

**NAĞIL SÜJETİNİN FORMALAŞMASINDA MİF MODELLƏRİNİN
ROLU**
**THE ROLE OF MYTH MODELS IN THE FORMATION OF THE TALE
PLOT**

Ramil ƏLİYEV*

Özet

Azeri masallarının yapısı çox karmaşıqdır. Efsanenin yapısal modelləri masalları şəkilləndirmədə önəmli bir rol oynamaktadır. Efsane yapısı kozmogonik, etnografik, takvim, eskatolojik, şeytanolojik, etiolojik, teolojik vb. içerir. Bu süreçlərdən sonra masal teması, fikri və sanatsal dəğeri ilə ulusal hazinəmiz halinə gəlməkdədir. Masal yapısında ezoterik və exoteric, kozmogonik, astral, şecere, antropomorfik, zoonimik, fononimik, totemik, dini vb. Efsanelər eşit olaraq yansıtılır. Bütün bunlar uzun bir süre boyunca bir peri masalı yaratıcılığında ifadə edilir. Her efsanenin içeriğine göre, ayrıca masal türleri de vardır. Bunlar masallar, büyülü masallar, hane və sosyal masallar, alegorik masallar, dini masallar. Azərbaycan'da bu tür masalların sayısı çox fazladır və varyantları mevcuttur.

Anahtar kelimeler: masal, totem, yılan, iniasyon, ritüel, efsane.

Summary

The structure of Azerbaijani tales is very complicated. Myth's structural models play a key role in formation of tales. Cosmogonic, ethnogonic, calendar, eschatological, demonological, etiologial, theological and other mythological views participate in the myth's structure. After these processes, the fairy tale becomes our national treasure with its theme, plot, idea and artistic value. Initiation, esoteric and exoteric, cosmogonic, astral, genealogy, anthropomorphic, zoonimic, phitonimic, totemic, religious and other myths are equally expressed in the tale structure. Myths are equally reflected. All these are expressed in the tale creation over a long period of time. According to the content of each myth, there appear relevant types of tales as well. These are the tales about animals, magical tales, household and social tales, allegorical tales, child tales and religious tales. In Azerbaijan, the number of such tales forms majority and possesses a variation feature.

Key words: tale, totem, snake, iniation, ritual, myth.

Türk mifoloji düşüncəsi mif strukturları əsasında formalaşır. Qədim insanların da onları əhatə edən mifoloji dünya ilə təması əski miflər vasitəsilə olur. Bu miflərin də sırası çox genişdir. Buraya kosmoqonik mifləri, totem miflərini, zoonimik mifləri, eskatoloji mifləri, yaradılış miflərini, etioloji mifləri, astral mifləri, dini mifləri, inisiyasiya miflərini,

* Prof. Dr., Azərbaycan Devlet Pedagogik Üniversitesi, Azərbaycan və Dünya Edebiyatı Bölümü. Bakü-Azərbaycan.

Prof. Dr., Azerbaijan State Pedagogical University, Department of Azerbaijan and World Literature. Baku-Azerbaijan. E-mail: ramill.aliyev@gmail.com

ezoterik mifləri, etnoqonik mifləri, genealoji mifləri, təqvim miflərini və s. aid etmək olar. Bütün bu mif növlərinin əsasını ibtidai insanların təbiət və kosmos haqqında düşüncələrinin sirli və sakral məzmunu dayanır. İnsanın yaşadığı kosmos və təbiət onun ruhi-mənəvi və psixoloji durumu ilə bağlı olub mifoloji məkan və zaman içində formalaşan təfəkkürünü idarə edir. Bütöv mifoloji sistem içində mif növləri ibtidai insanın dünyagörüşündə öz məzmunu etibarilə uzun min illər dəyişikliyə uğramadan öz modellərini yaratmışdır. İndi adlandırdığımız kosmoqonik miflər içində totem mifləri, zoonimik miflər, astral miflər, esxatoloji miflər və s. ilk yarandığı vaxtlarda bir-birinin içində mövcud olmuş, sonradan məzmunu uyğun fərqləndirilmələr baş vermişdir. Geniş mənada götürülən mif sözü də bu ümumi anlayışı ifadə etmiş və nağıl məzmununda ilkin əksini tapmışdır. Buna görə də tədqiqatçılar bəzən miflə nağılı eyniləşdirirlər. İlk təhkiyəçinin söyləməsində geniş şəkildə bütün kosmik təfəkkürü əhatə edən nağıl etmək mənasında mif danışma nağıl danışmadır. Belə götürsək, ayrıca inisiyasiya mifi, kosmoqonik mif, təqvim mifi və s. bir-biri ilə bağlı olan mif mətnləri kimi sonradan xüsusiləşmişdir. Bu cür miflərə bir çox miflərin məzmununda mifoloji situasiya və dərkətmə üsullarının yenilənməsi kimi rast gəlirik.

İnisiyasiya sözü başlanğıc, doğulma, əmələ gəlmə mənalarında olub, ritualda bir mifoloji prosesin qurtarması və yenisinin başlanması deməkdir. Bu söz mifoloji mənada ölüb-dirilmə kimi sonsuz sayda məzmunu malikdir. Mif növü kimi bu sözü geniş mənada əks etdirən mətn işarəsi olmadığından onun haqqında başqa miflərin məzmununda rast gəlinən inisiyasiya işarələrinə görə danışa bilirik. Ölmüş inisiyasiya miflərinin məzmununu başqa miflərin məzmununda axtarmaq lazımdır. Bunu nağıl əmələ gəlmə prosesində də aid etmək olar. Ölmüş mif tərkibi birbaşa nağıla transformasiya olunur.

İnisiyasiya miflərinin Azərbaycan nağıllarında inikası. İnisiyasiyanın ən arxaik formasını ölüb-dirilən tanrıların şərəfinə keçirilən inisiyasiya ritualları təşkil edir. Müəyyən təqvim içində toy və yas mərasimlərinin keçirilməsində də inisiyasiya miflərinin strukturundan istifadə edilir. Bəylik mərasimində kiçik oğlan uşağının başının qırılması bəyin o dünyadan güc alması kimi inisiyasiya hadisəsinə işarədir. Başın qırılması inisiyasiyada o dünyanın sahibinə hörmət kimi qəbul edilir. O dünyanın sahibi isə keçəldir. Toyda da uşağın başının qırılmasında gizli olaraq onun keçəl olunub o dünyanın sahibinə qurban verilməsi mənası duyulur. Bu qurbanvermə nəticəsində evlənən gənc o dünya sahibindən cinsi cəhətdən güc alır və kişi statusuna keçir. Məlumdur ki, Keçəl də, qışın antropomorfu Kosa da o

dünyanın mifoloji obrazları olaraq inisiyasiyadan keçir və statuslarını dəyişirlər.

Azərbaycan nağıllarında inisiyasiya mifləri birbaşa qəhrəmanlarla bağlı olur və nağılın bədii üslubunda aparıcı yer tutur. İnisiyasiya miflərinə, əsasən, sehirlə və heyvanlar haqqında nağıllarda rast gəlinir. Bəzən nağıllarda inisiyasiya prosesi ölüb-dirilməyə yaxınlaşır, hətta onların sərhədlərini müəyyən etmək çətin olur. İnisiyasiyadan keçmə birbaşa mifoloji tanrılarla bağlı olan mif və nağıllarda rast gəlinir.

Ölüb-dirilmə motivi isə insanla bağlı sırf bioloji əlaməti əks etdirir. Bu mifoloji təfəkkürü formalaşdıran qədim insan inanırdı ki, o, öləndən sonra diriləcəkdir. Əlbəttə, əcdadımız buna mifoloji dünyagörüş kimi inanır və onu mifdə də əsaslandırır. Belə miflər sonradan nağıla keçir və onun ümumi məzmununda rol oynayır. Məsələn, “Qızıl qoç” nağılında ölüb-dirilmə belə təsvir olunur: “Bu biri də keşəldir, ona hələ ölüm yoxdu. O, anadan olanda göydə ölüb-dirilən ulduzun çıxdığı vaxta düşüb. Odu ki, bu keçəl bir dəfə ölüb yenə diriləcək” (Azərbaycan Nağılları, 1963: 50). Nağılda ölüb-dirilmə haqqında qədim təsəvvürlər əks olunmuşdur. Burada inisiyasiyada olduğu kimi, hansısa sakral qüvvə iştirak edir, lakin qəhrəmanın xarakterində inisiyasiya miflərində olduğu kimi mühüm dəyişiklik gətirmir. Bu nağılı “Ovçu Pirim” nağılı ilə müqayisə etsək, süjetdə ilanların məkanından çıxandan sonra Ovçu Pirimin xarakterində dəyişikliyin səbəbinin inisiyasiya hadisəsi ilə bağlı olduğunu görəcəyik. Ovçu Pirim inisiyasiya prosesindən keçərək, öz qəhrəman tipini dəyişir. Azərbaycan nağıllarında inisiyasiya ilə bağlı çoxlu motivlər vardır.

Nağıl mətnlərində ezoterik və ekzoterik mif motivləri. Ezoteriklik sakrallığın əsas xüsusiyyətlərindən biridir. Mifoloji şüurun qəbul etdiyi informasiyaların gizli xüsusiyyətdə olması onu hansı formada dərk etməyimizdə ezoterika sayıla bilər. Ezoterika mifoloji hadisələrin ruhi-mənəvi dərk etmə yoludur. Bu, mifin və nağılın batinidir. Ezoterik miflər inisiyasiya mifləri ilə sıx bağlıdır. Belə miflər gizli sirləri əks etdirib, daha çox tabu qoyulan sakrallığın açılmamasına xidmət edir. Ezoterik miflər sehirlə nağılların strukturunda rast gəlinir. Bu mifin xüsusiyyətini izah etmək üçün “Göyçək Fatma” və “Ovçu Pirim” nağılları daha çox fakt verir. “Göyçək Fatma” nağılında ezoterika mifoloji düşüncədəki totem ətinin yeyilməsinə qoyulan qadağa ilə bağlıdır. Bu sirrin mahiyyətini Fatmanın qardaşının bulaqdan su içməsindən sonra qara inəyə dönməsini gizli şəkildə saxlaması təşkil edir. Nağılda açıq şəkildə göstərilir ki, Fatma bu ətdən yəsə, qara inək ona kömək edə bilməyəcək. Bu, bütün arxaik miflərin sirlərini gizli saxlamaqdan irəli gələn ibtidai cəmiyyətin öz üzvlərindən qoruduğu

sakrallıqdır. Bu sirri çox adam bilsə, ezoteriklik itər. Bu sakrallıq da nağıllarda mifdə olduğu kimi qorunur. “Göyçək Fatma” nağılında da ezoterikliyi ancaq Fatma qoruyur. Bu vəzifəni yerinə yetirmək üçün o, inisiyasiya prosesindən keçməlidir. Yetişmiş qızı meşədə qoymaq, azdırmaq onun inisiyasiya prosesindən keçməsinə kömək edir. Y.M. Meletinski bu hadisəni, mənim fikrimcə, Fatmanın da cinsi yetişkənliyi və inisiyayadan keçmək arzusu ilə əlaqələndirir (Мелетинский, 1958: 163).

Ovçu Pirim nağılında da ezoterika süjetin ana xəttini təşkil edir. Nağılda ezoterika mifoloji mətni formalaşdırır. “Sehirli üzük” nağılında isə üzüyün ezoterikasını açmaq keçələ çox çətinliklər yaşadır. Hər iki nağılda Ovçu Pirimin və keçəlin qoyulan qadağaya əməl edə bilməməri sonda pis nəticə ilə qurtarır. Bu nağıllarda sakrallığın qorunması mifin xüsusiyyətlərindən irəli gəlir. Ovçu Pirimlə bağlı mifdə də ezoterikliyin sirrini ilanlar daşıyır. Nağılda da diqqəti cəlb edən Fatmanın və Ovçu Pirimin ezoterikliyə olan münasibətləridir. Fatma totemin nəslindən olduğu üçün bu ezoteriklik ona doğmadır, amma ilanla Ovçu Pirim arasında heç bir genetik bağlılıq olmadığından o, bu sirri açmağa bilir. İlan Ovçu Pirimin sonradan qazandığı dünyagörüşdür, yəni ilan Ovçu Pirimin kult dünyagörüşüdür.

Ezoteriklik bütün miflərin xüsusiyyəti olduğundan ona bu və ya digər formada nağıllarda rast gəlmək mümkündür. Mifdə olan ezoterikliyin nağıla keçməsinə bu cür təsvir etmək olar: mifin ezoterikası ritualdan sonra zəifləyir, onun gizli mahiyyəti mifdə itir, mifoloji qəhrəmanın malik olduğu gizli sirrə ona lazım olmur, buna görə də qəhrəmanın mənşəyi ilə ezoteriklik arasında əlaqə itir, ezoteriklik yalnız süjetin içində özünün gizli kodlarını saxlaya bilir və nağılın morfoloji strukturunda yaşayır, bəzən də motivin işarəsi altında qorunur.

“Camisəfin nağılı” “Ovçu Pirim” və “Məlik Məmməd” nağıllarından daha qədim görünür. Bu üç nağılın müqayisəsinin tədqiqatçılara lazım olduğunu düşünüb mətni bütövlükdə verirəm.

Biri var idi biri yox idi. Bir peyğəmbər varmış. Onun da Camisəf adlı bir oğlu varmış. Bir gün Camisəf uşaqlarla birlikdə çörək pulu qazanmaq üçün meşəyə odun yığmağa gedirlər. Bunlar odun yığarkən Camisəf bir deşik tapır. Həmin deşiyin ağzında daş olur. Camisəf həmin daşı qaldırır və altından deşih çıxır. Həmin deşiyi qazırlar. Deşih böyüyüb quyuya çevrilir. Həmin quyunun içi də bal ilə doludur. Quyunun içərisinə kim düşsün deyər mübahisə edirlər. Quyuya heç kəs düşmək istəmir. Axırda Camisəf quyuya düşür. Balı çıxarıb aparıb satırlar. Elə ki bal qurtarır, axırıncı qabda Camisəfin

yoldaşları ipi kəsirlər. Camısəf qalır quyuda. Camısəf burda bir yeri qurdalayır və buradan deşih çıxır ki, Camısəf də həmin quyu ilə getməyə başlayır. Bir az gedəndən sonra bunun qarşısına bir gözəl imarət çıxır. Həmin imarət də ilanların padşahının imarəti imiş. Həmin ilanlar padşahını adı Şahiməran imiş. Şahiməranın başı insan başı, bədəni isə ilan bədəni idi.

Şahiməran Camısəfə deyir ki, ey insan, sən bura haradan gəlib çıxmısan? Camısəf isə ona deyir ki, mən quyudan gəlmişəm. Şahiməran deyir ki, mən insanlarda vəfa, insanlıq görməmişəm.

Şahiməran bir hadisə danışır: Bir dəfə mən Süleyman şah bir üzükdən ötrü sandığa salıb dənizə atır. Qərz Şahiməran Camısəfə deyir ki, səni mən işıqlı dünyaya çıxararam. Ancaq gərək mənim yerimi heç kəsə deməyəsən. Camısəf yeddi il yerin altında qalır. Yeddi ildən sonra Şahiməran Camısəfi işıqlı dünyaya çıxarır. Camısəf gedir onunla quyudan bal çıxaran yoldaşlarının yanına. Onun yoldaşları dedilər ki, biz səni tanımırıq. Camısəf gəlir şəhərə. Bir neçə gün keçdikdən sonra ölkənin padşahı xəstələnir. Padşah rəmmalçılar çağırır. Rəmmalçılar padşaha deyirlər ki, sənin xəstəliyinin dərmanı ancaq ilanlar padşahı Şahiməranın suyudur. Əgər sən Şahiməranın suyunu içsən sağalarsan. Padşah deyir ki, bəs nə edək ki, biz onu tapaq. Rəmmalçılar deyirlər ki, sən bir hamam tikdir, əmr ver bütün camaat orada çimsin. Əyər kim yerini bilirsə, onun tərəfində xal olacaq. Hamı hamamda çimir, lakin heç kəsdə xal olmur. Deyirlər ki, ölkədə təkcə bir nəfər qalıb ki, o da Camısəfdir. Gedib onu gətirirlər.

Camısəf ilanı gördüyü üçün onda xal olur ki, camaat deyir ki, gərək ilanın yerini deyəsən. Camısəf əlacsız qalaraq quyunun yerini göstərir. Camaat həmin rəmmalçıları quyunun yanına aparır. Rəmmalçılar ilanların padşahı olan Şahiməranı çağırır. Şahiməran gəlir. İstəyirlər ki, onu tutsunlar. Şahiməran deyir ki, yaxına gəlməyin, elə vuraram ölərsiniz. Şahiməranı Camısəf alır qoltuğunun altına aparır. İlan Camısəfə deyir ki, mənim ayaq suyumu rəmmalçılara, orta suyumu padşaha, baş suyumu isə sən içərsən. Camısəf də belə edir. Rəmmalçılar ayaq suyunu içən kimi şişib partlayırlar. Padşah görür ki, rəmmalçılar ayaq suyunu içən kimi öldülər. Padşah daha ayaq suyunu istəmir, o, orta suyu içir və xəstəliyi sağalır. Camısəf isə baş suyunu içir. Bundan sonra padşah deyir ki, artıq mən qocalmışam, sən gəl mənim yerimdə padşahlıq et. Padşahın bir qızı da varmış. Onu verir Camısəfə. Camısəf qırx gün qırx gecə toy eləyib padşahın qızını alır. Bir azdan sonra padşah o ki, quyudan bal çıxaranda Camısəfin ipini kəsən yoldaşlarının hamısını gətirib boynunu vurdurur.

Padşah Camısəfi öz yerinə padşah təyin edir. Camısəf də çox ağıllı,

xeyraxah bir hökümdar olur.¹

Göründüyü kimi, ezoterik miflər sakral səciyyə daşıyır. Orada sirli və gizli görünən hər şey sakrallığa tabedir. Bəzən bu gizlilik sakrallıq içində tam hiss olunmasa da, əksər nağıllarda sirrini gizli olması tam təmin olunmuş olur. Yuxarıdakı nağıl motivlərində də bunun aydın şahidi oluruq. Ezoterik miflərdən fərqli olaraq, ekzoterik miflər profan dünya, yaxud bizim dünyamızın mifoloji olmayan hadisələri ilə bağlı olur. Əgər ezoterik miflər sehirlə və heyvanlar haqqında nağıllarla bağlı olurdusa, ekzoterik miflər məişət nağıllarının və ictimai məzmunlu nağılların süjetlərində əks olunur. Bu daha çox mifin öz sakrallığını itirməsi ilə bağlıdır, bu zaman mifin sakrallıq xüsusiyyəti ekzoteriklik qazanır. Mifin ölməsi ilə əlaqədar olaraq, onun məzmununu formadan ayrılır və mif mətnləri yeni strukturlarda (məişət nağıllarında, əfsanələrdə və s.) bərpa olunmağa başlayır. Azərbaycan nağıllarındakı motivlər göstərir ki, ekzoterik miflər də ezoterik miflər kimi ancaq mətnlərdən bərpa oluna bilər. Bu mətnlərdə ekzoteriklik ezoteriklik kimi mifoloji xüsusiyyət daşımır, ictimai-psixoloji və ənənəvi-etnoqrafik rol oynayır. Bu mətnlərdə ekzoteriklik açıq şəkildə təqdim olunur və sosial qrupların üzərinə düşən işlərdən biri kimi konkret adlar altında xüsüsüləşir.

Kosmoqonik miflərin nağıl mətnlərində inikası. Kosmoqonik miflər insan və dünya, insan və kosmos, insan və kainat, insan və təbiət problemlərini özündə əks etdirir. İnsan müəyyən zaman və məkan içində yaşayır. Onu əhatə edən isə ruhunun yaşadığı məkan, əlaqədə olduğu dünya, kosmos, kainat və təbiətdir. O, özünü dərk edəndən düşüncələrində doğan sualları hansı üsullə cavablandırmaq marağında olur. Bu sualların cavabları özünün düşüncəsində yaratdığı kosmik şüurun məhsulundadır. Bu, onun mifoloji dünyagörüşüdür. Bu dünyagörüşün içərisində kosmos, kainat və təbiət yaşayır. O, hər üç məkanda mənən yaşaya bilmək üçün onları obrazlı şəkildə təfəkküründə canlandırır. Neçə minilliklər ərzində yaratdığı mifoloji dünyagörüşü düşüncəsindən keçirib miflərdə təsbit edir. Adına ümumi şəkildə kosmoqonik miflər dediyimiz bu böyük düşüncə sistemində qədim insanın astral, totemik, zoomorfik, fitonimik, esxatoloji və s. görüşlər formalaşır. O, dünyanın yaranması haqda kosmoqonik mifləri, insanın yaranması haqda isə antropoqonik mifləri yaratmağa nail olur. Əcdadlarımızın özünüdərk etmə xüsusiyyətləri inkişaf etdikcə onun mifoloji təfəkküründə kosmoqonik, astral, totemik, zoonimik, fitonimik, antropomorfik, etnoqonik, esxatoloji, demonoloji təsəvvürlər də xüsusi mif dünyagörüşünə çevrilir.

¹ Əyyub Quliyevin Folklor Üzrə Praktika Dəftərindən Götürülmüşdür (1968).

Kosmoqonik miflər yaradılışdan bəhs edir. Bu yaradılış insanın, dünyanın, Ayın, ulduzların, Günəşin, təbiətin yaranması ilə bağlı mifik düşüncələri əks etdirir. Azərbaycan folklorunda da bu mifoloji düşüncəni əks etdirən çoxlu mif və nağıllar vardır.

Kosmoqonik miflər əcdadlarımızın yaradılışla bağlı düşüncələrini əks etdirir. Onların kosmoqonik düşüncəsinə dünya, bürclər, Ay, ulduzlar, Günəş, yağış, külək, bulud, ildırım, səma və s. yaradılışla bağlı mifoloji təsəvvürlər daxildir. Belə miflərdə yaradılışın səbəbləri izah edilir. Kosmoqonik təfəkkürün özünəməxsus dili vardır. Onun dil məzmunu mifdə, rəvayətdə, nağılda və dastanda fərdi xüsusiyyətə malikdir. Kosmoqonik mif dili kosmoqonik məkanın, “kosmoqonik” rəvayətin, əfsanənin və dastanın dili isə etnoqonik məkanın dilidir. Yəni kosmoqonik düşüncədən keçən dil məzmunu etnosun dilinin qavranma xüsusiyyətlərinə görə bir-birindən ayrılır. Rəvayət, əfsanə, nağıl və dastandakı kosmoqonik mif obrazların şəxsləndirilməsində, simvollarında, quruluşunda və dilində öz varlığını saxlayır.

Ritualın, mifin unudulması, kosmoqonik strukturun itirilməsi, bədii şüurun fantaziyasının yaranması, mifoloji qəhrəmanların real insan tipləri ilə birləşməsi nəticəsində əfsanə, rəvayət, nağıl və dastan yaradıcılığı formalaşır. Kosmoqonik mifin simvolları nağıllarda və dastanlarda mifoloji obrazlara aid xüsusiyyətləri yaradır. Məsələn, nağıllarda “saçını qırx hörük edib qırx məcməyi qoydu” kimi ibarələr Günəşlə nağıl qəhrəmanı, mifoloji obraz arasında əlaqə yaradır. Bu kosmoqonik təsəvvürlərdə insanın kosmoqoniyada yeri öz mahiyyətini hələ itirmir, insan və kosmos birliyi hiss olunur.

Kosmoqonik miflərə nağıllarda dünyagörüş səviyyəsində rast gəlmək mümkündür. “Göyçək Fatma” nağılında kosmik şüurun izlərinə rast gəlirik. Nağılda ölüm və canlanma bir-birinin səbəbi kimi baş verir. Bu kimi nağıllarda (məsələn, “İncilər saçır, güllər açır” nağılında) kosmosu dərk etmək üçün ögey ana surətindən istifadə olunur. Ögey ana qışı təcəssüm etdirir, yetim qızlar isə yazı təmsil edirlər. A.N. Afanasyevin fikrinə görə, “acıqlı ögey ana = qış donmuş südəmə yazı, “Günəşin qızını” öz hökmü altında saxlayır” (Мелетинский, 1958: 172). Bu dünyagörüşü “Vəfalı at” nağılında da müşahidə edirik. Nağılda kosmoqoniya “kiçik qardaş” motivinin iştirakı ilə izah olunur. Atanın üç qardaşa, o cümlədən Məlik Məhəmmədə söylədiyi 3 vəsiyyətdə sakral dünyanın kosmos işarələri görünür. Nağılda üç qurbustan göstərilir: real dünya, o dünya və prodünya. Orta dünya qalan iki dünyanı birləşdirir. Günəş dünyası yuxarı dünya, zülmət dünyası aşağı dünya, orta dünya isə yaşadığımız dünyadır. Yerlə göyün, kişi ilə qadının birləşməsi orta dünyadadır, kosmosun nur işığı orta dünyada adi işıqlanmadır. Ancaq bu

məntiq pozulanda duallıq triadaya keçir, ikili başlanğıc üçlü başlanğıcla əvəz olunur. Türk kosmoqoniyasının əsasında iki kök başlanğıc – “Ölüm ağacı” və “Həyat ağacı” durur və bu köklər tanrıya qədər uzanır. İki kökdən savayı “üçüncü bir varlıq” adına “göy boşluğu” və ya “göy qalığı” deyirlər, bu da tanrının yeridir (Ögel, 1971: 422).

Nağılda Məlik Məhəmmədin orta dünyaya bağlılığını ölüb-dirilmə motivi şərtləndirir. Ölüb-dirilmə motivinin kökləri təbiət və kosmosla bağlıdır. İnsanın təbiət üzərindəki müşahidələri ibtidai təfəkkürdə müəyyən assosiasiyaların yaranmasına səbəb olurdu. Çünki o, hər dəfə təbiətin qışda məhv olub yazda yenidən canlanmasının şahidi olurdu. Günəşin səhər tezdən çıxmasını, axşam batmasını, ayın gecənin qaranlığında doğulmasını, ulduzların axmasını görürdü. Günəş və ay məhsuldarlığın, artımın simvoluna çevrilirdi. Ayın hər gecə çıxıb, səhər batması onun ölüb-dirilməsi təsirini bağışlayırdı. Mifoloji strukturda tsiklik olaraq, günəş – ilan – yağış – ay – artım – qadın – ölüm çevrəsi yenidən dirilmə kimi təyin olunur. Y.M. Meletinski yazır ki, təbiətin məhsuldarlığının və kosmosun, ilahinin, qurban verilən heyvanın ölüb-dirilməsinin simvolikası üçün ölüb-dirilən heyvanlarla, allahlarla bağlı kultun şərafinə keçirilən müxtəlif rituallar, təqvim bayramları xarakterikdir (Мифологический словарь, 1991: 669). “Şahzadə Mütəlib” nağılında da süjet kosmik məkanda qurulmuşdur. Nağılda Şahzadə Mütəlibin nənəsinin məkanı göydədir. Şahzadənin nənəsinin yanına getməsi üçün dəriyə bükülüb tikilməsi və iri quşların caynağında uçması lazımdır. İnsanla kosmos arasında əlaqə eyni mifik təfəkkür vasitəsilə yerinə yetirilmişdir.

“Vəfalı at” nağılında kosmosun və o dünyanın dərk edilməsinə geniş yer verilmişdir. Nağılda kosmosla o dünya arasında təfəkkürdə fərq yoxdur. Deyək ki, o dünyanın da yerləşdiyi məkan kosmos içindədir. Nağılda Məlik Məhəmmədin atası kosmos dünyası ilə bu dünya arasında əlaqə yaradandır. O. M. Freydenberq yazır ki, “ata” qaranlıq dünya və onun sakinləri ilə olduqca bağlıdır. O, bir kahin kimi ölümqabağı adətləri yerinə yetirir (Фрейденберг, 1978: 31). Məlik Məhəmməd də atanın vəsiyyətinə əməl etməklə öz xeyirxahlığını divlərlə vuruşda büruzə verir. Qaranlıq dünyaya düşənə qədər o, bu xeyirxahlığı etməlidir. O.M. Freydenberq yazır ki, “ata” ölüm allahı kimi o dünyanın funksiyasını icra edir. Məlik Məhəmməd də kiçik oğul olduğundan ata ocağının qoruyucusu kimi ata ilə birbaşa onun əlaqəsi olmalıdır, əcdad kultu ilə bağlı adətləri o, yerinə yetirməlidir.

Əgər totemik əcdad ana xətti ilə bağlıdırsa, ölü kultu qəhrəmanın ata xəttinə keçməsinə təmin edir. Beləliklə, bəzi nağıllarda rast gəldiyimiz qarı obrazının funksiyasını ölmüş ata yerinə yetirir. Məlik Məhəmməd də kiçik oğul kimi əcdad kultuna çox bağlıdır. İbtidai insan o dünyadakı həyatı bu

dünyanın davamı kimi təsəvvür etdiyindən öz düşüncəsini nağıl yaradıcılığında da qoruya bilmişdir. Nağılda o dünyanın (paralel dünyanın) adamları tacirlik edir, ev tikdirirlər. Şəhərdə həyat bizim dünyanın həyatına bənzəyir. Məlik Məhəmməd onların arasına düşəndə təzə yaşayış tərzinə uyğunlaşa bilmir. Göründüyü kimi, qədim əcdadlarımız öz kosmoqonik düşüncələrini ifadə etmək üçün xüsusi motivlərdən – əcdad kultu və ölü kultundan istifadə edərək, kosmos haqqındakı ibtidai biliklərini nağılda ifadə edə bilmişlər.

Zoonimik miflərin nağıl mətnlərində inikası. Azərbaycan nağıllarında heyvan və quşlar zoomorf obrazlar kimi təsvir edilir. Onlar nağıllarda şəxsləndirilir, obrazlaşdırılır, alleqorik və metaforik xüsusiyyətlərə malik olurlar. Zoomorf heyvan və quşlar danışmaq xüsusiyyətinə malikdirlər. Bu da ibtidai insanlarda nitqin formalaşması prosesindən sonra mifoloji düşüncədə heyvan və quşların zoomorflaşmasının necə əmələ gəlməsini göstərir. Zoomorflaşma əcdadlarımızın düşüncəsində müəyyən heyvan və quşa tapınmanın nəticəsində formalaşmışdır. Bunun nəticəsi kimi zoomorf heyvan və quşlara çevrilmə prosesi ilk mifoloji düşüncənin məhsulu olaraq ortaya çıxır. Yuxarıda təsvir etdiyimiz inkarnasiya və reinkarnasiya prosesləri də miflərdə müxtəlif zoomorfik heyvan və quşların totem və onqon kimi fəaliyyətlərində rol oynayır. Azərbaycan nağıllarında da müəyyən heyvan və quşlar totem və onqon olmamışdan əvvəl zoomorfizmin təsirinə məruz qalır. Məsələn, it, at, qurd, öküz, buğa, ilan, aslan, maral, göyərçin və s. heyvan və quşlar zoomorf təsəvvür olunarkən onların morfoloji xüsusiyyətləri (gözəllik, rəng, simvol və s.) daha çox diqqəti cəlb edir. Nağıllarda at, quş, xoruz, qurd, öküz, ilan günəşlə bağlı zoomorf obrazlar kimi verilir. Zoomorf obrazlar torpağı, meşəni, səmanı, dağı, dənizi təcəssüm etdirmək xüsusiyyətinə malikdirlər.

Zoomorfizmin antropomorfizmdən əvvəlki düşüncə olduğunu söyləyirlər, amma antropomorfizmin yaranmasının zoomorf varlıqların canlı insan kimi təsəvvür olunmasında xüsusi rolu vardır. Zoomorfizmin yaranması düşüncədə totemizmin roluna bərabərdir. Məsələn, Humay quşunun düşüncədə formalaşması quş zoomorfunun təsiri ilə baş verir, eləcə də heyvan zoomorfları totem heyvanların düşüncədə formalaşmasına təkan vermişdir. Bir varlıqda birləşən it-quş və at-quş qoşa zoomorfları isə onqon və totem düşüncəsində hər bir totemin və onqonun ayrıca formalaşmasında rol oynayır. Buna misal olaraq zoomorfik işarə kimi Oğuzun quş və öküzlə bağlı olmasını, iki can bir bədəndə motivində isə ilan-quş, it-quş və at-quşun mürəkkəb totem formasını göstərmək olar. Buna görə də Oğuzu həm də qədim zoomorf türk tanrısı hesab etmək olar.

Zoomorf tanrılar çoxaldıqca onların özlərinin nəsilləri də formalaşdırılır. Məsələn, qurd nəsli, Oğuz nəsli onların arasında ən çox tanınanlarıdır. İlk insanın qəti olaraq qəbul etdiyi “zoomorfik dönəm” heyvan cildində tanrıların dönəmi sayılır. Bu dönəm heyvana olan sevgidən yaranmışdır. Belə ki, bu dövrdə təkcə güclü heyvanlara yox, maral kimi gözəl heyvanlara da səcdə edilmişdir. Marala səcdə edən qəbilələr az olduğundan ona olan inanc heyvan-tanrı kimi çox da fərqlənməmiş, uzun sürməmişdir. Azlıqda olan inanclar zaman ötdükcə, sivilizasiyalar dəyişdikcə belə zoomorf tanrılara da inam azalmış, bu inanc tipi daha güclü yarıheyvan – yarıinsan tanrıların əmələ gəlməsinə təkan vermiş və beləliklə, güclü heyvan və ağıllı insanın birləşməsindən yeni heyvan tanrılar (sfinks) yaranmışdır. C.Bəydili qeyd edir ki, zoomorf cizgili mədəni qəhrəmandan – triksterdən danışan etioloji miflər isə sonradan asanlıqla heyvanlar haqqında nağıllara çevrilibdir (Bəydili 2007: 44).

Totem miflərinin nağıl mətnlərində inikası. Adından göründüyü kimi, totem mifləri ibtidai insanların öz nəsillərinin əcdadı hesab etdikləri müəyyən heyvanların və quşların mistik, magik və müqəddəs həyatı və fəaliyyəti haqqında yaratdıqları mifoloji dünyagörüşdür. Bu dünyagörüş totem heyvana məxsus ərazilərdə yayılan və həmin qəbilənin ictimai şüurunun məhsulu kimi diqqəti cəlb edir. İctimai şüurun növü olan qəbilə şüuru totemlərin yayıldığı çoxlu ərazilərdə oranın təbii-coğrafi mühitinə uyğun olaraq bir-birindən çox da fərqlənməyən totem miflərini formalaşdırır. Belə miflərdə totem heyvan və quşun o qəbilə ilə ruhi-mənəvi və sosial bağlılığı, totemin yaradıcı qüvvə olması və qəbilənin əcdadı kimi fəaliyyəti, totem atanın müqəddəsliyi, qayğıkeşliyi və s. əks olunur. Bu miflərdə totem düşüncəsi böyük bir sistem təşkil edir və xüsusi inanc forması kimi mifoloji şüurun strukturuna daxil olur. O, mif şüurunun məhsulu kimi sitayişin forması olan totem, məndə isə kult kimi insanın mənəvi əxlaqını idarə edir. Totem ictimai şüurun dərk etmə xassəsi əsasında dərk olunur, bu dərk etmə prosesində insan öz totemini fiziki cəhətdən deyil, özünün abstrakt təfəkkürü daxilində qavrayır. Mifdə isə bu mürəkkəbliyi sadələşir, totemlə bağlı hadisələr xüsusi mahiyyət şəklində və bir forma daxilində qavranılır.

Totem mifi bədii yaradıcılıq prosesində arxaik formaların təkrar olunması, arxaik mifə məxsus arxetiplərin, obrazların yenidən bərpa olunması şəklində və qəbilə dövrünün məzmununa uyğun olaraq formalaşır. Bu zaman totem mifi “köhnə” totemin şüurda “dirildilməsi” və fəaliyyətinin canlandırılması yolu ilə üzə çıxır. Folklorda da nağıl janrı yarananda mifoloji tarixilik prinsipinə əməl edilməklə sehirli və heyvanlar haqqında nağıllarda totem izləri qorunub saxlanılır. Totem dövrünün yaradıcılığı da erkən mif dövrünün

yaradıcılığına transformasiya olunandan sonra totem görüşləri nağılın içində öz funksiyasını qoruya bilmişdir. Beləliklə, totem mifləri qədim düşüncədə insanla heyvanın hər hansı bir formada “qohumluğunu” yaşadan mətnlərdir.

Totem mifləri sehirlə və heyvanlar haqqında nağılları formalaşdıran əsas struktur elementidir. Patriarxatlıq dövründə totem mifini nağıla birləşdirən əsas elementlərdən biri müqəddəs sayılan heyvanın canının kənardə təsəvvür olunmasıdır. Bunu “Məlik Məmməd” nağılında görürük. Totem canının hamıya məxsus olması düşüncədə və nağılda asan yolla can əvəzinə can istəməni bir-birinə əks formada işarələyir. Nağılda bu proses mümkünsüzdür, köhnə totemi öldürüb onun canına yiyələnməklə “dirilmək” olar. Buna görə də Məlik Məmməd divləri öldürüb onların canına yiyələnməlidir. O, məhz yeni cana yiyələndikdən sonra qaranlıq dünyadan işıqlı dünyaya çıxıb bilər.

Sehirlə və heyvanlar haqqında nağıllarda totem mifləri güclü surətdə süjeto təsir edir, bəzi nağıllarda, xüsusilə, alleqorik və uşaq nağıllarında bu təsir zəif hiss olunur. Məsələn, alleqorik nağıllarda totem mifinin təsiri atın, itin, ilanının qəhrəmana yol göstərməsi, onu himayə etməsi şəklində qismən qorunur. Totem sayılan bütün heyvanlar danışmaq qabiliyyətinə malik olur. Belə heyvan və quşlara “Məlik Cümşüdün nağılı”nda yarınsan, yarıquş kimi təsəvvür olunan Mürği-Xəndanı misal göstərmək olar. Burada diqqəti cəlb edən əsas amil qədim insanın öz ruhunun totemdə olduğunu güman etməsi, buna görə də onu yarınsan, yarıtotem (onqon) kimi təsəvvür etməsidir. Bunlar eyni zamanda xeyirxahlıq edən hamilərdir.

“Qurdoğlu” nağılının yaranmasında da eyni totem mifinin rolunu görürük. Qurddan doğulan qəhrəman adamcilla mübarizədə demiurqdan aldığı qüvvət vasitəsilə ona qalib gəlir (Azərbaycan Folkloru Antologiyası 2003: 8). Totem ruhunun insan ruhu ilə əlaqəsini “Ceyranın nağılı”nda da görürük. Nağılda Nisə totemin ürəyini, ətinə, yağını yeməklə totem ruhunu oğluna keçirir. Bu nağıl qurbankəsmə mərasimi ilə bağlıdır. Nağıldan da görüldüyü kimi, totemin müəyyən hissələri yeyilir. Nağılda əti yeyilən totem insanla kosmos arasında əlaqə yaradan magik qüvvədir. Bu magikliyi “Ceyranın nağılı”nda yarınsan, yarıceyran doğulan uşağın dərvişin çubuğu və dediyi sehirlə sözlərlə insana çevrilməsində də görürük. Belə nağıllarda totem ona sitayiş edən qəhrəmanın öz mifik əcdadına dönüşünü şüurda təmin etmiş olur.

Digər nağıllarda isə (məsələn, ilanla bağlı) totem mifi ilə nağıl arasında əlaqə birbaşa olur. Bunu ilana ərə gedən qızların onların dərilərini yandırması, sonradan onun ardınca gedib öz toteminə qovuşması şəklində müşahidə edirik. Bu cür nağıllar yaranışına görə daha ilkin sayıla bilər. İlanla bağlı miflərdə totem əcdadın hər hansı bir ilan növü olması aydın görünür. Totemə evlənmə nağılın əvvəlində, mifdə isə sonunda baş verir. Prof.

A.Nəbiyev Azərbaycan miflərinin inkişaf mərhələlərindən danışarkən totem miflərinin ilkin yaranmasını önə çəkir, ikinci mərhələyə isə qurd ilə öküz toteminin çarpaz qoşalaşmasını aid edir (Sehirli Sünbüllər, 1990: 5).

Dini miflərin nağıllarda inikası. Dini nağılların öyrənilməsi həm də tarixi keçmişimizi öyrənmək deməkdir. Son dövrə qədər Azərbaycan folklorşünaslığında dini nağıllar tədqiqat obyektı olmamışdır. Bunun bir səbəbi həmin mövzunun sovet dövründə düzgün anlaşılması və dini nağılların toplanılmaması olmuşdur. Digər bir səbəbi isə dini mifologiyanın öyrənilməsinə qoyulan qadağaya əməl edilməsidir. Aydınır ki, dini mifologiyayı bilmədən dini nağılları tədqiqi mümkün deyildir. Dini mifologiya dini dünyagörüş və dini miflər haqqında yaranan təfəkkür məhsuludur. Bu təfəkkürün əks olunduğu mətnlər isə dini miflər, dini rəvayətlər və dini nağıllardır.

Dini miflər dini şüurun məhsuludur. İlkin dini miflər də ibtidai dini təfəkkürün formalaşması nəticəsində yaranmışdır. İbtidai cəmiyyətlərin sosial həyatında bu təfəkkür sistemi öz bazasını animistik, fetişist, totemist, antropomorfist və magik şüur səviyyələrindən alır və onların qədim əcdada necə təsir etməsindən asılıdır. Onlar öz sosial həyatlarında bu şüur səviyyələrinin dini-magik xüsusiyyətlərini də qəbul etmişlər. İlk dini görüşlər məhz bu animist, fetişist, totemist və antropomorfist görüşlərin təsiri ilə yaranmışdır. İlkin cəmiyyətlərdə mifin rolu da dini təsirdə olmuş, cəmiyyətin nizamlayıcı vasitəsi kimi çıxış etmişdir. Dini spesifikada od kultu, su kultu, heyvan kultu, Ay kultu, Günəş kultu və s. nizamlayıcı rol oynamışdır.

İlk dini miflər teoqonik miflərdir, yəni qədim tanrıların fəaliyyəti haqqında yaranmışdır. Bu miflərin sonrakı inkişafı ölüm, axirət, qəzavü-qədər haqqında təsəvvürlərin genişlənməsinə səbəb olur, dünyanın sonu haqqında esxatoloji (ərəsət) miflərin yaranması ilə başa çatır.

İbtidai dini şüur magiyanın təsiri ilə öz həqiqi mənasını, faktik materialını itirəndə ona inanc kimi baxılır, baş verən hadisə də mifə çevrilir və inanc tipi olur. Bu da xüsusi olaraq, dini miflərin, rəvayətlərin və sonradan dini nağılların yaranmasına gətirib çıxarır. Dini miflər rəvayətə, lətifəyə və nağıla transformasiya olunan zaman dini dünyagörüş öz təbii inkişafında animizm, fetişizm, totemizm, antropomorfizm və magiya kimi şüur səviyyələrindən keçsə də, onların dini nağılın məzmununda izi qalmır.

Çoxallahlılıq dini kultlara sitayişə əmələ gətirən qüvvədirsə, təktanrıçılıq təktanrıya sitayişə önə çıxarır. Dini şüurda təktanrının yaranması ilə bütün dini strukturda dəyişiklik baş verir. Cənnət, cəhənnəm, mələklər, həyat-ölüm, axirət və s. haqqında yeni təsəvvürlər və onların dini strukturu əmələ gəlir, dini miflərin də formalaşmasının ikinci dövrü məhz təktanrıçılığa bağlı olur.

Əgər dini miflərin birinci dövrü politeist düşüncəyə, onun şəxsləndirilmiş arxaik mifoloji tanrıları yaradan təbiətin qüvvələri ilə bağlı idisə, dini mifin ikinci dövrü həqiqi Allaha sitayiş, həyat və ölüm, günah, savab və axirət düşüncələri əks etdirməsi göz önündədir. Məhz dini mifin ikinci dövrü dini şüurda onu rəvayət və nağılla əvəz edən təbii prosesin başlanmasına gətirib çıxarır. Burada qədim dini rəvayətlərin öz tarixi funksiyasını başa vurması da rol oynayır. Köhnə dini rəvayət strukturu üzərində yeni rəvayət strukturu formalaşır.

Dini rəvayətin və dini nağılın quruluşlarını formalaşdıran dini motivlərdir. Bu motivlərin rəvayət və nağılda eyniliyi süjetin, məzmunun ilkin mərhələdə fərqlənməməsinə gətirib çıxarır. Lakin nağıl yaradıcılığı mürəkkəb proses olduğundan dini nağıl da dini rəvayətdən öz süjetinin daha təkmil olması ilə seçilməlidir. Bu prosesi Comərd qəssabla bağlı rəvayət və nağılda da görürük. “Comərd qəssab” nağılında Comərdin arzusu Hz. Əlini görməkdir. Hətta niyyət edib ki, arzusu baş tutsa, oğlunu onun yolunda qurban kəsəcək. Qəssab Comərdin bazarda “ağamın adı ilə” deyib ət satması da Hz. Əlinin nəzərindən qaçmır, onu sınaqdan sonra evinə qonaq gedir və Comərd dediyinə əməl edir, bir oğlunu qurban kəsir. İmam Əli əlini uşağın boğazına çəkib dirildir. Bu nağılda İbrahim peyğəmbərin oğlu İsmayılı Allaha qurban kəsmək istəməsi ilə bağlı mif motivi vardır. Nağılda da Comərd Hz. Əliyə olan sevgisini göstərmək üçün bu yoldan istifadə edir (AMEA Folklor İnstitutunun Arxivi). Eyni adlı rəvayətdə isə təsvir olunur ki, Comərd qəssab “Əli haqqı” deyib nökrə ət satır, arzusu da Hz. Əlini görməkdir. Bundan ötrü Hz. Əli üçün otaq da hazır edib. Onun adına tikilən otağın qapısının açıq olduğunu görən qəssab arvadına hirsələnir, otağın qapısını onlara qonaq gələn Hz. Əli açmış. Evə bir atlı gəlir, şahın xəstə olduğunu, Hz. Əli xətrinə dərman kimi bir şüşə oğlunun qanından istəyir. Hz. Əli sonradan bunu bilib cibindəki dərmanı uşağın burnuna iylədir, uşaq dirilir. Bu rəvayətdə də ölüb-dirilmə motivi vardır, lakin İsmayıl qurbanı ilə bağlı mifə də mətndə dolayısı ilə rast gəlirik. Comərd Hz. Əli xətrinə oğlunu kəsib qanından şaha göndərir. Eyni adlı başqa rəvayətdə də Comərdin oğlu dərviş libasında gələn Hz. Əliyə qulluq edərkən qəfildən ölür, Hz. Əli dərmanı onun burnuna iylədir dirildir (AMEA Folklor İnstitutunun Arxivi).

Dini nağılların mühüm bir hissəsi peyğəmbərlərin həyatı və fəaliyyətləri ilə bağlı yaranmışdır. Bu sərəya İsa peyğəmbər, Davud peyğəmbər, Əyyub peyğəmbər, Məhəmməd peyğəmbər və başqaları haqqında olan nağılları misal göstərmək olar. Bu cür nağıllar heç bir mif, yaxud rəvayət təsiri olmadan yaranan nağıllardır. “Həzrət İsanın möcüzəsi”, “Göz yaşı”, “İbrahimxəlil peyğəmbər” nağılları belə yaranmışdır. “Allahın Əyyub

peyğəmbəri sınağa çəkməsi” nağılı isə eyni motivin – peyğəmbərin sınanması motivi əsasında yaranmışdır və geniş nağıl məzmununa malikdir. Nağılda Əyyub peyğəmbərin 11 övladının ölümü ilə sınanması təsvir olunur. Peyğəmbər bu sınaqlar qarşısında özünü dözümlü aparır, nəticədə Allah onun 11 oğlunu dirildir (AMEA Folklor İnstitutunun Arxivi).

Beləliklə, dini nağılların yaranmasında 3 mərhələnin rolunun olduğunu görürük. Birinci mərhələ ibtidai mifoloji-dini görüşlərlə bağlıdır. Bu mərhələdə ibtidai dini miflərin qədim nağıl yaradıcılığına təsiri haqqında söz demək çətindir. Çünki miflə qədim nağıl arasında sərhəd olmamışdır, buna görə də tədqiqatçılar (M.H.Təhmasib və b.) belə mifləri nağıl adlandırırlar. İkinci mərhələdə mifoloji-dini dünyagörüşün rolunun artması ilə tarixi mif şüurunun dini şüura çevrilməsi baş verir. Bunun nəticəsində sırf olaraq qədim tanrılar haqqında dini anlayışlar və üç dünya haqqında dini təsəvvürlər yaranır və bunun nəticəsində də ibtidai dini təfəkkürün məhsulu kimi ilkin dini miflər formalaşır. Üçüncü mərhələdə mifoloji şüurun tarixi şüurla əvəzlənməsi nəticəsində xüsusi dini inanclar dini şüuru formalaşdırır. Mifoloji şüurun formalaşması ilə əlaqədar onun yaratdığı mif xəzinəsinin bir hissəsinə folklor, bir hissəsinə isə din yiyələnir. Bu mərhələdə dini şüur qədim dini strukturları mənimsəyir, mif motivlərindən istifadə olunmaqla dini nağıl yaradıcılığına başlanır. Bu mərhələnin sonunda isə islami düşüncəyə əsaslanan, müqəddəs şəxsiyyətlər, dini hadisələr və dindən bəhs edən nağılların yarandığını görürük.

ƏDƏBİYYAT

- Azərbaycan Nağılları*. (1963). 5 Cildə. 4-Cü Cild. Bakı: Azərbaycan EA Nəşriyyatı.
Azərbaycan Folkloru Antologiyası. (2003). Ağbaba Folkloru. VIII Kitab. Bakı: Səda.
Bahaeddin Ögel. (1971). *Türk Mitolojisi*. I Cild. Ankara.
Bəydili C. (2007). *Türk Mifoloji Obrazlar Sistemi: Struktur Və Funksiya*. Bakı: Mütərcim.
Фрейденберг О. Ф. (1978). *Миф и литература древности*. М.: Наука,
Мелетинский Е.М. (1958). *Герой волшебной сказки (Происхождение героя)*. М.: Восточной Литературы.
Мифологический словарь. (1991). М.: Советская энциклопедия.
Şehirli Sünbüllər: Azərbaycan Mifləri. (1990). Toplayanı A.Nəbiyev. Bakı: Gənclik.

Резюме

Структура азербайджанских сказок довольно сложна. Структурные модели играют решающую роль в формировании сказок. Структура мифа охватывает этнографические, эсхатологические, календарные, демонологические, этиологические, теологические и космогонические термины. Мифологические термины раскрывают тему, сюжет, идею и художественную ценность произведения, что является национальным достоянием. В структуре сказок присутствуют эзотерические и экзотерические, космогонические легенды с генеалогическими, антропоморфными, зоохимическими, тотемными, религиозными и другими вкраплениями. Все это долгое время состояло из фантастических созданий. Каждая легенда в соответствии с содержанием делится на местные и социальные сказки, аллегорические сказки, просто сказки и религиозные рассказы. Такие рассказы встречаются в Азербайджане повсюду.

Ключевые слова: Рассказ, тотем, змея, пассифлора, традиция, миф.

(Алиев Р. Роль мифической модели в создании сюжетного рассказа)

Түйіндеме

Әзірбайжан ертегілерінің құрылымы өте күрделі. Құрылымдық модельдер ертегілерді қалыптастыруда шешуші рөл атқарады. Миф құрылымы космогониялық миф, этнографиялық, күнтізбелік, эсхатология, демонологиялық, этиологиялық, және басқа да теологиялық терминдерді қамтиды. Ұлттық қазынамыз болып табылатын мифтердегі терминдер тақырыптың, сюжеттің, идеяның және шығарманың көркемдік құндылығын көрсетеді. Ертегілер құрылымы эзотерикалық және экзотериялық, генеалогиялық, антропоморфты, зоохимиялық, тотемдік, діни және басқа да ғарыштық аңыздарды қамтиды. Осының барлығы ұзақ уақыт бойы фантастикалық жаратылыстардан тұрды. Әрбір аңыз мазмұнына қарай жергілікті және әлеуметтік ертегілер, аллегориялық ертегілер, қарапайым ертегілер мен діни әңгімелер болып бөлінеді. Мұндай әңгімелер Әзірбайжанда көптеп кездеседі.

Кілт сөздер: Әңгіме, тотем, жылан, пассифлора, рәсім, миф.

(Алиев Р. Сюжетті әңгімелерді құруда миф модельдерінің рөлі)