

Əfsanə inanc mətni kimi

Zəfər Fərhadov

AMEA Folklor İnstitutu

E-mail: zfarhadov@mail.ru

ORCID iD: <https://orcid.org/0009-0006-4858-1678>

Xülasə. Məqalədə Azərbaycan əfsanələri inanc mətni kimi təhlil olunur. Qeyd olunur ki, əfsanələr sadəcə gerçəkliyi əks etdirən mətnlər deyil; onlar yeni davranış və normalar yaradan, yeni gerçəklik inşa edən narrativlərdir. Bu xüsusiyyət müasir dövrdə yaranan əfsanələr üçün də səciyyəvidir. Müasir əfsanələr şəhər mühitində yaranmasına baxmayaraq, dini-əxlaqi dəyərlərin qoruyucusu kimi çıxış edir, qorxu xofu yaratmaqla insanların davranışını tənzimləyir.

Məqalədə əfsanələrin yayılma arealına xüsusi diqqət yetirilir. Qeyd olunur ki, nağıllardan fərqli olaraq əfsanələrin yayılma coğrafiyası mədəni əlaqələrlə deyil, inancın coğrafiyası ilə müəyyən olunur. Əfsanə o mühitdə yayılır ki, orada onun təbliğ etdiyi inancın daşıyıcıları vardır. Əgər o inancın daşıyıcısı yoxdursa, əfsanə heç vaxt orada kök ata bilməz. Beləliklə, əfsanənin coğrafiyası faktiki olaraq inancın sosial və mədəni təsir sahəsinin göstəricisinə çevrilir.

Məqalədə əfsanələrin dinamik və dəyişkən təbiəti ön plana çıxarılır. Əfsanə inanca bağlı narrativ olduğu üçün onun mövcudluğu birbaşa həmin inancın aktuallığından asılıdır. İnanc cəmiyyət daxilində funksional və canlı olduğu müddətdə əfsanə də aktiv yaşamını sürdürür. İnanc zəiflədikdə və ya öz aktuallığını itirdikdə isə, əfsanə reallıqla əlaqəsini itirir. Nəticədə o, ömrünü başa vuraraq ya epik dövrüyədən çıxır, ya da digər janrlara transformasiya olunur.

Açar sözlər: *əfsanə, inanc mətni, memorat, söyləyici, epik dövrüyə, süjet, kontekst, Linda Deq*

Məqalə tarixçəsi: göndərilib – 05.05.2026; qəbul edilib – 26.05.2026

Legend as a Text Of Faith

Zafar Farhadov

Abstract. In the article the Azerbaijani legends are analyzed as texts of faith. It is noted that legends are not just texts that reflect reality; they are narratives that create new behaviors and norms, construct a new reality. This feature is also typical for legends created in the modern era. Despite the fact that modern legends originated in the urban environment, they act as protectors of religious and moral values, regulate the behavior of people by creating fear.

In the article the special attention is given to the area of distribution of legends. It is noted that, unlike fairy tales, the geography of the spread of legends is determined not by cultural ties, but by the geography of faith. The legend spreads in an environment in which there are bearers of the faith that it preaches. If there is no bearer of that faith, the legend can never take root there. Thus, the geography of the legend becomes, in fact, an indicator of the sphere of social and cultural influence of faith.

In the article the dynamic and changeable nature of legends is brought to the fore. As a legend is a narrative tied to a belief, its existence directly depends on the relevance of that belief. As long as the faith is functional and alive within society, the legend also maintains its active life. And when faith weakens or loses its rele-

vance, the legend loses its connection with reality. As a result, it ends its life, either leaving the epic cycle or being transformed into other genres.

Keywords: legend, faith text, memoir, narrator, epic cycle, plot, context, Linda Degh

Article history: received – 05.05.2026; accepted – 26.05.2026

Giriş / Introduction

Sovet folklorşünaslığında əfsanə araşdırmaları əsasən mətnyönlü tədqiqatlar üzərinə köklənmiş, mətnin səciyyəsi, struktur xüsusiyyətləri, gerçəkliyə münasibətindən çıxış edərək onun janrı müəyyənləşdirilməyə çalışılmışdır. Amma bu yanaşmalar əfsanəni izah etməyə, onun mahiyyətini başa düşməyə kömək etmirdi. Mətnyönlü araşdırmalarla əfsanələrin öyrənilməsinin mümkün olmamasının əsas səbəbi əfsanənin sabit deyil, situativ janr olmasıdır. Yəni əfsanənin mənası mətnin daxili quruluşundan deyil, onun söyləndiyi ortamdən, icra etdiyi sosial funksiyadan asılıdır. Ona görə əfsanə

nəni kontekstdən və söylənmə aktından ayıraq yalnız mətn kimi təhlil etmək onun mahiyyətini başa düşməyə kömək etmir. Bununla əlaqədar, bir çox tədqiqatçılar əfsanə araşdırmalarını bu dar döngədən çıxartmaq, tədqiqat üfqlərini genişləndirmək üçün yeni metodların axtarışına girişmişdilər. Bu yanaşma keçmiş sovet coğrafiyasında son illər aparılan tədqiqatlarda da açıq-aydın hiss olunur. Həmin tədqiqatlarda əfsanə mətnləri sovet dövründə formalaşmış nəzəri qəliblərlə deyil, qərb folklorşünaslığından gələn yeni metodlarla öyrənilir.

Əsas hissə / Main part

Sovet folklorşünaslığında belə bir fikir formalaşmışdır ki, əfsanələr informativ funksiya daşıyır. E.V.Pomeranseva “Şifahi nəsrin müxtəlif janrlarında estetik və informativ funksiya və onun əlaqəsi” məqaləsində yazırdı: “*Mövzu dairəsi, materialı, personajları və məqsədyönlülüüyü baxımından bir-birindən nə qədər fərqlənsələr də, bilicə, əfsanəvtarixi rəvayəti birləşdirən ümumi dominant funksiya mövcuddur: məlumat vermək, baş vermiş bir hadisə, qəhrəman, ruh və ya müqəddəs şəxs haqqında xəbər çatdırmaq*” [Pomeranцева: 1975, s.76]. Bu yanaşma Sovet folklorşünaslığında əfsanələrin sosial funksiyasından bəhs edən araşdırmaların əsas istinad nöqtəsi olmuşdur. Lakin son illər Qərb folklorşünaslığının təsiri ilə bu münasibət dəyişmişdir. Linda Deq qeyd edirdi ki, əfsanənin əsas məqsədi reallığı təsvir etmək deyil, onu qurmaq və tənzimləməkdir [Degh: 2001, s.5]. Onun bu yanaşmasına söykənən bir çox rus folklorşünasları da əfsanələrə yeni reallıq yaradan, müəyyən bir inancı kultlaşdıran, onu sosial normaya çevirən narrativlər kimi baxmağa başlamışlar. A.P.Lipatovanın bu fikri

ilə razıyıq ki, obyektin (insan, məkan) statusunu ya **azaltmaq**, ya da **artırmaq** üçün istifadə olunan əfsanə, **reallıqla mürəkkəb münasibətlər içindədir**. O, müəyyən dərəcədə reallığa təsir göstərir: onu tamamlayır, dəyişdirir, transformasiya edir. Əfsanənin “**reallığı qurmaq**” funksiyası onun spesifik xüsusiyyətlərindən biridir. Bu xüsusiyyət əfsanəni folklorundigər nəsr növlərindən fərqləndirir və onun unikal funksional rolunu ortaya çıxarır [Lipatova: 2019, s.58]. L.A.Urçik və İ.V.Kazakov Pskov bölgəsinin müqəddəs bulaqları haqqında əfsanələri təhlil edərkən belə qənaətə gəlirlər ki, əfsanələr xüsusi mifoloji məkan yaratmaqla yeni bir reallıq formalaşdırır. Onda informasiya aid olduğu bölgənin sakinləri üçün olduqca vacibdir, çünki onların yaşadığı yerin xüsusi statusunu müəyyən edir [Urçik, Kazakov: 2016, s.192]. Doğrudan da, əfsanələr yeni bir reallıq yaradır, məkan və nəsnənin yeni statusunu təyin etməklə bəlli bir inanc formalaşdırır. Məsələn, Azərbaycanın müxtəlif bölgələrində Gəlin qayası kimi tanınan fərqli qayalara rast gəlmək mümkündür. Həmin qayaların zahiri forması qadını xatırlatdığı üçün

insanlar həmin bənzərlikdən çıxış edərək qayanın əslində bir qadın olduğu, sonradan Allah tərəfindən daşa döndüyü haqqında əfsanələr yaratmışlar. Lerik rayonunda qeydə alınmış “Gəlin qaya” əfsanəsi də bunlardan biridir.

Bir gün gəlin aparırlarmış. Toy karvanı gədimiş. Yolun yarısında toy karvanının qabağına bədheybət bir əjdaha çıxır. Gəlin və toy karvanı hara qaçaçağını bilmir. Nəəlac gəlin əllərini qaldırıb Allaha yalvarır:

– Ya Allah, bizi daşa döndər.

Allah gəlinin duasını qəbul edir, onların hamısını daşa döndərir.

Lerik rayonunun “Vılık” kəndinin ərazisində daşlaşmış gəlin, gəlinin daşlaşmış sandığı və daşlaşmış toy karvanı və ağzını açmış, daşa dönmüş əjdaha bu gün də qalmaqdadır. İnanca görə, ordan keçən hər kəs həmin əjdahanın ağzına bir daş atmalıdır. Deyilənə görə, əjdahanın ağzına daş atanda xır-xır səsi çıxır [Lənkəran, 159].

Məkanın ilahi iradənin təcəllə etdiyi yer kimi təqdim olunması ona sakrallıq qazandırmış, ətraf məkandan ayırmış, oranın ziyarət yerinə çevrilməsinə səbəb olmuşdur. Göründüyü kimi, əfsanə yeni bir reallıq yaradır, adi məkanı bizə sakral yer kimi təqdim edir. Ona görə L.Ç. Malzurova haqlı olaraq qeyd edir ki, kult və inanc-lar öz təsdiqini əfsanələrdən alır [Malzurova: 2012, s. 154].

Əfsanənin təsir gücü onun dinləyicidə buraxdığı izdən asılıdır. Söyləyici dinləyicini hədislərin gerçəkliyinə nə qədər çox inandırırsa, bir o qədər tez hədəfə yaxınlaşmış olacaqdır. Əfsanənin sosial funksiyası da buradan doğur; o gerçəkliyi təsvir etmir, əksinə bizim üçün yeni bir gerçəklik yaradır. Əfsanə insanlarda müəyyən bir inanc formalaşdırır, bizi dünyaya onun açdığı pəncərədən baxmağa məcbur edir. Məsələn, Azərbaycanda şiə inancının yayıldığı bölgələrdə Novruz bayramı Həzrət Əlinin taxta çıxdığı gün kimi qeyd edilir. Bununla bağlı belə bir əfsanə söylənilir.

Deyir, Əli qırmızı geyif taxta çıxanda mənəm kimi bir kasıf oluf. Hamı xonça tutur, içinə şirniyyat qoyur, bu da deyir mən nə aparım? Dönüf gül yığır, Novruzgülü deyillər. Xonçasına qoyur, qırmızı kələğayı da atır üsdünə. Qurban olduğuma ayan olur da. Deyir, ən axırıncı xonça mana gəl-

sin. Bu da utana-utana gedir ki, məndə şirniyyat yoxdu, mənəm xonçam o birilərindən zəyifdi. Belə kələğeyini götürür ki, gül yığır. O kasıbı birinci qəbul eliyif Qurban olduğum Əli. Hamının imkanı oluf yemək, şirniyyat aparıf, mənəm kimisinin də imkanı olmuyuf. Deyif, camaatdan niyə seçilim? Elə mən də gülü yığım, aparım. Bu da qurban olduğuma ayan oluf. Bax, Novruzgülü onnan qalıf. Bizim dövrə uşaxlar bir bayramda sevinirdi, bir də məktəb açılanda [Qərbi Azərbaycan: 2025, s. 98].

Əslində bu təsəvvürün bayramla heç bir əlaqəsi yoxdur. Çünki Novruz bayramı dövrü zaman anlayışının məhsuludur, bir dövrün tamamlanıb yeni bir dövrün başlamasının bayram edildiyi tarixdir. Bu təsəvvür xətti zaman anlayışının hakim olduğu, zamanın əvvəli və sonu olan varlıq kimi qəbul olunduğu islam dininə tamamilə zidd idi. Ona görə bayramı legitimləşdirmək, ona islam donu geyindirmək üçün belə bir əfsanə uydurulmuşdur. Nəticədə Novruz bayramı şiəliyin inanc dayaqlarından olan Həzrət Əlinin adına bağlanmış, onun taxta çıxdığı gün kimi qələmə verilmişdir. Bu da bayramın bir çox atributlarının məzmununun dəyişməsinə, onların yeni anlam qazanmasına səbəb olmuşdur. Məsələn, sevinc rəmzi olan və bayramın əsas atributu sayılan qırmızı paltar Həzrət Əlinin qırmızı geyinib taxta çıxması, Gü-nəşin rəmzi sayılan boyanmış yumurta isə Həzrət Əliyə taxta çıxması münasibətilə hədiyyə edilən yumurta ilə əlaqələndirilmişdir. Bütün bunlar yeni bir reallıq yaratmış, bayramın mahiyyətini dəyişərək onun Həzrət Əlinin taxta çıxdığı gün kimi qeyd olunmasına səbəb olmuşdur.

Başqa bir örnəyə diqqət yetirək. Azərbaycanda şiə inancının yayıldığı bölgələrdə dovşan əti yeyilmir, səbəb kimi isə dovşanın dırnaqlarının pişik caynağına bənzəməsi, qadın kimi aybaşı keçirməsi, ətindən pis qoxu gəlməsi göstərilir. Tərtər rayonundan yazıya alınmış əfsanədə isə dovşan ətinin yeyilməməsi onun insandan dönüşməsi ilə əlaqələndirilir. Həmin əfsanənin qısa məzmunu belədir: Peyğəmbər məsciddə Meraca getməyindən, göyün yeddinci qatına qalxmağından, orada tale yazan mələyə rast gəlməyindən danışır. Peyğəmbəri dinləyən Ömər ona “sən yalan danışsan, sən cadukunsan” deyərək etiraz edir və məclisi tərk edir. Evə gəlir. Çimmək üçün çarhovuza girdikdə tilsimə düşür və qadına

dönüşür. Bir kişi ilə evlənir, onun uşaqlarına analıq edir. Bir ildən sonra yolu yenə həmin çarhovuzun yanına düşür, çarhovuzda çiməndə bu dəfə kişi donuna düşür. Daha evləndiyi kişinin yanına qayıtmır, öz evinə gəlir. Uşaqların atası peyğəmbərə arvadının qaçmasından, təkbaşına uşaqlara baxa bilmədiyindən şikayətlənir. Peyğəmbərin tapşırığı ilə uşaqları sərbəst buraxır, onlar məclisdəki adamlar arasından analarını – Öməri tanıyıb onun dizi üstündə oturlar. Ömər uşaqlara sahib çıxmaq istəmədikdə peyğəmbər onları dovşana döndərir [Qarabağ: 2018, s. 21].

Əslində dovşan ətinin yeyilməməsi tamam başqa inancla bağlıdır. Ələvi-bektaşî kultüründə dovşan inancının köklərini araşdıran Pervin Ergun yazdığına görə, hamı ruhlar tez-tez dovşan qılığında təsvir olunardılar. Dovşan ətinin yeyilməməsi inancı da buradan gəlir [Ergun: 2011, s. 291]. Şiələrdə Ömərə, Osmana qarşı mənfi münasibət vardır, onların xəlifəliyini qəbul etmir, onlara lənət yağdırırlar. Epik ənənədə də müsbət şeylər adətən kutsal sayılan şəxslərin, pis şeylər isə mənfi tiplərin adına bağlanılır, bununla da onlara qarşı müəyyən münasibət formalaşdırılır. Şiə inancında da Həzrət Əli, Fatiməyi Zəhra, İmam Hüseyn örnək şəxs kimi qəbul olunmuş, müsbət şeylər onların adına bağlanmaqla hökm halına salınmış, pis şeylər Ömər, Osmanın adına bağlanmaqla insanlar həmin əməllərdən, fəaliyyətlərdən uzaq durmağa çağırılmışdır.

Əfsanələrin söyləmə məqamı onun funksionallığını müəyyən etmək baxımından olduqca önəmlidir, çünki onun işləyişi, nə məqsədlə deyilməsi həmin kontekstdən aydın olur. Nağıllarda söyləyici adətən auditoriyanın tərkibinə görə söyləyəcəyi nağılı müəyyənləşdirir, yaşlılar üçün macəra, fantastik məzmunlu, cavanlar üçün ibrətamiz məzmunlu nağıllara üstünlük verir. Amma əfsanələr kontekstə bağlı mətnlər olduğu üçün bəlli situasiya daxilində ifa olunub və söyləndiyi situasiya əslində onun sosial funksiyası haqqında da bizə məlumat verir. Qarabağ bölgəsindən toplanmış bir əfsanədə toyuqların uça bilməməsindən danışılır. Söyləyicinin dediyinə görə uşaq vaxtı bir iş görəndə Allah qoysa demədikdə nənəsi ona irad tutardı ki, toyuq kimi hərəkət etmə, Allah qoysa de. Bunun ardınca da “Nə üçün toyuq uça bilmir?” əfsanəsini danışmışdı [Qarabağ: s. 2014, s.17].

Başqa bir söyləyicinin dediyinə görə, bir dəfə evdə usta işlədirdi, bu usta hər dəfə qazancının azlığından şikayətlənirdi. Bir gün ondan qazancını xəbər alır, məbləği biləndə təəccüblənir ki, aylıq qazancı bu qədər olan şəxs niyə şikayətlənsin. Ustanın cavabı bu olur ki, qazancın çox olmasına baxma, bizi peyğəmbərin qarğıışı tutub, ona görə qazancımızın bərəkəti yoxdur. Bunun təsdiqi kimi də “Yonqarına bərəkət” əfsanəsini danışır. Əfsanədə deyilir ki, qazancını kisədə evinə aparan usta yolda peyğəmbərlə qarşılaşır. Peyğəmbər ondan kisədə nə apardığını xəbər aldıqda usta kisədə pul olduğunu gizləyir, yonqar daşdığını deyir. Peyğəmbər də onun yonqarına bərəkət diləyir. Qazancının bərəkətinin olmamasını usta bununla əlaqələndirir [Qarabağ: 2012a, s. 155]. Başqa bir əfsanənin söylənilmə konteksti belədir. Söyləyicinin dediyinə görə, bir erməni usta onların evində döşəmə vururdu. Seçki vaxtı idi, bibisinin yoldaşı erməni çağırır ki, ə köşə, gəl gedək seçkiyə. Ona belə müraciət ediməsindən erməni inciyir. Bu söz söyləyicinin də marağını cəlb edir, seçkidən qayıdandan sonra bibisi yoldaşından onun nə anlama gəldiyini xəbər alır. Onda bibisinin əri aşağıdakı əfsanəni danışır. *Bir erməni Kolanı kəndində İldırım bəyin yanına gəlir. Deyir ki, ay bəy, mənə köşə boyda yer ver, mən də orda əkin-biçin eliyim də. Çarix tikilən şeyə köşə deyillər də. Bəy də fikirəşif ki, bu köşə nə boyda olajax ki? Kəndxudanı çağırır ki, bu erməniyə köşə boyda yer ver. Erməni də gedir bir malın gönünü düyünü olmadan köşə çəkir. Kəndxuda baxır ki, çox böyük çıxdı dana. Gəlir bəyin yanına. Deyir, ay bəy, gedir yumax boyda köşəni gətirif dörd hektar, beş hektar yeri köşəyə vurdu. Deyir, ə, Allah bunnarın toxumun kəssin, da ağzımmı çıxıf, sözümü yeyə bilmərəm. Ermənilər o vaxdan gəlirlər ora* [Qarabağ: 2014, s. 212]. Göründüyü kimi, əfsanə insanları müəyyən hərəkət və davranışlardan çəkindirir, onların dünyagörüşünü formalaşdırır.

Əfsanə inanc əsaslı mətnidir, amma o inancın əsl mahiyyətini gizləyir, onun üzərinə tamam başqa anlam yükləyir. Məlumdur ki, inanclar insanların çoxəsrlik təcrübələri əsasında formalaşır. Bayquşun ənənədə vayla əlaqələndirilməsi də həmin təcrübəyə dayanır. Bayquşun xarabalıqlarda yaşaması “vay quş” obrazının ortaya çıxmasına səbəb olmuş, nəticədə

“bayquş oxuduğu qapıdan ölü çıxar” inancı formalaşmışdır. Ona görə qapıda bayquş oxuyanda o duz-çörəyə qonaq edilir, xeyrə gəlibsə duz-çörəyi yeməsi, şərə gəlibsə, bu qapıdan çıxıb getməsi xahiş edilir. Amma əfsanələrdə bayquşun xarabalıq sevməsi Kərbəla hadisələri ilə əlaqələndirilir, guya insanlar imamları öldürdükləri üçün bayquş insanların etibarsızlığını görüb onlardan uzaq qaçır. Göründüyü kimi, əfsanə inancın əsl səbəbini bizə təqdim etmir, onu görmək istədiyi kimi bizə çatdırır. Həmin təsəvvürlər də insanın düşüncəsinə, davranışına təsir edərək yeni bir reallıq yaradır.

Əfsanə yalnız inancı möhkəmləndirmir, həm də yeni davranış normaları yaradır. Məsələn, hörümçəyi öldürmək xalq arasında günah sayılır. Ona görə kiminsə üstünə hörümçək çıxanda onu öldürmür, götürüb əldən-ayaqdan uzaq bir yerə qoyur. Həmin inancın ənənədə oturuşmasının əsas səbəbi onun haqqında söylənilən əfsanə ilə bağlıdır. Əfsanəyə görə, təqib olunan peyğəmbər mağarada və ya ağac koğuşunda gizlənir, hörümçək mağaranın ağzına (ağacın koğuşuna) tor çəkməklə onu ölümdən xilas edir. Ola bilsin bu inancın həmin əfsanə ilə əlaqəsi yoxdur, amma əfsanə inancın ənənədə oturuşmasına, sosial normaya dönüşməsinə səbəb olmuşdur. Bir çox inanclar islamdan əvvəlki təsəvvürlərlə bağlıdır. Həmin təsəvvürlərin bir çoxu islam dininə uyğun gəlmir, onunla ziddiyyət təşkil edir. Məhz bu uyğunsuzluq onları islamla əlaqələndirmək zərurəti yaratmış, islam müqəddəslərinin adına bağlamaqla həmin təsəvvürlərə yaşamaq hüququ qazandırılmışdır. Novruz bayramının yaranması, ov mövsümünün təyin edilməsi, qurban ətinin bişirilərək paylanması Həzrət Əlinin adına bağlanması bu təsəvvürdən irəli gəlir. Nəticədə həmin inanclar yeni dini kontekstdə aktivləşmişlər. Kəkliyin bəzi növü vardır ki, ayağı qırmızı olduğu üçün xınalı kəlik kimi tanınır. Şifahi ənənədə həmin kəkliyin ayağının imam qanına batdığı və ayağının qırmızılığının oradan gəldiyi deyilir. Bununla əlaqədar həmin kəkliyin ovlanması günah sayılır. Yaxud şifahi ənənədə alabaxtanın insandan döndüyü, onun etdiyi qarğışın kəsərli olması haqqında əfsanələr söylənilir. Bununla əlaqədar Azərbaycanın bəzi bölgələrində alabaxtanın ovlanması günah sayılır. Sərcənin ovlanması isə, əksinə, savab hesab

olunur, səbəb kimi sərcənin imamların qurutmaq üçün sərdiyi buğdaları oğurlaması göstərilir. Göründüyü kimi, əfsanə informasiya ötürmək xatirinə danışılır, o yeni reallıq yaradır, yeni sosial davranış normativləri formalaşdırır. Başqa sözlə, əfsanə biz hiss etmədən də insan şüurunda özünə yer taparaq onun hərəkətlərini, davranışını tənzimləyir, həyata baxışını nizamlayır.

Əfsanə müəyyən davranış stereotipləri yaradır, həmin stereotiplər hər dəfə təkrarlandığında əfsanə yenidən aktivləşir. Məsələn, bir qədər yuxarıda Lerik rayonunun Vılık kəndinin yaxınlığında daşa dönmüş əjdahadan bəhs etmişdik. Deyilənə görə, bu gün də o əjdahadan xırıltı səsi gəlir, oradan keçən hər kəs əjdahanın ağzına daş atır, onda sonra onun xırıltısı kəsilir. Əfsanə bizə təkcə məkan haqqında informasiya vermir, eyni zamanda müəyyən davranış tipləri yaratmaqla inancın canlı qalmasını, onun təkrar-təkrar aktivləşməsinə təmin edir. Yaxşı yadımdadır, uşaq vaxtı barmaqlarımızı çarpaz keçirdikdə böyükklər bunun yaxşı hərəkət olmadığı haqqında bizi xəbərdar edirdi. Həmin inanc da əfsanəyə söykənir. Şeytan Adəm peyğəmbərin cənnətdən qovulmasına səbəb olduğu üçün Allah onu cəzalandırır; onu atın quyruğuna bağlatdırır. Deyilənə görə, o at yalnız əlin barmaqları çarpaz keçirildikdə dayanacaq, şeytan da onda əzabdan xilas olacaqdır. Eyni təsəvvür İmam Həsənin arvadı haqqında da söylənilir. Yezidin şirin vədinə aldanıb İmam Həsəni zəhərləyir, Yezid də onu tərsinə qatırın üstünə mindirir. Həmin qatırın indi də dünyanı dolaşdığı deyilir, yalnız əlin barmaqları çarpaz keçirildikdə onun dayanacağına inanılır. Bu cür davranış tipləri əfsanələrin canlı qalmasını təmin edir. Çünki həmin hərəkətlərə yol verdikdə böyükklər kiçiklərə xəbərdarlıq edir, dalınca da buna səbəb olan əfsanəni danışır. Tovuz rayonundan toplanmış bir əfsanədə bunun əyani şəklində şahidi oluruq. Əfsanəni danışan söyləyici sonda onu necə eşitməsi ilə bağlı belə bir qeyd edir: *Bir dəfə, anamnan Ağdam kəndinə gərdik. Anam yerdən bir daş götürdü Tay Saqqızın divinə atdı. Balaca bir daş tulladı. Dedi, Allah oğruya-əyriyə lənət eləsin. Mən anamnan soruşanda ki, ana, niyə elə deyirsən? O daşı nəyşə atdın? Bax, anam o zaman bu rəvayəti mənə danışdı. Dedi, a bala, burdan keçəndə həmişə*

yerdən bir daş götür, Tay Saqqızın divinə at və denən, Allah oğruya-əyriyə lənət eləsin. Bax, o əhvalatı mənə anam söylədi [Tovuz folkloru: 2020, s. 41]. Göründüyü kimi həmin davranış əfsanənin yenidən aktuallaşdırır, onun təbliğ etdiyi dəyərlərin canlı qalmasını təmin edir.

Bəzən eyni inanc fərqli əfsanələrlə də dəstəklənə bilər. Məsələn, dovşanın insandan dönüşməsi haqqında iki fərqli əfsanəyə rast gəlinir. Onun birindən yuxarıda bəhs etmişdik, dovşan Ömər in uşağı kimi qələmə verilir. İkinci əfsanə isə Cəbrayıl rayon sakinindən qeydə alınıb və dovşan malına qıymayan varlığın pişiyi olduğu deyilir. *Peyğəmbər həmin şəxsə qonaq olur, varlı qapısında çoxlu heyvanı olsa da, malına qıymır və peyğəmbəri pişik ətinə qonaq edir. Peyğəmbər də onun sürüsünü ceyrana, pişiyini isə dovşana döndürür* [Qarabağ: 2012, s. 24]. Ardıc ağacının həmişəyaşıl qalması bir variantda İbrahimxəlil peyğəmbərə, digər variantda imamlara bağlanılır. Firon İbrahimxəlil peyğəmbəri atdırmaq üçün qaladığı tonqalın odununu ardıc ağacından tədarük edir, ona görə peyğəmbər ardıc alqış edir, o vaxtdan ardıc həmişə yaşıl qalır. Digər əfsanədə ardıc ağacı təqibdən qaçan imamı gizləyir, ona görə imam ona alqış edir. Qatırın qısır qalması bir mətndə İbrahimxəlil, digərində Süleyman peyğəmbərlə əlaqələndirilir. Bir mətndə İbrahimxəlil peyğəmbər tonqalın odununu daşdığı üçün, digər mətndə isə Süleyman peyğəmbər çuxasını tapdaladığı üçün qatırı qarğayır, o vaxtdan qatır qısır qalır. Əslində bu mətnlərin özü əfsanənin necə işlədiyini bizə göstərir. Əfsanənin yaranmasına səbəb olan inanc – ardıcın həmişəyaşıl qalması, dovşan ətinin yeyilməməsi, qatırın qırsırlığı sabit qalır, yalnız onun əsaslandırılması dəyişir. Başqa sözlə, əfsanənin nüvəsi sabit qalır, amma sosial, tarixi və mədəni kontekstdən asılı olaraq fərqli şəkildə əsaslandırılır. Fərqli əfsanələrin mövcud olması əfsanəni fərqli sosial qruplar üçün aktual edir və gündəlik həyatla əlaqəsini gücləndirir.

Memoratlarda insanların davranış və hərəkətlərini tənzimləməyə yönəlmiş narrativlərdir, amma təqdimat üsuluna görə əfsanələrdən fərqlənirlər. Patrik Mullenə görə əfsanə ilə memorat arasında fərq inancın ifadə səviyyəsi və sosial əhatəsi ilə bağlıdır. Memorat şəxsi təcrübəyə əsaslanır və söyləyici tam inandığı hadisəni

nəql edir. Bu nəqldə şübhəyə yer yoxdur, çünki danışılan hadisə danışanın şəxsi təcrübəsindən gəlir və özü hadisənin şahidi kimi çıxış edir. Əfsanələr isə şəxsi təcrübədən uzaqlaşmış, kollektiv yaddaşda özünə yer etmiş inanc mətnləridir. Danışan hadisənin həqiqiliyinə şəxsi zəmanət vermir, onu “belə deyirlər”, “belə eşitmişəm” formulu ilə təqdim edir. Bu vəziyyət əfsanədə şübhəyə yer qoyur. P.Mullenə görə məhz bu şübhə elementi əfsanənin yayılmasını və yaşamasını təmin edir. Əfsanənin vəzifəsi inancı sabitləmək deyil, sosial müzakirə üçün aktiv saxlamaqdır. Beləliklə, Mullen əfsanə və memoratı bir-birinə qarşı duran janrlar deyil, inancın fərdi təcrübədən kollektiv yaddaşla doğru inkişaf etdiyi prosesin müxtəlif mərhələləri kimi səciyyələndirir [Mullen: 2018].

P.Mullerin memorat və əfsanənin fərqi haqqında söylədiyi fikirləri Xıdır Nəbi haqqında şifahi ənənədən yazıya alınmış mətnlərin timsalında da müşahidə etmək mümkündür. Azərbaycanın bir çox bölgələrində Xıdır Nəbi böyük təmtəraqla qeyd olunur. Həmin gün Xıdırın gəlişi münasibətilə qovurğa qovrulur, qovut çəkilir, həmin qovut sınıyə tökülüb Xıdırın payı olaraq evin bir küncünə qoyulur. İnanca görə Xıdır Nəbi həmin paydan götürəndə qovudun üstünə əlinin və ya qamçısının izi düşür, həmin ailə də Xıdır onların evinə baş çəkdiyi, onlara xeyir-bərəkət gətirdiyi üçün onun adına qurban kəsirdi. Bu bayram ənənədə o qədər oturuşmuşdur ki, həmin günü qeyd etməmək günah sayılırdı. Bununla bağlı Basarkeçər rayonu Zəd kənd sakinindən belə bir mətn qeydə alınmışdır.

Bir kəndi buğdamız var, o zaman da ajdığ kimi idi. Bunun qapağını anam qaldırdı ki, – anam da ərkəsöyün adam idi, dokqız qardaşı var idi, – qout qayırajam. Deyəndə dədəm dedi, buralardan bir eliyəssən. Dədəm pis söz işdətdi. Anam tulladı buğdanı, – ərkəsöyün adam idi, – dedi, lazım döyül, qayırmıram. Elə də borandı, fevral ayıdı. Səhər anam yuxudan durdu. Dedi, Allah sənə nəhlət eləsin. Yuxuda gördüm ki, boranda bir göy atdı gəldi, qapıya bir qamçı vurdu, dedi, kilitdidi. Şallağın, deyir, səsini oyandım. Atama belə dedi ey, biz də uşağıx. Dedi, Allah sənə nəhlət eləsin. Xızır peyğəmbər idi o, əlində qamçı qapıya nətər vurdusa. Dedi, kilitdidi. Ondan sonra dədəm getdi bir vedrə

buğda gətirdi, dedi, nə qədər qayırırsan, qayır. Buğdanı qovururdux, qoyurdux orya. Soyuyurdu, qəşəh kirkirədə çəkif, əliyif yumuşağını götürürdük, yarmasınnan nə istəsən bişirirdik. Şərbətnən qarışdırıb yeyirdik [Qərbi Azərbaycan: 2025, s. 332].

Mətnəndən də göründüyü kimi hadisə birinci şəxsin dilindən danışılır, söyləyici özü hadisənin şahidi olduğu üçün onun həqiqiliyinə tam əmindir. Mətn inanca söykənir, Xıdırın gəlişinin qeyd olunmaması günah sayılır, Xıdır Nəbinin qamçı ilə evin qapısını döyüb acıqlı halda “kilitlidi” deməsi məhz həmin inanca irəli gəlir. Amma hadisə birinci şəxsin dilindən danışıldığı üçün mətn memorat nümunəsidir.

Qurbanla bağlı aşağıda verilən mətn də memorat nümunəsidir. Ənənədə belə bir təsəvvür var ki, qurban üstündən qurban addatmaq günahdır, bunu pozan şəxsin bədəlini ödəyəcəyinə inanılır. Bununla əlaqədar Zəngibasar rayon sakindən belə bir mətn qeydə alınmışdır.

Qurban demisənsə, kəsməlisən, qurbanın üsdünnən qurban ötürmək olmazdı. Bizim mal-heyvanımız çox idi. Görürdün kü, məsələn, qonşu qurban deyib, amma gücü çatmayıb qurban kəsməyə. Onda atam erkək quzunu aparırdı, deyirdi, halal xoşun olsun. Al bu qurbanı kəs, üsdünnən qurban addatma. Qurbanın üsdünnən bir il də, iki il də addatmaq olmaz. Demisən, kəsməlisən. Şəxsən Cahangir rəhmətə gedəndə ağladı, qohum idi, simsar idi. Dedi, Allah mənim dilimi kəssin, qurban dedim, qurbanı kəsmədim. Atam dedi, sənə ayıb olsun, – atam onnan böyük idi, – niyə gəlib demədin? Bu uşağ avariya düşdü, heş nədən öldü getdi. Erkək quzunu aparırdı bağladı qapısına. Dedi, apar kəs, halal-xoşun olsun, bu ziyannan qayıt. Üç ildi bu qurbanı deyibsən, niyə kəsmirsən? Sənin varın yoxdu, döylətin yoxdu? Adam qurbanın üstünnən qurban⁴ addatmaz [Qərbi Azərbaycan: 2025, s. 323].

Bu mətn də inanca söykənir, amma hadisə şahidinin öz dilindən danışıldığı üçün o əfsanə anlayışına girmir. Yaxud, cin haqqında şifahi ənənədə danışılan hekayələrdə kiminsə cini tutub işlətməsi, cinin üzərindəki sancağı çıxarib gedərkən həmin ailəni qarğamasından danışılır. Buna söykənən bir çox söyləyici qazancılarının bərəkətinin olmamasını və yaxud evin zibilinin

əksilməməsini cinin qarğışına bağlayır. Bu mətn də əfsanələr kimi yeni reallıq yaradır, insanların fikrini, düşüncəsini tənzimləyir. Amma hadisələr birinci şəxsin dilindən danışıldığı üçün bu nümunələr əfsanə deyil, memoratdır. Memoratlar şəxsi təcrübəyə əsaslanır, söyləyici mətni özünün və ya tanıdığı yaxın şəxsin başına gələn hadisə kimi danışır, amma əfsanələr kollektiv yaddaşın məhsuludur. Demək, mətnin janrını onun təqdimat şəkli müəyyən edir. Söyləyicinin məqsədindən, mətnin söylənilməsi situasiyadan asılı olaraq eyni inanc fərqli formalarda təqdim edilə bilər. Bunu “qarıya gələn dilənçini əliboş yola salmazlar” inancının təmsalında da görmək mümkündür. Həmin inanca əlaqədar Ağdam rayon sakindən belə bir mətn qeydə alınmışdır.

Əgər bir dilənçini qapıdan boş qaytarsan, böyüh günahdı o. Mən bulara da dedim. Dedim: “Aaz, Xıdır Nəbidi, qarıya sail gələjəh”. Mən özüm görmüşəm onu. Yalançı Allahın düşmanıdı. Qonşum dedi ki, seyvanı silmişdim, paxlanı qaynatmışdım, dənə paxlanı. Gördüm, deyir, qırçını, tumannı, əlində ağac bir qız uşağı gəlir. Nəlbəkiyə paxladan qoydum, bu bir-bir yedi. Çöndüm içəri nəzir gətirəm, belə baxdım ki, qız yoxdu [Qarabağ: 2012a, s. 39].

Mətn birinci şəxsin dilindən danışılır, söyləyici özündə hadisənin şahidi olduğu üçün onun həqiqiliyinə əmindir, “yalançı Allahın düşmanıdır” deməklə dinləyicini də danışdığının həqiqət olduğuna inandırmağa çalışır. Həmin inancın başqa bir variantı Saatlı rayonunda məskunlaşmış Laçın rayon sakindən qeydə alınmışdır. Həmin mətn belədir:

Böyük göldü, bizim kəndin böyründə idi. Qoç navır deyillər. Guya iki dənə qoç sudan çıxıf gəlif qoşuluf birinin qoyununa. Avaz kişinin qoyununa qoşuluf, Avaz kişinin qoyunun ujubujağı olmuyuf. Avaz kişinin də uşağı olmuyuf. Niyə olmuyuf? Deyillər dilənçi gəlif qapısına ki, Allahın payınnan maa bir az çörəh ver, aparım uşağımı saxlıyım. Avaz kişinin də otuz-qırx çobanı varmış. Deyif: – Onu tutun, gətirin bura. Avaz onda cavan oğlan imiş. Xrom sapoğun içinnən şallağını çıxardıf, deyif: – Tutun. Qırx dənə şallax vurduruf. Dilənçi deyif: – Vur, mən gedirəm. Allaha üz çevirif deyirəm sənin qucağına uşax sidiyi dəyməsin. Eşitdiyim sözdü da. Ona görə Avaz kişinin uşağı olmuyuf. Sora ge-

⁴ İsmayıl qurbanı nəzərdə tutulur.

dif başqa arvad alıf. Arvad uşağa qalır. Beş də-nə öküz qurban kəsif. Vaxt tamam olur, aparıl-lar, balinsiyada uşax olanda eybəcər at kimi nəysə oluf. Biri deyif ki, sənin qapına gələn di-lənçi Allahın bəndəsi idi, gəlmişdi, verəydin olanınnan bir belə aparardı yeyəydi. Sən onu tutuf döyəndə bilmirdin Allah səni bu günə qo-yajax? Bizdə məsəl kimi imkannı adamlara de-yərdilər ki, Avaz kişinin gününə baxın, camaata yazığınız gəlsin [Qarabağ: 2012c, s. 94].

Söyləyici öz təcrübəsini danışır, başqa-sından eşitdiyi məlumatı çatdırır, ona görə da-nışdığı mətni üçüncü şəxsin dilindən verir və *deyirlər* formulu ilə onu başlayır. Mətnə ayrı-ca ifadə olunmasa da, məlumdur ki, Avaz kişi yasağı çeynəyir. Qapıya gələn dilənçini nəinki əliboş yola salır, onu döyür, nəticədə cəza me-xanizmi işə düşür. Allah onu cəzalandırır, uzun müddət onun övladı olmur. Neçə ildən sonra bir övladı olur, o da ət parçasına bənzəyir. Həmin hadisənin məsələ dönüşməsi və insanların dav-ranışını tənzimləməsi isə əfsanənin sosial funk-siyasından irəli gəlir. Göründüyü kimi, eyni inanc fərqli təqdimat şəklində qarşımıza çıxır. Memorat kimi təqdim olunduqda hansısa ya-şanmış təcrübə birinci şəxsin dilindən danışılır, söyləyici şahidi olduğu hadisəni danışdığı üçün onun həqiqiliyinə də əmindir, əfsanə kimi çatdı-rıldıqda isə hadisələr üçüncü şəxsin dilindən verilir, qulaq söhbəti olduğu üçün söyləyici onun həqiqiliyinə zəmanət vermir. Ona görə guya ədatı işlətməklə şübhəyə yer qoyur.

Əfsanələrin yayılma arealı onun təbliğ etdi-yi inancın coğrafiyasına bağlıdır. Həmin inanc nə qədər geniş ərazini əhatə edərsə, əfsanə də bir o qədər geniş coğrafiyada yayılmış olur. Məsə-lən, ruzunun, bərəkətin Allaha bağlanması xətti zaman haqqında təsəvvürlərin hakim olduğu bü-tün coğrafiya üçün xarakterikdir. Ona görə “Buğdanın ərşə çəkilməsi” əfsanəsinə təkcə Azərbaycanda deyil, həmin inancın mövcud ol-duğu digər xalqlarda da rast gəlmək mümkündür [Belova: 2003]. Nağıllardan fərqli olaraq əfsanə-lərin yayılma arealı mədəni əlaqələrlə genişlən-mir, birbaşa təbliğ etdiyi inancın coğrafiyasına bağlıdır. Həmin inancın daşıyıcıları nə qədər ge-niş coğrafiyanı əhatə edərsə, əfsanə də bir o qə-dər geniş coğrafiyada yayılmış olur. Məsələn, Novruz bayramının Həzrət Əlinin taxta çıxdığı gün kimi qeyd edilməsi, dovşanın insandan dö-

nüşməsi qızılbaş inancı ilə bağlıdır, həmin inan-cın yayıldığı bölgələrdə ona rast gəlinir. Demək, əfsanənin coğrafiyası inancın yayıldığı arealla müəyyən edilir. Bu səbəbdən bəzi əfsanələrə müxtəlif xalqlarda rast gəlinir, bəziləri isə müəy-yən tayfa və ya sosial qrupla məhdudlaşır. Əfsa-nə o mühitdə yayılır ki, orada onun təbliğ etdiyi inancın daşıyıcıları vardır. Əgər o inancın daşı-yıcısı yoxdursa, o əfsanə heç vaxt orada kök ata bilməz.

Demək, əfsanələr inanca bağlı narrativlər-dir, inanc aktual olduğu müddətdə o canlılığını qoruyub saxlayır, inanc zəiflədikdə isə realıqla əlaqəsini itirir, ya epik dövriyədən çıxır, ya da başqa janrlara transformasiya olunur. Nümunə üçün bir örnəyə diqqət yetirək. Şamlılar⁵ arasın-da vaxtilə belə bir inanc vardır, yaşlı kişilər bığ-larına qayçı vurmazdılar. Bığın hər tükü bir imam qanına bərabər tutulduğu üçün bığı kəs-mək imam qanı tökməyə bərabər tutulurdu. Şamlılar bu inancı Həzrət Əlinin adı ilə bağla-yır və bununla bağlı belə bir əfsanə söyləyirlər.

Atamgilin dediyinə görə, Yezitnən Həz-rət Əli əmioğlu olubdu. Həzrət Əli nə de-yibsa, Yezit inanmıyib. Bir gününə gecə Həzrət Əli əl atıb Yezidin bığının bir tərə-fin qopardıb, verib yelə. Bəzi vaxt yerdə burulğan olur ey, atamgillər deyərdi ki, hə-min burulğan ordan əmələ gəlib. Bu, səhər durub görüb sıfatı yanır. Baxır güzgüyə, görür buğunun bir tərəfi yoxdur. Deyir ki, bını ancaq Əli eliyə bilər, heş kim risk eli-yib mənə yaxın gələ bilməz. Neyniyim? Və-ziri deyib, bığının o biri tərəfini də vur, deynən, mənə isdiyən bığını vırsın. – Vaxti-lə hamı mənim kimi bıgı, saqallı olarmış. – Belə olannan sora Həzrət Əliyə deyiblər ki, hamı getdi Yezidə tərəf. Deyib, eybi yoxdu. Elan verin ki, Əlini isdəyən burdan (əli ilə buxağın altını göstərir) yuxarı ülgüc vur-masın [Rüstənzadə: 2022, s. 206].

Mətnədən də göründüyü kimi, bığ saxlamaq Əlinin buyruğu kimi qəbul olunur, bununla o hökm halına salınır və toplum tərəfindən əməl olunması zəruri hal alır. Lakin bu gün gənc nə-

⁵Şamlılar Səfəvi dövlətinin qurulmasında iştirak edən tayfalarından biridir, Azərbaycanın bir çox bölgələrində Şamlı adı ilə tanınan toponimlər də həmin tayfa ilə bağlıdır. Burada bəhs olunan şamlılara aid inanclar Zəngilan rayonunun Sobu və Şamlı kəndlərindən toplanmışdır

sil arasında həmin inanc yaşamır, bununla əlaqədar həmin inancın bağlı olduğu əfsanə də dövrüyədən çıxmaq üzrədir.

Yaxud şamlılar arasında ruhun təkrar dünyaya gəlməsi – reinkarnasiya inancı mövcud olub, həmin inancəla bağlı əfsanələr söylənilib. Amma günümüzdə həmin təsəvvür unudulduğundan onun arxasında duran əfsanələr də sıradan çıxmışdır, bizə gəlib çatanlar isə naqis, natamam şəkildədir. Göyçə mahalının Göysu kənd sakinindən yazıya alınmış aşağıdakı əfsanə də həmin naqis mətnlərdən biridir.

Məhəmməd peyğəmbər çovan oluf sifdə. Çöldə heyvan otaranda buna deyiflər, orda bir dənə gül var. Gör nə gözəl güldü. Məhəmməd peyğəmbər deyir, a başın bat-sın, səhrada qışda qırmızı gülmü olur. Məjburlu o gülə sarı gedəndə heyvan qaçır güllü yeyir. Elə bil ki heyvan doğanda gül quzuyan doğulur. Əlinin anası hamilə olanda ürəyi quzu əti isdiyir. Gəlillər imennoy o quzunu aparırlar. Deməli, gül qadının qar-nında bitir. O vaxdı qadına-zada baxanı ən azınnan xədim eliyirlərdi. Bu da deyir, öl-səm də baxajam. Baxır ki, uşaxnan barabar gül doğuldu. Məhəmməd peyğəmbər deyir, Əlinin anadan olduğunu gözlərim-nən görməsəydim, Əliyə Allah deyərdim (Folklor İnstitutunun arxivi).

Süjetin bir çox detalları unudulduğu üçün, hissələr arasında natamamlıq açıq-aydın hiss olunur. Bu da süjetin uzun müddət ifa olunması, demək olar ki, epik ömrünü başa vurmağı ilə bağlıdır. Həmin süjetin daha kamill variantı Cənubi Azərbaycandan – Arazın o tayında yerləşən kəndlərdən (həmin kəndlərin sakinləri də eyni inancı daşıyırlar) yazıya alınmışdır. Yuxarıdakı mətnə gülün mənşəyi verilmir, amma Cənubi Azərbaycandan toplanmış toplanmış mətnə həmin gül qəbrin üstündə bitmiş olur. Həmin mətnə Budaq və Lələ adlı iki qardaşdan bəhs olunur. Budaq dünyasını dəyişir, onun qəbri üstündə bir gül bitir. Lələ meylini həmin gülə salır. Qoçgülü yeyir, Lələ bu dəfə meylini qoça salır. Həmin qoçdan bir quzu əmələ gəlir, Lələ meylini quzuya salır. Quzunun ətinə bir qadın yeyir, Budaq bu dəfə insan şəklində dünyaya gəlir və Lələ öz qardaşına qovuşur [Səmi-mi: 2021, s. 130-141]. Göysu kənd sakinindən qeydə alınmış əfsanə də eyni süjet üzərində qu-

rulub, sadəcə inanc artıq unudulduğu üçün əfsanə natamam şəkildə çatdırılmışdır. Bir müddətdən sonra bu süjetlərin də tamamilə dövrüyədən çıxması qaçılmazdır.

Ovçuluqda yüzüncü ov deyilən bir anlayış vardır. İnanca görə, bir ovçu ömrü boyu eyni heyvandan yüz dənə ovlaya bilər, yüzüncü ov onun gözüne ya qadın şəklində, ya yanı üstə oturmuş vəziyyətdə, ya da baş-ayaq görür. Onda ovçu ov həddini doldurmuş olduğunu başa düşür və silahı yerə qoyub birdəfəlik ovçuluğu tərk edir. Şifahi ənənədə həmin inancı dəstəkləyən əfsanələr də söylənilir. Həmin əfsanələrdə hansısa ovçunun yüzüncü ov həddini doldurduqdan sonra ovçuluğu tərk etməsindən və yaxud ov normasına əməl etmədiyi üçün cəzalandırılmasından bəhs olunur. Amma son illər ovçu folkloruna dair aparılmış toplanmalar, ovçuların ov həddi ilə bağlı suallara verdiyi reaksiya göstərir ki, artıq bu inanc unudulmaq üzrədir. Bəzi ovçular ov həddinə inanmır, bəziləri eşitdiyini desə də, ona əməl etmir. Ona görə ov həddi ilə bağlı son illər qeydə alınmış təsəvvürlər natamamlığı ilə diqqət cəlb edir, süjetin hissələri arasında əlaqə pozulur, nəticədə süjet naqis şəkildə çatdırılır. Məsələn, yüzüncü ov həddini dolduran ovçu ovçuluğa davam edərsə, o zaman cəza mexanizmi işə düşür. Amma son illər Quba bölgəsindən toplanmış mətnlərdə əksinə, ovçu silahı yerə qoyduğu halda belə onun xəstəlik tapdığı qeyd olunur. Həmin mətn belədir:

Atam ova gedir, olan şeyi deyirəm. Deyir, getmişəm dağa, baxıram ki, ovlar otduyur. Döndərmişəm ki, vırım, baxıram ki, qız-gəlindi, per-pencər yığır. Bir də çəkib baxıb ovdu, otduyur, isdiyir vırsın, qız-gəlin pencər yığır. Onnan da gəlip xəsdələnmişdi, qorxmışdu ki, bı nə möcüzədi. Gözündə bının məleykələrdi, nədi cannanıb. Gəldi üç ay xəsdə oldu, dili tutulmuşdu, söz deyəmmirdi. Özü də o elə adamıydı ki, qapan tərəziləri var e, özü boyda-buxunda bibisi oğlu var Şurutda Həsən kişi, onnan spora gırıplər ki, bı tərəzini kim qaldıra bilər. Həsəni də qoyur tərəziyə belə qaldırır. Dayım deyir ki, dədəmin dili onda tutulub. Demə, ov məsələsində olup⁶.

⁶Bu mətni Folklor İnstitutunun əməkdaşı fil.ü.f.d. Aynur Cəlilova bizə təqdim edib.

Əslində yasağın pozulması nəticəsində işə düşməli olan cəza mexanizmi burada tamam fərqli kontekstdə verilir; guya həmin hadisədən ovçu o qədər təsirlənir ki, o xəstəlik tapır. Göründüyü kimi inancı dəstəkləyən mətnlər bu gün ciddi təhriflərə məruz qalır, natamam şəkildə çatdırılır, bəzən kontekstindən qopardılaraq tamam fərqli şəkildə izah olunur. Bunun da əsas səbəbi həmin inancın artıq aktuallığını itirməsidir. Demək, əfsanə inanca bağlıdır, inanc aktuallığını qoruduqca, yaşamağa davam etdikcə, həmin əfsanə epik həyatını sürdürür. İnanc aktuallığını itirdiyi təqdirdə isə, onunla birlikdə epik dövrüyədən çıxır. Dövrü zaman anlayışının məhsulu olan miflərin sıradan çıxması da bu prosesin nəticəsində baş vermişdir. Xətti zaman anlayışının ortaya çıxması ilə onlar öz aktuallığını itirmiş, bir çox miflər müəyyən dəyişikliyə uğrayaraq əfsanələrə (ona görə əfsanə özünün bir çox xüsusiyyətlərini miflərdən götürür), və ya başqa janrlara (məsələn, memorat janrına) transformasiya olunmuş, uyğunlaşmayanlar isə dövrüyədən çıxmışlar. Mehmet Şükrü Nar “Günümüz toplumunda mitlər” məqaləsində bu prosesi belə ifadə etmişdir: “*Şifahi mədəniyyətin bir parçası kimi qəbul edilən mitlər, ümumi baxımdan həm mənbə, həm də forma etibarilə günümüzmizə çatana qədər müəyyən transformasiya prosesi keçmişdir. Başqa sözlə, mitlərin müasir şəraitə uyğunlaşması nəticəsində onların özünü dastan, əfsanə və ya müəyyən cəhətdən nağıl kimi şifahi anlatı formaları vasitəsilə ifadə etdiyi düşüncülə bilər*” [Nar: 2014, s. 62].

Nağıllarda təqdim olunan həyat bizim gündəlik təcrübəmizdən, qaygılarımızdan uzaqdır. O real dünyaya paralel özünün fantastik dünyasını yaradır. Bu elə bir dünyadır ki, bir günə başı göylərə dirənən imarətlər tikilir, bir aylıq yol üç günə qət edilir, sehrli gücü olan hər şeyə hakimdir. Ona görə söyləyici nağıla başlamazdan əvvəl pişrov (təkrarləmə) söyləməklə auditoriyanı nağılın fantastik dünyasına hazırlayır. Yekunda isə nağıl qonaqlığında iştirak etdiyini, yağlı plov yediğini, amma bığının yağa batmadığını deməklə auditoriyanı nağılın fantastik dünyasından çıxarır [Xudaverdiyeva: 2024, s. 187]. Nağıllardan fərqli olaraq, əfsanələrin hədəfi bizi əhatə edən reallıq, insan təfəkkürüdür. Əfsanələr insanların həyata baxışını formalaşdırır, hərəkət və davranışlarını tənzimləyir, sosial

davranışları formalaşdıran performativ akt kimi çıxış edir. Onlarda müəyyən məkanlar, nəsnələr haqqında təsəvvür formalaşdırır, davranış normaları yaradır. Ona görə real həyatdan qopuq olan sehrli nağıllar məhvə məhkum olduğu halda əfsanə yaradıcılığı günümüzdə də davam edir. Amma müasir əfsanələr bir çox özəlliklərinə görə klassik əfsanələrdən seçilir. Folklor İnstitutunun 2017-ci ildə gerçəkləşdirdiyi “Folklorda azərbaycançılıq və multikulturalizm” layihəsi çərçivəsində Balakən rayonunda yaşayan avarlardan bir mətn qeydə alınmışdır. Mətnə saçıyla öyünən və buna görə cəzalandırılan qızdan bəhs olunur. Süjet belədir:

Saçıyla öyünən, saçını müxtəlif formalarda yığan qız varmı? O öləndə onun saçını dartıb ayağının baş barmaqlarına bağlıyırlar. Ləzzətini indi gör deyirlər.

Deyir, bir bacı, bir qardaş olur. Qardaş həmişə bacısına pul verərdi ki, dar gün üçün saxlasın. Bacı da pulları paltarının cibində saxlıyardı. Heç kimin bundan xəbəri olmayıf. Qardaşı da verdiyi pulları harda saxladığını soruşmayıb. Bacı dünyasını dəyişir, pullar da onunla gedir. Oğlana pul lazım olur. Öz-özünə deyir, bacım pulları cibinə qoyardı, özü ilə də apardı. Gedir mollaya:

– Ay molla, belə-belə iş olub, mən nəğayrım?

Qızın da gözəl saçı olub, həmişə saçını öyünərdi, başıaçıq gəzərdi. Molla deyir:

– Oğul, üç gün dayan. Üç gün sorğusual olacaq, dördüncü gün get, qəbri açıb cibinnən pulu götür.

Üç gün gözləməyə oğlanın səbri çatmır. Gedib qəbrin üsdündən daşı götürür, görür bacısı oturub, saçını da ayaq barmaqlarına bağlıyıblar. Oğlan cibindən bıçağı çıxarıb saçı kəsir, bacısını qəbrə uzadır, cibindən pulu götürüb gəlir.

Evdə xörək yiyirdi, çöldən bir səs gəlir. Arvadı çıxır çölə, gəlir deyir:

– Məni deyil, səni çağırırlar.

Kimin çağırıldığını görmür arvadı. Oğlan çölə çıxanda o gedən gedir. Bilmirlər hara getdi, kim apardı. Niyə? Çünki hesab-sualı ortadan kəsibdi. Hesab-sualı ortadan kəsəlməz [AXF: 2024, s. 141].

Klassik əfsanələrdən fərqli olaraq müasir əfsanələrdə yaxın keçmişdəki hadisələrdən da-

nışılır, süjet etioloji məzmununu itirsə də, qorxu xofu yaratmaqla insanların davranışını tənzimləməyə davam edir. Qorxu sosial nəzarət funksiyası yerinə yetirir, insanları müəyyən əməllərdən çəkindirir, onlarda müəyyən davranış stereotipləri yaradır. Yuxarıda bəhs olunan mətn də buna xidmət edir. Saçıyla öyünənin o dünyada cəzalanmasından bəhs etməklə qadınları bu əməldən çəkindirir.

Ümumiyyətlə, qorxu xofu yaratmaqla cəmiyyəti idarə etmək müasir əfsanələrin əsas özəlliyidir. Ağdaş rayonundan toplanmış əfsanədə də bunu müşahidə edirik. Həmin əfsanə belədir:

Xıdır Nəbi avtobusa minif. Minəndə görüş ki, camaat hamısı oturfdu. İki dənə də cavan qız oturf. Qızdar buna baxır. Bunun üsdü-başı köhnəymiş. Barmaqları da bitişirdi qaz barmaqları kimi. O cavan qızdar duruf ona yer vermiyiflər. Elə o qapının ağzında tutuf dayanıf. Bu qızdar baxıf buna gülüflər. Bu da gözüniün altıynan baxıf bulara, heş nə dimiyif. Şoferə diif ki, saxlagınən. Şofer saxlıyif. Diif ki, saxla, burda iki dənə qancıx eşşəh var, qoy düşsünnər. O saat qızdar duruf ayağa, diyir, tüşüldəyə-tüşüldəyə ikisi də oluf eşşəh. Özü də düşüf. Baxıflar o yanabu yana, kişi özü də yox oluf. U qızdarın ikisi də eşşəh oluf [AFA: 2006, 69-70].

Bu süjetin bir variantı da Ağcabədi rayonunun Hacıbədəlli kəndindən qeydə alınmışdır.

1976-cı ildə belə bir xəbər yayıldı ki, yolnan gedən bir cüt qız əl qaldırıf bir bartavoy maşına minillər. Bir xeylağ getmiş – qızdar kabinkada oturf, – yolda bir ağsak-

qal kişi əlini qaldırır. Əlini qaldıranda saxlıyır. Kişi qızdara deyir ki, siz çıxın yuxarı, mən çıxma bilmirəm da, mən kabinkada oturum. Bu qızdar ikisi də əmiqizi olur. Bular düşüllər. Qavaxda görmüsüz axı, dar yufka geyinirdi qızdar. Bular minə bilmir. Minə bilmiyəndə şoferə deyir ki, ay şofer, düş aşağı, bulara kömək elə, çıxsın yuxarı. Ağsakqal bu qızdara deyir ki, a bala, bunu bir az gen geyinin da, axı minə bilmirsiz. Deyəndən qızın biri qayıdır ki, sən sakqalı nə vaxt qırxsan biz də onda uzun geyinəyeyik. Şofer kömək eliyir, bular çıxıf oturullar. Bir xeylağ getmiş yolda bir yiyəsiz yerdə ağsakqal deyir şoferə:

– Saxla.

Saxlıyır. Düşəndə buna üç maat pul verir. Deyir:

– Axı sən bir adamsan.

Üzünüzdən irəğ, deyir ki, bunun bir maati mənimdi, iki maati bu bir cüt eşşəyindi. Şofer heş tərpənmir, abışkadan baxır ki, bir cüt eşşəhdi. Nəqədər baxır ora-bura, kişi qeybə çəkilir, yoxdu [Qarabağ: 2012b, s. 31].

Müasir əfsanələr adətən şəhər mühitində yaranır, hadisələr yaxın keçmişə bağlanır. Yuxarıdakı hər iki mətnin məzmunu da şəhər mühiti ilə bağlıdır, hadisələr yaxın keçmişdə baş verir, Ağcabədi rayonundan toplanmış variantda hətta dəqiq tarix verilir – 1976-cı il. Süjet etioloji məzmununu itirsə də, mətn dini-əxlaqi dəyərlərin qoruyucusu kimi çıxış edir, qorxu xofu yaratmaqla insanların davranışını tənzimləyir.

Nəticə / Conclusion

Beləliklə, əfsanələrin imkanları olduqca genişdir, onlar reallığa təsir edərək onu dəyişə, yeni reallıq yarada, insanların hərəkət və davranışını tənzimləyə, həyata baxışını formalaşdırma bilər. Məhz buna görə müəyyən etnik qruplar ondan öz məqsədləri üçün istifadə etmişlər. Məsələn, şamlılar onun sayəsində qızılbaş inancını diri saxlamışlar, şiələr ondan istifadə et-

məklə Həzrət Əlini kultlaşdırmışlar. Əfsanə inancı dəstəkləməklə onun ənənədə oturmağını, daimiliyini təmin edir, eyni zamanda özünün varlığı da inanca bağlıdır. İnanc aktuallığını itirdikdə əfsanə epik ömrünü başa vurur, ya epik dövrüyədən çıxır, ya da başqa janrlara transformasiya olunur.

Ədəbiyyat / References

1. *Azərbaycan folklor antologiyası* (2006) / Toplayıb tərtib edən İ. Rüstəməzadə. Bakı: Elm və təhsil, c. XVI, 496 s.
2. *Azsaylı xalqların folkloru* (2024) / Tərtib edən, ön sözün müəllifi İ. Rüstəməzadə. Bakı: Elm və təhsil, c. VI, 331 s.
3. Degh L. (2005). “Günümüz bağlamında efsane üzerine teorik bir düşünme ve efsanenin tanımı” / *Halkbiliminde Kuramlar ve Yaklaşımlar*. T. 2, s. 204–210.
4. Ergun P. (2011). “Alevilik-bektaşilikteki tavşan inancının mitolojik kökleri üzerine” / *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, №60, s. 281–312.
5. Xudaverdiyeva T. (2024). *Azərbaycan nağıllarında zaman və məkan*. Naxçıvan: Əcəmi NPB, 224 s.
6. *Qarabağ: folklor da bir tarixdir* (2012a) / Toplayıb tərtib edənlər: İ. Rüstəməzadə, Z. Fərhadov. Bakı: Elm və təhsil, c. 1, 463 s.
7. *Qarabağ: folklor da bir tarixdir* (2012b) / Toplayanlar: Ə. Əfzələddin, İ. Rüstəməzadə və b. Bakı: Elm və təhsil, c. 2, 483 s.
8. *Qarabağ: folklor da bir tarixdir* (2012c) / Tərtib edən: İ. Rüstəməzadə. Bakı: Elm və təhsil, c. 3, 468 s.
9. *Qarabağ: folklor da bir tarixdir* (2013) / Toplayanlar: İ. Rüstəməzadə, S. Bağdadova. Bakı: Elm və təhsil, c. 4, 458 s.
10. *Qarabağ: folklor da bir tarixdir* (2014) / Toplayıb tərtib edən: İ. Rüstəməzadə. Bakı: Zərdabi LTD, c. 9, 401 s.
11. *Qərbi Azərbaycan folkloru* (2025) / Toplayıb tərtib edən, ön sözün müəllifi İ. Rüstəməzadə. Bakı: Elm və təhsil, c. 5, 402 s.
12. Kərimova-Orucova V. (2023). “Lənkəran rayonundan toplanmış folklor örnəkləri” / *Dədə Qorqud. Elmi-ədəbi jurnal*, II (81), s. 155–172.
13. Mullen P.B. (2018). “Halk İnancı ve Efsane İlişkisi” / *Folklor/Edebiyat*, c. 24, №96, s. 211–220.
14. Nar M.Ş. (2014). “Günümüz toplumunda mitler: Anadolu halk efsaneleri üzerine genel bir değerlendirme” / *Folklor/Edebiyat*, c. 20, №79, s. 55–77.
15. Rüstəməzadə İ. (2022). *Folklor araşdırmaları*. Bakı: Elm və təhsil, 232 s.
16. Səməmi T. (2021). *Uğurlu adam: [Hacı Həsən]* / Ön sözün müəll., red. A. Mustafayeva. II nəşr. Bakı: İMZA, 291 s.
17. *Tovuz folklor örnəkləri* (2020) / Tərtib edən, ön sözün müəllifi İ. Rüstəməzadə. Bakı: Elm və təhsil, II cild, 328 s.
18. Белова О. (2003). “В. Кот наплакал: мотивационная семантика в свете народных легенд” / *Этимологические исследования*. Вып. 8. Екатеринбург, с. 193–199.
19. Липатова А.П. (2019). *Вариативность легенды*. Москва: Российский государственный гуманитарный университет, 224 с.
20. Малзурова Л.Ц. (2012). “Жанровое разграничение бурятских легенд и преданий” / *Знание. Понимание. Умение*, №1, с. 151–157.
21. Померанцева Э.В. (1975). “Соотношение эстетической и информативной функций в разных жанрах устной прозы” / *Проблемы фольклора*. Москва, с. 75–81.
22. Юрчук Л.А., Казаков И.В. (2016). “Псковские легенды о «Деревенских святынях» (по материалам фольклорного архива ПсковГУ)” / *Вестник Псковского государственного университета. Серия: Социально-гуманитарные науки*, №4, с. 51–63.