

DOI: <https://doi.org/10.36719/2663-4619/95/100-106>

Arəstə Xudiyeva
AMEA Folklor İnstitutu
lalka81@live.co.uk

AZƏRBAYCAN DASTANLARINDA ANTROPONİMLƏRİN MÖVZU DAİRƏSİ VƏ FOLKLOR SEMANTİKASI

Xülasə

Məqalədə Azərbaycan xalq dastanlarındakı antroponimlər tematik qruplar üzrə təsnif edilir, bu adların ritual-mifoloji, dini (sufi) semantikasi və magik funksiyası öyrənilir. Şəxs adlarının insan-təbiət, fərd-toplum, özünkü-yad, sakral-profana və s. münasibətlər zəminində eposdakı funksiyası nəzərdən keçirilir. Personajların mənfi və ya müsbət xarakterini bəlli edən epitetlər də xalqın dünyagörüşü, inamları, ənənəvi həyat tərzi və mədəniyyəti kontekstində diqqətə alınır. Tarixin axarında qəhrəmanlıq dastanlarının yerinə məhəbbət dastanlarının populyarlıq qazanması ilə Azərbaycan dastan antroponomikasının dəyişməsi və bu dəyişməyə səbəb olan amillər tədqiq olunur. Azərbaycan məhəbbət dastanlarının yaradıcısı və ifaçısı olan aşıqların islam dini-mistik ordenlərinə bağlantısının epik qəhrəman tipinin müəyyənlişməsində rolu və bunun şəxs adları səviyyəsində təzahürü araşdırılır.

Açar sözlər: *Azərbaycan folkloru, Azərbaycan dastanları, Azərbaycan antroponimləri, Kitabı-Dədə Qorqud, epik şəxs adları*

Aresta Khudiyeva
ANAS Institute of Folklore
lalka81@live.co.uk

Subject scope and folklore semantics of anthroponym in Azerbaijan epic

Abstract

In this article, a comprehensive analysis is presented where the anthroponyms found in Azerbaijani folk tales are meticulously classified into various thematic groups. The research delves into the intricate study of the ritual-mythological and religious (Sufi) semantics, as well as the magical function that these names possess. The investigation further explores the multifaceted nature of personal names, examining their relation to human-nature, individual-community dynamics, as well as their significance in distinguishing between the realms of own and alien, sacral and profane. Additionally, the article delves into the examination of the function of these names within the context of the epic narratives, illuminating their role in shaping the interconnections between characters. Moreover, the article recognizes the importance of epithets in reflecting the dichotomy of negative and positive character traits, taking into account the people's outlook, beliefs, traditional lifestyle, and culture.

Furthermore, this research endeavors to trace the historical evolution of Azerbaijani epics, particularly the transition from heroic epics to love epics. Through an in-depth analysis, the article aims to shed light on the changes that occurred in the anthroponomics of Azerbaijani epics and the underlying factors that brought about this transformation. Notably, the study explores the pivotal role of Ashiqs, who are both the creators and performers of Azerbaijani love sagas, in shaping the archetypal hero within these narratives. The investigation extends beyond the realm of storytelling, scrutinizing the manifestation of this influence at the level of personal names. By meticulously examining the etymology and connotations of these names, the research seeks to unravel the intricate web of cultural and literary influences that have shaped the epic tradition of Azerbaijan.

Keywords: *Azerbaijani folklore, Azerbaijani epics, Azerbaijani anthroponyms, Kitabı-Dədə Qorqud, epic personal names*

Giriş

Məsələnin qoyuluşu. Xüsusi adlar, əsasən də antroponimlər, toponim və teonimlərlə yanaşı folklor mətninin strukturunda xüsusi yerə malikdirlər. Folklor qəhrəmanlarının (eləcə də antiqəhrəman) adlarında qəhrəmanın (eləcə də antiqəhrəmanın) özü – onun mənşəyi, xasiyyəti, fəaliyyəti, görünüşü və s. ilə yanaşı, onunla bağlı folklor nümunəsini yaradan xalqın həyat baxışları, dünyadərki, tarixi və mədəniyyəti haqqında məlumat əks oluna bilir. Bu da göstərir ki, ad bir personajın markeri olmayıb, sosial-mədəni əhəmiyyət kəsb edir.

İşin məqsədi. Azərbaycan dastanlarında antroponimlər həm say etibarilə, həm də tematikasına və quruluşuna görə digər xüsusi adlardan seçilir. Lakin onların, demək olar ki, hamısı süjetin və ya obrazın funksional semantikasına ilə bu və ya digər şəkildə bağlıdırlar.

Azərbaycan şəxs adları ümumiyyətlə tematik baxımdan rəngarəndir. Bu mövzuda tədqiqat aparmış F.Qurbanova yazır ki, antroponimlərin leksik-semantik analizi göstərir ki, oğuz qrupu türk dillərində şəxs adlarının yaranmasında 50-dən artıq söz qrupu iştirak edir ki, onlardan ən qədimi və ən produktiv olanları etnonim, toponim, hidronim, zoonim, fitonim, kosmonim, teonim və başqa söz qruplarıdır (Kurbanova, 1998: 26).

Azərbaycan epik mətnlərində, daha doğrusu dastanlarında isə şəxs adlarının analizini aparsaq, onları aşağıdakı tematik qruplar üzrə təsnif edə bilərik:

1) Obrazın mənəvi-psixoloji xarakteri ilə bağlı adlar. İstər Azərbaycan qəhrəmanlıq dastanlarında, istərsə də məhəbbət dastanlarında tez-tez rastlanılır (“Kitabi-Dədə Qorqud”da Yalançı oğlu Yalançıq, “Koroğlu”da Tanrıtanımaz, “Leyli və Məcnun”da Məcnun, və s.).

Xalqın qəhrəmanlıq keyfiyyəti hesab etdiyi, qəhrəmanlığın meyarlarını ifadə edən adları təbii ki, müsbət personajlar daşıyır. Epik yaradıcılığın düşmənə, şər qüvvələrə şamil etdiyi axmaqlıq, hərislik, yalançılıq kimi sifətlərin ad şəklində epik mətnlərdə mənfi ibrazların adında xüsusiləşir. Məsələn, “Kitabi-Dədə Qorqud”da bu hal Yalançı oğlu Yalançıq adında bariz təzahür edir. Belə adlar, obrazın mənəvi-psixoloji xarakterini nəzərə çarpdırılmaqla yanaşı, onun istənilən situasiyada hərəkətinin “qanunauyğunluğuna” işarə edir.

2) Obrazın etnik-milləti və ya dini kimliyi ilə bağlı olan adlar (“Koroğlu”da Ərəb Reyhan, Firəngöglü, “Şah İsmayıl”da Ərəb Zəngi, “Kitabi-Dədə Qorqud”da Qıpçaq Məlik və b.). Əsasən, başqa ölkənin və ya başqa xalqın nümayəndələri dastanlarda bu tip adlar daşıyırlar.

3) Obrazın sosial mənşəyi, sosial statusu ilə bağlı olan adlar (“Əsli və Kərəm” dastanında Qara Keşiş, “Koroğlu”da Giziroğlu, Dəmirçioğlu və b.). Çox vaxt Azərbaycan dastanlarında çoxkomponentli adların tərkib hissəsi kimi çıxış edirlər: Dəmirçioğlu Dəli Həsən, Giziroğlu Mustafa bəy.

4) Obrazın fiziki gücü və ya fiziki xarakteri ilə bağlı adlar (“Kitabi-Dədə Qorqud” da Dönəbilməz Dölək Uran, Arşın oğlu Dirək, “Koroğlu”da Tüpdəğidən, Toxmaqvrən, Halaypozan (əslində Alaypozan), Keçəl Həmzə, “Əsli-Kərəm”də Əsli (Əsli sulu, dolu bədənlə, gözəl mənasındadır) və s.). Azərbaycan folklorunda mənfi obrazların və ya triksterlərin adında ən çox Qara və Keçəl komponentləri iştirak edir. Eyni zamanda demək lazımdır ki, Keçəl epiteti daşıyan qəhrəman, bu təyinin aid olduğu adla məşhur digər folklor qəhrəmana tam zidd (və ya zidd gedən) olan obrazı bildirir. Məsələn, Azərbaycan nağılı “Göycək Fatma”da mənfi xarakterli Keçəl Fatma, eyni adlı müsbət xarakterli bacısının tam əksi – antipodudur. Bununla bərabər, Keçəl Fatma, həm islamda, həm də ondan qaynaqlı Azərbaycan folklor mətnlərində Məhəmməd peyğəmbərin qızı, saflıq, paklıq, müqəddəs ana rəmzi olan Həzrəti Fatimə obrazına əksdir. Bu hal eyni şəkildə özünü “Koroğlu” dastanındakı Keçəl Həmzə obrazında göstərmişdir. Həmzə Şərq dini məzmunlu yazılı dastanlarından olan “Həmzənamə”nin qəhrəmanıdır. İslam tarixində Həmzə Məhəmməd peyğəmbərin sevimli əmisi və ilk müsəlmanlardan sayılır. Həmzənin İslam mənbələrində bir qəhrəman obrazı vardı və bu səbəbdən də ləğəbi “Əsədullah” (Allahın şiri) idi. Həmin dastanda Əmir Həmzənin bir güclü pəhləvan kimi İshaq Nəbinin tilsim edilmiş atının oğurlayıb aparması təsvir olunub. Lakin burada, “Koroğlu”nun Cənubi Azərbaycan tədqiqatçısı Bəhrüz Həqqinin yazdığı kimi, Həmzə Koroğlu kimi qəhrəmanlara xas əxlaq və qeyri-adi gücə malik təsvir olunur (Həqqi, 2003: 231). O, heç yerdə qorxaq, xəyanətkar, yalnız özünü düşünən xudbin kimi verilmir.

Beləliklə, “Koroğlu”da Keçəl Həmzə “həqiqi Həmzənin” antipodu, əksidir və əkslik keçəl epitetində ifadə olunub.

5) Heyvan tematikasına daxil adlar (“Kitabi-Dədə Qorqud”da Qorqud, Bəybörə, Basat, Buğac, Bəybəcan, “Koroğlu”nun Paris nüsxəsində Bürçü, “Müğüm şah”da Aslan şah və b.).

Bunlar, göründüyü kimi, əsasən, qurd, aslan və öküz mənalı adlardır. Azərbaycan (oğuz) eposlarındakı Qorqud, Baybörə adları qurd (“börü”), Oğuz, Buğac adları isə öküz kultuna bağlıdır. “Koroğlu” dastanında (dastanın Paris nüsxəsində) Osmanlı padşahı Sultan Muradın oğlu (Koroğlunun həyat yoldaşı Nigarın qardaşı) Bürçü adını daşıyır (Abbaslı, 1997: 69-71). Bürçü (börücük/bürçük/bülçək) sözü də qədim türk dilində “qurd balası” anlamı verir (Əbu Həyyan Əl-Əndəlusli, 1995: 27).

“Oğuz kağan” dastanının qəhrəmanı Oğuzun buynuzlu təsəvvür edildiyi qeyd olunur (Bayat, 1993: 35). Oğuz adının bir mənası “öküz” deməkdir. Həmin dastanın uyğur əlyazmasında ilk səhifədə bir buynuzlu heyvan təsviri var ki, o da buğa təsviri sayılır və Oğuzun atası hesab edilir. Tarixi-archeoloji faktlar göstərir ki, türk və monqol-mancur xalqlarının öküz, sığın və maralla bağlı min illər əvvəl yaranmış və geniş yayılmış mifləri vardı. “Buğa” digər Altay ailəsi dillərində, məsələn monqolca maral, evenkcə sığın deməkdir. Buynuzun isə bir-çox dillərdə məcazi mənada “silah”, “güç”, “iddia”, “var-dövlət” və s. mənalar mövcuddur. Məsələn V.İ.Dalın rus dilinin izahlı lüğətində verdiyi izahda buynuzun rusca çoxsaylı mənalara içerisində deyilən mənalara da göstərilir: “Рог, сила, крепость, власть, могущество; киченье, надменность. Не даша рога грешнику, Маккв. Сбить с кого рога, смирить. Рогом стереть, силою, властью” (3). İngilis poetik mətnlərində də buynuz – “horn” silah, hakimiyyət, yüksəliş kimi məcazi mənalar kəsb edir.

Bahəddin Ögəl, Ağaverdi Xəlil kimi tədqiqatçılar, oğuz mərasim kompleksindən danışarkən Çin mənbəsində 450-ci ilə aid aşağıdakı məlumatı xatırladırlar: “Onlar özlərini atları və silahları ilə birlikdə dəfn edirlər. Qadınları bəzək olaraq buynuz və sümükdən hazırlanmış papaqlar, yəni “boqtak”lar geyinirlər” (Xəlil, 2016: 80). Qədim türklərin Umay ilahəsinin rast gəlinən təsvirlərində bu ilahənin də buynuzlu təsəvvür edildiyinin şahidi oluruq.

Azərbaycan folklorunda, eləcə də dastanlarda (“Aşıq Bəhmənlə Humay xanım”, “Aşıq Şakirlə Ceyran xanım” və b.) Humay, Ceyran, Maral kimi qadın obrazların adları heyvan tematikasına aid olsalar da, insana bu adların verilməsində həmin heyvanların nəcibliyi və gözəlliyi ilə yanaşı, ənənədə sakral kultlarla bağlı olması da mühüm rol oynamışdır. Türk xalqlarının, o cümlədən Azərbaycan dastanlarında maral və ceyranlar sakral məkanlarla bağlıdır. “Şah İsmayıl” dastanında Şah İsmayıl “ipəkdən culu olan, culundn qızıl qumrovlar asılan” sirli ceyranla güllü-çiçəkli uca dağ belində rastlaşır (Azərbaycan dastanları, 2005: 209). Digər yandan, maral və ya ceyran ibadət-gahlarda tanrılara qurban edilən sakral heyvan ola bilərdi. Bilirik ki, ibtidai mədəniyyətlərdə qurban edilmiş heyvanların dərisini, sümüklərini, xüsusən hansısa əlamətdar sümüyünü (diş, kəllə, buynuz və s.) saxlamaq adət idi. Azərbaycan folklorunda maralın sakral hevan kimi müqəddəs şəxslər və müqəddəs yerlərlə, ocaqlar və pirlərlə bağlantısı haqqında çoxsaylı rəvayətlər mövcuddur. Bu xüsusda Qarabağ bölgəsində müqəddəs Hacı Qaraman babanın maral üstündə gəzməsi, onun evinin qarısına maraların sağma gəlməsi barədə indi də xalq arasında yaşayan və danışılan rəvayətləri xatırlamaq olar (Qarabağ: folklor da bir tarixdir, 2012: 54-56).

“Oğuz kağan” dastanında da Oğuz xan oğuzlara zülm edən insanları yeyən nəhəng Kıatı zərərsizləşdirmək üçün onun gəldiyi yerə qarşı birinci maral, sonra ayı bağlayır. Görünür, burada da həmin heyvanların şərə qalib gəlmək və ya onu zərərsizləşdirmək kimi mifoloji inamları əks olunmuşdur.

Sibirin qədim qayaüsyü təsvirlərində səma maralının təqibi tez-tez rastlanılır. Bir sıra Sibir xalqlarında təbiətin oyanmasını, yenidən dirilməsini ifadə edən ritualda müqəddəs maral “öldürülür” və sehrli şəkildə “yenidən dirilirdi”. Əfsanəyə görə Çingiz xanın ulu nənəsi Alan-qoa (Ala maral) idi. Evenklər ümumiyyətlə kosmosu nəhəng maral şəklində təsəvvür edilir. Bu səbəbdən onların dilində “Buqa” həm erkək maral, həm də kosmos anlamına gəlirdi. “Buqu” sözü bir-çox türk dillərində də maral deməkdir. “Kitabi-Dədə Qorqud”da Bayındır xanın meydanında xüsusi bəslənmiş buğa ilə buğanın döyüşdürülməsi epizodu da qəqin ki, mövsümü ritualların

mətnədə qorunan təzahürlərindəndir. Buğacın zəncirlərini qıran buğanı ram etməsi, kosmik nizamın bərpasının ritual təzahürü kimi yozula bilər.

6) İslam dini mövzulu adlar (Azərbaycan dastan və nağıllarında geniş rastlanan Məmməd (Məlikməmməd), Əhməd, Əli, Həsən, Hüseyin adları, “Kitabi-Dədə Qorqud”da Xızır, “Abbas və Gülgəz”də Abbas, “Şah İsmayıl”da İsmayıl və b.).

Uşağa Allah, tanrı, mələk, peyğəmbər, imam, övliya, digər dini müqəddəslərin adlarının verilməsi (Xidir, İsa, Musa, Məhəmməd, Əhməd, Davud, Süleyman, Yusif, Cəbrayıl, Əli, Həsən, Hüseyin, Rza, Məryəm, Fatimə, İohan (Yəhya, İvan), Georgi, İbrahim və b.) və ya müqəddəs adlarının orada bir komponent kimi iştirakı (Allahverdi, Allahyar, Tanrıverdi, Xudaverən, Xudaverdi, Xudayar, Xan Hüseyin, Xan Əhməd, Xanməmməd, Yarməmməd, Əlizamin, Əliqulu, Əlyar, Həsənqulu, Hüseyinqulu, Rzaqulu, Pənəhəli, Mehəli, Fatmagül, Fatmanisə və s.) keçmişdə olduğu kimi indi də insanların adın qoruyucu funksiyasına inamına bağlıdır.

Türk xalqlarında uşağın ilk adını onun qulağına pıçıldamaq adət idi. Bu ilk ad oğlan uşaqlarında kişilik və ya qəhrəmanlıq adından fərqli olaraq, demək olar ki, tamamilə qoruyucu-magik mənə kəsb edirdi. Adlar qoruyucu həməllər – göz muncuğu, dua, “hal diş” kimi uşağı mühafizə etməli idi. Azərbaycanda islamın qəbulundan başlayaraq son dövrlərədək niyyət edilib “Quran” açmaqla orada barmaq qoyulan sözün ad kimi verilməsi adəti də uzun müddət yaşamışdı. Vaxtilə Yuləd, Yasin, Aləm, Sənəm, Surə, Bəkir, Əhəd, İslam, İnsan, Cuma, Nəbi, Nisə, Qələm, Tükəzban və başqa bu kimi adların böyük bir qismi məhz bu usulla qoyulmuşdu. “Qurbani” dastanının qəhrəmanın adı, sakral tematikayla əlaqəli antroponimikaya ən bariz nümunədir. Qurban mifologiyada və bütün dinlərdə insanla Allah arasında əhdin, ilahiyə tam inamın təzahürüdür. Qurban kəlməsinin ərəbcədə “yaxın olmaq” (yəni Allaha yaxın olmaq) kimi ilkin mənası da bunu təsdiqləyir. Bütün mədəniyyətlərdə qurban sakral mahiyyətlidir və təsadüfi deyil ki, bu qurban bəzən tanrının öz oğlu (xristianlıqda İsa Məsih) və ya peyğəmbər oğlu (İslamda İbrahim peyğəmbərin oğlu İsmayıl) olur.

Mif və nağıllarda, arxaik eposlarda tanrıların öz övladlarını öldürməsi, padşahların “taxt-tacı əldən getməsin deyər” yeni doğulan oğlan uşaqlarının qətlinə fərman verməsi yəqin ki, qurban vermənin ilkin formaları ilə əlaqələnə bilər.

Yaygın rəvayətə görə, İbrahim peyğəmbər Allahdan bir övlad istəmiş və bu övladını müəyyən yaşa yetdikdə Allaha qurban kəsəcəyinə and içmişdi. Allah-taala onun sözünü eşitmiş, İbrahimə oğlu İsmayılı nəsis etmişdi. İsmayıl öz vədini yerinə yetirib, oğlunu qurban vermək istədikdə, Allah göydən bir qoç endirmiş və İbrahimə oğlunun yerinə bu qoçu qurban edilməsini hökm etmişdir. İslamda İsmayıl qurbani İbrahimin sınağı kimi başa düşülür. Bu səbəbdən, qurban Həcc ziyarətinin mühüm hissəsini təşkil edir.

Dini-fəlsəfi baxışa görə İsa Məsih insanlıq naminə özünü qurban vermişdir. Bu baxımdan “Qurbani” dastanının qəhrəmanı Qurbaninin adının semantikasi islam mistisizminə, sufizmə bağlıdır. Aşıq yaradıcılığının ən iri həcmli janrı olan dastanlarda sufi semantika bir çox yönəldə, o cümlədən şəxs adları səviyyəsində təcəssüm etmişdir. “Aşıq Qərib və Şahsənəm”də Qərib, “Aşıq Qurbani”də Qurbani, “Leyli və Məcnun”də Məcnun, “Miskin Abdal”də Miskin Abdal kimi əsas qəhrəman adları aşıq yaradıcılığında yeni mənə qazanmış və sufi ideyanın ifadəsinə çevrilmişdilər. Sufilər Allah dərğahından ayrılmış ruhun öz əzəli, sakral başlanğıcına qayıtmağa can atmasını – eşqi tərənnüm edir, özlərinin dini-irfani təkamül yolunun yolçuları olduqlarını ifadə etmək üçün Miskin, Qərib, Xəstə, Dərviş, Abdal və s. bu kimi təxəllüslər qəbul edirdilər.

Azərbaycan eposunda təkcə igidliyə, qəhrəmanlığa görə ad almırlar, eləcə də epik qəhrəmana ideya-mənəvi təkamülünə görə da yeni ad verilə bilər. Məsələn, “Əsli və Kərəm”də Mahmud, “Aşıq Qərib”də Rəsul buta alıb haqq aşıqna çevrildəndən sonra yeni adlar alırlar. Bu adların xalq sufizminə və folklora bağlılığı dastan mətnlərində aydın ifadə olunur.

Digər yandan İslam dini dünyagörüşünün hakim olduğu mərhələdə epik qəhrəmanları çoxu həm də dini xilaskar funksiyası yerinə yetirirdilər. İslamın pərvəriş tapdığı yüzilliklərdə yazıya alınan türk qəhrəmanlıq dastanlarına baxsaq, orada da epik qəhrəmanların Allah-taalanın insanları qurtarmaq üçün göndərdiyi iddia edilən çoxlu nümunələr tapa bilərik. Məsələn XIII əsrə aid edilən

türk yazılı dastanı “Battalnamə”də Allahın Battalı müsəlmanları küfrün ziyanından və kafirlərdən qorumaq üçün gördərilmiş, xüsusi seçilmiş adam olaması ayrıca vurğulanır. Bu baxımdan qəhrəmanın islami ad daşması və ya əski adla paralel yeni – islamla bağlı ad daşması faktlarda (məsələn Koroğlu bəzi variantlarda Rövşən-Əli adlanır) özünü göstərə bilər.

7) Əski inamlarla bağlı olub mifoloji varlıqları ifadə etdirən adlar (“Oğuz kağan” da Oğuz, “Koroğlu”da Pərizad, Koroğlu, Hürü, “Əmrah” dastanında Sayad Pəri və b.).

“Kitabi-Dədə Qorqud” oğuz igidlərindən biri əjdaha anlamı verən Əvrən adı daşıyır. Adın əjdaha ilə bağlı semantik məna kəsb etməsi onun “Əjdəhalar ağzından adam alan” genişlənməmiş epitetində qorunub: “Əjdəhalar ağzından adam alan Dəlü Əvrən bilə varsun!” (Zeynalov, Əlizadə, 1988: 95)

“Əmrah” dastanında Sayad Pəri obrazının da həm ad, həm funksiya baxımından meşə ilahələri olə maraqlı bağlantısını hiss etmək olar. Bunu, nəinki onun Ovçu Pəri mənası verən adında, eləcə də bağın – meşənin keşiyini çəkməsində, atası Mahmud kişinin ov tərlanı saxlamasında və Əmrahi bu tərlana yaxşı tərif deyə bildiyinə görə əhv edib, qızını ona verməsində görmək olar.

Görkəmli Azərbaycan mifoloqu M.Seyidova görə, Koroğlu mifik semantikasi etibarilə dağ kultu ilə bağlı idi. Alimin qənaətinə, türk-Altay xalqlarının təsəvvürlərində yeraltı ruhlar kor təsəvvür edilirdilər və Alı kişi obrazında dağ, çöl ruhları ilə bağlı bu cür təsəvvürlər əks-səda tapmışdı (Seyidov, 1978: 184-207). Dağ ruhunun döşlərindən süd əmmək kimi şaman təsəvvürləri Koroğlunun eposda Qoşabulaq kimi verilən bulağın ağ süd kimi köpüklü suyundan içməsinə izlənilə bilər. Bu sudan içdikdən sonra Koroğlu həm yenilməz qəhrəmana çevrilir, həm də ona aşılıq verilir. Koroğlunun digər türk xalqları arasında yayılmış variantlarında qəbirdə döğulması onun yerin övladı olması anlamına gəlir.

Azərbaycan folklorşünaslığında Koroğlunun ovçuluq, çöl-meşə ruhları ilə əlaqəsi barədə araşdırmalar aparılmamışdır. Halbuki, dastanın bir-neçə qolunda dəlilərin ova çıxmasından bəhs edilir. Qeyd edək ki, bir çox “Koroğlu” mətnlərində qəhrəmanın məskəni Çəmlibel, Şəmlibel, Çamlibel adlandırılır. Bu da heç də çənli-çiskinli dağ belı deyil, eyni zamanda şam (cam) ağacları ilə örtülə dağ belı kimi başa düşülür.

Azərbaycan folklorunda yemək-icmək, əyləncə məclisləri meşə, çöl ruhları – qulyabanılar, cinlər, alarvadılar ilə bağlı miflərdə sıx-sıx keçir: İnsanlar çöldə, meşədə tez-tez belə şadlıq məclislərinə rast gəlir, orada qonaq edilir, qabağına min cür təamlar qoyulur, amma “Bismillah” dedikdə hər şey yoxa çıxır.

Qədim yunan miflərində təbiət ruhları – nimfa və satirlər meşələrdə, çay sahillərində yaşayan və eyş-ışrətlə məşğul varlıqlar kimi təsəvvür edilirdilər. Koroğlu daha çox gəncliyi, şadyanalığı təcəssüm etdirir. O daim şadlıq, yeyib-icmək məclisləri təşkil edir, bütün varidatlarını bu məclislərə xərcləyir.

“Koroğlu” dastanında tez-tez qeyd olunur ki, Koroğlunun çoxsaylı qonaqlıqları səbəbində Çənlibeldə “yeməyə-icməyə bir şey qalmamışdı”. Beləliklə, biz deyə bilərik ki, Koroğluda nə qədər səma, göylərlə bağlı “Tanrı oğlu” xarakteri əks olunubsa, bir o qədər də təbiət (çöl, dağ, meşə) ruhları ilə bağlı qədim təsəvvürlər cəmlənib. Koroğlu adının struktur semantikasi göstərir ki, bu adda bir-çox mədəni-tarixi laylar və mifoloji əksliklər birləşmiş və müxtəlif mətnlərdə funksionallaşa bilmişlər.

Qeyd edək ki, bəzi araşdırmalarda “Koroğlu” eposundakı Alı obrazının (Koroğlunun atası) adı da “al” kökünə bağlayır və dağ ruhu ilə əlaqələndirir (Seyidov, 1989: 447). M.Seyidov Qaraqoyunlu tayfalarının Almaz/Almas adlı ilaha və ya mələyə inandıqlarını xatırladır və onu digər türk xalqlarında olan Albız /Albys (yakutlarda müharibə ilahı) obrazlarına bağlayır (Seyidov, 1989: 447). Burada qeyd edək ki, “Koroğlu” dastanının bir variantında Koroğlunun atını və özünü öldürən iki adamdan birinin adı Almaz xan kimi verilir (Abbaslı, 1997: 196). Almaz xan həm də yalançı obrazıdır. Həmin variantda Koroğlu özü Qırat öldüyü üçün daha yaşamaq istəməyib, onu öldürmələrinə imkan verdiyi halda, Almaz xan Çənlibelə gedib, Koroğlunu döyüdə öldürüb, başını gətirdiklərini Şah Abbasa söyləyir. Amma mistik bir işarət (Koroğlunun başından bir damla qan

sıcrayıb Şah Abbasın ətəyinə düşür və şah bu anlayır ki, bu, “nahaqq qan”dır) nəticəsində Almaz xanın yalanı üzə çıxır və onu cəzalandırırlar (Abbaslı, 1997: 197).

8) Estetik məzmunlu adlar. Gözəllik və müsbət keyfiyyət ifadə edən adlar Azərbaycan dastanlarında əsasən qadın adlarıdır (“Kitabi-Dədə Qorqud”da Banuçiçək, “Koroğlu”da Nigar, Mərcan xanım, “Məhəmməd və Güləndam”da Güləndam və b.). “Kitabi-Dədə Qorqud”da, “Koroğlu”da, Azərbaycan məhəbbət dastanlarında qadınlar, aktiv və ya passiv olmalarına baxmayaraq, demək olar ki, hamısı müsbət personajlardır. Onlar bəzi hallarda düşmən qızları (Sarı donlu Selcan xatun, Nigar xanım, Məhəbbət xanım və b) olsalar belə, qəhrəman qütbündə qərar tuturlar.

Tarixi mənbələrə, epik abidələrə baxsaq, hərbi, cəngavərlik mövzusu aktual olduğu çağda qədim oğuz kişi adları içərisində gözəllik ifadə edən adlara, demək olar ki, rast gəlmirik. Estetik anlamı komponentlər oğuzlarda və ümumən qədim türk eposunda adətən qadın adlarında yer alır. Lakin daha sonrakı tarixi mərhələlərdə, hərbi mövzusunun aktuallığını itirməsi ilə Azərbaycanda estetik məzmunlu kişi adları da geniş yayılmağa başlayıb. Xüsusən bir eşq tərənnümçüləri olan aşuqların timsalında bu hal epik yaradıcılıqda da özünü açıq biruzə verir.

Bu mövzuda danışarkən son əsrlər Azərbaycan qadın və kişi adlarında “gül” komponentinin aktiv iştirakını da qeyd etməliyik. Marağ üçün qeyd edək ki, Sovet dönməindən əvvəl Azərbaycanın cənub zonasında qadın adlarının əvvəlində və ya sonunda “gül” kəlməsinə çox rastlandığından qadınların bir-birlərinə adlarını bilmədikləri halda belə “Gülü” deyə müraciət edərdilər. Azərbaycanlılar arasında “gül” hissəciyinin iştirak etdiyi kişi adları da az deyildir (Güloğlan, Gülağa, Güləli, Gülbala, Gülhüseyn, Gülməmməd, Güləhməd və s.). “Gül” komponentli qadın adları oğuz mənşəli xalqların ad vermə sistemində geniş rastlanılır. Tarixi mənbələrfən məlumdur ki, Xəzər xaqanının Bizans imperatoruna ərə getmiş qızının adı da Çiçək olmuşdur. Qeyd edək ki, türklər arasında qadın adı kimi yaygın olan Çiçək adı təkcə estetik mahiyyət daşımamışdır. Bilirik ki, bir çox xalqların mifologiyasında güllər müxtəlif tanrılarla assosiasiya edilirdi. Məsələn, qədim romalıları verbena gülünü Venera ilahəsinin gülü sayır, onun ailə səadəti və məhəbbətlə bağlayırdılar. Yunan miflərinə görə, tanrıların yerə düşən qan, süd və ya göz yaşı damcılarında müxtəlif güllər yaranmışdır. Bəzi güllər isə ümumiyyətlə tanrıların transformasiyası idilər. Buddizmdə tanrı cücəyi lotos (nilufər) müqəddəs idi və onun təsvirinə səadət simvolu kimi Cənub-Şərqi və Orta Asiya xalqlarının maddi mədəniyyət abidələrində geniş rastlanılır. Orta Asiyanın bəzi yerlərində gül kultu vardı və onun izləri özbəklər və taciklər arasında yaşamaqdadır (Sukhareva, 1986: 34-42). Buddizmin hələ Kuşanlar dövründə Orta Asiyaya sirayət etməsi, X-XII əsrlərdə türk-uyğurlar arasında, daha sonralar monqol imperiyasında yayılması gülün (konkret halda nilufər gülünün) magik funksiyasına bağlı təsəvvürləri gücləndirmişdi. Beləliklə, biz deyə bilərik ki, Banuçiçək adı kimi epik qadın adları və ümumən arxaik və orta çağlarda qadına cücək, gül kəlməli adların verilməsi həm də magik mahiyyət daşımış, onun gələcək səadətinin təmininə xidmət göstərmişdir.

Azərbaycan xalq gülüş mədəniyyətini tədqiq edən alim Muxtar Kazımoğlu xalq nağıllarında güllə bağlı motivlərdə və şəxs adlarında mifoloji təsəvvürlərin izlərini görürək yazmışdı: “Pəri qızların qəhqəhəsindən gül-çiçək əmələ gəlməsinə bir həqiqət kimi baxan insan yavaş-yavaş öz gücünə də inanmağa başlayıb və müqəddəsləşdirdiyi ətraf təbiəti özünə daha çox yaxınlaşdırmaq istəyib. Bu inam və istək dildə də öz ifadəsini tapıb. Gülxanım, Güllü, Gülbadam, Gülbuta, Çiçək, Bənövşə, Gülağa, Güloğlan və s. şəxs adları, "gül kimi adam", "gül kimi söz", "gül kimi iş", dəyişikliyə uğrayıb ironik çalar qazanmış "gül ağzını açmaq" və s. ifadə və deyimlər indi metaforik məzmun daşısa da, əslində onlar mifoloji düşüncənin məhsulu kimi meydana çıxıb. Xatırladığımız adlar, ifadə və deyimlər insanın güllə mifoloji bağlılığını qabarıq şəkildə əks etdirir” (Kazımoğlu, 2005: 24-24).

9) Qohumluq əlaqələrinə işarə edən adlar və s. Bu adlar, əsasən, “oğlu”, “qızı” komponentli adları əhatə edir: Kürdoğlu, Dəmirçioglu və b.

Nəticə

Gördüyümüz kimi, Azərbaycan epik folklorunda adların semantik strukturunu mifoloji, tarixi-mədəni, dini və s. komponentlər təşkil edir. Mifoloji kontekst özünü mifoloji varlıqlarla bağlı adlardan əlavə, heyvan komponentli adlarda da qabarıq göstərir. Bir çox hallarda personajın mənfi və ya müsbət xarakteri adına əlavə edilən epitetlərlə təzahür edir (Göyçək Fatma – Keçəl Fatma, Əmir Həmzə - Keçəl Həmzə və s.). Tədricən “Qəhrəmanlıq dövrü”nün başa çatması və türk xalqlarının islam dinini qəbul etməsi ilə epos qəhrəmanlarının da daşdığı adlar dəyişir. Xüsusən, məhəbbət dastanlarının yaradıcısı və ifaçısı olan aşuqların islam dini-mistik ordenlərinə bağlantısı dastan qəhrəmanlarının daşdığı adlara təsir göstərir. Qərib, Əli, Məhəmməd, İsmayıl, Cünun və daxili-mənəvi, estetik mənə daşıyan adlar ön plana çıxır. Bəzən daha qədim, məsələn Xıdır, Koroğlu kimi daha qədim mifik-epik adlar yeni sufi mənə kəsb etməyə başlayır.

Ədəbiyyat

1. Kurbanova, F.A. (1998). Lingvistiçeskiye osobennosti antroponimov v blizkikh rodstvennykh tyurkskikh yazıkakh. Avtoref. dis. kand. fil. nauk. Baku.
2. Həqqi, B. (2003). “Koroğlu” – tarixi-mifoloji gerçəklik. Bakı: Nurlan.
3. Abbaslı, İ. (1997). Koroğlu. Paris nüsxəsi (çapa hazırlayan, ön söz qeyd və şərhlərin müəllifi). Bakı: Ozan.
4. Əbu Həyyan Əl-Əndəlusi. (1995). Kitab əl-idrak li-lisan əl-ətrak (Türk dillərini dərkətmə kitab). Bakı: Azərnəşr.
5. Bayat, F. (1993). Oğuz epik ənənəsi və Oğuz kağan dastanı. Bakı: Sabah.
6. Dal' V. Tolkovyy slovar' zhivogo russkogo yazıka [Elektronnyy resurs]. <https://www.slovardalja.net/word.php?wordid=36716>
7. Xəlil, A. (2016). Oğuz eposunun ritual əsasları. Bakı: Elm və təhsil.
8. Azərbaycan dastanları. (2005). 5 cilddə, 3-cü cild. Bakı: Çıraq.
9. Qarabağ: folklor da bir tarixdir. (2012). III kitab. Bakı: Elm və təhsil.
10. Zeynalov, F., Əlizadə, S. (1988). Kitabı-Dədə Qorqud. Bakı: Yazıçı,
11. Seyidov, M. (1978). Alı kişi və Koroğlu obrazlarının prototipləri haqqında. Bakı: “Azərbaycan” jur., № 4. s.184-207.
12. Seyidov, M. (1989). Azərbaycan xalqının soykökünü düşünərkən. Bakı: Yazıçı.
13. Sukhareva, O.A. (1986). Prazdnestva tsvetov u ravninnykh tadhikov (konets XIX – nachalo XX v.). Drevniye obryady verovaniya i kul'ty narodov Sredney Azii. Moskva: Nauka, s.31-46.
14. Kazımoğlu, M. (2005). Gülüşün arxaik kökləri. Bakı: Elm.

Göndərilib: 04.08.2023

Qəbul edilib: 30.09.2023