. Yəni Yunq üçün bütün mifik-magik obrazlar psixikanın qeyri-şüuri hissəsi, başqa sözlə təhtəşüurla bağlıdır.

Əslində, Yunq öz yanaşmasında haqlıdır. Çünki bütün mifik obrazlar metafizik təbiətlidir və bu mənada insanın şüurundan daha çox onun təhtəşüuru ilə bağlıdır. Yəni bizim düşüncəmizdəki bütün mifik obrazlar öz psixoloji əsasları etibarlı ilə təhtəşüurdan gəlir. Məsələn, biz reallıqda hal analarının və s. demonik-animistik obrazların canı, qanı, bədəni olan fiziki varlıqlar olmasına inanmırıq. Lakin gecə qaranlıqda qəbiristanlıq yanından ötəndə, yaxud qaranlıq, vahiməli yerdə tək olanda insanı qorxu basır, o vahiməyə düşür və hər an qarşısına nə isə bir vahiməli, qorxulu, dəhşətli varlığın çıxacağından qorxur. Bu an insanın ağına, gözünün qabağına bildiyi bütün demonik qüvvələr gəlir. Sanki həmin qüvvələr bu dəqiqə onun üzərinə hücum edəcəklər. Beləliklə, qorxu, vahimə, həyacan insanın qeyri-şüuri yaddaşını aktivləşdirir. Bu mənada, Yunqun magik-mifik obrazları qeyri-şüuri güclər adlandırması onun analitik-psixoloji təlimi baxımından tamamilə yerindədir. Yunq maqların həm də cəmiyyətdə fəvqəladə gücə malik liminal fiqurlar hesab olunmasından bəhs etmişdir. Burada “liminal” ifadəsi diqqəti çəkir. Bu sözdən termin kimi ilk dəfə

---

<sup>5</sup> Семейюелз Э., Шортер Б., Плот Ф. Критический словарь аналитической психологии К.Юнга. Москва: МНПП «ЭСИ», 1994, – с.82

Arnold van Qennep işlətmişdir. O göstərmişdir ki, keçid ritualları üç fazadan (mərhələdən) ibarət prosesdir.

### 1. Bölünmə (*separation*):

Bu birinci faza bir şəxsin, yaxud bütöv bir qrupun sosial strukturda əvvəl tutduğu yerdən və müəyyən mədəni durumlardan qopmasını/ayrılmasını nəzərdə tutur.

### 2. Hüdud (*marqo/limen*):

“Liminal” dövr olan ikinci faza ara mərhələdir. Bu mərhələdə “keçid edən” subyekt ikili cizgi əldə edir.

### 3. Bərpa (*reaggregation*):

Bərpaedici üçüncü faza keçidi tamamlayır. “Keçid edən” bu mərhələdə yenidən sabit durum əldə edir və bunun sayəsində “struktur” tipi olma hüququ və vəzifələrini əldə edir<sup>6</sup>.

S.Rzasoy A.V.Qennepin göstərdiyi bu üç mərhələni daha sadə və anlaşılıqlı dildə belə izah edir: “Beləliklə:

– Fərd (subyekt) keçid ritualının **birinci mərhələsində** əvvəlki durumundan (statusundan) ayrılır;

– Fərd **ikinci mərhələdə** aralıq vəziyyətə düşür: ikili statusda olur. Burada o, əvvəlki halından (statusundan) yeni hala (statusa) keçir. Lakin bu mərhələ aralıq (keçid) mərhələsidir: nə yeni, nə köhnə haldır, bunları birləşdirən, qovuşduran ikili haldır. Bu baxımdan, fərd nə köhnə statusundan tam ayrılmayıb, nə də yeni statusuna tam şəkildə qovuşmayıb. Bu, hər iki (köhnə və yeni) statusun xassələrini dinamik qarşılıqlı təsirdə qovuşduran ikili status halıdır. Bu hal (aralıq vəziyyət) ikinci fazanın sonuna qədər davam edir;

– Fərd **üçüncü fazada** ritual halından adi həyat halına bərpa olunur. Lakin o, öz əvvəlki həyatına yeni statusda, bu statusun ona verdiyi bütün sosial-mədəni, siyasi-ideoloji hüquq və vəzifələri qazanaraq qayıdır. Onun yeni statusu yeni adla təsbit olunur<sup>7</sup>.

---

<sup>6</sup> Бейлис В.А. Теория ритуала в трудах Виктора Тернера / В.Тэрнер. Символ и ритуал. Москва: Наука, 1983, – с. 17

<sup>7</sup> Rzasoy S. Azərbaycan dastanlarında şaman-qəhrəman arxetipi. Bakı: Elm və təhsil, 2015, – с.99

Keçid ritualları, bildiyimiz kimi, subyektin bir sosial fazadan, yaş qrupundan və s. o birisinə keçməsinə nəzərdə tutan ərgənlik mərasimləridir. Məsələn, toy, yas, adqoyma, çilədənçıxma, oğlan uşaqlarını sünnət etdirmə və s. keçid rituallarıdır. Onların sayı və çeşidi çoxdur. Subyekt toy mərasimi ilə subaylıqdan evliliyə, yas vasitəsilə dirilər dünyasından ölümlər dünyasına, sünnət mərasimi vasitəsilə uşaqlıqdan kişiliyə keçir. Yəni bir mərhələdən o biri mərhələyə keçid ritualları vasitəsilə baş tutur və bu proses A.V.Qennepə görə üç mərhələdən ibarətdir. Həmin mərhələlərdən ikincisi liminal mərhələdir.

Viktor Terner A.Qennepin işlətdiyi “liminal” terminin izah edərək yazır ki, “**limen**” latınca “**astana**” deməkdir. Liminal varlıqlar nə burda, nə ordadır, nə bu, nə odur; onlar qanun, adət, şərait və mərasim tərəfindən yazılmış və müəyyənləşdirilmiş durumların ortasındakı aralıqdadır. Bundan dolayı onların ikimənali və qeyri-müəyyən xüsusiyyətləri sosial və mədəni keçidləri ritualaşdıran çox cəmiyyətlərdə simvolların böyük rəngarəngliyi ilə ifadə olunur. Belə ki, liminallıq tez-tez ölmə, bətdaxili həyata, görünməzliyə, qaranlığa, ikicinsliyə, boşluğa, gün, ya da ay tutulmasına bənzədilir<sup>8</sup>.

Göründüyü kimi, K.Q.Yunq da maqları (kahinləri, cadugərləri, falçıları və s.) liminal varlıqlar hesab edir. Liminal varlıqlar, sadə bir dillə desək, iki dünya – bu dünya ilə o biri dünya arasında mövcud olan, iki dünya arasında hərəkət edə bilən varlıqlardır. Onları elmdə həm də **medaitorlar** adlandırırlar. “Mediator” – “mediasiya” sözündən əmələ gəlmiş isimdir. Mediasiya etmək – fərqli dünyalar arasında hərəkət etmək, onlar arasında əlaqə yarada bilmək deməkdir. Belə liminal-mediator obrazlardan biri “Kitabi-Dədə Qorqud” eposundakı Dədə Qorquddur. O, əsil mediator, liminanal varlıq, Oğuz elinin bilicisidir. “Bilicilik” burada adi, praktiki bilikləri bilmək yox, gizli elmləri, qeyb aləmi ilə bağlı bilikləri bilməkdir. Allah Dədə Qorqudun könlünə ilham verir, o da qeyb aləmindən müxtəlif

---

<sup>8</sup> Тернер В. Символ и ритуал (сб. трудов). Москва: Наука, 1983, 277, – с.69

məlumatlar alaraq insanlara çatdırırdı. Bu cəhətdən Dədə Qorqud iki dünya arasında yerləşir:

1. İnsanların dünyası;
2. Qeyb aləmi.

O, iki dünya arasında yerləşdiyi üçün ikili varlıq, yaxud K.Q.Yunqun dili ilə desək, məhz liminal fiqurdur. Yəni öz dünyasında ola-ola başqa dünyalara səyəhət edə, başqa dünyalarla əlaqə saxlaya bilir.

Magiyanı dinin ilkin formaları sırasına aid edən S.A.Tokarev müəllif yazır ki, din tarixində magik mərasim və təsəvvürlər yüksək dərəcədə əhəmiyyətli rol oynamış və oynamaqdadır. Magiya – erkən din formalarından tutmuş son mərhələlərə qədər istənilən dinin ən əhəmiyyətli və üzvi təkib hissələrindən biridir<sup>9</sup>.

**Magiya-din münasibətləri** baxımından diqqəti, ilk növbədə, məşhur qərb alimi Mirça Eladenin fikirləri cəlb edir. O yazır ki, inanc və mərasimlər bizi *magik* düşüncə sahəsinə çəkib aparır. Lakin biz xalq praktikasının magiyadan asılılığını qəbul etməklə düyünvurmanın (düyünçalmanın) ümumi simvolikasını magik menatallığın müstəsna yaradıcılığı kimi nəzərdən keçirməkdə haqlıyıqmı? Biz fikirləşmirik ki, bu, belə olub. Hətta hind-avropalılarda düyünvurma mərasim və simvolları xtonik-ay elementlərinə də malik olub, bundan irəli gəlməklə magik təsirlərlə yoğrulsa da, təkcə əsil dini təcrübəni deyil, həm də insan və dünya haqqında ümumi təsəvvürləri əks etdirən sənədlərə də izah vermək lazımdır<sup>10</sup>.

Qeyd edək ki, M.Eliade bu fikri düyünvurmanın magiyanı ilə bağlı söyləmişdir. Belə ki, düyünvurma, yaxud başqa adı ilə – düyünçalma dünya xalqlarının inanclar sistemində geniş yayılmış mahik praktikadır. Azərbaycanda da falçılar, baxıcılar, cadugərlər

---

<sup>9</sup>Токарев С.А. Ранние формы религии. Москва: Издательство политической литературы, 1990, – с.404.

<sup>10</sup> Элиаде М. Миф о вечном возвращении. Москва: Ладомир, 2000, – с.200

düyün vururlar. Buna düyünçalma da deyilir. Məsələn, birinin bəxtini açmaq, yaxud bağlamaq üçün düyün çaldırırlar.

Göründüyü kimi, M.Eliade xalq praktikasının magiyadan tam asılılığını qəbul etmir. O, burada dini təsəvvürlərin rolunun da aktiv olduğunu göstərir ki, bu da bizi istər-istəməz magiya və din problemi ilə üzbəüz qoyur.

Magiya və din məsələsi ayrıca olaraq C.C.Frezerin yaradıcılığında işlənmişdir. O, yazır ki, bir sıra magik ayinlərdə ruhların müdaxiləsi nəzərdə tutulur: dualar və qurbanvermələr vasitəsilə onların xeyirxahlığını qazanmağa cəhd olunur. Bu hallarda magiya din ilə qovuşmada çıxış edir. Təmiz şəkildə rast gəlinən magiyada bir təbii hadisə zərurət olaraq heç bir ruh, yaxud köməkçinin qarışması olmadan o birisinin ardınca dəyişməz şəkildə gəlir<sup>11</sup>.

Göründüyü kimi, Frezer burada magik aktın icrasında ruhların, duaların, qurbanvermə aktlarının iştirakını dini tərkiblər kimi nəzərdən keçirir. Müəllifə görə, **təmiz magiya bu cür dini tərkiblərin iştirakı olmadan baş verir**. Bu cəhətdən Frezer magiyanı hətta elmlə müqayisə edir.

**Beləliklə, aydın olur ki, magiya və elm – hər ikisi eyni prinsiplərlə işləyir: hər ikisi oxşarlıq və təmas qanunundan istifadə edir. Lakin onları fərqləndirən əsas cəhət həmin prinsiplərlə əldə olunan nəticələrin necə şərh olunmasıdır. Elm onları elmi məntiqlə, magiya isə magik məntiqlə şərh edir. Buna uyğun olaraq nəticələr də fərqli olur.**

Buradan aydın olur ki, Frezer magiya ilə din əlaqələrindən danışarkən onlar arasında əsaslı fərqləri axtarır. Bu fərqi birini o, magiya ilə elmin eyni prinsiplər əsasında işləməsində görür. O yazır ki, magiya, göründüyü kimi, elmin yaxın qohumudur. Bu halda magiyanın dinlə hansı münasibətdə olduğunu araşdırmaq lazım gəlir. Bu sualın cavabında, heç şübhəsiz ki, bizim dinin təbiətinə olan baxışlarımız öz əksini tapacaqdır.

---

<sup>11</sup> Фрезер Дж.Дж. Золотая ветвь. Москва: Издательство политической литературы, 1984, – с.53

Burada məsələnin mahiyyəti onunla bağlıdır ki, magiyanı, ümumiyyətlə, dindən kənarında götürüb şərh etmək mümkün deyildir. Axı magiya dinin ibtidai forması hesab olunur. Lakin o, bütövlükdə din deyildir. Bütün oxşar cəhətlərinə və ümumi köklərinə baxmayaraq, dini magiyadan fərqləndirən fundamental cəhətlər vardır. Lakin bu cəhətləri fərqləndirməyin özü son dərəcə çətinidir. Tədqiqatçılar magiya və din anlayışları arasında olan semantik sahəyə baş vuraraq o qədər fərqli fikirlər söyləmişlər ki, bunlar arasında ümumi, ortaq cəhətləri tapmaq müşkülə çevrilmişdir. Ona görə də Frezer məsələni çox ehtiyatla qoyur və düzgün məntiqi nəticələrə gəlməyə çalışır.

Beləliklə, folklor-magiya əlaqələrinə magiya-din-folklor kontekstində baxış çox mühüm məsələləri ortaya çıxarır. Folklor şifahi yaradıcılıq hadisəsi kimi, həm magik, həm də dini təsəvvürləri özündə əks etdirir. Folklorun düşüncə sistemi kimi obyektiv şəkildə anlaşılması magiya və dini təsəvvürlərinin bir-birindən fərqləndirilməsini tələb edir. Bu cəhətdən magiyanın insanın təbiət üzərində hakimliyini, dinin isə ona tebeçiliyini əks etdirməsi folklor-magiya probleminin öyrənilməsinə daha bir həlledici baxış bucağı vermiş olur.

Birinci fəslin *“Folklor-magiya əlaqələrinə magik kultlar kontekstində baxış”* adlanan ikinci paragrafında göstərilir ki, folklor və magiya mürəkkəb elmi problemdir. Magiya ictimai şüurun inkişafında bir mərhələ və dinin ibtidai formalarından biri hesab olunur. Folklor isə xalqın şifahi bədii yaradıcılığıdır. Lakin folklor sırf bədii hadisə deyildir. O, öz kökləri etibarilə həm də magiyaya bağlanır. Bu cəhətdən onları birləşdirən ortaq nöqtə magik söz kultlarıdır. Ovsunlar, tilsimlər, sözlü sehr formulları belə magik söz kultlarının izləridir.

Ovsunların, sehrin və magik elementlərin müəyyən hissəsi əsatri təsəvvürlərlə bağlı yaranmışdır. Bunların bir qismi tarixi Azərbaycan arealında qədim türk tayfalarının mifik təsəvvürləri ilə əlaqədar olmuşdursa, digəri zərdüştilik görüşlərinin təsiri ilə yaranmışdır. Ayrı-ayrı kultlar, xüsusən də təbiət hadisələri ilə bağlı

ovsun və magiyalarda daha qədim təsəvvürlərin izləri nəzərə çarpmaqdadır. Folklor ənənəsində mövcud olan magik kultlardan biri yada daşı ilə bağlıdır. Yada daşı ilə bağlı müxtəlif etiqad və rituallar yaratmışdır. Onu müxtəlif mərasim və oyunlarla bağlılıq ənənəsi də vardır. Professor A.Nəbiyev yazır:“Yada daşı və xalq arasında yayılan daha arxaik modelli yada nəğmələri barədə O.Y.Malov, L.N.Qumilyov, eləcə də bir çox digər səyyah və səlnaməçilər məlumat vermişlər. Təbii ki, bu daş, onun keyfiyyəti, xüsusiyyəti barədə əldə elə dərin məlumat yoxdur. Yada nəğmələri ilə bağlı mətnlər toplanıb nəşr edildikcə bu mətnlərdə eyni zamanda yeni faktlar açıqlanır. Müxtəlif mənbələr yadanın “inam, etiqadla bağlı ad olması” güman edilir. Hətta ehtimal olunur ki, “Yadaçı bu müqəddəs adın köməyi ilə sehr göstərir, ovsun oxuyur”. Bu müşahidələrdən belə çıxır ki, Yadaçı ovsun oxuyan, tilsim quran bir şəxsdir.”<sup>12</sup>.

Yada daşı bir mifologem, mifik düşüncə elementi kimi mürəkkəb struktura malikdir. O – bir daşdır, lakin yağış yağdırmaq məqsədi ilə istifadə olunur. Bu cəhətdən yada daşı bir daş kimi ilk növbədə Torpaq/Dağ kultu ilə bağlıdır. Suyu salınan daş hansı keyfiyyətlərə malikdir. Güman ki, bu daş səma mənşəlidir. Onu yerə gətirən, yaxud onu yerdə himayə edən isə Yada adlı tanrıdır.

Folklor və magiya əlaqələrinin əsas kontekstlərindən biri magik kultlarla bağlıdır. Bu da öz növbəsində irəlidə bu konteksti daim diqqətdə saxlamağı, onu yeri gəldikcə aktuallaşdırmağı tələb edir<sup>13</sup>.

---

<sup>12</sup> Nəbiyev A. Azərbaycan xalq ədəbiyyatı. I hissə, Bakı: Çıraq, 2009, – c.295

<sup>13</sup> **Fəsilə əldə edilmiş nəticələr üçün bax:** İmanova, S. Folklor və magiya” probleminin nəzəri-tipoloji aspektləri // Sivilizasiya. Bakı Avrasiya Universiteti, cild 6, №1, 2017 (33), s.233-240; İmanova, S. The theoretical-typological aspects of the problem “folklore and magic” // Revista Universidad y Sociedad, 2022, 14 (S1), s.184-191; İmanova, S. Magik kultlar və mifoloji sistemlər kontekstində folklor-magiya əlaqələri, Konstitusiyaya və Suverenlik İli”nə həsr olunmuş “Milli dövlətçilik və folklor” mövzusunda respublika elmi konfransı, AMEA Folklor İnstitutu, 26 may 2025

Dissertasiyanın “**Magik folklor janrlarının semantik strukturu və tipologiyası**” adlanan ikinci fəslə iki paraqraf və üç bənddən ibarətdir. “*Ovsun/əfsunlar magik folklor janrı kimi*” adlanan birinci paraqrafında əvvəlcə *ovsun/əfsunların mifik-bədii struktur tipologiyası* öyrənilir. Magik janrların əsas nümunələrindən biri *ovsun/əfsunlardır*. Ovsun mütləq şəkildə ritualla əlaqəlidir və ritualın əsas komponentidir. Əslində *ovsun* söylənməsi (xüsusi yerdə və zamanda, söyləmənin xüsusi qaydalarına riayət olunmaqla) elə rituallardır. Ona görə də *ovsun* adı altında bəzən təkcə sözlü mətn deyil, həm də müvafiq ritual anlaşılır. Ritualla əlaqə *ovsunun* ifadəli pragmatik xarakterini, ciddi qeydə alınan strukturunu, mətnin “gücünün” azalmasına səbəb ola bilən hər hansı bir dəyişikliyin edilməməsi kimi xüsusiyyətlərini aydınlaşdırır. *Ovsunun* əsasında real və düşünülməyən dünya arasındakı qarşılıqlı əlaqə, insan və təbiətin bir-birini qarşılıqlı şəkildə qurtarması və eyniyyəti, makro və mikrokosm məntiqi haqqında təsəvvürlər durur. Onları aşağıdakı kimi qruplaşdırmaq olar:

I. Təbiət qüvvələrini ram etmək üçün yaranan *ovsunlar*;

II. İnsanın həyat və yaşayışını təmin edən, bitki və heyvanları qorumaq məqsədi ilə yaranan *ovsunlar*;

III. İnsanın gündəlik məişəti və sağlamlığı ilə bağlı yaranan *ovsunlar* <sup>14</sup>.

*Ovsunlardan* geniş bəhs edən R. Əliyev yazır: “Əfsun sözün gücünə inamı əks etdirir. Əfsun oxşar səslərin və sözlərin müəyyən ahəngdə deyilişi ilə ifadə olunan inanclardan biridir. Əfsunun deyilməsində əsas amil insan və ya başqa canlıya (məsələn, ilana) psixi təsir göstərməkdir. Əfsundan təbiəthadisələrini cilovlamaq, onu öz arzusuna ram etmək məqsədilə də istifadə olunur” <sup>15</sup>.

Türk tayfalarının ilkin magik təsəvvürlərinin məhsulu olan *əfsun-ovsunlar* müəyyən mərhələdə erkən insanın gündəlik məişət

---

<sup>14</sup> Nəbiyev A. Azərbaycan xalq ədəbiyyatı. I hissə, Bakı: Çıraq, 2009, – c.287

<sup>15</sup> Əliyev R. Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatı (Müasir aktual problemlər). Bakı: 2012, – s.284

həyatında, dərkətmə, həyatı özü bildiyi kimi **ifadə etmə** və onun üzərində tam hökmanlığa nail olma prosesində mühüm mövqə tutmuşdur. Magik düşüncə sonrakı yüksək poetik yaradıcılıq üçün coşğun və tükənməz qaynaq olmuşdur. Zaman keçdikcə, təbiətin sirləri insan üçün açıldıqca ovsun təsəvvürləri, magiya elementləri zəifləmiş, bir janr kimi arxaikləşmişdir. Lakin ovsun yaddaşdan silinməmiş, müstəqil janr kimi yaşamış, şifahi yaradıcılığın müxtəlif üslublarında və növlərində motiv, element, ünsür və s. şəkildə qalmışdır.

Beləliklə, magik folklor janrlarından olan ovsun/əfsunların mifik-bədii struktur tipologiyası baxımından tədqiqi göstərdi ki, magiya başlıca olaraq bir insanın digər insanlara, heyvanlara, bitkilərə, hətta təbiət hadisələrinə təsir etmək bacarığına inamdır.

İkinci fəsildə *ovsun/əfsunların poetik janr tipologiyası* da öyrənilir. Ümumiyyətlə, xalq həyatının və məişətinin, onun adət-ənənələrinin, etiqadlarının, ümumilikdə dünyagörüşünün ətraflı şəkildə öyrənilməsində folklorun böyük rolu vardır. Mənəvi mədəniyyətin tərkib hissələrindən olan xalq yaradıcılığının bir sıra digər sahələri kimi, ayin, mərasim, bayramlar, inamlar, sınaq, ovsun, fal və s. də xalqın dünyagörüşüdür. İnsanlar ibtidai təfəkkür çağlarından qarşılaşdıqları əksər məsələlərin əsl mahiyyətinə dair cavab tapmaqda çətinlik çəkmişlər. Buna görə də onlar həyatdakı ziddiyyət və maneələrin səbəblərini onlara möcüzəli görünən təbiətdə axtarmış, ayrı-ayrı hadisə və nəsnələr arasındakı azacıq, cüzi oxşarlığa və bənzərliyə müəyyən daxili bağlılığın, əlaqənin əlaməti kimi baxmışlar.

İbtidai insanın özünü asılı saydığı mürəkkəb təbiət aləminə təsir etmək cəhdi, bununla da uğur qazanmaq, xəta-bələdan, xəstəlik, aclıq, səfalət kimi hallardan uzaq olmaq istəyi ilə əlaqədar idi. Lakin cəmiyyətdə gedən labüd sosial irəliləyiş, sivil əvəzlənmə və dəyişikliklər ona gətirib çıxarmışdır ki, bir vaxt xüsusi mənə daşıyan, mifoloji-semantik yüklü olan bəzi folklor nümunələri zaman ötdükcə öz əvvəlki məzmununu qoruyub saxlaya bilməmişdir. Ovsunlar – şifahi xalq ədəbiyyatının mənşə etibarilə

çox qədim, şamanizm və ibtidai təsəvvürlərlə bağlı olan janrıdır. Qəliblənmiş qafiyə sistemi olmasına baxmayaraq ovsun şer-nəğmələri folklorumuzun digər janrları kimi müstəqil yayıla bilmir. Ovsun mütləq şəkildə ritualla əlaqəlidir və ritualın əsas komponentidir. Əslində ovsun söylənməsi (xüsusi yerdə və zamanda, söyləmənin xüsusi qaydalarına riayət olunmaqla) elə rituallardır. Ona görə də ovsun adı altında bəzən tək-cə sözlü mətn deyil, həm də müvafiq ritual anlaşılır. Ritualla əlaqə ovsunun ifadəli praqmatik xarakterini, ciddi qeydə alınan strukturunu, mətnin «gücünün» azalmasına səbəb ola bilən hər hansı bir dəyişikliyin edilməməsi kimi xüsusiyyətlərini aydınlaşdırır. Ovsunun əsasında real və düşünülməyən dünya arasındakı qarşılıqlı əlaqə, insan və təbiətin bir-birini qarşılıqlı şəkildə qurtarması və eyniyyəti, makro və mikrokosm məntiqi haqqında təsəvvürlər durur.

Buna görə də tələb olunan nəticəyə çatmaq məqsədilə ilə ovsunlarda müxtəlif taksonomik səviyyəli (məsələn, kosmos elementli insan bədəninin üzvləri) iki hadisə zənciri eyniləşdirilir; bunlardan biri tam, digəri isə qüsurlu paradigmadə təqdim olunur. Birgə iştirak məntiqinə uyğun olaraq belə qoyuluş sanki tam olmayan sıranı tamamlayır və bununla da arzu olunan məqsədə çatılır.

Bir çox ənənələrdə “antidünyanı” modelləşdirən qara magiya ilə bağlı qara ovsunlar (cadular) qallmışdır. Tematik (və praqmatik) cəhətdən ovsunlar sevgi, tibbi, peşə, “hüquqi” və b. qruplara bölünür<sup>16</sup>.

Ovsunlar, ondakı magik elementlər, folklor mətnləri içərisində özünəməxsus quruluşu və səciyyəvi əlamət göstəriciləri ilə diqqəti daha çox cəlb edir. Ovsunlar – “dünyagörüşün bir sıra sahələri ilə bağlı olan, xalqın həyat və məişətini özündə əks etdirən folklor janrıdır. Ovsunların yaranmasına səbəb, bir tərəfdən ibtidai insanın hələ tam formalaşmamış təfəkkürü, eləcə də bəzi həyat

---

<sup>16</sup> Folklor terminləri / Tərtib edəni A.Xəlil. Bakı: Nurlan, 2010, – s.107

hadisələrinin düzgün qavranılmaması, o biri tərəfdən və daha əsaslısı isə sözün təsir gücünə güclü inamın olmasıdır. Ovsunun faldan da fərqi var. Düzdür, falın bəsit növü ilə ovsun arasındakı seçilməni müəyyənləşdirmək çətinlik törətmir. Ovsun üçün söz əsas sayıldığı halda, falın bəsit növündə buna ehtiyac yoxdur. Falın mürəkkəb növündə də ovsun ilə, azacıq da olsa, fal arasında oxşarlıq nəzərə çarpır. Amma bu, zahiri bənzəyişdir. Yəni hər ikisində olsa-olsa sözün aparıcı olmasıdır<sup>17</sup>.

Tipoloji baxış bunları asanlıqla fərqləndirir. Belə ki, ovsunların icrası üçün mütləqləşdirilmiş zaman, vaxt anlayışı olmadığı halda, xüsusi mərasimlə bağlı olan qulaq falı yalnız ilaxır çərşənbədə, yeni il axşamında icra olunur və həm də qabaq-cadan tutulmuş niyyətdəki istəyə uyğun hərəkət edilir.

Göründüyü kimi, magiya başlıca olaraq bir insanın digər insanlara, heyvanlara, bitkilərə, hətta təbiət hadisələrinə təsir etmək bacarığına inamdır. Müşahidə edilən faktların həqiqi və qarşılıqlı əlaqələrini başa düşməyən və təsadüfi uyğunluğu tərsinə başa düşən insan belə hesab edirdi ki, xüsusi hərəkət və sözlərlə o, insanlara kömək və yaxud pislik edə bilər, qabaqcadan görmə ilə müvəffəqiyyətini və ya müvəffəqiyyətsizliyini təmin edə bilər, tufan törədə bilər və ya onu sakitləşdirə bilər. Magiya elementləri əksər xalqların dini adət-ənənəsində öz əksini tapıb.

Digər tərəfdən, **ovsunu sehlə də eyniləşdirmək olmaz.** Qədim insanların, passiv formada olsa da, təbiət hadisələrinə münasibət, müdaxilə cəhdi öz inikasını sehlə tapıb. Məsələn üçün, qədim əcdadlarımız elə biliblər ki, Günəşin, Ayın tutulmasının səbəbkarı cin, şeyatin və s. şər qüvvələrdir. Odur ki, ayrı-ayrı nəsnələri (bir qədər sonra dəmir alətləri) bir-birinə vurmaqla səs çıxarmış və bununla həmin qüvvələri qorxuzub qaçıracaqlarına inanmışlar. Yaxud, körpə uşaq şər qovuşanda evdən çıxarılarəkən onun yanına pambıq, şəkər, kömür qoyaraq sehl edilmiş. Burada pambıq – xəta-bələdan uzaq ol, xoşbəxt, ağgünlü, işıqlı həyatın

---

<sup>17</sup> Azərbaycan etnoqrafiyası. Üç cild. III cild. Bakı: Şərq-Qərb, 2007, – s.319

olsun, şəkər - dilin şirin olsun, kömür - sənə pis nəzərlə baxanın gözləri qaralsın deməkdir. Başqa bir nümunə: məhsulunun tez hasilə gəlməsi arzusu ilə yaşayan əkinçi əkin zamanı sahənin qırağında qayğanaq bişirir, bununla da məhsuluna “sən də bu qayğanağa oxşa, tez hasilə gəl” - deyər sehr edirmiş<sup>18</sup>.

İkinci fəslidə *ovsun/əfsunların magik struktur tipologiyası* ayrıca paraqraf kimi öyrənilir. Sehrin, magiyanın, magik elementlərin, ovsunun, cadunun təkcə psixologiyaya təsir göstərmədiyini, onların eyni zamanda cismlərə, əşyalara, təbiət hadisələrə təsiri də həm Azərbaycan araşdırıcıların, həm də Avropa tədqiqatçılarının daim diqqət mərkəzində olmuşdur. Bəzi araşdırmaşılar sehrin, magiyanın, magik elementlərin, ovsunun, cadunun ancaq mənəvi-psixoloji təsir göstərdiyini, digərləri isə həm mənəvi-psixoloji, həm də xəyali-abstrakt təsir bağışladığını, başqa bir qrup isə, bunlarla yanaşı, sehrin, magiyanın, cadunun həm də cismlərə, əşyalara, təbiət hadisələrə təsir göstərdiyini iddia edirlər.

Ümumiyyətlə, ovsun mətnlərinin tədqiqi göstərir ki, onlar funksional tipləri baxımından üç əsas qrupa bölünür:

a) Təbiət qüvvələrini ram etmək üçün yaranan ovsunlar.

b) İnsanın həyat və yaşayışını təmin edən bitki və heyvanları qorumaq məqsədi ilə yaranan ovsunlar.

c) İnsanın gündəlik məişəti və sağlamlığı ilə əlaqədar yaranan ovsunlar.

İkinci fəslin ikinci paraqrafı *caduların semantik strukturu və magik janr tipologiyası* adlanır. Magiya başlıca olaraq bir insanın digər insanlara, heyvanlara, bitkilərə, hətta təbiət hadisələrinə təsir etmək bacarığına inamdır. Müşahidə edilən faktların həqiqi və qarşılıqlı əlaqələrini başa düşməyən və təsadüfi uyğunluğu tərsinə başa düşən insan belə hesab edirdi ki, xüsusi hərəkət və sözlərlə o, insanlara kömək və yaxud pislilik edə bilər, qabaqcadan görmə ilə müvəffəqiyyətini və ya müvəffəqiyyətsizliyini təmin edə bilər,

---

<sup>18</sup> Azərbaycan etnoqrafiyası. Üç cild. III cild. Bakı: Şərq-Qərb, 2007, – c.252

tufan törədə bilər və ya onu sakitləşdirə bilər. Magiya elementləri əksər xalqların dini adət-ənənəsində öz əksini tapıb.

S.A.Tokarev magiyanın mənşəyi və mahiyyətindən bəhs edən məqaləsində göstərir ki, magiya, yaxud cadugərlik anlayışı adı altında insanın bu və digər maddi əşya, yaxud hadisələrə fəvqəltəbii yolla təsir etmək məqsədini güdən müxtəlif mövhumu fəaliyyəti nəzərdə tutulur.

Magiyanı dinin ilkin formaları sırasına aid edən müəllif yazır ki, din tarixində magik mərasim və təsəvvürlər yüksək dərəcədə əhəmiyyətli rol oynamış və oynamaqdadır. Magiya – erkən din formalarından tutmuş son mərhələlərə qədər istənilən dinin ən əhəmiyyətli və üzvi təkib hissələrindən biridir<sup>19</sup>.

Ümumiyyətlə, magiya – ilkin görüşlərin elə formasıdır ki, insanlar fəvqəltəbii qüvvələrin gücü ilə dünyaya (təbiət hadisələrinə, ruhlara, adamların əhval-ruhiyyəsinə, sağlamlığına) təsir etməyin yolunun tapılmasına inanırlar.

Magiya başlıca olaraq bir insanın digər insanlara, heyvanlara, bitkilərə, hətta təbiət hadisələrinə təsir etmək bacarığına inamdır. Müşahidə edilən faktların həqiqi və qarşılıqlı əlaqələrini başa düşməyən və təsadüfi uyğunluğu tərsinə başa düşən insan belə hesab edirdi ki, xüsusi hərəkət və sözlərlə o, insanlara kömək və yaxud pislik edə bilər, qabaqcadan görmə ilə müvəffəqiyyətini və ya müvəffəqiyyətsizli-yini təmin edə bilər, tufan törədə bilər və ya onu sakitləşdirə bilər. Magiya elementləri əksər xalqların dini adət-ənənəsində öz əksini tapıb.

“Magiya” sözü qədim Azərbaycan tayfalarından olan maqların adı ilə bağlıdır. Belə ki, qədim dövrlərdə məhz maqlar sehr və ovsunla məşğul olduqlarına görə qədim yunanlar bu cür əməlləri “maqların əməli” anlamında “magious” adlandırırıblar. Zaman keçdikcə həmin söz latınların da dilinə keçib və *magiya* şəklində bir çox dünya xalqının dilində bu gün də işlənməkdə, maqların adını yaşatmaqdadır.

---

<sup>19</sup>Токарев С.А. Ранние формы религии. Москва: Издательство политической литературы, 1990, – с.404

Beləliklə, ana dilimizdə daha çox “sehr” mənasında olan “magiya” fəvqəlbəşər güclərdən istifadə ilə təbii prosesə müdaxilə edilməsi, təbiət qanunlarına zidd nəticələr əldə etmək üçün bəzi gizli və sirrli əməliyyatlar edilməsidir.

Magiya məqsədinə görə iki yerə ayrılır:

**1. Ağ magiya:** Zərərsiz, öldürücü nəticələri olmayan sehrdir.

**2. Qara magiya:** Zərərli, öldürücü nəticələri olan sehrdir.

Qara magiya müxtəlif simvollardan, formullardan, müxtəlif əşyalardan istifadə etməklə başqasına ziyan vurmaqdır. Ağ magiya isə qara magiyanın təsirlərini zərərsizləşdirmək, açmaq üçün işlədilir<sup>20</sup>

**Qara magiya necə olur ki, insanlara təsir göstərə bilir?**

Qeyd etmək lazımdır ki, hər bir maddi varlıq müəyyən enerjinin daşıyıcısıdır. Bunlar insanın sağlamlığına uyğun olan və ya yad enerji də ola bilər. Qara magiyada istifadə olunan ünsürlər, əşyalar güclü neqativ enerji yaratmaq üçün alətə çevrilə bilər. Müxtəlif simvollardan, yazılardan istifadə etməklə cadüqərlər caduları kiminsə əleyhinə yönəldirlər. Bu əşyalar kiminsə əleyhinə istifadə edildikdə onun sağlamlığı təhlükədə ola bilər. Belə ki, cadu edilmiş adamın beyni dumanlana, zehni və fikri isə qarışa bilər<sup>21</sup>.

Dissertasiyanın üçüncü fəslə “**Mərasim folklorunun magik strukturu və tipologiyası**” adlanır. Bu fəslin “*Mərasim nəğmələrinin magik-bədii struktur tipologiyası*” adlanan birinci paragrafında göstərilir ki, mərasim nəğmələri Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatının qədim və maraqlı sahələrindən birini təşkil edir. Söz sənətinin inkişafında mövsüm-mərasim nəğmələrinin rolu böyük olmuşdur. İnsanların iqtisadi həyatı ilə bilavasitə əlaqəli şəkildə

---

<sup>20</sup> <https://az.wikipedia.org/wiki/Magiya>

<sup>21</sup> **Fəsilə əldə edilmiş nəticələr üçün bax:** İmanova, S. Ovsun/əfsun problemi və onların magik tipologiyası // Naxçıvan Universitetinin Elmi Əsərləri. №1 (4), 2017, s.158-165; İmanova, S. Magiyanın mahiyyəti və formaları: cadu magik folklor janrı kimi // Elmi əsərlər. Bakı Qızlar Universiteti. №3, 2017, s.97-102.

inkişaf edən həqiqi incəsənət işin yaratdığı emosiya estetik hisslərə çevrildiyi zaman meydana çıxmışdır.

Cəmiyyət inkişaf etdikcə və iş prosesi mürəkkəbləşdikcə onun insanın dünyagörüşünə təsiri artmış, mövsüm-mərasim nəğmələrin məzmunu daha da zənginləşmiş, çeşidli, rəngarəng mətnləri olan mövsüm-mərasim nəğmələri meydana çıxmışdır.

Mərasim nəğmələri arxaik düşüncənin, poetik ölçü və qəliblərin, poetik üslub və ifadə modellərinin ən erkən tiplərini ifadə edir, xalqların etik-estetik dünyagörü-şünü, əxlaqı, ritual və etiqadlarını sistem halında ifadə edir. O, öz mühafizəkarlığı ilə də seçilir. Xalqın dili kimi, adət-ənənəsi, ritual sistemi də özünü aşınmalardan və rekonstruksiyalardan çox məharətlə qoruyur. Elə xalqlar vardır ki, onların mifoloji modelləri epos yaradıcılığı düşüncəsinin alt qatı kimi unudulmağa, yaddaşlardan silinməyə məruz qalmış, lakin ritual sisteminə yaddaşda xələl gəlməmiş, uzun zaman ərzində o, özünün modern formasını qoruyub saxlaya bilmişdir. Azərbaycan mərasim nəğmələrində də bu ənənə güclü şəkildə mühafizə edilmişdir. Erkən estetik düşüncəni və məişət əxlaqı detallarını əks etdirmək baxımından mövsüm mərasimi nəğmələri iki şəkildə nəzəri cəlb edir:

a) Ayrı-ayrı təbiət hadisələri və etiqadlarla bağlı yaranan nəğmələr;

b) İlin müəyyən fəsillərində xalqın birgə əməyini yekunlaşdıran nəğmələr<sup>22</sup>.

Ayrı-ayrı təbiət hadisələri və etiqadlarla bağlı yaranan nəğmələr içərisində yağışın yağması, günəşin çıxması, küləyin əsməsi, göyün guruldaması və oda, suya, küləyə, torpağa etiqadla bağlı nəğmələr xüsusi yer tutur. Bu nəğmələrdə ulu əcdad günəşi qızı, oğul kimi ümumiləşdirir, çətin anda onu çağırmaqla baş verə biləcək fəlakəti aradan qaldırmağın mümkünlüyü ifadə olunur.

---

<sup>22</sup> Nəbiyev A. Azərbaycan xalq ədəbiyyatı. I hissə, Bakı: Çıraq, 2009, – s.218

“*Mərasim folklorunun magik semantikasi*” adlanan ikinci paragrafda göstərilir ki, ictimai şüurun inkişafında bir mərhələ olan magiyanın janrları zamanla ölmür, transformasiya olunaraq folklor nümunələrinə çevrilir. Bu cəhətdən magizm mövsüm və məişət mərasimi nəğmələrinin semantik strukturunda özünü bir məna lay kimi daim qoruyur. Bu cəhətdən mərasim folklorunun bədii mətnləri folklor və magiya əlaqələrinin semantik strukturu və tipologiyasının tədqiqi baxımından zəngin qaynaqlardan biridir. Həmin mətnlərin tədqiqi göstərir ki, onlardakı magiya yaradılışa xidmət edir. Yaradılış isə bütün hallarda ilkin stixiyalarla bağlıdır. Folklorumuz bu yaradılışa dair nümunələrlə zəngindir.

Yaradılış bütün hallarda ilkin stixiyalarla bağlıdır və burada magiya istər birbaşa, istərsə də transformativ şəkildəyişmələrə uğramış halda iştirak edir.

Dörd ünsürdən biri Yel/Havadır. Əcdadlarımız Yeli qüdrətli antropomorf hesab etmiş, onun mifik və yarım mifik obrazlarını yaratmışlar. İnsan estetik düşüncədə nəinki onun qarşısını ala bilmiş, eyni zamanda onu özünə tabe etmiş, öz əmək və məişət həyatını yüngülləşdirməkdə onun gücündən bəhrələnmişdir.

İnsan Yeli müxtəlif atlı, qoca, baba libasında görmüş, onu sevmiş, əzizləmişdir.

Yellə, küləklə əlaqədar bir nəğmədə də küləyi çağırış başlıca motivdir. Taxılı yerdə qalan insan küləyi köməyə çağırır:

A Yel baba, Yel baba,  
Qurban sənə, gəl baba,  
Taxılıımız yerdə qaldı,  
Yaxamız əldə qaldı.  
A yel baba, yel baba,  
Qurban sənə, gəl baba

Yel “baba”nı “tanrı” hesab edən insan onun köməyə gələcəyinə ümidini itirmir, arzusuna qovuşur. Mövsüm nəğmələri içərisində yağışın yağmasının qarşısını almaq, dumanın çəkilməsinə nail olmaq məqsədilə söylənən nəğmələr də bir sıra əski mifik görüşlərlə bağlıdır.

Mərasim nəğmələri qədim insanın məişətində rast gəldiyi və dərk etməkdə çətinlik çəkdiyi müxtəlif hadisələrə münasibəti əsasında formalaşan silsilə folklor nümunələridir. Burada erkən düşüncənin ifadə modelləri, etik-estetik dünyagörüş, əxlaq, ritual və etiqadlar öz əksini tapmışdır. Mərasim nəğmələrinin böyük qismi bədnəzərlə, müxtəlif xəstəliklərlə, məişət və təbiət hadisələri, bitki və heyvanat aləmi ilə bağlı yaranmışdır.

Qeyd etməliyik ki, cəmiyyətdə gedən inkişaf, digər sahələrdə olduğu kimi, magiyaya da öz təsirini göstərmişdir. Passiv formada sehr aktiv münasibət çevrəsinə daxil olaraq, yəni sözlə birləşərək yeni biçim qazanmağa başlamışdır. Bərk quraqlıqdan məhsulunun məhv olacağı təhlükəsi ilə üzləşən əkinçi ilkin mərhələdə bir quru daşı isladılmış daşların yanına qoymaqla yağış arzusunda olduğunu ifadə etmiş, yaxud bunun əksinə olaraq, yağışın çox yağması ilə məhsulunun tələf olacağı təhlükəsindən qayğılanaraq yağışın dayanması, səngiməsi üçün ağzıaçıq qabları, ocaq üstündəki sacı arxası üstə çevirmiş, bir qab yağışı buxarlanıb qurtarana qədər qaynatmış, qolunu dişləməklə onun kəsilməyi, yağmayacağı zənnində olmuşdur. Daha sonrakı mərhələdə isə bu akta – sehrə yeni bir düstur – söz də əlavə etmişdir. "O, iki çaxmaq daşını bir-birinə vurmaqla yağışın müjdəçisi olan ildırımın süni bənzərini yaradır, başqa sözlə, sehr edir, eyni zamanda həm də:

Çax daşı,  
Çaxmaq daşı.  
Allah versin,  
Yağışı

- deyə xüsusi bir ovsun nəğməsi yaradıb oxuyurdu"<sup>23</sup>.

Bu ovsun nəğməsini poetik strukturu baxımından təhlil edikdə aşağıdakı cəhətləri görürük:

### **1. Məqsəd:**

Bu nəğmə magik ritualın tərkib hissəsidir və yağış yağdırmaq məqsədi ilə icra olunur.

---

<sup>23</sup> Təhmasib M.H. Mərasim nəğmələri, namizədlilik dissertasiyası BDU-nun kitabxanası. Bakı: 1945, – s.14

## 2. Vasitə:

Ayin çaxmaq daşı vasitəsilə icra olunur.

## 3. Üsul:

Ayin dua-şeir oxumaq üsulu ilə həyata keçirilir.

## 4. Magik ritualın funksional elementləri:

İnsan və Allah. İnsan – müraciət edən, Allah – müraciət olunandır. İnsan “Çax daşı, // Çaxmaq daşı. // Allah versin, // Yağışı” deyərək məhz Allaha müraciət edir.

**Lakin icra olunan bu magik ritual heç də islam dini ilə bağlı inanc sisteminə söykənmir. İslam bu kimi inanc və ayinləri batil aktlar kimi rədd edir. Demək, şeir-duada yağış yağdırması məqsədi ilə marciət olunan varlıq, əslində, mifoloji yağış məbududur.**

Belə məbudlar Azərbaycan-türk inacları sistemində “əyə” (sahib, yiyə) adlanır. Əski mifoloji inanclara görə, varlıq aləmində hər bir əşyanın, yaxud yerin, obyektin öz əyəsi/sahibi var. Naxçıvan bölgəsində yayılmış inanca görə, “Yer üzündə bir qəriş yer əyəsiz deyil. Hər şeyin öz əyəsi var. Suyun da, əvin də, bəğın də, dağ-dərənin də, ta gözümlünən nə görürüksə, hamısının əyəsi var. Bı əyələr insana görsəmməz. Görəh bılara səlām verəsən”.

Əyə inancı bizə yuxarıda bəhs etdiyimiz ovsun-duanın mifoloji mahiyyətini dərk etməyə imkan verir. Əlbəttə, həmin ovsunda insan yağış yağması üçün Allaha müraciət edir. Lakin bu, sdonrakı transformasiyadır. Yəni inanclar yaşarılıq qabiliyyətinə malikdir. İnsanlar islam dinini qəbul etsələr də, əski mifoloji inanclar həyatda, məişətdə, ictimai psixologiyada yaşamaqda davam edir. Əyə bir inanc sistemi kimi təsdiq edir ki, yağışın da öz əyəsi olmuşdur.

Yuxarıda qeyd etdik ki, yağış yağdırmaq üçün insan çaxmaq daşı ilə magik ayin keçirir. Bəs bu ayin necə icra olunur, onun mahiyyəti nədən ibarətdir?

Bu suala əyələrlə bağlı inanclarda cavab tapmaq olur. Əyə geniş yayılmış inanc sistemidir. Füzuli Bayat yazır ki, bəzi ovçuluq miflərində su hamisi gözəl və çılpaq qadın şəklində təsəvvür edilir.

Bu inanc dağ ruhu olan Sarı qız haqqında da söylənir. Bu isə zaman keçdikcə bəzi əyə kateqoriyalarının biri-birinə qarışmış funksiyalarından və ümumiyyətlə, dağ, meşə, ağac, su, heyvan qoruyucu əyələrin iqtisadiyyatı ovçuluğa söykənən türk cəmiyyətlərində daha yaygın olmasından soraq verir<sup>24</sup>.

Göründüyü kimi, magiya öz poetik mahiyyəti etibarilə mərasim folklorunun müxtəlif janrları ilə sıx bağlıdır. Ayrı-ayrı magik ayinlərin icrası zamanı ifa olunan dua-formullar çox vaxt şeir formasında olur. Maraqlıdır ki, bu şeirlərin bəzilərində müasir dilimizdə anlaşılmayan söz və ifadələr də işlədilir. Bütün bunlar magiya-folklor əlaqələrinin milli yaddaşımızın çox dərin qatları ilə bağlı olduğunu göstərir.

Tədqiqat göstərdi ki, magik mərasim folklorunun məşhur janrlarından olan ovsunlar əyə inancı ilə sıx bağlıdır. Əyə inancı ovsunların mifoloji mahiyyətini dərk etməyə imkan verir. Ovsunlarda çox vaxt Allaha müraciət edilir. Lakin bu, sonrakı transformasiyadır. Yəni inanclar yaşarılıq qabiliyyətinə malikdir. İnsanlar islam dinini qəbul etsələr də, əski mifoloji inanclar həyatda, məişətdə, ictimai psixologiyada yaşamaqda davam edir.

*“Mövsüm mərasimi folklorunda magiya elementləri”* adlanan üçüncü yarımfəsildə göstərilir ki, mövsüm mərasimi folkloru mətnləri folklor və magiya əlaqələrinin semantik strukturu və tipologiyasının tədqiqi baxımından zəngin material verir.

Ümumiyyətlə, bu, bir qanunauyğunluqdur ki, hər bir dövrün, hər bir hadisənin müəyyən dəyişiklikləri magik janrlara təsirsiz qalmamışdır. Ancaq xalq yaddaşının mühafizəkarlığı magiyanın ciddi dəyişikliyə uğramasına yol verməmişdir. Buna görə də magik mətnlər əsrlər boyu, demək olar ki, öz sabit mətlərini, bir çox hallarda insanların onlara inanlarını və ona olan maraqlarını qoruyub saxlamışdır.

Azərbaycan xalqının mövsüm mərasimləri ilə bağlı çoxlu sayda ayin, ritual və ovsunları vardır. Mövsüm mərasimlərində

---

<sup>24</sup> Bayat F. Türk Mitolojik Sistemi. Cilt 2. İstanbul: Ötüken, 2007, – 368 s. , s.255

ayrı-ayrı təbiət hadisələrinə, oda, suya, küləyə və s. xüsusi diqqət yetirilir. Günəşi çağırmaq, yağış yağdırmaq və bir sıra maraqlı ayınlar həm qadınlar, həm də kişilər tərəfindən icra edilir. Günəşi çağırmaq üçün Azərbaycan qadınları, xüsusilə qızları tərəfindən keçirilən maraqlı bir ayın mövcuddur.

- Qırx keçəlin adını çəkib, hərəsinin adına qırmızı ipdə bir düyün vururlar. Qırx düyün düyülmüş qırmızı ipi ocaqda yandırırırlar.

- Yağışlı havadan cana doymuş adamlar kəndin qırx keçəlinin adını çəkər, hər keçəlin adına bir düyün vurardılar. Düyünlərin sayı qırx çatanda verərdilər evin ilk uşağına. Uşaq:

Mən nənəmin ilkiyəm,

Ağzı qara tülküsiyəm -

deyib, düyün vurulmuş ipi oda atıb yandırardı. Bundan sonra hava açılmağa başlayardı.

Burada qırx rəqəmi müqəddəs-sakral anılması ilə əlaqədardır. B.Abdulla “Kitabi-Dədə Qorqud”un poetikasını araşdırarkən epodakı rəqəmlərin, o cümlədən 40 rəqəminin oğuz düşüncəsində “müqəddəs say”lar funksiyasında işləndiyini qeyd etmişdir<sup>25</sup>.

Ramazan Qafarlı Azərbaycan folklorundakı kəmiyyət universumlarını, o cümlədən “40” universumunu “mif və sakral rəqəmlər” kontekstində şərh edərək, onların bədii mətnlərin poetik strukturunda semantik-stilistik mahiyyət daşıdığını, ayrı-ayrı rəqəmlərin işlənmə dairəsi və funksiyasının olduqca müxtəlif olduğunu qeyd etmişdir<sup>26</sup>.

Günəş istisini arzulayan ulu babalarımız Od çərşənbəsində səhər tezdən Günəşə qurban aparardılar. Daha erkən çağlarda aparılan belə qurban, adətən kəhər at olardı. Bir nəfər yedəyindəki atı uca bir tərənin üstünə qaldırardı. Əlində balta olan başqa bir nəfər isə arxadan onları müşahidə edərdi. Gün doğanda at tərənin

---

<sup>25</sup> Abdullayev B. “Kitabi-Dədə Qorqud”un poetikası. Bakı: Elm, 1999, – s.207

<sup>26</sup> Qafarlı R. Mif və nağıl (Epik ənənədə janrlararası əlaqə). Bakı: ADPU nəşri, 1999, – s. 384-410

üstündə olar, günəşin doğması şərəfinə onu qurban kəsərdilər. Xalqda belə inam olardı ki, qırmızı kəhərin Günəşə qurban kəsilməsi adamlara xoşbəxtlik və səadət gətirəcək. Bu mərasim xalqımızın ən qədim görüşlərindən olub bir sıra qaya üstü rəsmlərdə də əks olunmuşdur<sup>27</sup>.

Beləliklə, məlum oldu ki, Azərbaycan xalqının mövsüm mərasimləri ilə bağlı çoxlu sayda ayin, ritual və ovsunları vardır. Bunlar, göründüyü kimi, magiya elementləri ilə zəngindir. Mövsüm mərasimlərində ayrı-ayrı təbiət hadisələrinə, oda, suya, küləyə və s. xüsusi diqqət yetirilir. Günəşi çağırmaq, yağış yağdırmaq və bir sıra maraqlı ayinlər həm qadınlar, həm də kişilər tərəfindən icra edilir. Od və Günəş bir-birini simvolizə edir. Novruz bayramında yandırılan tonqal məhz Günəşin rəmzi, bəlgəsidir. Burada magiya mühüm ünsürdür. Günəşin çağırılması magik-animistik inanc sisteminə bağlanır. Burada günəş antropomorflaşdırılır, yəni insani görkəmdə təsəvvür olunur. Eləcə də axır çərşənbə tonqallarındakı od da ata-baba ruhları ilə əlaqələndirilərək antropomorflaşdırılır.

Üçüncü fəslin dördüncü yarımfəsli “*Məişət mərasimi folklorunda magiya elementləri*” adlanır. folklor və magiya əlaqələrinin semantik strukturu və tipologiyasının tədqiqi baxımından məişət mərasimi folkloru mətnlərinin öyrənilməsi də vacibdir. Belə ki, bu mətnlər magik motivlərlə zəngindir.

Azərbaycanda bir çox mərasimlərdə, o cümlədən doğum mərasimində magik elementlərə, ovsunlara rast gəlinir. Folklorşünas A.Xürrəmçızı yazır: “*Həzrət Əli İslam dininin müqəddəs şəxslərindən biridir. M.H.Təhmasibin Azərbaycan dastanları ilə ilgili söylədiyi "...şüəlik yayıldıqca Əli kultu da qüvvətlənmiş və dastan yaradıcılığından Xızırı sıxışdırıb çıxarmışdır", fikrinə əsaslanaraq, XV əsrə qədər bu mifik inamda Həzrət Əlinin yerinə Xızırın adının çəkildiyini ehtimal etmək olar. Əslində, çətin doğuş zamanı:*

*Xıdır Nəbi, Xıdır İlyas,*

---

<sup>27</sup> Nəbiyev A. İllaxır çərşənbələr. Bakı: Azərənşr, 1992, – s.26

*Bəndəni bəndədən xilas et*

– ovsununun söylənməsi, habelə çox mühüm mərasim olan uşağın qırx suyunun tökülməsi zamanı:

*Ağırlığın, uğurluğun,  
Dağlara, daşlara.*

.....

*Xızır sənə su versin*

*Üzün həmişə gülsün –*

- ovsun örnəyinin oxunması bu mifoloji obrazın doğum mərasimində müəyyən mövqeyə malik olduğunu təsdiq edir”<sup>28</sup>.

Üçüncü fəslin beşinci paragrafı “*Xalq oyunlarında magik motivlər*” adlanır. Bu yarım fəsildə göstərilir ki, oyunların magiya ilə əlaqəsi tədqiqatçıları düşündürmüş, bu barədə ciddi araşdırmalar aparılmışdır. Həmin tədqiqatlar bizə oyun və magiya probleminin nəzəri mənzərəsini görməyə və ümumiləşdirməyə imkan verir. Füzuli Bayat “Şamandan səmazənə: oyun və oyunçu” adlı tədqiqatında uşaq oyunları və oyuncaqlarının magiya ilə bağlılığına diqqət yetirərək yazır: “*Uşaqların oyuncaqları əski çağlarda ritual mahiyyətli olmuşdur. Belə ki, uşaqların oynadıqları kuklaların, oyuncaqların çoxu bir zamanlar kult xarakterli olmuş, ritualların əsas aləti kimi funksionallaşmışdır. Heyvan, quş və ya fantastik varlıqların təsvirini verən kuklalar əski çağlarda magiya, sehr ünsürü kimi işlədilmişdir. Məsələn, şamanlıqda emegetlər adlanan kuklalar şamanın yardımçı ruhlarının təsviri olub, sonradan uşaq kuklalarının düzəldilməsində model olmuşdur. Eyni şəkildə əski çağlarda ata evini tərk edən qızın özü ilə gətirdiyi yardımçı ruhlarının təsviri də uşaq bəbəklərinin əsas bazasını təşkil etmişdir. A.Reynson-Pravdinin də yazdığı kimi, yeni dinlərin meydana çıxması və sürətlə yayılması nəticəsində dini mahiyyət kəsb edən fiqurlar öz əhəmiyyətini itirir, əyləncəyə çevrilir*”<sup>29</sup>.

---

<sup>28</sup> Xürrəm qızı A. Azərbaycan mərasim folkloru. Bakı: Səda, 2002, – 210 s.

<sup>29</sup> Bayat F. Şamandan səmazənə: oyun və oyunçu. Bakı: Elm və təhsil, 2017, – s.80-81

Göründüyü kimi, müəllif uşaq oyuncaqlarını ümumən ritual mənşəli hesab edir. Bu fikir əski mədəniyyət tarixinin qanunauyğunluqlarını əks etdirir. Bu gün oyuncaqlarla uşaqlar oynayır. Amma indinin özündə də cadu edən, düyün vuran, yaxud fal açan subyektlər həmin “oyuncaqlardan” istifadə edirlər. Başqa sözlə, cadu edənin əlindəki predmet (“oyuncaq”) cadu edilənin metaforası, məcazi varlığıdır və bu metaforik oyuncaq üzərində icra olunan “cadulama” isə sırf magik prosesdir. Bu fikir bizə oyunu onun daxil olduğu magik sistem içərisində təsəvvür etməyə imkan verir. Məlum olur ki, ovçuların ovdan qabaq oynadığı oyunlar ov iyəsi, yəni ov yiyəsinin/sahibinin şərəfinə icra olunmuş. Bu da öz növbəsində oyunun “məzmununu”, funksional strukturunu müəyyənləşdirir.

İbtidai ovçuların icra etdikləri mərasimlərdə maskalardan istifadə etmələri bizə uşaq oyunlarında üzgizlətmə aktlarının haradan gəldiyini başa düşməyə imkan verir. Maska – üzgizlətmə, başqa obraza çevrilmə vasitəsidir. Bu cəhətdən magik predmetdir. Uşaq oyunlarında maskalardan istifadə olunması həmin oyunlarda magiyanın qalığı deməkdir.

Azərbaycan folklorşünaslığında oyunlar janr tipologiyasına görə uşaq folkloruna aid edilir. Ramazan Qafarlı uşaq folklorunun mənşəyindən danışarkən bu janrları, o cümlədən oyunları əski mifik inanc və etiqlər, magik təsəvvürlərlə bağlı olduğunu xüsusi vurğulayır<sup>30</sup>. Alimin fikrindən aydın olur ki, oyunlar bütün realistik məzmununa baxmayaraq, əski magik-mifik təsəvvürlərlə bağlıdır. Bu gün oyunlar ümumən realistik məzmunla malikdir. Lakin oyunu təşkil edən hər bir akt, istifadə olunan hər bir predmet, əslində, həm də əski mifik-magik təsəvvürlərin izlərini özündə daşıyır.

Biz əski mərasimlərin zamanla uşaq və yeniyetmələrin oyunlarına dönüşməsindən danışarkən qarşımıza, haqlı olaraq, belə bir sual çıxır: Bu, hansı vasitə və üsullarla baş verir?

---

<sup>30</sup> Qafarlı R. Uşaq folklorunun janr sistemi və poetikası. Bakı: Elm və təhsil, 2013, – s.16-17

R.Qafarlıya görə, burada iki əsas cəhət özünü göstərir: təqlid və yamsılama. Müəllif yazır ki, uşağın *yamsılaması təqlidçiliyindən* daha əvvəlki fəaliyyətidir:

– yamsılamada çox hallarda heyvan və quş səsləri, böyüklərin dedikləri sözlər uşaqların tələffüzünə keçir;

– təqliddə isə uşaqlar yaşlı insanların hərəkət, mimika və jestlərini olduğu şəkildə təkrarlayırlar.

Elçin Abbasov Qarabağdan toplanmış nağıllarda oyun elementlərinin magik və didaktik aspektlərdən bəhs edən tədqiqatında “yamsılama” məsələsi haqqında yazır: *“Oyunun bir yamsılama olması, magik təsəvvürlərdən qaynaqlanan “yalançı” mahiyyəti nağıllarda bəzən bir ədəbi priyom kimi istifadə olunur. Bu, məsələn, “Məlik Məmməd” nağılının Bərdə rayonundan qeydə alınmış variantında izlənə bilir. Məlik Məmmədin oğullarının ataları haqqında məlumat alması belə şəkildə baş verir”*<sup>31</sup>.

Oyunlarda magik motivlərin təzahür səviyyələrindən biri təqliddir. Bir sıra uşaq oyunları böyüklərin həyatını təqlid edən aktlardan təşkil olunur.

Beləliklə, oyunların magik motivlər baxımından təhlili göstərir ki, uşaq oyunlarının mühüm bir qismi ibtidai magik rituallarla bağlıdır. İbtidai dövrün öz yerini yeni epoxalara verməsi ilə böyüklərin icra etdiyi bu magik rituallar zamanla öz aktuallığını itirmiş və uşaq oyunlarına çevrilmişdir. Bu prosesdə magik rituallar bir çox atributlarından məhrum olmuşdur. Lakin oyunlara ritual-mifoloji kontekstdə yanaşdıqda onlardakı magik motivləri bərpa etmək mümkün olur<sup>32</sup>.

---

<sup>31</sup> Abbasov E. Qarabağdan toplanmış nağıllarda oyun elementləri: magik və didaktik aspektlər / Qarabağ xalq oyunları və meydan tamaşaları. Bakı: Elm və təhsil, 2015, – s.185

<sup>32</sup> **Fəsilə əldə edilmiş nəticələr üçün bax:** Иманова, С. Элементы магии в лирических фольклорных жанрах азербайджанцев // Вестник Казахского Национального Педагогического Университета им.Абая. серия филологическая, Алматы, №1 (59), 2017, с.158-164; İmanova, S. Folklor və magiya: mövsüm və mərasim nəğmələrinin magik tipologiyası // Humanitar

Dissertasiyanın dördüncü fəslı “**Dastan obrazlarının magik strukturu və tipologiyası**” adlanır. “*Qam-ğan və Dədə Qorqud magik görüşlərlə bağlı arxetiplər kimi*” adlanan paraqrafda göstərilir ki, magiya mifik-dini dünyagörüşün ilk formalarından biri kimi folklorla sıx şəkildə bağlıdır. Mifologiya ilkin, ibtidai şüur sistemidir. Bu sistem daxilində nə varsa – hamısı, o cümlədən magiya mifik düşüncənin qapalı, təkrarlanan mövcudluq ritminə əsaslanır. Bunların hamısı birlikdə mifik dünya modelini təşkil edir. Bu dünya modeli daxilində olan bütün obrazları eyni mifik keyfiyyət və xassələr biri-biri ilə birləşdirir. Magik düşüncə ilə bağlı təsəvvürlər folklorada özünü müxtəlif obrazların nümunəsində qorumaqda davam edir. Bu cəhətdən məşhur Dədə Qorqud, Salur Qazan, Koroğlu və s. kimi obrazlar qədim magik-mifoloji təsəvvürlərlə əlaqəli obrazlardır.

Azərbaycan folklorunda magik görüşlərlə bağlı obrazlar tipoloji xüsusiyyətlərinə görə bir-birindən fərqlənir. Onları, əsasən, iki qrupda təsnif etmək olar:

1. Bilavasitə magik görüşləri təcəssüm etdirən obrazlar;
2. Magik cizgilərlə əlaqədar qəhrəman obrazları.

Birinci qrupa aid olan obrazları birləşdirən tipoloji cizgi həmin obrazların poetikasında magiyanın əsas rol oynamasıdır. Yəni bu obrazlar magiya ilə, sadəcə, əlaqəsi olan personajlar deyildirlər. Magiya bu obrazların poetikasını başdan-başa təşkil etməklə, həmin obrazların mahiyyətini, funksiyasını birbaşa müəyyənləşdirir. Məsələn, folklorumuzda Salur Qazan, Alp Aruz, Koroğlu və s. kimi obrazlar vardır. Bu obrazların əsas tipoloji əlaməti qəhrəmanlıqdır. Onlar anadan qəhrəman kimi doğulur və

---

elmlərin öyrənilməsinin aktual problemləri, Bakı Slavyan Universiteti, №3, 2017, s.71-75; Иманова, С. Магические мотивы в народных играх // УрДУ улуг‘ shoir Komil Xorazmiy tavalludining 200 yilligi va M uhammad Rahimxon Feruz tavalludining 180 yilligi munosabati bilan o‘tkaziladigan “Filologiya va san’atshunoslikning dolzarb masalalari” mavzusidagi xalqaro ilmiy-amaliy anjuman. Urganc Devlet Universiteti, Özbəkistan, 3-4 iyun 2025

bütün ömürləri boyu qəhrəmanlıq missiyasını həyata keçirirlər. Magiya belə obrazların poetik quruluşunun, sadəcə, bir səviyyəsini, yaxud bir cizgisini təşkil edir. Amma elə obrazlar da vardır ki, onlar mürəkkəb funksiya daşımalarına baxmayaraq, həmin obrazların poetik strukturunda əsas rolu magiya oynayır. Məsələn, Dədə Qorqud, yaxud Qam-Ğan obrazı belə personajlardandır. Bunlar, əslində, mürəkkəb poetik quruluşa malik obrazlardır. Məsələn, Dədə Qorqud obrazı o qədər mürəkkəb semantikaya malikdir ki, tədqiqatçılar bu bərədə hələ bu gün də yazmaqda, Qorqud Ata obrazının poetik sirlərini açmaqda davam edirlər. Lakin Dədə Qorqud nə qədər mürəkkəb quruluşa və çoxsaylı funksiyalara malik olursa-olsun, həmin funksiyalar “bir ucu” ilə mütləq magiyaya, magik görüşlərə bağlanır. Belə obrazların semantik dərinliklərinə endikcə onların, əslində, birbaşa magiyanı təcəssüm etdirən obrazlar olduğunu görə bilirik.

Azərbaycan folklorunda bilavasitə magik görüşləri təcəssüm etdirən obrazları birləşdirən əsas tipoloji əlamət, yaxud tipoloji işarə, göstərici həmin obrazların “qam” adı ilə əlaqəsidir.

“Qam” sözü qədim oğuz dilindədir və “şaman” sözünün oğuzcadakı qarşılığıdır. “Şaman” sözü, bildiyimiz kimi, tunqus dilindən götürülmüş və elm aləmində bu kimi obrazların hamısını birləşdirən ümumi ad kimi qəbul olunmuşdur. Lakin müxtəlif türk xalqlarında şamanların **qam, baksı/baxşı, baxıcı, oyun və s.** kimi öz adları vardır. Şamanların oğuzlardakı adı qamdır. Bu ada biz oğuzların ulu abidəsi “Kitabi-Dədə Qorqud”da Qam Ğan adının tərkibində rast gəlirik. Qam Ğan həmin dastanda bütün oğuzların xaqanı, xanlar xanı Bayındır xanın atasıdır. Lakin onu da qeyd edək ki, Qam Ğan özü dastanda bir obraz kimi birbaşa iştirak etmir. O, yalnız Bayındır xanın atası kimi ad olaraq xatırlanır. Məsələn, dastanın birinci boyu bu abzasla başlanır: “Bir gün Qamğan oğlu xan Bayındır yerindən durmuşdı. Şami günlügi yer yüzinə dikdirmişdi. Ala sayvanı **gög** yüzinə aşanmışdı. Biñ yerdə ipək xalçası döşənmişdi”.

Qam Ğan obrazı t dqiqt qların diqqətini cəlb etmiŐ, onun haqqında müxtəlif fikirlər s yl nmiŐdir.  .Tanrıverdi bu sözün izahı ilə baėlı yazır ki, Qam Ğan qorquds naslıqda ulu Őaman, kahin, baba, müqəddəs ata və s. anlamlı antroponim kimi izah olunur. “Kitabi-Dədə Qorqud”da Qam Ğan adı cəmi  c dəfə, həm də yalnız Bayındır xana görə iŐl nmiŐdir<sup>33</sup>.

Qeyd edək ki, Qam Ğan adının iki söz dən əmələ g lmif mürəkkəb ad olması aydın Ő kild  bilinir:

1. Qam – Őaman, kahin mənasında olan söz d r;

2. Ğan – isə “xan” sözünün əski oėuzcadakı deyiliŐ formalarından biridir.

Göründüyü kimi, Qam Ğan adın  z nd  iki mənanı, kahinlik v  xanlıq mənalarını birl Ődirir. Xanlıq siyasi hakmiyy ti bildirirsə, kahinlik/Őamanlıq birbaŐa magiya ilə baėlıdır. Yəni Bayındır xanın atası Qam Ğan adı bir hökmdar, adı bir xan deyildir: o – Őaman hökmdar, kahin h kmdardır. Qam Ğanın hakimiyyətlə baėlı titul olmasını onun oėlu Bayındırın xan olması təsdiq edir.

**Liminallıq**, bundan əvvəl də qeyd eydiyimiz kimi, mediasiya ilə baėlı anlayıŐdır. Viktor Terner m rasimŐunas alim A.Qennepin elm  keçid ( rg nlik) ritualları ilə baėlı gətirdiyi bu termin haqqında yazır ki, “limen” latınca “astana” deməkdir. Liminal varlıqlar n  burda, n  ordadır, n  bu, nə odur; onlar qanun, adət, Ő rait v  mərasim tərəfindən yazılmıŐ v  m  yy nl Ődirilmif durumların ortasındakı aralıqdadır. Bundan dolayı onların ikimənalı və qeyri-müəyyən x susiy tləri sosial və mədəni keçidləri rituallaŐdıran çox cəmiyyətlərdə simvolların böyük rəngarəngliyi ilə ifadə olunur. Belə ki, liminallıq tez-tez  l m , bətndaxili həyata, g r nm zliyə, qaranlıėa, ikicinsliyə, boŐluėa, gün, ya da ay tutulmasına bənzədilir<sup>34</sup>.

Göründüyü kimi, liminal varlıqlar mediasiya qabiliyyətinə malik obrazlardır. Medaiator – fərqli dünyalar (yerlə göy, insanla tanrı və s.) arasında əlaqə yaradan varlıqdır. Bu cəhətdən  ar-kahinl r və onların “Kırtabi-Dədə Qorqud”da adı  kilmif

<sup>33</sup> Tanrıverdi  . Dədə sözü iŐiėində. Bakı: Elm və təhsil, 2014, – s.86

<sup>34</sup> Тернер В. Символ и ритуал (сб. трудов). Москва: Наука, 1983, – s.69

nümunəsi olan Qam Ğan liminal varlıq, yerlə göy arasında əlaqə yaradan mediatorudur.

Azərbaycan folklorunda belə magik-mediativ obrazların ən parlaq nümunəsi Dədə Qorqud, yaxud başqa adı ilə desək, Qorqud atadır.

Bu obraz çox mürəkkəb poetik mənə quruluşuna malikdir. Cəlal Bəydili (Məmmədov) elmi ədəbiyyatlarda onun haqqındakı çoxlu sayda fikirləri aşağıdakı kimi ümumiləşdirmişdir: “Dədə Qorqud

- qədim mifoloji görüşlərlə bağlıdır;
- haqqında tutarlı tarixi qaynaqlar olmadığından onun tarixi və ya əsəri şəxsiyyət olduğu bəlli deyil;
- bir el müdrikidir ki, getdikcə ümumiləşmiş rəmzə çevrilmişdir;
- əfsanəvi şəxsiyyət olması haqqında söhbətlər əsassızdır, Qorqud Ata tarixi şəxsiyyətdir;
- gerçək tarixi prototipini axtarmağa ehtiyac yoxdur;
- ehtimal ki, öz kökü ilə mərasim hamisi obrazına bağlanır və b.k.”<sup>35</sup>.

Göründüyü kimi, burada mənzərə kifayət qədər mürəkkəbdir. Əlbəttə, Qorqud bir mifoloji obraz kimi, heç şübhəsiz, həm də magik görüşlərlə bağlıdır. Bu mənə Qorqud adının etimologiyasında da üzə çıxır.

Mirəli Seyidov özünün iri həcmli “Qorqud” sözünün etimoloji təhlili və obrazın kökü haqqında” adlı məqaləsində Qorqud adını “qor” və “qut” sözlərinin birləşməsindən yaranmış söz olaraq götürmüşdür<sup>36</sup>. Bu izah Qorqud obrazının magik görüşlərlə bağlılığının üzərinə işıq salır. Göründüyü kimi, obraz “qor” və “qut” mənaları ilə bağlıdır. Bizcə, hər iki anlayış magik qüvvəni təcəssüm etdirir. “Qor” sözü xoşbəxtlik, bəxt, bərəkət, tale, ruh,

---

<sup>35</sup> Bəydili (Məmmədov) C. Qorqud Ata / Dədə Qorqud kitabı. Ensiklopedik lüğət. Bakı: Öndər Nəşriyyat, 2004, – s.225

<sup>36</sup> Seyidov M. “Qorqud” sözünün etimoloji təhlili və obrazının kökü haqqında // “Azərbaycan” jur., 1979, № 1, – s.181-184

həyat qüvvəsi, can kimi məhz magik gücləri işarələyir. “Qut” sözü də xoşbəxt, xoşbəxtlik, bəxt, can, ruh, xeyirxah ruh, bir şeyin əsası, kökü, həyat qüvvəsi, həyatverici kimi yenə də magik gücləri əks etdirir.

Qorqud bir şaman, yaxud nəğməkarların hamisi, qopuzun ixtiraçısı kimi məhz magiya ilə bağlıdır. Belə ki, ilk musiqi aləti magizmdə xüsusi magik element, magik atributdur.

Dədə Qorqudun magiya ilə bağlılığı, onun bilavasitə magik görüşləri təcəssüm etdirməsi “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanının ilk cümləsində aydın şəkildə ifadə olunmuşdur: “Rəsul əleyhissəlam zəmanına yaqın Bayat boyından Qorqud ata diyərlər bir ər qopdı. Oğuzın ol kişi tƏmƏm bilicisiydi, – nə diyərsə, olurdı. Ğaibdən dƏrlƏ xƏbƏr sƏylƏrdi. HƏqq tƏalə anın kƏnlinə ilham edƏrdi...”.

Magizm burada özünü **“bilici”** keyfiyyətində təcəssüm etdirir. Bilicilik burada adi, praktiki bilikləri bilmək yox, gizli elmləri, qeyb aləmi ilə bağlı bilikləri bilməkdir. Allah Dədə Qorqudun könlünə ilham edir, o da qeyb aləmindən müxtəlif məlumatlar alaraq insanlara çatdırırdı. Bu cəhətdən Dədə Qorqud iki dünya arasında yerləşirdi:

1. İnsanların dünyası;
2. Qeyb aləmi.

S.Rzasoy yazır ki, Qorqudun bütün funksional paradigmaları “bilici” semanteminə münçər olunur. “Bilici” statusunun funksional strukturu aşağıdakıları nəzərdə tutur:

a) Zamanlararası mediasiya (gələcəkdən xəbər vermə): “nə diyərsə, olurdı”.

Bu, zamanı – gələcəyi proqramlaşdırma kimi qəbul olunmamalıdır. Çünki o, hadisələri özü proqramlaşdırmır, hazır şəkildə alır.

b) Məkanlararası mediasiya: “Ğaibdən dƏrlƏ xƏbƏr sƏylƏrdi”.

Qorqud Qeyb dünyası ilə Oğuz dünyası arasında informasiya mediasiyası edir. “Ğaib” – qeyb məkanı, gizlin məkan deməkdir. Bu, dini-təsəvvüfi anlamda “qeyb aləmi”, mifoloji anlamda sakral dünya – ilk insanın ilk məkan-zaman dünyasıdır. İlk məkan və ilk

zaman sakral “Oğuz kağan” modelinin struktur səviyyələridir. Bu, o deməkdir ki, Qorqud ritual-mifoloji kontekstdə profan Oğuz (xalqı və insanı) ilə sakral Oğuz (kağan) arasında mediasiya edir.

c) Teokosmik mediasiya: “Həqq təala anın könlinə ilham edərdi”<sup>37</sup>.

Bütün bunlar göstərir ki, Qorqud liminal varlıq, mediatorudur. O, bir liminal varlıq kimi, iki dünya – bu dünya ilə o biri dünya arasında mövcud ola, iki dünya arasında hərəkət edə bilər. Qorqud, digər bir terminlə desək, mediatorudur. “Mediasiya” sözündən əmələ gəlmiş isim olan “mediator” da fərqli dünyalar arasında hərəkət edən, onlar arasında əlaqə yaradan varlıqdır. Beləliklə, Oğuz elinin bilicisi olan Dədə Qorqud mediator, liminal obraz kimi birbaşa magik görüşlərlə bağlıdır. Çünki magiya, magizm, magik subyekt fərqli dünyalar arasında fəvqəladə üsullarla əlaqə yaradan mediator, liminal varlıqdır.

“*Salur Qazan obrazının magik görüşlərlə bağlı strukturu və tipologiyası*” adlanan ikinci paragrafda göstərilir ki, Azərbaycan folklorunda magik görüşlərlə bağlı obrazlar tipoloji xüsusiyyətlərinə görə bilavasitə magik görüşləri təcəssüm etdirən obrazlar və magiya ilə dolayısı ilə əlaqədar obrazlar olmaqla iki qrupa bölünür. Bu cəhətdən Azərbaycan dastanlarında Salur Qazan, Alp Aruz, Koroğlu və s. kimi obrazlar Qam-ğan və Dədə Qorqud obrazlarından fərqli olaraq, magiya ilə əlaqədar olsalar da, magiya bu obrazların poetik quruluşunun, sadəcə, bir səviyyəsini, yaxud bir cizgisini təşkil edir.

Salur Qazan “Kitabi-Dədə Qorqud” eposunun baş qəhrəmanlarından biridir. O, Oğuz cəmiyyətində öz siyasi rəqibi, ictimai mövqeyi, hərbi dərəcəsi baxımından Oğuz elinin başçısı Bayındır xandan sonra ikinci şəxsiyyətdir. Salur Qazan öz qohumluq əlaqələri ilə də Oğuz elinin çox mühüm adamlarından biridir. Lakin Salur Qazanı digər qəhrəmanlardan fərqləndirən əsas keyfiyyətlərdən biri onun magik qüvvələr, mifik köklərlə

---

<sup>37</sup> Rzasoy S. Oğuz mifologiyası (metod, struktur, rekonstruksiya). Bakı: Nurlan, 2009, – s.303

bağlılığıdır. Salur Qazan obrazının bir qəhrəman kimi magik görüşlərlə bağlılığı öz bədii ifadəsini eposun ikinci boyunda (“Salur Qazanın evi yağmalandığı boyı bəyan edər”) onun yurdla, su ilə, qurdla və köpəklə xəbərləşmələrində tapmışdır.

Dastanın bu boyunda göstərilir ki, Salur Qazan öz bəyləri ilə Ala dağa ova gedir. O, üç yüz igidlə oğlu Uruzu evinin üstündə qoyur. Bundan öz casusu vasitəsilə xəbər tutan Şöklü Məlik öz qoşunu ilə gələrək Qazanın evini, yurdunu, ev adamlarını, təsərrüfatını talayıb aparır. Maraqlıdır ki, evdə olmayan Salur Qazan bu hadisədən mistik-magik üsulla, yəni yuxu vasitəsilə xəbər tutur. Salur Qazana evində baş vermiş fəlakət yuxu simvolları vasitəsilə çatır. Qazanın dastanın necə bir qəhrəmanı olmasını yada salsaq, onun bu yuxusu təsadüfi deyil. Axı o, öz magik-mifik kökləri etibarilə qaplana, aslana, qurda, sunqur quşuna bağlıdır. Bunlar Qazanı hifz edən mifik güclərdir.

Qazanın bu güclərlə bağlılığı və əlaqəsi Seyfəddin Rzasoya onu qam-şaman kimi səciyyələndirməyə imkan vermişdir. O yazır: “Yuxu – oğuzların düşüncəsində “kiçik ölüm”, yuxuda olmaq – ölüm dünyasında olmaq deməkdir. Demək, Qazanın yuxusu mediasiya aktıdır və bu aktın mediasiya formulunun bütün strukturunu (qara qayğılı yuxu, onunla gələn mesaj, yuxu obrazları və presedentlərinin xaotik simvolikası və s.) əhatə etməsi Qazanın yuxugörmə aktını şaman/qəhrəman arxetipinin süjetdən “görünən” ilk funksional paradiqması kimi qəbul etməyə imkan verir. Şamana tabe olan ruhlar ona hadisələri xəbər verdiyi kimi, Şaman/Qəhrəman Qazana... təhlükə haqqında xəbərləri onlarla əlaqəli metafizik varlıqlar verir<sup>38</sup>.”

Doğrudan da, Salur Qazanın öz kökləri kimi göstərdiyi bu dörd heyvan (qaplan, aslan, qurd, sunqur quşu) onun metafizik hamiləri, qoruyucularıdır. Metafizik varlıqlarla əlaqə girmək üçün magik görüşlərlə bağlı olmaq, magik-mediativ qabiliyyətlərə sahib olmaq gərəkdir. “Salur Qazanın evi yağmalanması” boyunun

---

<sup>38</sup> Rzasoy S. Azərbaycan dastanlarında şaman-qəhrəman arxetipi. Bakı: Elm və təhsil, 2015, – s.338-339

sonrakı epizodları Qazanın məhz bu magik-mediativ güc və qabiliyyətlərə malik olduğunu təsdiq edir.

Yanıdakı bəyləri narahat etməyib təkbaşına evinə qayıdan Qazan evinin amansızcasına talanmış vəziyyətdə görür. Lakin o, bunu kimin etdiyini, evinin, qız-gəlininin hara aparıldığını bilmir. Yurdda bir adam da tapmır ki, baş verənlərin əslini ondan xəbər alsın.

Maraqlıdır ki, Qazan öz evinin taleyini ilk növbədə insanlardan deyil, cansız əşyalardan və heyvanlardan xəbər alır. O, öz evinin ardınca gedərkən yolda yurdla, su ilə, qurdla, köpəklə və lap sonda çobanla xəbərləşir. İnsanın cansız əşya və heyvanlarla xəbərləşməsi, heç şübhəsiz ki, Qazanın qeyri-adi qabiliyyətlərə, yəni bu qeyri-insani varlıqlarla magik-mediativ əlaqə yaratmaq bacarığına sahib olduğunu göstərir.

Qazan ilk olaraq öz evini yurddan xəbər alır. Salur Qazanın bu xəbərləşmələrini “şaman qamlama aktı” adlandıran S.Rzasoy yurdla bu xəbərləşməni, bircə, düzgün olaraq, “mediativ-mistik kommunikasiya modeli” kimi səciyyələndirmişdir. Biz müəllifin Qazanın yurdla xəbərləşməsini mediativ-mistik kommunikasiya aktı hesab etməsi ilə razılaşırıq. Doğrudan da, Qazanın yurdu cansız bir məkandan başqa bir şey deyildir. Bu halda Qazanın cansız əşyaya xəbər almaq məqsədi ilə müraciət etməsi müasir düşüncə baxımından anormal, məntiqsiz görünür. Lakin məsələyə epik-mifoloji məntiq müstəvisində yanaşdıqda mənzərə dəyişir. Mifologiyada bütün varlıqlar canlı hesab olunur. Burada S.Rzasoyun Qazanın yurda müraciət etməklə, əslində, yurd əyəsinə müraciət etməsi haqqındakı fikri də elə epik-mifoloji görüşlərə əsaslanmaqla məntiqi görünür. Azərbaycan inanc mətnlərinə müraciət etmək kifayətdir ki, məsələnin bütün mifoloji-magik məntiqi üzə çıxsın.

Burada çox maraqlı bir məqam üzə çıxır. Əyələr metafizik varlıq, insan isə fiziki varlıqdır. İnanc mətnlərindən aydın olur ki, insanla metafizik varlıqlar arasında əlaqə mümkündür. Lakin bu əlaqə, yuxarıdakı mətnlərdən gördüyümüz kimi, müəyyən davranış

modelini nəzərdə tutur. Həmin model sözlü və hərəkətli olmaqla iki formuldan təşkil olunur:

**1. Hərəkət formulu:** insan əyələrlə ehtiramla rəftar etməlidir;

**2. Söz formulu:** insan əyələrə salam verməlidir.

Əyələrlə bu söz və hərəkət formullarından ibarət davranış modeli, əslində, magik davranışın sadə üsullarından biridir. Magiyada əsas olan təbiət güclərinin insan iradəsinə tabe edilməsidir. Burada da biz magik üsullarla təbiəti, onun ayrı-ayrı obyektlərini təmsil edən güclərin ram edilərək insanın iradəsinə tabe edildiyi görürük.

**Salur Qazan da dastanda yağmalanmış yurduna müraciət edir. Təbii ki, onun bu müraciəti havaya, boşluğa deyildir. Bu, bizə indi məntiqsiz görünür. Çünki dastanda yurd personifikasiya olunmuş obraz kimi təqdim olunmadığı üçün ona cavab vermir. Bəs əgər cavab verməyəcəkdilərsə, onda Qazan nəyə görə yurd kimi, su kimi cansız, dilsiz, ağzızsız obyektlərə müraciət edir?**

Məsələ burasındadır ki, “Kitabi-Dədə Qorqud” epos tipologiyasına görə arxaik-mifoloji deyil, klassik dastandır. Yəni bu dastan zaman baxımından arxaik-mifoloji görüşlərdən çox uzaqlaşmışdır. Bir çox mifoloji obrazlar realistlik cizgilər kəsb etmişdir. “Oğuznamə” dastanını yada salaq. Burada təbiəti təmsil edən mifoloji obrazlar (Bozqurd, Oğuzun özü, onun Günəşi təmsil edən birinci xanımı, suyu, yeri, ağacı təmsil edən ikinci xanımı və s.) var. “Kitabi-Dədə Qorqud” da oğuznamədir. Lakin bu dastan inkişaf, transformasiya proseslərində, təbii olaraq, özünün bir çox arxaik-mifoloji cizgilərindən məhrum olmuşdur. Bu baxımdan, Salur Qazanın yurda, suya, qurda, köpəyə müraciətləri səbəbsiz, məntiqsiz deyil. Qazan ona yurd bu yerin, obyektin sahibidir kimi müraciət edir. Bu da təsadüfi deyil. “Əyə” sözü elə sahib mənasındadır. Demək, Qazanın yurdla xəbərləşməsi həmin əyə inancına əsaslanır. Xəbərləşmə, ən azı, iki tərəf arasında olur. Tərəflərdən biri Qazan, o birisi yurddur. Əgər Qazan yurdu müstəqil obyekt, canlı varlıq hesab etməsə idi, ona müraciət

etməzdi. Bu baxımdan, biz S.Rzasoyla razılaşıırıq ki, “Qazan bir insan kimi Yurdla danışa bilməz. Əgər o, Yurda müraciət edirsə, bu halda Yurdun ruhuna (yurd əyəsinə) müraciət edir. Demək, onun Yurdun ruhu ilə danışması kosmoloji hadisə olaraq mediativ-mistik ünsiyyət aktıdır”<sup>39</sup>.

Bu magik-mediativ ünsiyyət aktı Qazana öz evinin izini almağa kömək edir. Çünki o, evinin hara aparıldığını bilmir. Məqsəd elə bunu öyrənməkdir. Yurdla xəbərleşmədən sonra atını çaparaq əminliklə yoluna davam etməsi onun yurddan öz evinin izini aldığını, başqa sözlə evinin izinə düşdüyünü göstərir.

Saluq Qazanın bir qam-şaman kimi metafizik varlıqlarla magik-mediativ əlaqəyə girməsi onun su ilə xəbərleşməsi ilə də təsdiq olunur.

Bizcə, Qazanın su ilə xəbərleşməsi onun magik görüşlərlə bağlılığının üzərinə daha çox işıq saçıır. Çünki su türk mifologiyasında çox geniş yayılmış inanandır və mifik su obrazının çoxlu mifoloji şəkilləri var. Bu da bizə Salur Qazanın su ilə xəbərleşməsinin nümunəsində insanla təbiət qüvvəsi arasındakı magik-mistik əlaqənin üzərinə işıq salmağa imkan verir.

Qazanın su ilə xəbərleşməsini S.Rzasoy, gördüyümüz kimi, onun su əyəsi ilə mediativ-mistik əlaqəsi (kommunikasiyası) kimi izah etmişdir. Ancaq başqa tədqiqatlar burada Su tanrısının və ümumiyyətlə, su kultunun izlərini də axtarmağa imkan verir.

Su əyəsi ilə bağlı qeyd edək ki, bu, son dərəcə geniş yayılmış inanandır. V.N.Basilov su anası haqqında yazır ki, o, Kazan, Qərbi Sibir tatarları, tatar-mışarlar, qumıqlar, qaraçayların mifologiyasında su ruhudur. Su anası tatarlarda insan görkəmində təsəvvür olunan su iyəsi ruhlarının bir növüdür<sup>40</sup>. Bu məlumat su əyəsi, su anası ilə bağlı inancların türk dünyasında geniş yayıldığını

---

<sup>39</sup> Rzasoy S. Azərbaycan dastanlarında şaman-qəhrəman arxetipi. Bakı: Elm və təhsil, 2015, – s.342

<sup>40</sup> Басилов В.Н. Су анасы / Мифы народов мира. В 2-х томах. Том 2. Москва: Изд. «Советская энциклопедия», 1982, – с. 471

göstərməklə Qazanın su ilə xəbərləşməsinin su əyəsi ilə magik-mediativ əlaqə olduğunu təsdiq etməyə imkan verir. Lakin qeyd etdiyimiz kimi, məsələni yalnız su əyəsi ilə məhdudlaşdırmaq olmaz. Burada bütün su kultunun izləri görünür.

Beləliklə, Qazanın qurdla ünsiyyəti də magik-mediativ ünsiyyət olub, onun bir qəhrəman kimi magik görüşlərlə bağlılığını ortaya qoyur. Qazanın cansız təbiət gücləri və heyvanlarla bu “xəbərləşmələri” onun magik gücə və qabiliyyətlərə malik olduğunu göstərir. O, “Dədə Qorqud” dastanının mərkəzi fiqurlarındandır. İnsani kökləri (ata-anası, baba-nənələri) ilə bərabər, heyvani köklərə də (qurd, qaplan, aslan, sunqur quşu) malikdir. Bunlar onun heyvan əcdadlarıdır. Heyvan əcdadlar isə hami obrazlardır. Bu cəhətdən Qazan öz magik-mediativ qabiliyyətlərini öz heyvan hami-əcdadlarından almışdır. Qazan dastanda bu heyvanların nəslindən olmasını özünün üstünlüyü kimi tərənnüm edir. Bu üstünlük də qəhrəmanın məhz magik-mistik güc və qabiliyyətlərə malik olmasında ifadə olunmuşdur.

Dördüncü fəslin üçüncü paragrafı “*Kitabi-Dədə Qorqud*” dastanında *magiya ilə bağlı motiv və obrazların semantik strukturu və tipologiyası*” adlanır. “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanında magik təsəvvürlər, heç şübhəsiz ki, bədii mətnin tərkib hissəsi olmaqla ilk növbədə bədii ideyanın təcəssümünə xidmət edir. Dastanda insan magik sözün gücü ilə təbiət ünsürlərinə müraciət edir, onlara təsir etməyə çalışır. Məsələn, dastanın ikinci boyunda evi yağmalanmış Salur Qazan evinin sorağını yurddan, sudan, qurddan, köpəkdən xəbər alır. Eləcə də dastanın başqa boylarında biz dağa, ağaca şeir-nəğmələrlə müraciətlərin şahidi oluruq. Bu cəhətdən “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanında insanın təbiət güclərinə şeir-nəğmələrlə müraciəti sistemli xarakter daşıyır. **Ən maraqlısı ondan ibarətdir ki, dastanda təbiət obyektlərinə müraciət edən insan ya onlara alqış-dua deyir, ya da qarğış edir.** Yəni biz dastanda insanın təbiət gücləri ilə magik davranış modelinə əsaslanan münasibətinin iki formasını görürük:

1. İnsan təbiət obyektlərini dua-alqışla tərifləyir, onları

tərənnüm edir;

2. İnsan təbiət obyektlərinə qarğış edərək, onları qorxudur.

Yəni məlum olur ki, alqış və qarışıqlar magik təsəvvürlərlə bağlı dualardır. S.Rzasoy yazır ki, “Tanrı alqışı və Tanrı qarğıışı” bir konsept olaraq həm oğuz mifoloji düşüncəsinin funksional struktur prinsipi, həm də oğuz eposunda “süjetin çoxölçülüyünü təmin edən ən əhəmiyyətli və müntəzəm fəaliyyətə malik” mənə vahididir. Başqa sözlə, “Tanrı alqışı və Tanrı qarğıışı” konsepti mətnaltı düşüncə məntiqi, süjetyaradıcı və süjetqurucu mənə formuludur. Alqış və qarğış “Əsli-Kərəm” dastanında baş qəhrəmanın hərəkətinin funksional materialı və məntiqini də təşkil edir. “Alqış-qarğışın mifik düşüncə və epik mətn (süjet) formulu kimi mühüm rolu “Dədə Qorqud” dastanında oğuz bəylərinin Baybörənin oğlunun, Baybicanın isə qızının olması üçün Tanrıdan hacət diləmə mərasimində təhkiyə formulu kimi (belə) konstitusionallaşmış: “Ol zəmanda bəglərin alqışı – alqış, qarğıışı – qarğıış idi. Duaları müstəcab olurdu”. Bu etnokosmik davranış formuluğunun təhkiyəçi tərəfindən “ol zaman”a aid olmasının manifestləşdirilməsi “Ol zəmanda bəglərin alqışı – alqış, qarğıışı – qarğıış idi” formuluğunun oğuz düşüncəsinin sakral dəyərlər sferasına bağlılığını bəyan etmək məqsədini güdür. Bu “manifestasiya” “alqış və qarğıışın” eyni zamanda “Oğuz” adı ilə işarələnən dünyanın bütün sahələrindəki (etnokosmik və etnoxaotik) funksionallığının müqəddəs dəyərlər qatı ilə energetik əlaqəsinin kəsilməməsini də nəzərdə tutur. Bu baxımdan, alqış-qarğıışın “Əsli-Kərəm” dastanında baş qəhrəman Kərəmin epik davranışında kompleks olaraq təzahürü “alqış-qarğıış” düşüncə formuluğunun Azərbaycan-oğuz düşüncə modelinin bütün daşıyıcıları, o cümlədən epos daşıyıcıları (söyləyicilər və dinləyicilər) üçün aktual olduğunu göstərir”<sup>41</sup>.

Alqış və qarğıışlar bütün hallarda “kosmosun bərpasına”, yəni dünyanın pozulmuş quruluşunun yenidən qurulmasına, yaranmasına

---

<sup>41</sup> Rzasoy S. Azərbaycan dastanlarında şaman-qəhrəman arxetipi. Bakı: Elm və təhsil, 2015, – s.63

xidmət edir. Bu da alqış və qarğışların magik formul kimi dastanlardakı yeri və rolunun üzərinə işıq salır. “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanında müxtəlif obrazların dilindən söylənilmiş alqış və qarğışlar bütün hallarda iki mənaya xidmət edir:

1. Dastandakı bütün alqış və qarğışlar sözün magik gücünə inamı ifadə edir. Söz dastanda həlledici təsir gücünə malik sehrli qüvvə kimi qəbul olunur.

2. Dastandakı alqış və qarğışlar bütün hallarda dünyanın pozulmuş quruluşunun bərpasına xidmət edir. Qəhrəman alqış və qarğış vasitəsilə ədalətsizliyi, nizamsızlığı, epik problemi aradan qaldırır.

Bütün bu deyilənlər “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanında maraqlı bədii lövhələrdə öz əksini tapmışdır. Məsələn, dastanın birinci boyunda ana Qazlıq dağına qarğış edir. Bu qarğış bir tərəfdən süjetin mühüm tərkib hissəsi olmaqla o biri tərəfdən oğuzların magik təsəvvürlərinin tipoloji cəhətlərini müəyyənləşdirməyə imkan verir.

“Kitabi-Dədə Qorqud” dastanın magik təsəvvürlərlə bağlılığı baxımından **dörd üzü niqablı igid obrazı** da diqqəti cəlb edir. Dastanın “qanlı qoca oğlu Qantruralı” boyunda deyilir: “Qanturalı gözəl və ağıllı bir igid idi. Oğuzlarda dörd igid üzörtüyü ilə gəzirdi. Biri Qanturalı, biri Qaraçəkir və oğlu Qırxqımqı, bir də Boz ağırlı Beyrək idi”.

Tədqiqatçılar bu “niqab” məsələsini dastanın mühüm nöqtələrindən biri kimi qiymətləndirmişlər. Maraqlıdır ki, bütün tədqiqatçılar niqabın magik element olmasını təsdiq etmişlər. V.M.Jirmunski yazır ki, bu adətin mənası tam aydın deyildir. Belə ki, igidin gözəlliyini gizlədən niqab gəzdirməsinin ovsun və ya tilsim məqsədi daşdığını güman etmək mümkündür<sup>42</sup>.

Göründüyü kimi, müəllif burada niqabı ovsun və tilsimlə əlaqələndirmişdir. Ovsun və tilsim isə birbaşa magiya ilə bağlıdır.

Əhməd Cəfəroğlu da yazır ki, “Kitabi-Dədə Qorqud”da

---

<sup>42</sup> Жирмунский В.М. Тюркский героический эпос. Ленинград: Наука, 1974, – с.71

adları və künyələri bildirilən və başqa şeylərlə tanıtılan Oğuz eli igidlərindən ancaq dördünün “niqablı” olduğunun açıqlanması lazım bilinmişdir. Bunu gəlişigözəl, epik əsərlər üçün səciyyəvi, romantik bir təsvir ünsürü kimi qəbul etmək, zənnimcə, çox yanlış olar. Çünki Orta Asiya dövrü oğuz hərəkətində “niqab”ın özünə görə özəl bir dəyəri, hətta magik bir təsiri olmuşdur<sup>43</sup>.

Göründüyü kimi, müəllif burada niqabı birbaşa magik təsir vasitəsi kimi qiymətləndirmişdir. Qeyd edək ki, S.Rzasoy Beyrəyin üzündəki niqabın magik ritual predmeti olan maska olduğunu müəyyənləşdirmişdir. O yazır ki, Beyrəyin üzünün niqabla örtülməsi islam konetkstində müqəddəslərin öz simalarını, başqa sözlə, Allahın təcəllə etdiyi mənalar aləmini gizlətmələrinə uyğundur. Ancaq bu, niqabın eposdakı ən son transformasiyasıdır. Süjetaltında islam yoxdur, yerində oğuzların sakral bilikləri var və bu kontekstdə niqab məhz üzün gizlədilməsini bildirmir. Bu gizlətmənin ritual konteksti var və bu niqab da həmin ritual kontekstinə aiddir. Başqa sözlə, süjet altında bu, niqab yox, ritualın statusdəyişmə predmeti olan maskadır.

Beləliklə, bu paraqrafdakı tədqiqat göstərir ki, “Kitabi-Dədə Qorqud” magik görüşlərlə bağlı obraz, ideya, motivlərlə zəngindir. Dastandakı magik görüşlər epik ideyanın təcəssümünə xidmət edir. Yəni buradakı magik elementlər bədii örtüyə bürünmüşdür. Ancaq diqqətli təhlil magik təsəvvürləri bərpa etməyə imkan verir. Dastanda magik davranış forması kimi alqış və qarğışlar öz magik koloritini saxlamışdır. Bundan başqa, dastanda təbiət qüvvələri ilə magik-medativ ünsiyyət aktları bütöv bir sistemi təşkil edir.

Dördüncü fəslin dördüncü paraqrafı “*Koroğlu*” dastanında *magik motiv və elementlər*” adlanır.

Hər bir dastan qəhrəmanı bütün hallarda müəyyən xətlərlə mifə bağlı olur. Bu, bir epik qanunauyğunluqdur. Bunun səbəbi odur ki, dastan qəhrəmanları, əslində, öz kökləri, keçmişləri baxımından mifin öz qəhrəmanlarıdır. Elə bir milli epos qəhrəmanı

---

<sup>43</sup>Caferoğlu A. Dedem Korkut Hikayelerinin Antroponim Yapısı // Türk Dili Araştırmaları Yıllığı, Belleten, Ankara: 1959, – s.59-80

tapmaq olmaz ki, o, mifik cizgilərə malik olmasın. **Bu cəhətdən təsdiq edə bilərik ki, hər bir dastanın mayası mifdən tutulmuşdur.** Mifik qat ilkin bönövrə kimi hər bir dastanın formalaşdığı ilk bazanı təşkil edir. Bu cəhətdən Koroğlu obrazı da istisna deyildir. Tədqiqatçıların bu obrazın türk mifologiyasının müxtəlif qatları ilə əlaqələrini aşkarlaması təsadüfi olmayıb, Koroğlunun mifik arxetiplərə bağlılığını nümayiş etdirir.

Koroğlu obrazının Azərbaycan-türk mifoloji düşüncə sistemində öz yeri var. Bu yer ilk əcdad, ilk qəhrəman Oğuz Kağan obrazı ilə sıx bağlıdır. Daha doğrusu, Koroğlu obrazı mifik əcdad Oğuz kağan obrazı ilə ayrılmaz mövqeyə malikdir. Tədqiqatçılara görə, Koroğlu epik qəhrəman kimi Oğuz kağan obrazının davamıdır. Yəni “Oğuznamə” dastançılığı ənənəsi öz tarixi rolunu tamamlayıb başa vurandan sonra onun bazası əsasında “Koroğlu” dastanı formalaşmışdır. Bu cəhətdən tədqiqatçılar Oğuz kağan obrazının bir çox mifik cizgilərinin Koroğlu obrazına transformasiya olunduğunu söyləmişlər.

**Beləliklə, “Koroğlu” dastanının magik görüşlərlə bağlılığı mif-dastan münasibətlərinə söykənir. Magik görüşlər tipologiyası etibarilə mifik inanclardan təşkil olunur. Türk dastançılıq ənənəsi, o cümlədən “Koroğlu” dastanı da ilkin şəkli etibarilə mifik-magik görüşlərə söykənir.**

Ümumiyyətlə, “Koroğlu” dastanı magik-mifik motivlərlə zəngindir və təbii ki, onların hamısını burada ümumiləşdirmək, nəzərdən keçirmək mümkün deyildir. Bu cəhətdən magik təsəvvür, obraz və ideyaların zənginliyi baxımından diqqəti daha çox “Həmzənin Qıratı aparması qolu” cəlb edir. Bu qolda, ilk növbədə, diqqəti cəlb edən atın qəhrəman həyatındakı roludur. Belə ki, bu rol həm epik, həm də magik-mifik əsaslara malikdir. Tədqiqatlar göstərir ki, qəhrəmanın atı onun qəhrəmanlıq kompleksinin tərkib hissəsidir. Yəni qəhrəman öz atına və silahına malik olduqdan sonra qəhrəmana çevrilir. Bu cəhətdən qəhrəmanı qəhrəman edən elə onun atı və silahıdır.

B.N.Putilov müəyyənləşdirmişdir ki, baş qəhrəmanın bahadırlıq gücü üç göstəricidən yaranır: bahadırın özünün qabiliyyətləri, atının xüsusi keyfiyyətləri və silahının möcüzəli xüsusiyyətləri<sup>44</sup>.

Hətta “Kitabi-Dədə Qorqud” abidəsində at bəzən qəhrəmandan üstün varlıq hesab olunur. Altay qəhrəmanlıq dastanlarının tədqiqatçılarından olan S.S.Surazakov yazır ki, qəhrəman yalnız öz döyüş atını əldə edəndən sonra döyüşçüyə çevrilə bilər. At bir sıra mətnlərdə qəbilənin Göylər tərəfində yerə göndərilmiş müqəddəs hamisi (erjine) kimi çıxış edir: o, möcüzəli gücə malikdir, qəbilənin həyatı və işlərinə fəal şəkildə müdaxilə edir<sup>45</sup>.

**Məsələnin bütün mahiyyəti burada üzə çıxır.** Məlum olur ki, qəhrəmanın atı elə-belə qüvvə deyildir: o, magik varlıq, magik hamidir. Göylərlə bağlıdır, magik-möcüzəli gücə malikdir. Azərbaycan nağıllarındakı atları yada salaq. Qəhrəmanların atları sehrli-magik varlıqlardır. Onlar çətin tapşırığın öhdəsindən necə gəlməyin yollarını qəhrəmana öyrədirlər. Koroğlunun atı Qırat da, əslində, belə bir magik-mifik gücə malik varlıqdır. Əgər gənc Rövşən (Korolu) hər şeyi düzgün etsə idi, Qıratın qanadları olacaq və o uçacaqdı.

Dastanda Alı kişi oğlu Rövşənə deyir: “İndi diqqətlə qulaq as! Mənim gözlərim bu dayların üstündə çıxarılib, bu dayların üstündə də gərək mənim qisasım alına. Bu dayları sənə tapşırıram. Bunlar elə-belə atlardan deyil. Bunlar dərya atından əmələ gəliblər. İndi sən gərək böyük bir tövlə tikəsən. Bu tövləyə gərək heç bir yerdən işıq deyilən şey düşməyə. Qırx gün tamam atlar bu tövlədə qalacaq, bayır-bacaq üzü görməyəcəklər. Bir bəni-insan gözü də bu qırx günün ərzində gərək bu atlara baxmaya.

---

<sup>44</sup> Путилов Б.Н. Героический эпос и действительность. Ленинград: Наука, 1988, – с.68

<sup>45</sup> Суразаков С.С. Алтайский героический эпос. Москва, Наука, 1985, – с.27

Amma Rövşən (gələcək Koroğlu) atasına verdiyi vədi axıra qədər yerinə yetirə bilmir. Rövşənin səbirsizliyi işləri korlayır. Bu detal bizə aşağıdakı məntiqi nəticələrə gəlməyə imkan verir:

1. Qıratın çiyinlərində əvvəlcə qanadların olması, eləcə də bu qanadlar yox olandan sonra onların yerinin, izinin atın çiyinlərində qalması Qıratı epik tipologiyası baxımından uçan atlar kateqoriyasına aid etməyə imkan verir.

2. Qıratın qanadlarının olması onun uça bildiyini göstərdiyi kimi, göylər aləmi ilə bağlılığını da ortaya qoyur.

3. Mifik-epik ənənədə uçan atlar göylər aləmi ilə əlaqə yaradan, yerlə göy arasında rabitə quran varlıqlar hesab olunmur. Bu isə həmin atların mifik tipologiya baxımından mediator varlıqlar, yəni yerlə göy arasında əlaqə yaradan, mediasiya edən obrazlar olduğunu göstərir. Azərbaycan nağıllarında atların qəhrəmanlara gizli bilikləri öyrətməsi onların mediator kimi göylər aləmi ilə bağlılığını ortaya qoyur.

4. Mediator varlıqlar bütün hallarda magik-mifik görüşləri təcəssüm etdirən obrazlardır. Mediator atlar qəhrəmana qeyri-adi güclərdən gələn təhlükələri öz magik qabiliyyətləri vasitəsilə dəf edərək aradan qaldırırlar.

5. Qıratın qanadları mifik arxetip kimi, onu göylər aləmi, medasiya qabiliyyəti və magik görüşlərlə əlaqələndirməyə imkan verir.

Bütün bu deyilənlərə dastanda təsadüf olunur. Qırat, əsil, qəhrəman kimi düşmənlərlə vuruşur, bəzən hiylə işlədərək özünü xəstəliyə, dəliliyə vurur. Bunun bədii cəhətdən mükəmməl nümunəsinə “Həmzənin Qıratı aparması” qolunda rast gəlirik. Bu qolda iki mühüm detal diqqəti cəlb edir:

**Birincisi, Koroğlunun Hasan paşanın məclisinə aşiq paltarında getməsi və özünü bir aşiq kimi təqdim etməsi;**

**İkincisi, Qıratın “dəliliyinin tutması” xəstəliyi.**

Hər iki detal birbaşa magik təsəvvürlərlə bağlıdır. Burada diqqəti, ilk növbədə, Koroğlunun tanınmamaq məqsədi ilə özünü aşiq cildinə salmasıdır. Bu, ilk növbədə paltardəyişmə yolu ilə baş

verir. Koroğlu öz qılıncını gizlədir və Hasan paşanın məclisinə əlində saz daxil olur. Koroğlunun çalib-oxuduğunu, yəni mahir saz çalan, bədahətən gözəl şeirlər qoşan və öz qoşduqlarını gözəl səsle oxuyan aşiq olduğunu bilirik. O, dastanda bir çox hallarda düşmənlər tərəfindən tanınmamaq üçün özünü gah aşiq, gah ilxıçı, gah qəssab və s. kimi təqdim edir. **Elmdə bu hal cilddəyişmə adlanır.**

Muxtar Kazımoğlu bununla bağlı gösətir ki, folklorda libas dəyişmə, bildiyimiz kimi, özünü gizlədib bambaşqa şəxs vücudunda görünmək, bambaşqa ad altında tanınmaqdır<sup>46</sup>. Müəllifin başqa bir fikri paltardəyişmənin magik görüşlərlə bağlı olduğunun üzərinə işıq salır. O yazır: “Özünü gizlədib başqa dona girməyin ən arxaik mənası qəhrəmanın dəyişib o dünya sakinlərinin görkəminə uyğun bir görkəm alması inamı ilə bağlıdır. O dünya sərhədinə çatan qəhrəman o dünyanın eybəcər sakinlərinin görkəmini qəbul edir ki, təhlükədən qoruna bilsin.

Buradan aydın olur ki, paltardəyişmə mediasiya aktıdır. Yəni qəhrəman bir dünyadan o biri dünyaya daxil olur. Daxil olduğu dünyanın sakinlərinin onu tanımaması üçün paltarını dəyişir. M.Kazımoğlu bunun dirilərin dünyası ilə ölümlərin dünyasının sərhədində baş verən akt olduğunu göstərir. Bunu eynilə “Koroğlu” dastanına da aid etmək olar.

Nəzərdən keçirdiyimiz süjetdə, əslində, bütöv bir magik akt təsvir olunmuşdur. Yəni burada əsas məsələ Qıratın, doğrudan da, xəstə olub-olmaması ilə bağlı deyildir. Əsas məsələ süjetdə öz əksini tapmış “yalançı” magik aktın təsviridir. Bu “yalançı” magik akt bütün elementləri və ardıcılıq sırası ilə yerindədir:

1. Qıratın vaxtaşırı dəliliyi tutur.
2. Dəlilik xəstəliyinin səbəbi odur ki, atın bədəninə cin daxil daxil olmuşdur. Bu, el arasında “cin tutma” adlanır.
3. Qıratı sağaltmaq üçün üç gün, üç gecə saz çalınıb, söz oxunur. Yəni Qırat musiqi ilə müalicə olunur.

---

<sup>46</sup> Kazımoğlu M. Folklorda obrazın ikiləşməsi. Bakı: Elm, 2011, – s.5

Bütün bu deyilənlər bizə qam-şaman müalicə aktından soraq verir. Şamanlar öz xəstələrini onların üzərində magik nəğmələr oxumaqla, öz davulları ilə müxtəlif ritmlər çalmaqla və s. müalicə edirdilər.

Göründüyü kimi, Koroğlunun məclisə girəndə özünü aşıq kimi təqdim etməsi, atın dəliliyi, bədəninə cin olması, bu cinin çalib-oxumaqla atın bədəninə çıxardılması – bütün bu elementlərin hamısı birbaşa magiya ilə, magik müalicə üsulları ilə bağlıdır. Bu da Koroğlunun bir qəhrəman kimi magik-mifik görüşlərlə bağlı olduğunu və bu görüşlərin dastanın müxtəlif süjetlərində mühafizə olunduğunu təsdiq edir.

Dördüncü fəslin beşinci paragrafı “*“Əsli-Kərəm” dastanında magik görüşlərlə bağlı obrazların semantik strukturu və tipologiyası*” adlanır. “Əsli-Kərəm” dastanı magik görüşləri təcəssüm etdirən ideya, obraz və motivlərlə, tulsim, cadu, sehr kimi magiya elementləri ilə zəngindir. Düzdür “Əsli-Kərəm” dastanının ümumi poetik strukturu digər məhəbbət dastanları ilə eynidir. Bu, əlbəttə, belə də olmalıdır. Çünki bütün məhəbbət dastanları sabit poetik struktur modelinə malikdir. Amma bütün bunlarla bərabər, bu poetik strukturu təşkil edən elementlər öz təbiətinə görə digər dastanlardan ciddi fərqlərə malikdir. Yəni burada baş qəhrəman və onun əsas rəqibi olan Qara Keşiş sanki birbaşa magik görüşlərin təcəssümü edən obrazlardır. Bunlardan biri (Kərəm) sanki xeyirə xidmət edən, o birisi isə (Qara Keşiş) şərəf xidmət edən maqlardır.

Bu fərqləri, onları yaradan səbəbləri və fərqliliklərin semantikasını tədqiq etmiş S.Rzasoy yazır ki, “Əsli-Kərəm” dastanının süjeti də ümumi strukturu etibarilə digər məhəbbət dastanlarının süjet strukturundan qırağa çıxmasa da, bircə, digər dastanlardan fərqli süjet təfərrüatı nümayiş etdirir. Bu “təfərrüat” o dərəcədə sistemlidir ki, o, məhəbbət dastanları üçün xarakterik olan süjet modelinin ayrı bir səviyyəsini təşkil edir. Bu halda M.Cəfərlinin “Dastanın çox sərt pozulmaz strukturu var” tezi bizə “Əsli-Kərəm” dastanının bu fərqli süjet səviyyəsini antisüjet, yaxud ənənəvi süjetin dağılması, ondan yayınma kimi yox, elə ənənəvi

süjet modelinin daxili əlvanlığı kimi dəyərləndirməyə imkan verir. **“Əsli-Kərəm” süjetinin strukturu “Kitabi-Dədə Qorqud”da Salur Qazanın evinin yağmalanması” boyunun strukturu ilə eyni süjet yuvasına girməklə qara şamanın yeraltı dünyaya səfərinin, başqa sözlə, qamlamanın strukturunu özündə əks etdirir.** Məsələyə daha geniş kontekstdə yanaşdıqda ümumən Azərbaycan eposunun süjet strukturu vahid sxem-modeli inikas edir. Buradakı fərqliliklər vahid süjetin səviyyələri, yaxud modulyasiyalardır. Bunu invariantın variativ döyünmələri, fərqli alqoritmlərlə təkrarlanmaları kimi də təsəvvür etmək olar. Əsas odur ki, bu səviyyələr ümumən Azərbaycan eposunun həm ümumi süjet modelindən, həm də məhəbbət dastanlarının ümumi süjet modelindən qırağa çıxmır: modellərin əsasında duran struktur sxemi dəyişməz qalır<sup>47</sup>.

Göründüyü kimi, müəllif “Əsli-Kərəm” dastanının süjetini birbaşa qara şamanın yeraltı dünyaya səfəri və şaman qamlamasının strukturu ilə əlaqələndirir. Biz isə öz növbəmizdə bildiririk ki, S.Rzasoyun bu fikri Kərəm və Qara Keşiş obrazlarının magiya ilə bağlılığının üzərinə birbaşa işıq salır.

Dastanda Kərəm magik varlıq kimi təbiət stixiyalarla, cansız əşyalarla, heyvanlarla (dağ, su, tufan, qar, ceyran, quş, körpü, kəllə və s) ilə danışır, onları sazı və sözü ilə rəhmə gətirir, yaxud onlara qarşı edib, bu qüvvələri qorxudur. Bu deyilənlər insanla təbiət arasındakı münasibətlərin magiyaya əsaslanan modelidir. İnsanın təbiət güclərini ram edərək özünə tab etməsi, bu qüvvələri öz mənafeyinə işləməyə məcbur etməsi magiyanın əsas əlamətidir.

“Əsli-Kərəm” dastanında Kərəmin təbiət stixiyaları ilə dini yox, magik davranış modeli ilə ünsiyyətə girdiyini görürük. Yəni dastanda Kərəmin təbiət stixiyaları ilə ünsiyyəti bütöv süjet boyunca davam edir. O, hər yerdə cansız, dilsiz qüvvələrlə öz sazı və sözü ilə ünsiyyətə girir. Lakin bu ünsiyyət bütün hallarda magik davranış modelinə əsaslanır. Kərəm bir dindar kimi oturub, bu

---

<sup>47</sup> Rzasoy S. Azərbaycan dastanlarında şaman-qəhrəman arxetipi. Bakı: Elm və təhsil, 2015, – s.47

qüvvələrə dularla yalvarmır. O, gah sazı-sözü ilə həmin qüvvələri yumşaldıb, öz mənafeyinə tabe edir, gah da onlarla qarğış-bəd dualarla döyüşərək bu qüvvələri özünə tabe edir. “Əsli-Kərəm” dastanının unikalığı ondadır ki, Kərəm burada cansız-dilsiz təbiət obyektlərini danışdırır, onlarla sözlü ünsiyyətə girir, təbiət gücləri də dilə gəlib ona cavab verirlər. Bu cəhətdən dastanda Kərəmin qaya, meşə, çay və ceyrarla danışması artıq sırf magik-mediativ ünsiyyət aktlarıdır.

Buradan görünür ki, Kərəmin suya müraciət etməklə həyatverici ünsürə (“abi-həyat”a) müraciət edir, bu müraciətlə o, əslində, ilahi-sakral məkanda yerləşən qüvvə ilə dialoqa girir. Bütün bunlara adi adamın gücü-qüvvəsi yetməz. Bunun üçün hökmən magik güc və qabiliyyətlərə malik olmaq lazımdır. Kərəm də belə magik qabiliyyətlərə malik obrazdır.

Dastanda Kərəmin magik-mediativ qabiliyyətini onun ceyrarla dialoqu da təsdiq edir.

Dastandakı digər obrazlar da magik görüşlərlə əlaqədardır. Məsələn, Qara keşiş dastanda birbaşa tilsim, cadu, sehlə bağlı mənfi obraz kimi təqdim olunur. Onun tilsimkarlığına dair dastanda çoxlu faktlar vardır. Məsələn, Qara Keşiş Kərəmlə əslinin toy gecəsində Əslinin donunu tilsimləyir. Əlbəttə, “Əsli-Kərəm” dastanında magik motiv və obrazlar burada verilən nümunələrlə məhdudlaşmır. Dastan başdan-ayağa magik təsəvvürlərlə bağlıdır. Burada qarşı duran iki obrazın ikisi də magiyanı təmsil edir. Kərəm – müsbət qəhrəman, Qara Keşiş isə – mənfi qəhrəmandır. Hər iki qəhrəmanın silahı magiyadır. Kərəm öz mübarizəsini alqış və qarğışların köməyi ilə aparır. Qara Keşiş isə tilsim, sehr, cadu kimi vasitələrdən istifadə edir<sup>48</sup>.

---

<sup>48</sup> **Fəsilə əldə edilmiş nəticələr üçün bax:** Иманова, С. Типология образа Салур Казана, связанная с магическими представлениями, в эпосе «Книга моего Деда Коркута» // Київський національний університет імені Тараса Шевченка Видавничий дім Дмитра Бураго, Наукове видання, «Мова І Культура», 2018, Випуск 21 Том I (190), s.228-23; İmanova, S. Kitabi-Dədə

Dissertasiyanın beşinci fəslı “**Nağıl obrazlarının magik strukturu və tipologiyası**” adlanır. Bu fəslın “*Nağılın janr yaddaşı və magiya*” adlanan birinci paraqrafında göstərilir ki, Azərbaycan nağıllarının görkəmli tədqiqatçılardan olan Hənəfi Zeynallı göstərmişdir ki, nağıllarda zəngin təhkiyə var, bəziləri fantastik və satirik (qaravəllisayaq) üslubdadır və nağıllar hər elin keçirmiş olduğu tarixi hadisələrdən doğan və nəhayət, həyatın bu günündən doğan janrdır.

Hənəfi Zeynallının bu fikrini təhlil etdiyimizdə aşağıdakı mənalara üzə çıxır:

**a) Nağıllar zəngin təhkiyəyə malikdir:**

Buna folklor və magiya əlaqələrinin semantik strukturu və tipologiyası baxımından yanaşsaq, nağıllarda zəngin təhkiyənin olması magiyanın nağıl janrının ən mühüm poetik əlaməti olan təhkiyə – narrativ elementi ilə bağlılığını ortaya qoyur.

“Təhkiyə” – hərfi mənada “hekayə”, “hekayəçilik”, “nəqlətmə” mənasındadır. Hər bir folklor janrının özünəməxsus təhkiyə forması, qəlibi var. Bu forma-qəlib özündə əski, mifik görüşləri, o cümlədən magik görüşləri ehtiva edir. Fikrimizi bir qədər də aydın ifadə etməyə çalışsaq, deməliyə ki, forma bütün hallarda məzmunla bağlıdır. Forma ilə məzmun bir-biri ilə qırılmaz şəkildə bağlıdır: hər bir məzmunun özünün müəyyən ifadə forması var və buna uyğun olaraq hər bir forma da bütün hallarda müəyyən məzmunla bağlı olur. Bunlar bir-birindən ayrılmazdır. Təhkiyə də bir formadır. Bu halda o da müəyyən məzmunla bağlıdır. Şübhəsiz ki, nağılların təhkiyə forması qədim olduğu kimi, bu formanın bağlı

---

Qorqud” dastanında Salur Qazan obrazının magik görüşlərlə bağlı tipologiyası // Dil və ədəbiyyat. Beynəlxalq elmi-nəzəri jurnal. Bakı Dövlət Universiteti. Bakı: 2017, № 1 (101), s.234-238; İmanova, S. “Koroğlu” dastanında magik motiv və elementlər // Humanitar elmlərin öyrənilməsinin aktual problemləri, Bakı Slavyan Universiteti, №1, 2017, s.149-155; İmanova, S. Typology of Characters Related to Magic Outlook in the Epos of “Asli-Karam” // The Journal of Eurasian Turkic Studies, Institute for Eurasian Turkic Studies, Dongduk Women's University, June, 2024, vol. 11, s.104-121.

olduğu məzmun da əski, ibtidai və ilkindir. Magiya da bu ibtidai görüşlər sırasına siddir.

**b) Nağıllar həm də fantastik üslubdadır:**

Nağıllarda fantastika anlayışı birbaşa magiya ilə bağlıdır, daha doğrusu, onunla şərtlənir.

Fantastika – qeyri-adilkdir. Nağıllar, xüsusilə sehrlı nağıllar qeyri-adiliklərlə zəngindir. Adı həyat problemlərinin qeyri-adi üsullarla həllinin əsas vasitələrindən biri magiyadır.

**c) Nağıllar hər bir xalqın keçirmiş olduğu tarixi hadisələrdən doğan və nəhayət, həyatın bu günündən doğan janrdır:**

Bu fikir də folklor və magiya əlaqələrinin semantik strukturu və tipologiyasının üzərinə işıq salır. Nağıl öz məzmunu ilə nə qədər qədim olsa da, o, bir folklor janrı kimi daim müasirdir. Hər yeni nəsil onu öz həyatına uyğunlaşdıraraq yaşadır. Bu da onu göstərir ki, nağıllardakı magik görüşlər də müasirləşərək həyatın hər bir gününə sıx şəkildə bağlanır.

Görkəmli folklorşünas, o cümlədən nağılların toplanması və tədqiqi ilə bağlı dəyərli işlərin müəllifi M.H.Təhmasib nağıl janrının poetikasına dastanla müqayisədə yanaşaraq yazır ki, dastan olmuş bir hadisə kimi, tarixi həqiqət kimi, nağıl isə əslı olmayan “uydurma”, “yalan” və “quraşdırma” kimi danışılır<sup>49</sup>.

Burada diqqəti “uydurma”, “yalan” və “quraşdırma” ifadələri xüsusi cəlb edir. Nağılı dastandan fərqləndirən həmin göstərilən ifadələrdır. Bu ifadələr isə magiya ilə bağlıdır. **Çünki nağıllarda ifrat “fantastika” onu dastandan kəskin fərqləndirir. Bu “fantastika” birbaşa magiya, sehrlə bağlıdır.** Sehr magiyanın mahiyyətini təşkil edir.

Qeyd etmək lazımdır ki, nağıl janrının magiya ilə bağlılığı geniş nümunələr əsasında görkəmli mifoloq-folklorşünas Ramazan Qafarlının “Epik ənənədə janrlararası əlaqə” adı altında apardığı araşdırmalarda təhlil olunmuşdur. Müəllif mifologiya ilə bağlı

---

<sup>49</sup> Təhmasib M.H. Azərbaycan xalq dastanları (orta əsrlər). Bakı: Elm, 1972, – s.60

çoxsaylı və fundamental araşdırmalarında magiya məsələsinə geniş şəkildə toxunmuşdur<sup>50</sup>. R.Qafarlının irəli sürüb əsaslandığı mövqeyə görə, magiya özünün bütün rəngarəng formaları və mahiyyəti ilə bütün hallarda mifoloji düşüncənin struktur səviyyələrindən biridir.

İkinci paraqraf “*Nağıllarda magik görüşlərlə bağlı obrazlar*” adlanır. Folklor və magiya əlaqələrinin semantik strukturu və tipologiyasının tədqiqi üçün həm say, həm də məzmun baxımından ən zəngin materialı nağıllar verir. Belə ki, bu janr nümunələrində magiyanın ən unudulmuş formaları izlər, cizgilər, elementlər baxımından da olsa gəlib çatmışdır. Bu da, heç şübhəsiz, nağılların janr tipologiyası ilə bağlıdır. Bundan əvvəlki yarımfəsildə təhlil olunmuş fikirlərdən də görüldüyü kimi, nağıllar daşdığı informasiyanın etnik-mədəni əhəmiyyəti baxımından xalqın heç nə ilə əvəz olunmayacaq, qiymətli yaddaş xəzinəsidir. Nağıllar tarixin haqqında heç bir sənədin qorunub qalmadığı ən qədim dövrlər haqqında belə qiymətli məlumatları özündə qoruyub saxlayır. Bu cəhətdən Azərbaycan nağılları magik görüşləri əks etdirən obraz və motivlərlə zəngindir.

Bildiyimiz kimi, nağılların toplanması və nəşri sahəsində böyük işlər görülmüş, çoxlu nağıl nəşrləri, o cümlədən nağılların beşcildlik və oncildlik nəşrləri həyata keçirilmişdir. Bu nağılların əksəriyyətində magik motivlərə rast gəlirik. Magiya özünü xüsusilə sehrli nağıllarda göstərir. Bu da təbiidir, çünki sehr, magiya bu nağıl qrupunun əsas poetik göstəricilərini təşkil edir.

---

<sup>50</sup> Bax: Qafarlı R. Mif və nağıl (Epik ənənədə janrlararası əlaqə). Bakı: ADPU nəşri, 1999, 448 s.; Qafarlı R. Mif, əfsanə, nağıl və epos (şifahi epik ənənədə janrlararası əlaqə). Bakı: ADPU nəşri, 2002, 758 s.; Qafarlı R. Azərbaycan türklərinin mifologiyası (bərpa, genesis). Bakı: Ağrıdağ, 2004, 232 s.; Qafarlı R. Azərbaycan türklərinin mifologiyası (mifik dünya modeli, təsnifat). Bakı: Ağrıdağ, 2004, 236 s.; Qafarov R. Azərbaycan türklərinin mifologiyası. (qaynaqları, təsnifatı, obrazları, genesisi, evolyusiyası və poetikası) Filologiya elmləri doktoru alimlik dərəcəsi almaq üçün təqdim edilmiş dissertasiyanın avtoreferatı. Bakı: 2010, 60 s.

Nağıllarımıza nəzər saldıqda magiyanın ən müxtəlif təzahür formalarına rast gəlirik. Məsələn, “Oxxayın nağılı”nda cürbəcür magik çevrilmələrin şahidi oluruq. “Ceyran”ın nağılında da magik çevrilmələrə rast gəlirik. “Sehrli boyunbağı” nağılında süjet sehrli element olan boyunbağının üstündə qurulmuşdur. “Sehrli üzük” nağılında da üzük magik predmetdir və qeyri-adi funksiyalara malikdir. “Tilsim padşahının qızı” nağılında magik üsullarla cildini dəyişə bilən qızın atası birbaşa sehr, tilsimlə bağlıdır. “Sehrli köməkçilər” nağılında padşah oğlu çətin tapşırıqları magik predmet – sehrli üzük vasitəsi ilə həyata keçirir. İlkin Rüstəməzadə Azərbaycan nağıllarının süjet göstəricilərindən bəhs edən tədqiqatında nağıllardakı qeyri-adi əşyalar sırasında sührli üzük, sehrli papaq, sehrli od, sehrli şamdan, sehrli torpa, sehrli yaylıq, sehrli kisə, sehrli tütək, sehrli tac, sehrli xalça, sehrli toppuz və s. kimi əşyaları qeyd edir<sup>51</sup>.

Bu əşyaların hamısı magik funksionallığa malikdir. Məsələn, sehrli papağı başına qoyan qəhrəman görünməz olur, yaxud üzük də qəhrəmanı görünməz edir, eləcə də üzük vasitəsilə insanın arzuları həyata keçir, xalça uçur, sehrli torba vasitəsilə saysız yeməklər əldə etmək olur, sehrli yaylıq açılarda iki köməkçi hazır olur, sehrli əsa vasitəsi ilə insanlar və digər canlılar daşa döndərilir və s.

Nağıllarda tez-tez magik fənd olan tilsimlərə rast gəlirik. Bəzən gözəl padşah qızları, bəzən də şər qüvvələrlə mübarizə aparan qəhrəman tilsimə salınır. Məsələn, “Tilsimə düşmüş qız” nağılında çay kənarındakı pərilər burada heyvan otararkən yuxuya getmiş qızı tüklü heyvan cildinə (qılıca) salırlar.

Nağıllarda tilsim, tilsim sahibi olmaq magik biliklərə, sehrli qabiliyyətlərə malik olmaq kimi səciyyətləndirilir. Hətta nağıllarda **“tilsimli” ifadəsi**, yəni “tilsimli olmaq” mənasında bir ifadə var. Bu ifadə birbaşa magik bilikləri təcəssüm etdirir. Məsələn, “Sehrli güzgü” nağılında deyilir: “Gəlin tilsimliydi axı, hər şeydən də xəbərdardı”.

---

<sup>51</sup> Rüstəməzadə İ. Azərbaycan nağıllarının süjet göstəricisi. Bakı: Elm və təhsil, 2013, – s.163-166

Göründüyü kimi, gəlinin tilsimli olması onun bilikləri ilə əlaqələndirilir. Bu biliklərsə sehr, magiya ilə bağlı biliklərdir. Nağıllardakı dərviş obrazı ikiləşən xarakterə malikdir. Magiya xüsusilə sehrli nağılların poetik strukturunun ayrılmaz səviyyəsini təşkil etməklə, nağılın poetik konstruksiyasını təşkil edən elementlərə öz təsirini göstərmişdir<sup>52</sup>.

Dissertasiyanın **Nəticəsində** göstərilir ki, folklor və magiya əlaqələrinin semantik strukturu və tipologiyası problemi üzrə Azərbaycan folkloru mətnləri əsasında apardığımız tədqiqat ilk növbədə göstərdi ki, problem folklorşünaslığın mürəkkəb və aktual məsələləri əhatə edir. Tədqiqatda qoyulmuş “Folklor və magiya bir-birinə münasibətdə nədir?” sualı məsələni son dərəcə çətinləşdirməklə bəşər düşüncə tarixinin inkişafının son dərəcə mürəkkəb semantik strukturunu təhlil müstəvisinə gətirir.

Aydınlaşdırıldı ki, magiya tarixi-diaxron aspektdə dini düşüncənin həm qaynağı, həm də ilkin-ibtidai mərhələlərindən biri hesab olunsada, o, şifahi düşüncə hadisəsi kimi, eyni zamanda, folklorudur. Lakin magiya bütövlükdə folklor deyildir: magik görüş və praktika folklor düşüncəsinə daxil olmaqla özü müstəqil düşüncə formasıdır. Folklor onun sanki reallaşdığı materialdır. O, öz inkişafı ilə həm dini düşüncəyə doğru edir, həm də sözlü janrlar kimi folklor mədəni layının strukturuna daxil olur.

Araşdırmada folklor-magiya əlaqələrinə magik kultlar kontekstində baxış nəticəsində aydın oldu ki, folklor xalqın şifahi bədii yaradıcılığı olsa da, o, sırf bədii hadisə deyildir və öz kökləri etibarilə həm də magiyaya bağlanır. Bu cəhətdən onları birləşdirən ortaq nöqtə magik söz kultlarıdır. Ovsunlar, tilsimlər, sözlü sehr

---

<sup>52</sup> **Fəsilə əldə edilmiş nəticələr üçün bax:** İmanova, S. Nağıl obrazlarının magik strukturu və tipologiyası // Qərb Universiteti, elmi xəbərlər, humanitar elmlər seriyası, №4, Bakı, 2017, s.26-36; İmanova, S. Azərbaycan nağıllarında magik görüşlərlə bağlı obrazlar // Filologiya məsələləri jurnalı, AMEA-nın M.Füzuli adına Əlyazmalar İnstitutu, №5, Bakı, 2018, s.315-321; İmanova, S. Nağılın janr yaddaşı və magiya // Elmi əsərlər. Bakı Qızlar Universiteti. № 2 , 2018, s.52-57

formulları belə magik söz kultlarının izləridir. Ovsunların, sehrin və magik elementlərin müəyyən hissəsi əsəri təsvürlərlə bağlı yaranmışdır.

Dissertasiyanın probleminə mərasim nəğmələrinin magik-bədii struktur tipologiyası kontekstində yanaşmadan əldə etdiyimiz qənaətlərə görə, magik mətnlər mifik mahiyyətlidir və onlarda folklor-magiya münasibətləri təkralanan struktura əsaslanır. Mərasim nəğmələri zəngin yaddaş xəzinəsidir. Bu xəzinə həm də magik yaddaş strukturları ilə əlamətdardır. Mövsüm nəğmələri ibtidai insanın fəlsəfi dünyagörüşü, hər bir xalqın özünün həyat səlnaməsidir.

**Dissertasiyanın əsas müddələri müəllifin aşağıdakı kitab, məqalə və konfrans materiallarında əks olunmuşdur:**

1. Folklor və magiya. Bakı: Elm və təhsil, 2017, 216 s.
2. “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanında magiya ilə bağlı obraz və motivlərin tipologiyası // Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatına dair tədqiqlər. Bakı: 2016, №1 (48), s.69-81
3. “Əsli-Kərəm” dastanında magik görüşlərlə bağlı obrazların tipologiyası // Filologiya məsələləri jurnalı, AMEA-nın M.Füzuli adına Əlyazmalar İnstitutu, №1, Bakı, 2017, s.318-332
4. Azərbaycan folklorunda magik görüşlərlə bağlı obrazların tipologiyası: Qam-ğan və Dədə Qorqud // Axtarışlar. AMEA Naxçıvan bölməsi, İncəsənət, Dil və Ədəbiyyat İnstitutu, cild 6, №2, 2016, s.23-29
5. Ovsun/əfsun problemi və onların magik tipologiyası // Naxçıvan Universitetinin Elmi Əsərləri. №1 (4), 2017, s.158-165
6. “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanında Salur Qazan obrazının magik görüşlərlə bağlı tipologiyası // Dil və ədəbiyyat. Beynəlxalq elmi-nəzəri jurnal. Bakı Dövlət Universiteti. Bakı: 2017, № 1 (101), s.234-238
7. “Koroğlu” dastanında magik motiv və elementlər // Humanitar elmlərin öyrənilməsinin aktual problemləri, Bakı Slavyan Universiteti, №1, 2017, s.149-155

8. Folklor və magiya” probleminin nəzəri-tipoloji aspektləri // Sivilizasiya. Bakı Avrasiya Universiteti, cild 6, №1, 2017 (33), s.233-240

9. Следы магических культов в фольклоре // Материалы V Международной научно-практической конференции на тему «Научные исследования в сфере гуманитарных наук: открытия XXI века». Пятигорский Государственный Университет 18-19 мая 2017 года, s.46-53

10. Элементы магии в лирических фольклорных жанрах азербайджанцев // Вестник Казахского Национального Педагогического Университета им.Абая. серия филологическая, Алматы, №1 (59), 2017, с.158-164

11. Magiyanın mahiyyəti və formaları: cadu magik folklor janrı kimi // Elmi əsərlər. Bakı Qızlar Universiteti. №3, 2017, s.97-102

12. Folklor və magiya: mövsüm və mərasim nəğmələrinin magik tipologiyası // Humanitar elmlərin öyrənilməsinin aktual problemləri, Bakı Slavyan Universiteti, №3, 2017, s.71-75

13. Azərbaycan folklorunda magik kultların izləri // Sivilizasiya. Bakı Avrasiya Universiteti, cild 6, №3, 2017 (35), s.128-132, s.128-132

14. Nağıl obrazlarının magik strukturu və tipologiyası // Qərb Universiteti, elmi xəbərlər, humanitar elmlər seriyası, №4, Bakı, 2017, s.26-36

15. Azərbaycan nağıllarında magik görüşlərlə bağlı obrazlar // Filologiya məsələləri jurnalı, AMEA-nın M.Füzuli adına Əlyazmalar İnstitutu, №5, Bakı, 2018, s.315-321

16. Nağılın janr yaddaşı və magiya // Elmi əsərlər. Bakı Qızlar Universiteti. № 2 , 2018, s.52-57

17. The theoretical-typological aspects of the problem “folklore and magic” // Revista Universidad y Sociedad, 2022, 14(S1), s.184-191

18. Типология образа Салур Казана, связанная с магическими представлениями, в эпосе «Книга моего Деда Коркута» // Київський національний університет імені Тараса Шевченка

Видавничий дім Дмитра Бурого, Наукове видання, «Мова І Культура», 2018, Випуск 21 Том I (190), s.228-23

19. Qarabağ mövsüm mərasimlərində magiya elementləri // “Firidun bəy Kəçərli və Qarabağ ədəbi-mədəni mühiti” mövzusunda keçirilmiş Respublika elmi konfransın materialları. AMEA Folklor İnstitutu, 2023, s.409-419

20. Typology of Characters Related to Magic Outlook in the Epos of “Asli-Karam” // The Journal of Eurasian Turkic Studies, Institute for Eurasian Turkic Studies, Dongduk Women's University, June, 2024, vol. 11, s.104-121

21. Семантическая структура мотивов и образов, связанных с магией, в эпосе «Книга моего Деда Коркута» // II Международной научно-практической конференции «Славяно-тюркский мир: история и современность», МО Чувашской Республики. Институт истории НАН Беларуси, Институт истории, археологии и этнологии имени Б. Джамгерчинова НАН Кыргызской Республики, Чувашский государственный институт гуманитарных наук, 25-25 iyun 2025

22. Magik kultlar və mifoloji sistemlər kontekstində folklor-magiya əlaqələri, Konstitusiya və Suverenlik İli”nə həsr olunmuş “Milli dövlətçilik və folklor” mövzusunda respublika elmi konfransı, AMEA Folklor İnstitutu, 26 may 2025

23. Магические мотивы в народных играх // UrDU ulug‘ shoir Komil Xorazmiy tavalludining 200 yilligi va Muhammad Rahimxon Feruz tavalludining 180 yilligi munosabati bilan o‘tkaziladigan “Filologiya va san’atshunoslikning dolzarb masalalari” mavzusidagi xalqaro ilmiy-amaliy anjuman. Urganc Devlet Universiteti, Özbəkistan, 3-4 iyun 2025

24. Folklor janrlarından ovsunun magik struktur tipologiyası // Filologiya məsələləri jurnalı, AMEA-nın M.Füzuli adına Əlyazmalar İnstitutu, №4, Bakı, 2025

Dissertasiyanın müdafiəsi 24.09. 2025-ci il tarixində saat 12<sup>00</sup> AMEA Folklor İnstitutu nəzdində fəaliyyət göstərən ED 1.27 Dissertasiya Şurasının iclasında keçiriləcək.

Ünvan: AZ 1001, Bakı şəhəri, 8-ci Kiçik Qala döngəsi, 31, AMEA Folklor İnstitutu

Dissertasiya ilə AMEA Folklor İnstitutunun kitabxanasında tanış olmaq mümkündür.

Avtoreferatın elektron versiyaları AMEA Folklor İnstitutunun rəsmi internet saytında yerləşdirilmişdir.

Avtoreferat 30.06. 2025-ci il tarixində zəruri ünvanlara göndərilmişdir.



Çapa imzalanıb: 07.04.2025  
Kağızın formatı: 60x84 1/16  
Həcm: 95234 işarə  
Tiraj: 100