

***Sevinc ƏLİYEVƏ***

*AMEA Folklor İnstitutunun doktorantı*

*e-mail: sevinc-aliyeva1989@mail.ru*

## **AZƏRBAYCAN FOLKLORUNDA ZOOLOJİ QURBAN MOTİVİ VƏ ONUN NÖVLƏRİ**

**Açar sözlər:** folklor, Azərbaycan folkloru, qurban, qurbanvermə, zooloji qurban, pir, kult, xoqruz qurbanı

### **ZOOLOGICAL SACRIFICIES, ITS MOTIVES AND TYPES IN AZERBAIJAN FOLKLORE**

#### **Summary**

The most common type of sacrifice in the Azerbaijan folklore texts is associated with animals. These sacrifices are related to archaic mythological encounters. Zoological victims are more commonly found in epic folklore texts. Research shows that those sacrifices are associated with different mythological cult. More attention is drawn to the cult of water. Among the types of zoological victim motives, cock sacrifice has a special place. This type of sacrifice is very popular and has a long history. The role and significance of cock sacrifice is increasingly apparent through the presence of sacred places. Most of them are related to fetus reproduction based on rooster cult. Women imitate to be a mother in this place. Women sacrifice a cock to the cult object and take children from it. The cock is here directly representing the male.

**Key words:** folklore, Azerbaijan folklore, victim, sacrifice, zoological sacrifice, sacred place, cult, cock sacrifice

### **МОТИВ ЗООЛОГИЧЕСКОГО ЖЕРТВОПРИНОШЕНИЯ И ЕГО ВИДЫ В АЗЕРБАЙДЖАНСКОМ ФОЛЬКЛОРЕ**

#### **Резюме**

Часто встречаемые виды мотива жертвоприношения в азербайджанском фольклоре связаны с животными. В них отражаются архаические мифологические воззрения. Зоологическое жертвоприношение чаще всего встречается в эпических фольклорных текстах. Как выяснилось исследованием, эти жертвоприношения связаны с разными мифологическими культурами. Среди них самым активным считается культ воды. Также особое место занимает жертвоприношение петуха. Этот вид более известный и древний. Роль и значение жертвоприношения петуха еще яснее выявляются существованием святилищ, связанных с культурами петуха. Большинство их связаны с плодородием. Здесь женщины имитируют роль матери, показывая разные жесты, связанные с уходом за младенцем. Они приносят петухов в объект культа, чтобы взамен получить от него ребенка. В этом обряде петух символизирует мужское начало.

**Ключевые слова:** фольклор, азербайджанский фольклор, жертва, жертвоприношение, зоологическая жертва, культ, святилище, жертва петуха

**Məsələnin qoyuluşu:** Azərbaycan folklor mətnlərində ən çox rast gəlinən qurbanvermə növü heyvanlarla bağlıdır. Belə qurbanvermələr özündə arxaik görüşləri də daşımaqdadır. Həmin arxaik görüşlər zaman keçdikcə müasirləşsə də, qurbanvermənin icra forması, ritual simvolları onlarda yaşamaqda olan qədim mifik təsəvvürləri görməyə və bərpa etməyə imkan verir.

**İşin məqsədi:** Tədqiqatın aparılmasında əsas məqsəd Azərbaycan folklorunda zooloji qurban motivinin növlərini araşdırmaqla onların icra formalarını müəyyənləşdirmək, həmin motivin əsasında duran mifik təsəvvürləri bərpa etməkdir.

Zooloji qurbanlara epik folklor mətnlərində daha çox rast gəlinir. Məsələn, “Kasıvın (kasıbın – *Տ.Ք.*) nəfsi” nağılında göstərilir ki, Qədər adında varlı, amma çox xəsis bir kişi var idi. Bir gün oturub yemək yeyərkən bir kasıb adam süfrəsinin üstünə gəlib çıxır. Lakin Qədər kasıba heç nə vermir və səfərə yola düşür. Gəlib bir bulağın başına düşürlər. Burada süfrə qurub yemək yemək istəyirlər. Bir qara ilan peyda olur. Öldürmək istəyirlər, lakin ilan ona daş-kəsək atıldıqca daha da böyüyür. İlan deyir: “Qədərsən, nə zəhrimarsan. Bu surfa mənim olacaq, sana

burdan bir tikə də vermərəm”. İlan süfrəni udur, sonra Qədərdən yeməyə bir dəvə, bir at, bir də qatır istəyir. Verilən heyvanlardan doymayan ilan karvandakı bütün heyvanları udur. İlan daha sonra Qədərə olmanın əzabları verir. Axırda kişiyyə deyir: “Mən sən qapınan qavladığın kasıvın nəfsiyəm. Bir də tobalatma elə, belə iş tutma”. Qədər evinə qayıdır, həmin kasıb kişinin evinə çoxlu pul-para, yemək-içmək yollayır. Lakin bununla da qalmır: “O günnən Qədər kurnazlığını (xəsisliyini, tamahkarlığını – *S.Ə.*) yerə qoydu. Hamıya əl tutdu, köməh elədi. Ona görə də ömrü uzun, işi yaxşı, özü hörmətli oldu. Xata-bala, azar-bezar onnan uzax oldu” (3, 158).

Burada qurbanvermə motivi silsilə təşkil edir və əslində, nəgıl elə qurbanvermə motivi üzərində qurulmuşdur. Onlara diqqət edək:

- **Yemək qurbanı:** Kasıb Qədər süfrəsinin üstünə gəlib çıxır. Lakin Qədər ac və kasıb insanı doyuzdurmaq əvəzinə, onu təhqir edərək, qapıdan qovur. Burada qurbanvermə motivi süjet konfliktinin əsasında durur. Əgər Qədər kasıbı yeməyə qonaq etsə idi, sonrakı bəlalardan xilas olacaqdı. Nağılın təbliğ və tərənnüm etdiyi əxlaqa görə, süfrə üstünə gəlib çıxmış insana hökmən yemək verilməlidir. Bunu Allahın insana qismət etdiyi yeməyin (nemətin) zəkəti kimi də başa düşmək olar. Yəni süfrədəki nemətlərdən hökmən qurban verilməlidir.

- **Heyvan qurbanı:** Səfər zamanı Qədər qabağını kəsən ilan udduğu bütün heyvanları ona verilən qurbanlar hesab etmək olar. Çünki bu ilan həmin kasıbın nəfsidir: kasıb süfrədən öz qurban payını ala bilmədiyi üçün indi onun nəfsi həmin qurban payını heyvanlar şəklində alır. Digər tərəfdən, burada ilan/əjdahaların suyun qabağını, yaxud yolu kəsərək qurban tələb etmələri ilə səsləşmə var.

- **Əşya, pul qurbanı:** Qədər kasıbın nəfsindən qurtulmaq üçün tövbə edir, kasıblara əl tutur, onlara pal-paltar, pul-para, yemək-içmək paylayır.

Qeyd edək ki, nağılın süjeti məna baxımından “Kitabi-Dədə Qorqud” dastanının birinci boyundakı Dirsə xanın taleyi ilə səsləşir. Dirsə xanı Tanrının qarğışı tutduğu üçün onun övladı yox idi. O, həmin qarğışdan xilas olmaq üçün böyük qurbanlar verir. Qədəri də kasıb kişinin qarğışı tutur: kasıbın nəfsi ilan olub, ona əzab verir. Qədər də Dirsə xan kimi böyük qurbanlar verməklə xoşbəxtliyə qovuşur.

Göründüyü kimi, nağıl heyvan qurbanından da bəhs olunur. Ən maraqlı cəhət heyvanların heyvana – ilana qurban verilməsidir. Belə hesab edirik ki, nağıl kasıb kişinin nəfsini simvollaşdıran ilan ritual-mifoloji kökləri baxımından həm də ilan kultu, ilan ocağı ilə bağlıdır.

“Kasıvın nəfsi” nağılnda kasıb kişinin nəfsinin Qədər qabağına ilan şəklində çıxması xüsusi maraq doğurur. Yəni məsələni belə də qoymaq olar ki, kasıb kişinin nəfsi niyə məhz ilana çevrilir? Burada müəyyən bir qanunauyğunluq varmı?

H.Quliyevin apardığı tədqiqatlar göstərir ki, kişinin nəfsinin ilana çevrilməsi təsadüfi deyildir. O, seyidlərin ilan ocaqları ilə bağlılığının geniş yayıldığını qeyd edir. Müəllif göstərir ki, ilan-seyid münasibətləri ilə bağlı bir sıra mətnlərdə ilanlar birbaşa olaraq seyidin qoruyucusu və mahafizəçisidir (7, 131).

“Kasıvın nəfsi” nağılnda da ilan kasıb kişinin birbaşa olaraq qoruyucusu və mahafizəçisidir. Qədər yemək üstünə gəlib çıxmış kişiyyə yeməkdən pay verməməsi niyə məhz pay verməli olduğu məsələsini ortaya çıxarır. Belə hesab etmək olar ki, xəsis və acgöz Qədər tanımadığı həmin kasıb kişi seyiddir. Nağılarda övliaların, müqəddəslərin özlərini tanıtmadan insanları sınağa çəkməsi faktları var. Bu sınaqdan üzüağ çıxanlar makafatlandırıldıqları kimi, üzüqara çıxanlar da cəzalanırlar. Belə ehtimal etmək olar ki, həmin kasıb kişi də özünü tanıtmadan Qədəri sınağa çəkən seyiddir. Qədər sınaqdan çıxma bilmir, seyidin nəfsi də ilan cildində onun qarşısına çıxır.

“Xeyirxahla alçax” nağılnda padşahın qızı xəstələnir və heç kəs onu sağalda bilmir. Xeyirxah insan padşahın sürüsündən qara bir qoyun və sürünü güdən nəhəng iti gətirdir,

onları kəsir, beyinlərini çıxarır, bir-birinə qarışdıraraq, padşahın qızına yedizdirir. Qız dərhal sağalır (2, 180).

Burada qara qoyun və it şəfavermə məqsədilə qurban verilir. Bu, həm də magik müalicə üsuludur. Qurbanların ətinin ehsan məqsədilə deyil, şəfa məqsədilə yeyilməsi bu heyvan qurbanvermənin çox qədim ritual-mifoloji görüşlərlə bağlı olduğunu söyləməyə əsas verir.

“Camiş gönünnən qayış” adlı nağılda deyilir ki, bir kasıb keçəl var imiş. Onun var-dövlətdən cəmişi bir balalı camışı var idi. Bir gün keçəl ciyisinə deyir ki, gəl camışı kəsək, paylayaq. Ondan sonra hər mal kəsən də bizə pay verər, onun hesabına yaxşı dolanarıq. Onlar camışı kəsib paylayırlar, lakin başqaları onlara pay vermir. Keçəl camışın balasını da eyni qayda ilə kəsib paylayır. Lakin başqaları yenə də onları yada salmır. Ciyisi hirsələnib keçəli evdən qovur... (1, 209).

Göründüyü kimi, keçəl ehsan məqsədilə camışı və onun balasını qurban kəsərək paylayır. Bu – heyvan qurbanvermədir. Lakin keçəl məqsədinə nail olmur. Çünki qurbanvermə hökmən müəyyən xeyirxah niyyətə bağlı olmalıdır. Keçəlin isə belə bir xeyirxah niyyəti olmur. O, camışı paylayıb, əvəzində zəhmətsiz bir həyat əldə etmək istəyir və istəyinə nail olmur. Nağılın təbliğ etdiyi əxlaq belə bir qurbanverməni qəbul etmir.

“Xan ilə oğlu” nağılında qurbanvermənin, o cümlədən heyvan qurbanının çox qədim şəkilləri ilə üzləşirik. Mətnə deyilir ki, xan camaatı çağırır, onlara deyir:

– Ya qurbağanın səsini kəsin, ya da bir qab aş, bir qız göndərin, onunla vaxtımı keçirim.

Xanın oğlu camaatdan birini öyrədir ki, xandan üç gün icazə alın, sonra gedin bir mal kəsin, onun bağırsaqlarını təmizləyib, yarım metr uzunluğunda qırıb, həmin bağırsaqları üfürüb-doldurub, qurbağa olan göllərə atın. Qurbağalar bağırsaqları ilan hesab edib, qorxudan nə gecə, nə də gündüz səslərini çıxarmayacaqlar.

Camaat onun dediyi kimi edir, qurbağalardan üç gün ərzində səs çıxmır. Xan adamlardan bunu necə elədiklərini soruşur. Onlar da cavab verirlər ki, mal kəsib, ətinə yedik, bağırsaqlarını da üfürüb gölə atdıq. Xan bunu onlara kimin öyrətdiyini soruşur. Heç kim boynuna almır. Xan deyir ki, bu işi mənim oğlumdan savayı heç kəs bilməz. Xan oğlunun boynunu vurdurdu, öz oğlunu qətl elədi (2, 158).

Bu kiçik həcmli nağıl başdan-başa qurbanvermə aktları üzərində qurulmuşdur. Burada təkcə heyvan qurbanı deyil, yemək və insan qurbanvermələri də var və onlar ritual-mifoloji mənaları baxımından böyük maraq kəsb edir.

Diqqəti ilk növbədə xanın insanların qarşısında qoyduğu şərt cəlb edir. O, göllərdəki qurbağaların səslərinin kəsilməsini əmr edir. Əgər insanlar bu şərti yerinə yetirə bilməsələr, onda xana bir qab aş və bir qız qurbanı verməlidirlər.

Xanın şərti Təpəgözün, yaxud əjdahaların insanlar qarşısında qoyduğu şərtləri yada salır. Oğuzlar yaşamaq üçün Təpəgözə hər gün beş yüz qoyun və iki adam qurban verməli olurlar. Yaxud əjdahalar suyun qabağını kəsib, bunun müqabilində qız qurbanı tələb edirlər. Xanın da tələb etdiyi qurbanlar Təpəgözün və əjdahaların tələbləri ilə üst-üstə düşür. Bu faktlar arasında xüsusilə qız qurbanı birləşdirici rol oynayır və həm də xanın ritual-mifoloji kimliyini üzə çıxarmağa imkan verir. Təpəgöz, ümumiyyətlə, insan qurbanı tələb edir və dastandan məlum olur ki, oğuzlar ona oğlan (kişi) qurbanları verirlər. Əjdahalar və xan isə qız qurbanı tələb edirlər. Bu cəhət xanla əjdahaları eyniləşdirməyə imkan verir. Lakin burada bir mühüm birləşdirici (eyniləşdirici) cəhət də vardır: həm əjdahalar, həm də xan su kultu ilə bağlıdır. Əjdahalar suyun qabağını kəsib, qız qurbanı tələb etdikləri kimi, xan da su/göl ilə bağlı şərt qoyub, qız qurbanı tələb edir. Bu da onu əjdahalar kimi su kultu ilə əlaqələndirməyə imkan verir.

İnsanların qurbağaları susdurmaq üçün kəsdikləri mal ritual-mifoloji kökləri baxımından su kultuna və ümumiyyətlə, suyu təmsil edən qurbağalara verilən heyvan qurbanıdır.

Xanın sonda öz oğlunu insanlara kömək etdiyi üçün qətl etməsi də su kultu ilə bağlıdır. Xanın oğlu qurbağaları susdurmağın yolunu camaata öyrətməklə ritual-mifoloji baxımdan su/qurbağa kultun sirrini fəş edir. Ona görə oğlanın özü də su kultunun yolunda qurban gedir. Xanın öz oğluna heç bir rəhm etməməsi, onu öldürməsi xan obrazında suyun sahibi olan əjdaha obrazını bərpa etməyə imkan verir. “Xan” sözü hökmdar mənasındadır, hökmdar isə hakimiyyəti altında olanların sahibi, hamisi deməkdir. Xanın su ilə bağlılığı, qurbağaları susdurmağın yolunu (sirrini) bilməsi, su kultununun sirrini açan oğlunu suya, yaxud qurbağalara qurban verməsi onu su ünsürünün sahibi (yiyəsi, əyəsi) olan əjdahanın insanlaşmış şəkli hesab etməyə əsas verir. Əjdahanın insan cildində olmasında isə heç bir ziddiyyət yoxdur: əjdahalar folklor mətnlərində çevrilmə yolu ilə insan cildinə düşə bilirlər.

Burada diqqəti cəlb edən məqamlardan biri də qurbağaların su ünsürü ilə bağlılığıdır. Bizə belə gəlir ki, xanın qurbağa ilə bağlı şərt qoyması təsadüfi olmayıb, məhz su kultu ilə bağlılıqdan doğur. Mifik düşüncədə su və qurbağa mənə baxımından bir-birini simvollaşdıran obrazlardır. İncə mətnlərindən birində deyilir ki, yağış yağdırmaq üçün qurbağanı öldürüb, arxası üstə çevirərlər (1, 93).

Buradan aydın olur ki, qurbağa su ünsürünün heyvan işarəsi, rəmzidir. Qurbanla qurban kultu arasında mənə əlaqəsi olur. Qurban verilən qurbağa ilə yağış arasındakı birləşdirici, eyniləşdirici element sudur. Bu da onu göstərir ki, mifik düşüncədə su qurbağanın, qurbağa da suyun işarəsidir. Bu cəhətdən, nağılda suya verilən inək qurbanı və insan qurbanını (xanın oğlu) həm də qurbağa/su kultuna verilən qurbanlar hesab etmək olar. Beləliklə, su ünsürünün sahibi olan əjdahanın insanlaşmış şəkli olan xan həm də su kultunu təmsil edən qurbağaların da sahibidir.

“Bəla” adlı nağılda da çoxlu qurbanvermələr var. Maraqlıdır ki, burada da suya heyvan qurbanverməsi ilə üzləşirik. Nağılda deyilir ki, padşah yuxuda ona Allahın bəla göndərəcəyini görür. Bir səs ondan soruşur ki, bəlanı indi göndərək, ya sonra. Arvadı məsləhət edir ki, indi cavanıq, bəlaya indi yaxşı dözərik. Bəlalər ard-arda gəlir. İlk olaraq körpü uçulur və padşahın körpüdən keçən at ilxısı suya qərç olur (2, 168).

Nağılda çayın at ilxısını aparması ritual-mifoloji kökləri baxımından çayda yaşayan su ruhuna (su kultunu obrazlaşdıran əyəyə) verilən qurbandır. A.V.Petkeviç rus dastanları olan bılınalarda qurban başlanğıcından bəhs edən məqaləsində göstərir ki, çay onda yaşayan su ruhlarına qurban verilməsinin zəruri olması haqqında xalq inamları ilə bağlı müqəddəs xronotopdur (8, 12).

Atların məhz körpünün uçması nəticəsində qurban getməsi də bunun qurbanvermə aktı olduğunu təsdiqləyir. V.N.Toporov yazır ki, körpü mifopoetik ənənədə müqəddəs məkanın müxtəlif nöqtələrini birləşdirən obrazdır (9, 176). Şaquli körpü yeri təkcə yuxarı dünya ilə yox, həm də aşağı dünya ilə birləşdirir. Aşağı dünyanın körpüsündə çox hallarda keşikçi də durur. Bəzi hallarda zoomorfik görkəmdə rast gəlinən bu keşikçi ölənləri (yaxud ölümlər səltənətinə getmək şücaətində olan diriləri) müəyyən ödənişin, yaxud hansısa tapmacanı tapmaq şərtinin, hansısa sınaqdan uğurla keçməyin əvəzində aşağı dünyaya buraxır (9, 177).

Atların qurban getməsinə bu fikirlər işığında nəzər saldıqda aydın olur ki, atlar su kultuna qurban verilir. Mifologiyada sudan, körpüdən keçid zamanı ödənilən hər hansı haqq suya verilən qurban sayılır. Atların Allahdan gələn bəlanın qurbanı olduğunu yada salsaq, görürük ki, at ilxısının körpünün uçması nəticəsində suda boğulması ritual-mifoloji kökləri baxımından məhz suya (çaya) heyvan qurbanvermə aktıdır. Bunu xanın Allahın qəzəbinə gəlməsi ilə izah etmək olar. Nağıldakı padşah “Kitab-Dədə Qorqud”dakı Dirsə xan, yaxud “Kasıbın nəfsi”

nağılındakı xəsis və tamahkar Qədən ilə “eyni taleyi” yaşayır. Onlar qurbanvermə yolu ilə öz xoşbəxtliklərinə qovuşduqları kimi, padşah da bu qurbanvermələrlə axırda xoşbəxtliyə qovuşur.

Zooloji qurban motivinin növləri içərisində diqqəti xoruz qurbanvermələri xüsusi cəlb edir. Bu qurbanvermə növü çox məşhurdur və qədim tarixə malikdir. Xoruz qurbanvermənin rolu və əhəmiyyəti xoruz pirlərinin mövcudluğu ilə daha çox üzə çıxır.

Zəngəzurda Tup-tup piri var. Həzrət Əli əleyhissəlamla əlaqələndirilir. Rəvayətə görə, Cənab Əli öz Döldül atını aparıb bağlayır ora. Mağara kimi bir yerdir. Üstdən damcı damır. O qədən damıb ki, daşın üstündə yer açıb. Orda Döldülün rəddi var. İndi də ora qurban aparırlar. “O pirə getdin, gərəh xoruz aparasan. Ora ayrı heyvan çıxartmağ olmaz. Sıldırım yerdi. Yuxarıdan baxanda adamın gözü axır. Ora belədi: durursan damcının altında, əyər niyyətin hasil olmasa, başaa damcı düşməz. Başa damçı düşməsə, su götürmürsən. Götürsən də, faydası yoxdur” (4, 58).

Göründüyü kimi, Tup-tup pirində ancaq xoruz qurbanı verilməmiş. Pir su kultu ilə bağlıdır. Onun suyunu müəyyən olunmuş qaydaya əməl etməklə götürüb evə gətirdikdə həmin su çəyirtgələrin taxılı yeməsinin qarşısını alır, yaxud bu su ilə quraqlıq vaxtı yağış yağdırmaq olur.

Pirə xoruz qurbanının verilməsi onun sıldırım qayalıqda yerləşməsi, oraya iri heyvanların aparılmasının mümkün olmaması ilə izah olunur. Pirlərə erkək heyvan qurban verildiyini nəzərə alsaq, xoruz qurban verilməsi həmin izah baxımından məntiqli görünür. Lakin xoruz kultu ilə bağlı digər pirlərin mövcudluğu bu izahı əsassız edir.

Cəbrayıl rayonunda Ziyarət dağı adlı ocaq var. Bu dağ Qalacıq kəndindən 35-40 km aralıda yerləşir. Qapısı var, hər tərəfi daşdır. Pəncərəsi dəyirmidir. Balaca bir taxça var. Niyət eləyən qadın əlini ora salır. Arpa gəlsə – oğlu, buğda gəlsə – qızı olar. Ora xoruz qurbanı deyirlər. Qırmızı xoruz daha yaxşıdır. Xoruzun başı, ayağı, tükləri pirdə qalmalıdır (4, 98).

Xoruz kultu ilə bağlı bu pirin doğum, uşaq, övladla bağlılığı xoruz qurbanvermənin ritual-mifoloji köklərinin üzərinə işıq salır. Bu pirdə uşaq arzu edən qadınlar gəlirlər. Onlar xoruz qurban verib, əvəzində övlad alırlar. Bu da onu göstərir ki, xoruz qurbanvermə döl, nəsilartırma ilə bağlıdır. Xoruz kultunda xoruz erkək, kişi başlanğıcını təmsil edir.

Zəngəzurun indi Ermənistan adlanan qondarma dövlətin ərazisində qalmış Meğri bölgəsinin Nüvədi kəndində Tış neyni (Daşnənni) adında pirdə var idi. Uşaq olmayanlar orada xoruz kəsib, nənni (göydən asılan yürük – **S.Ə.**) asarmışlar. Adı da buradan meydana gəlib (6, 73).

Göründüyü kimi, pirdə xoruz kultuna əsaslanan döl, nəsilartırma ilə bağlıdır. Qadınların burada nənni/yürük asmaları uşaq sahibi olmağın (ana olmağın) təqlididir. Qadınlar kult obyektinə xoruz qurbanı verib, ondan uşaq alırlar. Xoruz burada birbaşa erkək, kişi başlanğıcını təmsil edir.

Ermənistan adlanan dövlətin ərazisində qalmış Dərələyəz bölgəsində Ertiş piri haqqında deyilir ki, pirdə Arpa çayının üstündədir. Ertiş kəndi indi xaraba qalıbdır. Bizimkilər ən çox Ertiş pirinə gedərdilər. Qurban aparardıq. Qoyun-quzu, xoruz aparıb kəsərdik. Niyət eləyib gedirdik (5, 59).

Göründüyü kimi, pirdə aparılan heyvanlar içərisində xoruz da var. Verilmiş məlumatdan aydın olur ki, bu pirdə, ümumiyyətlə, niyyət pirdir. Yəni verilən qurbanlar niyyətə bağlıdır. Qurbanların içərisində xoruzun da olması buraya uşaq, övlad niyyətilə gəldiyini də göstərir.

Xoruz qurbanına inanclarla da bağlı rast gəlinir. Şəki bölgəsinin inanclarına görə, mərhəmətin ölümünün dördüncü günü adına gününə (cümə axşamı) düşərsə, ailə üzvləri və ya yaxın qohumlarından dalınca adam aparır. Bunun qarşısını almaq üçün xoruz kəsib kasıba vermək məsləhətdir (2, 387).

Qeyd etmək istərdik ki, heyvan qurbanvermə istər folklor motivi, istərsə də qurbanvermə adəti kimi xalq içərisində çox məşhurdur. Bizim burada məqsədimiz folklorda qur-

banvermə motivinin ritual-mifoloji köklərini araşdırmaq olduğu üçün folklor materiallarından yalnız arxaik qurbanvermə faktlarını təhlilə cəlb etdik.

**İşin elmi yenilik və nəticələri:**

1. Zooloji qurbanlara epik folklor mətnlərində daha çox rast gəlinir.
2. “Kasıvın nəfsi” nağılında qurbanvermə motivi silsilə təşkil edir və nağıl elə qurbanvermə motivi üzərində qurulmuşdur: yemək qurbanı, heyvan qurbanı, əşya, pul qurbanı. Nağılda kasıb kişinin nəfsini simvollaşdıran ilan ritual-mifoloji kökləri baxımından həm də ilan kultu, ilan ocağı ilə bağlıdır.
3. “Xeyirxahla alçax” nağılında qara qoyun və it şafavermə məqsədilə qurban verilir. Bu, həm də magik müalicə üsuludur. Qurbanların ətinin ehsan məqsədilə deyil, şəfa məqsədilə yeyilməsi bu heyvan qurbanvermənin çox qədim ritual-mifoloji görüşlərlə bağlı olduğunu söyləməyə əsas verir.
4. “Camış gönünnən qayış” adlı nağılda keçəl ehsan məqsədilə camışı və onun balasını qurban kəsərək paylayır. Bu – heyvan qurbanvermədir. Lakin keçəl məqsədinə nail olmur. Çünki qurbanvermə hökmən müəyyən xeyirxah niyyətə bağlı olmalıdır.
5. “Xan ilə oğlu” nağılında qurbanvermənin, o cümlədən heyvan qurbanının çox qədim şəklləri ilə üzlaşirik. Burada təkcə heyvan qurbanı deyil, yemək və insan qurbanvermələri də var. Nağılda insanların qurbağaları susdurmaq üçün kəsdikləri mal ritual-mifoloji kökləri baxımından su kultuna və ümumiyyətlə, suyu təmsil edən qurbağalara verilən heyvan qurbanıdır.
6. “Bəla” adlı nağılda da çayın at ilxısını aparması ritual-mifoloji kökləri baxımından çayda yaşayan su ruhuna (su kultunu obrazlaşdıran əyəyə) verilən qurbandır.
7. Xoruz qurbanvermə növü çox məşhurdur və qədim tarixə malikdir. Xoruz qurbanvermənin rolu və əhəmiyyəti xoruz pirlərinin mövcudluğu ilə daha çox üzə çıxır. Bu pirlər daha çox nəsilartırma ilə bağlıdır.

**İşin nəzəri və praktiki əhəmiyyəti:** Məqalənin nəzəri əhəmiyyəti bu işdən qurbanvermə ilə bağlı digər tədqiqatlarda nəzəri ədəbiyyat kimi istifadə imkanları, praktiki əhəmiyyəti isə ali məktəblərdə folklorun tədrisi prosesində praktiki vəsait kimi istifadə imkanları ilə müəyyənleşir.

**ƏDƏBİYYAT**

1. Azərbaycan folkloru antologiyası. IV kitab. Şəki folkloru, I cild / Tərtib edənlər: H.Əbdülhəlimov, R.Qafarlı, O.Əliyev, V.Aslan. Bakı: Səda, 2000, 497 s.
2. Azərbaycan folkloru antologiyası. VI kitab. Şəki folkloru, II cild / Toplayanı, tərtib edən, söyləyicilər, toplayıcılar, qaynaqlar haqqında məlumatın, qeyd və şərhlərin müəllifi: H.Əbdülhəlimov. Bakı: Səda, 2002, 494 s.
3. Azərbaycan folkloru antologiyası. VIII kitab. Ağbaba folkloru / Toplayıb tərtib edənlər: H.İsmayılov, T.Qurbanov. Bakı: Səda, 2003, 475 s.
4. Azərbaycan folkloru antologiyası. XII kitab. Zəngəzur folkloru / Toplayıcılar: V.Nəbioğlu, M.Kazımoğlu, Ə.Əsgər. Tərtibçilər: Ə.Əsgər, M.Kazımoğlu. Bakı: Səda, 2005, 463 s.
5. Azərbaycan folkloru antologiyası. XV kitab. Dərələyəz folkloru / Toplayıb tərtib edənlər: H.Mirzəyev, H.İsmayılov, Ə.Ələkbərli. Bakı: Səda, 2006, 483 s.
6. Azərbaycan folkloru antologiyası. XIX kitab. Zəngəzur folkloru, II cild / Toplayanı və ön sözün müəllifi R.Təhməzoğlu. Tərtib edənlər: H.İsmayılov, R.Təhməzoğlu, Ə.Ələkbərli. Bakı: Nurlan, 2009, 415 s.
7. Quliyev. H. Müdrik Qoca arxetipinin semantik strukturu və paradıqmaları. Bakı: Elm və təhsil, 2016, 216 s.
8. Петкевич А.В. Жертвенное начало в былинах / www.ruthenia.ru/folklore/petkevich1.htm
9. Топоров В.Н. Очерк «Мост» / Мифы народов мира. В 2-х томах. Том 2. Москва: Советская энциклопедия, 1982, с. 176-177