

SACRAL COMMUNICATIONS OF EPIC OF KOROGGLI/GOROGGLI (HERO-PERI, HERO-WILD, HERO-SAINT ALI) IN THE AZERBAIJANI, TURKMEN AND UZBEK VERSION

Abstract: In the article, based on an analysis of communicative acts of communicating human-sacral power in the Azerbaijani, Turkmen and Uzbek version of the epic of KOROGGLI / GOROLI, the peculiarities of sacral communication as a type of opposition and its participants (peri and wilds) as the relevant to its understanding indicators needed for successful communication.

Author information:

Nevrie Chufadar

Head Assist. Dr.

Episkop Konstantin Preslavski University of Shumen

Faculty of Humanities

Department of Turkish language and literature

✉ n.chufadar@shu.bg

🌐 Bulgaria

Keywords:

epic, sacral communication, peri, wild, opposition

Комуникация (от лат. *communico* – свързвам се, общувам), от гледна точка на психологията, представлява смислов аспект на социалното взаимодействие. Всяко индивидуално действие се извършва в непосредствени или косвени отношения между хората, то включва наред с физическия и комуникативен аспект. Тези действия, които са съзнателно насочени на тяхното смислово възприятие от други хора, се наричат комуникативни действия. Процесът на комуникацията се състои от отделни комуникативни актове [5].

В съвременната лингвистика комуникативният акт се разбира като елементарна единица на комуникацията – еднократно завършено комуникационно въздействие, характеризирателното се с неговото създаване, изпращане и получаване. За комуникативния акт са характерни дискретност, завършеност и цялостност, те обаче имат относителен характер, който се определя от комуникативната задача. Под комуникативни действия обикновено се разбират вербални и невербални типове съзнателни действия на адресата и адресанта. Комуникативното взаимодействие може да се състои от един или няколко комуникативни акта, при това критерият на завършеност и цялостност на съобщението е свързан с категорията на смисъла. Смисълът се разбира като едно завършено цяло съобщение и съответно – един комуникативен акт, а няколко смисъла съответстват на няколко съобщения и няколко комуникативни акта [7].

Н. Ю. Шведова подчертава водещата роля на местоименията като основа за определяне на компоненти на комуникативната ситуация, които класифицират обекти и субекти както и техните качества и признаци: *кой – на кого – за какво – защо – как – по какъв начин – в какво състояние – къде – кога – в какъв социум – в какъв етнос или: адресант – адресат – тема – причина – цел – код – стил – експресия – място – време – среда – етнос* [24: 7].

Най-важните компоненти на комуникативната ситуация са комуникантите – *адресант и адресат (кой – на кого)*. Адресантът прогнозира адресата като определен образ, в зависимост от който при генериране на съобщенията използва общ фонд знания, културен фон, избира тема, стилистични средства и т.н. При това социалните отношения на адресанта и адресата се отчитат като вертикални – „*висшестоящ – долустоящ*“ и хоризонталните – „*свой – чужд*“.

Адресантът има *причина, мотив и цел за комуникация*: съобщение, молба, въпрос, обещание, хвалба и др. Участниците в речевата ситуация използват както *вербални средства* така

и *невербални*; от една страна естествена реч, стих, песен, музика и от друга; жест, мимика, предмети, които другият участник в комуникация трябва да разпознае.

Комуникативната ситуация определя стилистичната тоналност, която се определя и от статусно-ролеви позиции на комуникантите и тяхното определяне като *свои-чужди*.

Общуването на адресанта и адресата се реализира в *определено място (къде)* и в *определено време (кога)*. Важна роля играе средата, определен социум, необходимо условие за осъществяването на комуникацията е владенето на език, код и неverbални средства.

Сакралната комуникация представлява особен вид комуникация, един от субектите на комуникацията притежава необикновени сили или е божество (Бог, демон, дух, див, пери, светци).

Терминът *сакрален* произлиза от англ. *sacral* и лат. *sacrum* – свещено, посветено на Бога), а в широк смисъл той означава всичко, което има отношение към божественото, религиозното, небесното, отвъдното, ирационалното, мистичното, различното от обикновени неща и явления.

Известно е, че категорията на сакралното като универсална категория на предрелигиозно и религиозно съзнание проявява различно съдържание, тя е многообразна и динамична и зависи от етнокултурни и културно-историческите условия. Комуникацията с надприродни сили е описана в различни видове дискурс и е обект на изследване на редица науки: лингвистика, психология, психолингвистика, теория на литературата и фолклористиката [8, 9, 14, 22, 17, 18 и др.]. Една от особеностите на сакралната комуникация според Е. Г. Романова са ритуализирани перформативни единици (изкази, формули, перформативни дискурсивни практики, в духа на М. Фуко) или ритуализираните перформативи, представляващи речеви действия от ритуален характер, които по тривиален начин се оказват истински вече поради самия факт на тяхното изричане и мигновеното извършване на действието в условията на сакралната дискусия и подобно на обикновени перформативни изкази притежават свойството на автореферентност [22].

В архаичния епос комуникантите при сакрални комуникации обикновено са *човек – дух/божество*, като активността за комуникацията може да бъде двустранна – както от страна на човека, така и от страна на отвъдните същества или светците.

В архаичния тюркски епос епичният герой често е шаман, магьосник и вълшебник. Обикновено той принадлежи на двата свята – неговата сила идва от необикновения му произход и притежаване на необикновени предмети – оръжие, както и помощници, сред които най-важно място заема неговият необикновен кон, често с необикновен произход и качества наподобяващи качествата на героя, а в някои случаи и превъзхождащи неговите. Този герой обединява качествата на магьосник и герой и по такъв начин обикновено се намира на границата на профанния и сакралния свят, той притежава възможност да общува и с двата свята и да пътува между световите. По-късно героят-магьосник се сменя с герой; юнак-храбрец, магьосничеството постепенно се заменя с хитростта, която функционално се приравнява към магията – границата между тях е размита, но обикновено отвъдните сили използват магия, а героят ги побеждава с хитростта си.

Средствата за общуване са различни от съвременните средства на комуникация: героите (както хората, така и съществата от отвъдното) често използват стих, песен, музика, а самото комуникативно взаимодействие започва да изглежда като театрална постановка – драма, трагедия и често – комедия. Музиката (и песен) в мита и епоса е носител на културни смисли и има определени функции – комуникативна, знакова, магична, естетична и обредно-митологична, тя функционира и като определено социално действие [25: 103-112; 2: 179-180]. Социалното комуникативно действие често се развива по правилата на играта. В игровата форма обредът транслира чрез символи и образи, представите на човека за света и мястото на човека в този свят. Според Д. Мийд за разбирането на човешкото поведение е необходимо познание на вътрешния символен смисъл (код, въплътен в езика, който е разбираем за участниците във взаимодействието) за разкриване на значимите символи на комуникативното общуване. Използването на комуникативните символи предполага, че всички участници във взаимодействието адекватно разбират този условен език и поради това успешно комуникират.

Благодарение на значимите символи хората по-лесно се представят, последствията на собственото поведение от гледна точка на другите и по-лесно се адаптират към техните очаквания [19]. Игровата обредна форма притежава уникални особености. От древни времена обредът организира особен вид комуникация както междуличностна, така и магична с отвъдното и съществата от отвъдния свят.... В обреда и шаманската комуникация игровата символна комуникация оперира със символен код и изисква адекватно разчитане на този код, което предполага разбиране на комуникативната ситуация, идентификация на участниците в нея и избора на адекватни средства за общуване: вербални, невербални, символни.

За архаичния епос по-скоро са характерни сакрални комуникативни актове в техния първичен вид, но в епосите, създадени по късно, в които архаичните и митологичните елементи се преплитат с техните реминесценции и преосмисляния, те понякога се интерпретират в иронична форма, което подпомага комуникативната игра. Наред с внушаващите страх и почитание елементи на комуникацията съществуват и много други, изглеждащи комично, като ситуацията се развива в полза на епичния герой.

Комуникативната сакрална ситуация включва:

- място на комуникацията;
- участниците в комуникацията;
- време на комуникацията;
- цел на комуникацията.

В туркменската версия на епоса „Гьорогль“ сакралната комуникация често придобива черти на комичното и се реализира като победа на героя, използващ неочаквана креативна хитрост срещу демонстрация на сакралната или физическата сила на противника. В комуникативния акт, който по своята същност представлява противоборство не на физическата сила, а на силата на вълшебството от една страна и ума и хитростта на героя – от друга, участват пери и дивове, които принадлежат към света на сенките, към отвъдното. Както самите герои, така и *peri*/ пери (приказно женско същество с необикновени сили; фея, самодива) и дивове са свързани със стихии. Но докато пери произхождат от огъня, а дивове (произлиза от латински **divus** (божествен - *ilahi*) и **deus** (Бог-Танг) са свързани по-скоро с въздуха, героите принадлежат на земята, те са създадени от земния прах/глина.

В азербайджанската версия на епоса местата на сакралната комуникация са: страната Куй-Каф (Кавказ), дълбок планински проход (като символ съответства на ниските места на ландшафта и се съотнася с материалното, безсъзнателното и силите на злото и опасното) и планините.

Докато комуникацията с пери и дивове с героите на епоса представлява по своята същност противоборство, тяхната комуникация със Светия Али се свежда до даряване/получаване на сила, вълшебни атрибути и т.н. А Светия Али се появява на това място, където героят има нужда от неговата помощ.

Главния герой – Кьорогль в азербайджанската версия на епоса встъпва в противоборство с пери (Перизад-ханъм) когато отива да я доведе като годеница за Агджа-Гузу. Пери е грациозна красива жена или девойка с дълги коси, бяла кожа. Има криле, а понякога и птичи крака. Тя е безсмъртна, притежава разкошни дворци, слуги, има роднини, може да има деца. Наред с това пери може да се превръща в птици (гълъби) и има дар на магьосница. Живее в приказната страна Куй-Каф или в Баги Ирам, които се пазят от дивове или аждахи/дракон [15, 16].

Обикновено годеницата се взема от „чуждото“ пространство. Не случайно в турския език тя се нарича *gelin* (*gel-mek*: *gelen* дошлата от вълн, от друго място, дошла от друга къща младоженка), а в българския и руския *невеста* (неизвестната). В същото време тя образува със съпруга си новото „Свое“ пространство. Първоначалната им „чуждост“ се дължи както на техния различен произход (пери са родени от огъня, а хората от земния прах), различните пространства на обитаване (сакралното и профанното), качествата и способностите (способностите за магьосничество на пери за разлика от Гьорогль), но обединяващата ги сила – любовта се оказва по водеща. Ага-Юнус (туркменската версия на епоса) казва за съпруга си Гьорогль: „*Макар и да*

е роден той от праха, но за моите очи той е по-горещ от огъня и от всичко друго“ [13: 73]. Тяхното единство се проявява дори в характера на свърхестествените способности на Ага-Юнус: тя, гледайки ноктите *на ръцете си*, вижда бъдещето *на Гьорогълъ*. Тя е не само вярна и обичаща съпруга но и помощница на героя, а когато той пренебрегва съветите ѝ, него го сполетяват различни нещастия.

Все пак бракът *човек-пери* е маргинален случай, той е неплоден – героите или нямат деца или от връзката на човека и пери се раждат чудовищата (като Тепегъоз, роден от връзката на Кьорогълъ с пери в азербайджанската версия на епоса Книгата на Деде Коркут).

И макар творческата сила на обединените в брака героя на епоса и пери да е огромна (в таджикската версия женитбата Гуругли на Ага- Юнус пери и Ширмой пери е свързана с построяването на страната Чамбул-мастан), те са принудени да похищават и да осиновяват похитените деца (Хасан и Шадман).

Комуникация като противоборство-изпитание (човек- пери)

Във варианта на азербайджанската версия на епоса в дестана за Агджа Гузу, описан от Х. Корогълъ, един от бъдещите юнаци на Кьорогълъ встъпва в противоборство с пери (Перизад-ханъм), когато сгодената за Агджа Гузу пери решава да го подложи на изпитания с цел бракът да не се състои. От текста на епоса става известно, че Агджа Гузу и Перизад-ханъм, дъщерята на чичо му Джефер-паша са сгодени още като деца. Тя е много красива и образована, знае молитва «Исми-азем» («Великото име») и я използва за своите магии, което свидетелства за влиянието на исляма върху традиционните представи за света, в това число и представите за сакралните сили, които го управляват. Именно защото е образована и хубава тя решава да не става съпруга на Агджа-Гузу. Избраното от нея **място за комуникация** е дълбок планински проход, където тя предлага на Агджа Гузу да покаже „всичко, на каквото е научен и да види кой ще дойде при тях“ [15].

Водещата роля на жената в случая се определя от архаичното влияние на матриархата. Основното в текста е съобщението, че на потенциалния годеник ще бъдат възложени задачи за изпълнение или неизпълнение от които зависи решението на годеницата дали да се ожени за него.

Комуникативен акт, на който предшества **молитва/магия** се осъществява в съответствие с плана на пери. След изречената молитва идват дивите зверове, тя казва на Агджа Гузу, че няма да се омъжи за него и загърнатата от лъвска кожа се превръща в лъвица, заръмжава и тръгва с дивите зверове. Комуникативната реакция съдържа **нетипична невербална информация**: героят губи съзнание и продължава да бъде в това състояние три дни.

Комуникативното действие съдържа два кванта смисъл и всъщност може да се идентифицира като два комуникативни акта на адресанта:

1. Демонстрация на магьосническата сила на Перизад-ханъм.
2. Категоричен отказ да се омъжи за АгджаГузу.

Комуникативната реакция на Агджа Гузу е невербална, но носи информация за състоянието на героя. Всъщност пери побеждава, като доказва, че Агджа Гузу е страхливец. От гледна точка на интенциите на Перизад-ханъм комуникацията е успешна, тя успява да изплаши годеника.

Нова сакрална комуникация е предизвикана от Светия Али, който се появява по чудесен начин:

„Светия Али го е погледнал и викнал с чаша вино в ръцете си: Агджа-Гузу, не се тревожи! Тя ще бъде твоя. Където и да отиде Перизад-ханъм, тя ще се падне на теб. Изпий това вино! Аз ти давам силите си“ [15:106]. Комуникативният акт от страна на адресанта представлява вербален текст, съпроводен с действие: даряване на сила чрез вълшебното вино. Вербалното съобщение представлява утешение, че Перизад-ханъм ще принадлежи на героя. Агджа Гузу изпива виното и вижда, че светият Али вече е изчезнал.

Комуникативният акт има следната схема:

магично действие/даряване получаване на дара

Докато магичното действие (даване на вино) се придружава с вербален текст, който пояснява същността на дара, неговото получаване (изпиване на вино) не съдържа вербална реакция.

Натъжен, Агджа Гузу се връща в града и казва на Джефер-паша, че Перизад-ханъм се е превърнала в лъв и е заминала с хищниците и, че той също трябва да тръгва. И макар баща му Хасан паша му обещава всички съкровища, той тръгва като натоварва цялото богатство на камилите, при Къороглу да търси помощ.

Като видял, че от Истанбул е дошъл малък караван, Къороглу тръгнал да го посрещне. След неуспешни опити да изплаши момъка, той му открива името си. Агджа Гузу се обръща към него с молба да открие и да му доведе Перизад ханъм. Къороглу завежда Агджа-Гузу в Ченлибел и в песента си нарежда на Дели-Гасан да извика всички, които са готови да дадат живота си за приятеля. Идват само тримата: Дели-Эйваз, Демирчиоглу и Алайпозан.

Комуникация със сакралните сили като игра:

В определени моменти комуникацията *човек – пери*, и *човек – див* придобива игров характер. При играта, както и при други видове комуникацията е важен процесът на изпращане и получаване на информация. Особеното при комуникацията е, че се изисква компетенция за определени похвати за идентификация на адресата, а индивидуалното възприятие на определени съобщения изисква съответните компетенции от страна на адресата:

Комуникативна ситуация: *Къороглу с тримата другари тръгва в планината да търси Перизад-ханъм. Перизад-ханъм вижда, че пристигат четирима мъже, като ангелите на смъртта, и си помислила: «Как са стигнали дотук? Та нали тук не може да влезе човек» [15:106].*

Комуникацията като начин за идентификация от позицията „Свой- Чужд“ започва от интенцията за диагностично действие. В текста се съобщава за мисъл (намерение) на Перизад-ханъм, която пояснява нейните следващи действия: *„Сега ще постеля пред тях бостан. Ако това са наистина хора, те ще се съблазнят. Ако това са божии ангели, тогава няма да се съблазнят».*

Комуникацията представлява **магично действие – практическото действие на адресанта.**

Действието на адресанта изпълнява функцията на индикатор за идентификацията:

„Като прочела кратко «Исми-азем», тя е постелила върху полите на планината бостан“. Къороглу видял дините и казал: — *Ей, Гасан, какви са тези дини и пъпеши в тези планини? Кое е това място? аз трябва да вървя. Слизай да ядем тези дини и пъпеши. Те са слезли от конете, но която и диня да хапнели, всички са били горчиви като отрова [15:106].*

Идентификация на адресата на посланието:

Вербалната комуникация започва след ритуала на идентификацията. Къороглу извиква името на Перизад-ханъм, която разпознава като автор на посланието: *„Те са се качили на конете и са казали: «Това е сторила Перизад-ханъм със своето магьосничество“.* Видяли са лек пушек, Къороглу викнал: — *Ей, Перизад-ханъм! От някакво скришно място като змия е изпъзляла Перизад-ханъм и в човешкия вид се е показала на Къороглу. [15:106].*

1. Комуникативен акт: задача – изпълнение

Следващият диалог започва от позицията на превъзходството на Перизад-ханъм, която иска от Къороглу да я възхвалява в песента си на върха на близките планини. Къороглу пее гошма (строфична форма в тюркската поезия), в която възхвалява Перизад-ханъм.

2. Комуникативен акт: корекция/забрана – неспазване на забраната

Перизад-ханъм му казва той да не споменава нито думата „възлюбена“, нито думата «гърди» в песента си. Къороглу ѝ отговаря със стих, в който ги няма тези думи. Перизад-ханъм одобрява песента му.

3. Комуникативен акт: *незпазване на забрана – заплаха*

Комуникативният акт има музикално-песенен характер и се състои от компоненти *песен/незпазване на забрана – песен/заплаха*. В песента си Къороглу отново неспазва забраната на Перизад-ханъм и получава нова заплаха. Той започва да пее, че на високите планини се вижда сняг, а пред неговия смутен поглед — е възлюбена с прекрасни очи. Перизад-ханъм се ядосва и отговаря с песен, че може да го ухапе като змия.

Следващо комуникативно действие *песен/незпазване на забраната – магично действие/наказание*: Къороглу отново изпява песен с думата «възлюбена». Перизад-ханъм поредния път го упреква за това и го наказва: *пространството край него започва да се стеснява*.

Нов квант смисъл, съответващ на поредния комуникативен акт съдържа *магично действие на Перизад-ханъм и музикален отговор* на Къороглу, който продължава да нарушава забраната (пее, че му е тясно като в гроба), като използва думата „възлюбена“.

Поредният комуникативен акт се състои от *вербална заплаха и неспазване на забраната от страна на реципиента*: Перизад-ханъм заплашва, че ще го изпепели: *„Ако ти още веднъж кажеш думата «възлюбена», аз ще изпепеля всички ви до един“*. Къороглу отново ѝ отговаря с песен с думата « възлюбена».

Отправената от пери *заплаха* среща отговор – *условие*:

– Кой си ти? Защо си дошъл тук? Казвай, защото ще унищожа всички“., Перизад-ханъм, – отговорил Къороглу, – *ако пак ще заплашваш, нищо няма да ти кажа. Спри своите заплахи, тогава ще кажа, кой съм аз и защо съм дошъл“*.

Конфликтът се разрешава чрез отстъпване на пери и задоволяване на нейното любопитство. Словесните манипулации обаче не спират. Къороглу се представя за роб на Агджа Гузу. *Агджа-Гузу стана, целуна ръката на Къороглу и каза: – Къороглу, докато съм жив, аз ще бъда твой слуга. – А ти си ми казал, че той те е направил своя роб, – извика Перизад-ханъм. – Какво означава това? Сега той е твоят слуга? – Перизад-ханъм, – засмя се в отговор Къороглу, – ти си искала да ни победиш с магии, а ние победихме теб с хитростта. Агджа-Гузу и Перизад-ханъм остават при Къороглу в Ченлибел и стават негови юнаци [15:106]*.

Представлява интерес едни особен вид *комуникация*, която има *манипулативен игров характер чрез предмети със символно значение*. Символната комуникация се осъществява чрез общуване с помощта на символи. Според Блумер, символният интеракционизъм се базира върху три основни предпоставки:

а) хората действат с предмети на базата на значенията, които те притежават като под предметите се разбира всичко, което човек възприема във външния свят.

б) значенията на предметите се създават или се появяват при взаимодействие със социума (комуниканта);

в) тези значения се използват и се променят в процеса на тяхната интерпретация от комуниканта [6: 81; цит. по: 1: 50-51].

Според Мийд [19: 47] значението на символа се открива по реакцията на лицето, към което е бил адресиран символът. Ч. Пирс счита, че знакът има две основни опорни точки – референтът, който се материализира в знака и в човешкия ум. Знакът представлява част от своя референт. Архаичните общества са вярвали, че знакът представлява неразделна част от своя прототип и са придавали на знаците мистичен характер, като са се опитвали да въздействат на реалните събития чрез тези знаци. Едни от важните функции на знака са предупреждаване за възможните събития и представляват платформа за нови знания [27].

Р. Барт говори за същността на мита от гледна точка на конотативна семиология, която изследва знакови системи, които изискват „прочитане“, интерпретация на техния смисъл. Барт разглежда самият мит като семиологична система, позовавайки се на модела на Ф. Сосюр, който

различава в нея три основни елемента: означаващо, означаемо и самият знак, който представлява резултат от асоциация от двата първи елемента. Според Барт, в мита се открива същата система от три елемента, но митът представлява вторична знакова система, която се надгражда над първата езикова система или език-обект. Тази вторична семиологична система или мит Барт нарича «метаезик» защото това е вторичен език, на който говори за първия [3].

Комуникацията, която в епоса се приписва на дива и човека има символен характер, двата комуниканта разменят съобщенията си чрез показване на животни/предмети с конотативна обогрненост.

Участникът в комуникацията от сферата на чуждото пространство (отвъдното) е див. *Див* е ирански митичен персонаж, който има индоевропейска основа. Див в Авеста е носител на злото наред с магъосниците и пери. Х. Корогль открива рефлексии на думата *div* в езиците от индоевропейската група: латинския - «*divus*», гръцкия «*Zeus*», френската дума «*adieu*», руските думи и изрази «*удивляться*» (учудвам се), «*дивудаваться*» (чудя се), «*дивная красота*» (т. е. божествена красота). В санскрит «*дева*» означава «*светлина*», а при индийците «*deva*» е «*божество*». *Даева* (авестийското) при древните предзороастрийските иранци се смятал за божество. Зороастрийският дуализъм се запазва народното творчество, приказка и дестаните, където борбата се води между две противоположни сили – Добро и Зло. Той се запазва не само в народното творчество на иранците, но и преминава в творчеството на множество тюркоезични народи [16].

В този план може да бъде разгледана и следващата митична комуникация между човека и съществото от отвъдното.

Комуникативна ситуация:

Главния герой – Кърогль в узбекската версия на епоса, Горогль е влюбен в Юнус-пери, дъщерята на Рахмат-пери. За да я стигне той трябва да победи дива, който пази нейните владения.

При срещата се осъществява невербална комуникация с елементи на вербална комуникация: див посреща Горогль/Къороглу с традиционна за дестанния и приказния епос формула: «*Худаймангаавибериндир*» («*Господ ми прати дивеч*»). Дивът последователно показва на човека (Горогль), въшка, бълха и косъм от мишницата си. Горогль последователно „отговаря“ със костенурка, заек като при това казва с думи, че това са въшка и бълха и накрая вади от мишницата си магарешка опашка с което убедително побеждава дива. Победеният див му дава своя косъм, който да изгори Горогль когато му потрябва неговата помощ.

Комуникацията има следна структура:

Въшка —————> заек

Бълха —————> костенурка

Косъм —————> магарешка опашка

Всички три предмета се различават по големина. В този смисъл див, показвайки трите предмета/животни на пръв поглед говори за големината и мощта си. В този смисъл съобщението има предупреждаваща функция: въшката е колкото жаба, но Горогль вади от торбата си костенурка и казва, че това е въшка, съответно може да се направи извод за големината и мощта на Горогль. Двете животни пълзят, но се различават по големина и мощ. Срещу бълхата (скачащо насекомо) той вади заека, който също така скача, но се различава от него по големина. Обаче разликите в тяхната сила и мощ се дължат не само на тяхната големина. Всяко от тези същества както и предметите, които показват един на друг див и Горогль (косъм и магарешката опашка) има допълнителен пласт от конотации, свързан с предрелигиозни или религиозни вярвания.

Конотативните значения са от изключително важно значение при митологичното мислене. Като разкрива конотативните механизми на митологичното творчество Р. Барт подчертава и

неговите функции: мит едновременно означава и съобщава, внушава и предписва, има побудителен характер. Митът не скрива своите конотативни значения, той ги натурализира. Митът се стреми да изглежда като нещо естествено, при това той се възприема като невинно съобщение не затова, че неговите интенции са щателно скрити, не защото те биха изгубили своята ефективност, а затова, защото са «натурализирани». В мита означаващото и означаемото са свързани по естествен начин. Всяка семиологична система представлява система от значимости, но потребителят на мита приема значението за система от факти. Според Барт «прочитане» на мита се извършва мигновено, неговото въздействие се оказва по-силно от всякакви рационални обяснения, които могат да го опровергават по-късно. Самата знакова дейност според Барт, е свързана с митологичното творчество. Митът — това е „похитеният език». Подобно наблюдаваме в невербалната комуникация „човек-див“, когато невербалните послания представляват определени/предмети/животни, които имат характерни и познати за участниците в комуникативния акт конотации. Предимствата на подобна символна комуникация се състоят в това, че разпознаването на смисъла се осъществява мигновено поради поява на културно обусловени асоциации.

В дадения случай по-скоро е необходимо да имаме предвид комуникативната компетентност на създателите и слушателите на епоса, понеже неговите герои са продукт на тяхното етнокултурно съзнание. Освен това в епоса, който независимо от това, че съдържа множество индикатори за архаични корени, комуникацията между човека и съществуващото от отвъдния свят (див) придобива игров характер. Различието между обряда и ритуала и игров обред/ритуал се състои в това, че сериозното в обряда/ритуала се заменя с игров компонент, който макар и да намеква за първичния символ може да предизвика смях и напълно съответства на ситуацията; когато срещу предмети с предупреждаваща функция за физическата сила се противопоставят други – със символен характер, които носят информация за тотемни животни и силата на новата религия, а срещу предмети с магични качества – хитрост.

Игровата манипулативна форма на комуникацията *див – човек* можем да проследим в узбекската версия (дестан „Горогъл – Юнус пери“). Тук основна роля играе невербалната комуникация с животни/предмети – носители на етнокултурни конотации и смисли. Както и при вербалната комуникация тук са важни всички компоненти на комуникативната ситуация, както и знанията за културно-исторически фон на комуникантите.

Мястото на комуникацията: страната „Куй-каф“, която се пази от дивове.

Участниците в комуникацията: герой – див

Комуникативен акт:

въшка – костенурка

Особеността на комуникативните действия е в неочаквано (вълшебно) място и външния вид на насекомото, което показва дивът на Къороглу (*въшка, колкото жаба*, която той вади от мишницата си). Извадената обаче от торбата *костенурка* на Къороглу *изяжда въшката на дива*.

От гледна точка на успешността на комуникацията посланията трябва да бъдат разчетени адекватно от участниците в комуникативния акт. Тук огромно значение имат асоциативните връзки, които се появяват при представителите на определена лингвокултура. В статията „Символика тюркских топонимов с компонентом-инсектоном“ (Символиката на тюркските топоними с компонент-инсектоном), А. Йълдъръм и Д. Хамуркопаран характеризира културната конотация на въшката по следния начин:

Въшката в тюркската етнокултура се асоциира с дребен, но коварен човек, за това свидетелстват пословиците: *Bit kadar boyunla burnunu onun işine sokma* (не се бъркай в чужди работи със своя ръст на въшка). *Bunda bir bit yeniği var* – ухапване на въшка (тук има нещо тайно, подозрително) [11].

В отговор Горогъл вади от торбата ***костенурка*** като му казва, че това е ***въшка***; *костенурката изяжда въшката на дива*.

Костенурката е не само един от най-древните символи на Земята. Тя символизира божествената енергия и на вечността на планетата Земя и е митологичен обект във всички древни

култури. В предрелигиозните вярвания на древните тюрки костенурката е синоним на Умай, божествената птица (лебед, гъска) – закрилница на децата и болните. В тюркските езици думата, означаваща костенурка често съдържа в себе си морфемата *bak/bag/bağ* (да затвориши, покриеш, завържеши) в туркменския – *tsbağa, bağa, bağaqını*; в турския: *kaplumbağa* (*kaplı-bağa, kaplıbağa, kaplıbağa* [*]). Морфемата *bag/bağ* се превежда по няколко начина: *градина* – в суфийската литература, *връзка*. Например, *bag* – *връзка* в азербайджанската космогония символизира връзката на човека с макрокосмоса, което представлява неразделна част от божествения план, т.е. Багуана. В тюркските езици «*baga*» буквално се превежда като «костенурка», която при древните тюрки се е смятала за свещено животно, символизира величие, божественост, спокойствие, вечност. Божествената Костенурка, т.е. «Бага» символизира богинята-майка Умай... В паметника на великия тюркски каган Кюл-Текин в Северна Монголия също е била открита огромна мраморна костенурка, със стрела с руническият надпис на гърба ѝ. Навсякъде във Великата Степ се срещат огромни костенурки, издялани от камък (например Каракорумските костенурки), символизиращи Великата Майка на Света [28]. Може да се каже, че комуникативното послание съдържа и опозиция по значимост на предявяваните символни животни.

Комуникация, основана върху асоциативното мислене можем да проследим и в следващия комуникативен акт:

Дивът показва *бълха*, тогава Горогль вади от торбата си *заек* и му казва, че това е *бълха*.

Г. Мухтарова показва, че в татарския литературен език думата *бълха* има метафорично значение и често функционира в татарския фолклор. В «*Divan-ı Lügat-it Türk/ Дивань-люгат-ит-тюрк*» - *bığa* 'блоха'; прен. 'подвижен (прекалено) човек': *bığakisi* (МК 1 403-4; ДТС, 169, 133); в старокъпчакския писмен паметник от XIII век «Тюркско-арабском словаре» - буре *ly*, бурче 4-У. (Курыжанов, 1970, 104); в словаре «*Codex Cumanicus*» (1303г) - *burca* [бурца] 'блоха' (Махмутова, 1982, 89); в граматичния трактат от XIV в. «*Ат-тухфа*» - бурша 'блоха' (Изысканный .. " 1978, 160; 288). В татарския литературен език думата има основно и преносно значение: 1) кансуырыпторучы като паразит беж:ж 'кръвосмучещо дребно паразитно насекомо; 2) куч. житез, бик хар:ж:пчанелгыр, уткенкешетурында 'прен. За пьргав, много подвижен човек' (ТТ АС, 1981,320). Например - д буборчалар? Ни эшлэп йерW1эр? - КызыккүрепйерW1ар. (Г. Гобай) 'А тези немирници? Какво правят тук?

В повечето тюркски езици думата *борча* има сходна фонетична обвивка и едина семантика [20]. И така срещу едно „пъргаво, скащачо същество“ се противопоставя равностойно по тези признаци, но неизмеримо надхвърлящо силата и мощта на нищожното насекомо - животното заек, което има важни религиозни смисли за шиитите, към които се отнася Горогль.

Заекът при шиитите олицетворява духа на пророка Али I [15: 195-197]. За това, че Горогль принадлежи към шиитите съществуват многобройни индикатори в различните версии на епоса. Връзката на Горогль/Кьороглу с Али се проследява и в туркменската версия на епоса. Веднъж насън му се явяват светите Али и 40 ерени като всеки от тях му подава чаша вино. Али му предава изчезналия жребец и му предсказва 120 години живот, награждава го със знание на 72 езика и придава сила на неговия меч да побеждава всичките му врагове (при това отказва на героя потомство).

Х. Корогль привежда един друг ръкописен вариант, в който Кьорогль веднъж седи край реката и вижда червена пяна на повърхността на водата. Той почва да я пие, но изгубва съзнание. Насън му се явяват светите и го благославят, даряват му дарба на певец и го наричат Кьорогу. Когато настъпва вечер го намират край реката в безсъзнание.

¹Али ибн Аби Талиб, понякога изписван *Али ибн Абу Талиб* и *Али бен Талейб*, е ислямски водач. Братовчед на пророка Мохамед, женейки се за дъщеря му Фатима, той става негов зет. За сунитите Али е четвъртият и последен от праведните халифи. За шиитите Али е първият имам и първият законен наследник на Пророка.

Когато се е свестил, поискал саз и изпял песента за това как **Али му е дал напитка, която му е дала власт над туркменците за да победи враговете на Али -сунитите.**

Принадлежността на Къороглу към шиитите показва и текстът, приведен от Р. Моллов:

Körölu sır oldu nizam bozuldu

Fakir fukara yine bouldu

Ormanın aâci çiçei soldu

Beşikta uşaklar bila aladı...

Bir gün ışık olup inecek

Ali tahtına pinecek

Göz yaşları birden dinecek

Ali o gün senin günündür. (R. Mollov Folklor Arşivi)

(/Къороглу се превърна в тайна/стана тайна/, редът/порядъкът се разгроми/развали/

Бедните пак потънаха/в бедност/

Пресъхна дървото цветето на гората

Дори децата заплакаха в люлките си

Един ден превръщайки се в светлина ще слезе

Али ще се качи на трона

Сълзите в очите изведнъж ще секнат

Али този ден е твоят ден.)

В. В. Бартолт също отбеляза, че шиизмът като едно от тълкуванията на исляма е бил разпространен в Предна Азия и е служил като идеология за народните движения [4]. Х. Къороглу изрежда няколко народни възстания с шиистката идеологическа основа, които през това време създават тесни връзки с мюсюлманския мистицизъм (суфизма): възстания на сербедарите в Хоросан (1337—1381), Самарканд (1365), Кирман (1373), Мазан-деран и Гилан (50—70-те г. XIV в.) и др [16].

Според Л. Климович майката на Къороглу била прислужничка на Али и забременяла от това, че той ѝ плюл в устата. След като се е върнала в Чамбил, тя е починала, а детето ѝ се е родило в гроба на майка си [29].

Следващият комуникативен акт се състои в това, че див откъсва косъм от мишницата си, а Къороглу му показва опашката на магаре, която държи под мишницата си представлява опозиция:

Косъм на дива – магарешката опашка

В определен смисъл тук се противопоставя магичната сила на дива от чуждото/“неопитомено“ пространство – на силата на Къороглу, подкрепена от отпраждане към новата религия чрез предявяване на опашка на символно животно „своето“ пространство. Тук без съмнение по-силен е игровият елемент – опашката на магарето е по-голяма и съдържа множество косми, а извадена от мишницата на Къороглу тя изглежда като неговия косъм, безмерно надвишаващ големината и значимостта на косъма на дива. Разбира се глупавият див буквално възприема посланието и не се замисля за липсата на магичната сила на показания „косъм“ от страна на Къороглу и се признава за победен.

Коса/косъм символизира жизнената мощ, означава енергия, но има разлика в символните равнища: докато косата на главата символизира енергия и висши сили, *космите на тялото се свързват с низши сили* [23]. В дадения случай игровият характер на комуникацията достига своя връх и показва, че характерът на характера на диалога не е спонтанен: Къороглу идва подготвен за подобна комуникация, той „владее“ азбуката/езика на общуване с дивове и се е подготвил да победи дива с хитрост. Това се подчертава от неговата предварителна подготовка – той отива на срещата с дива с костенурка и заек в торбата и магарешката опашка под мишницата.

В исляма значимостта на **магарето** е двойствена. В мюсюлманската традиция магарето е едно от небесните животни, понякога *то е яздено от божество*. В друга хипостаза то фигурира

и в легендата за Нух (Ной) в Корана, който по нареждането на Всевишния и съвета на Джабраил (архангел Гавриил) изгражда ковчег, на който качва насекоми, животни и птици по двойки, 80 мъже и жени, които са приели истинната вяра, а също така и телата на Адам и Хава (Ева), табут със свещените писания, бастун на Адама и Хаджар ал-Асвад (Черен камък). Последно на ковчега се качвало *магаре*, но дявол се е хванал за неговата *опашка* и задържал животното. Тогава Нух, мислейки, че магарето не се качва по своя воля, му казал: «Защо не се качваш, мал'ун! (зло, беда, нещастие)» Държейки се за *опашката на магарето* на ковчега се е качил и дяволът (иблис). Когато Нух го е попитал защо се е качил на ковчега, дяволът му казал: Та нали ти ми разреши да се кача, казвайки: „Влизай, мал'ун!“ – и като добави, че в света, освен него, няма друг абсолютен мал'ун (зло, беда, нещастие), се е отказал да излезе.

Победеният див става помощник на Горогль и му дава своето косъмче, за да може Горогль когато е в беда да го хвърли в огъня и по този начин да го извика на помощ. Див пренася върху себе си Горогль и Гърат в приказната страна Куй-каф. Обаче дворецът на Юнус пери се пази от дивове с човешки имена: Хасан Кулбар, Хасан Чапсан и Хасан Якдаста. Падишахът на дивовете се казва Тохтамъш-див, който заедно със синовете си напада двореца на Юнус-пери, където се намира Горогль. Тук Горогль и Гърат действат вече като герои. Гърат ослепява Тохтамъш-дива, а Горогль убива неговия син и хвърля косъма на победения от него див в огъня, той идва на помощ и помага на Горогль да победи дивовете, опазващи двореца.

Разгледаният материал дава основание за редица изводи относно особеностите на сакралната комуникация в азербайджанския, туркменския и узбекския вариант на епоса за Къороглу/Горогль:

1. Сакралната комуникация човек – митично същество (пери, див) се осъществява като противоборство с използване на вербални и невербални средства, като в невербални средства се включва демонстрация на магическите способности на митичните същества и предмети/животни със символен характер или конотативна обогрленост;
2. Сакралната комуникация със светец/закрилник/дарител се извършва в пространството, в което се намира героят и се състои в даряване – приемане на дара, придружено с вербален текст от страна на даряващата сила;
3. Комуникацията обикновено се извършва в сакрално пространство (тесен проход, вълшебната страна Куй-Каф или нейните околности и т.н.);
4. Комуникантите притежават общ културен фон и код за взаимодействие;
5. Комуникативните актове, които представляват структурната част от комуникативното взаимодействие често преминават в игров регистър, като на основната интенция от страна на отвъдните сили (демонстрация на физическата сила и силата на вълшебството) се противопоставя хитростта на човека.
6. За комуникативните актове *човек – съществата от отвъдното* е характерен манипулативен елемент, комуникацията има за цел управление на вземане на решения и поведение на комуниканта.

Referenses:

7. **Abels 1999:** Abels H. Interaktsiya, identifikatsiya, prezentatsiya. SPb.
8. **Amanov, Muhambetova 2002:** Amanov B., Muhambetova A. Kompozitsionnaya terminologiya dobrobyhkyuev. – В: Kazahskaya traditsionnaya muzyka i XX vek. Sb. Nauchnyh i nauchno-populyarnykh statey. Almaty: Dayk-Press, s. 223-227
9. **Bart 1994:** Bart R. Izbrannyye raboty: Semiotika. Poetika. Moskva, s.72-130.
10. **Bartolt 1971:** Bartold V. V. Sochineniya . T. II (ч. 1). Moskva.
11. **BPE URL:** Bolshaya psihologicheskaya entsiklopediya. <<https://psychology.academic.ru/912>>. (dostip: 02.04.18).
12. **Blumer 1937:** Blumer H. Dermethodologische Standortdes Symbolischen Interactionismus// Alltagswissen Interactionund Gesellschaftliche Wirklichkeit. Bd. 1. No 1.

13. **Gavra 2011:** Gavra D. *Osnovy teorii kommunikatsii: Uchebnoe posobie. Standart tretevo pokoleniya.* — SPb.: Piter, 2011. <http://knigi.link/kommunikatsii-teoriya/osnovyi-teorii-kommunikatsii-uchebnoe-posobie.html> (dostip: 15.04.18).
14. **Grinenko 1998:** Grinenko G. V. Sakralnye teksty I sovremennaya logika // Polignozis. № 1.
15. **Grinenko 2000:** Grinenko G. V. Sakralnye teksty i sakralnaya kommunikatsiya. *Novy vek.*
16. **ELP URL:** Entsiklopediya literaturnyh proizvedeniy. <<http://www.encyclopedia.elshed.in.ua/avesta>> (dostip: 12.03.18).
17. **Yildurym, Hamurkoparan URL 2014:** Simvolika Turskih toponimam s komponentam insektonimam. <https://cyberleninka.ru/article/v/simvolika-tyurkskih-toponimov-s-komponentom-insektionimom>> (dostip: 19.03.18).
18. **Karasik 1992:** Karasik V. I. *Yasyk sotsialnovo statusa . M.: In-t yazykoznaniya RAN ; Volgogr. gos. ped. in-t.*
19. **Karryev 1983:** Karryev B. A. : *Turkmenskiy Geroicheskiy Epos. Epos "Gyor-ogly".* Predislovie k Knige Gyor-ogly. Moscva: Nauka.
20. **Konovalova 2007:** Konovalova N. I. Sakralny tekst kak lingvokulturny fenomen. Dis-ya dokt. Filologicheskikh nauk. Ekateringburg.
21. **Koroglu 2000:** Koroglu. Akademiya Azerbaydzhana Institut literatury imeni Nizami Nauchno-kulturny tsentur folklore im. Dede Korkuda, Baku. URL <<http://www.rulit.me/books/keroglu-azerbajdzhanskij-narodnyj-epos-perepechatano-s-izdaniya-1940-goda-kyor-ogly-read-324626-49.html>]. >(dostip: 24.04.18).
22. **Korogly 1983:** Korogly H. G. *Vzaimosvyzi eposa narodov Sredney Azii, Irana I Azerbaydzhana.* Izdatelstvo Nauka Moskva. <<http://aghsu.cls.az/front/files/libraries/2374/books/350601451979715.pdf>> (dostip: 15.04.18).
23. **Lugovskiy URL:** Lugovskiy, G. V. O prirode sakralnovo k istokam duhovnoopyta. Biblioteka RAZYM <<https://www.litmir.me/br/?b=282419&p=2>>. (dostip: 21.04.18).
24. **Marazov URL:** Marazov I. Sakralnata napitka na drevnite traki. < <http://www.todoroff-wines.com/pages.aspx?id=37>> (dostip: 05.03.18).
25. **Mind 1934:** From George Herbert Mead *Mind, Self, and Society*, ed. C.W. Morris, University of Chicago. <<http://web.pdx.edu/~tothm/theory/Excerpt from Mind Self and Society.doc>>(dostip: 31.10.18).
26. **Muhtarova 2009:** Muhtarova G. M. *Entomologicheskaya leksika v tatarskom yazyke.* Avtoreferat disertatsii na soiskanie uchenoy stepeni kandidata filologicheskikh nauk, Kazan. <<file:///C:/Users/User/Downloads/0774614.pdf>>. (dostip: 11.03.18).
27. **NFE 2001:** *Novaya filosofskaya entsiklopediya.* M: Myslu.
28. **Romanova 2002:** Romanova E. G. *Performativnye edinitsy v ritualnyh aktah suggestivnoy kommunikatsii avtoreferat diss. D.f.n.* Tver.
29. **Tresidder 1999:** Tresidder D. *Slovar simvolov.* Moskva.
30. <<http://www.novsu.ru/npe/files/um/1412/bg/shell/arh/slov/%D0%A2%D1%80%D0%B5%D1%81%D0%B8%D0%B4%D0%B4%D0%B5%D1%80%20%D0%94.%20%D0%A1%D0%BB%D0%BE%D0%B2%D0%B0%D1%80%D1%8C%20%D1%81%D0%B8%D0%BC%D0%B2%D0%BE%D0%BB%D0%BE%D0%B2.htm>> (dostip: 18.04.18).
31. **Shvedova 1998:** Shvedova N. YU. *Mestoimenie i smysl. Klass ruskiy mestoimeniy I otkryvaemye i mismyslovye prostranstva.* Moskva.
32. **Utegaliev 2012:** Utegaliev S. *Predstavleniya o zvuke I muzyke v spetsialnoy muzykalnoy terminologii tyurkskih narodov.* «Musiqi Dünyası», 2012, №21(50), 103-112.
33. **Keroglu URL:** Azerbaydzhanskiy narodny epos <http://www.rulit.me/books/keroglu-azerbajdzhanskij-narodnyj-epos-perepechatano-s-izdaniya-1940-goda-kyor-ogly-read-324626-49.html>] (dostip: 17.02.18).
34. **Solomonik URL:** *Funktsii znakov, znakovye system I semioticheskoy realnosti.* Moskva, izd-vo LKI 2010, c. 244-250. *Mezhdunarodny zhurnal.* <<http://mic.org.ru/new/233-funktsii-znakovy-znakovykh-sistem-i-semioticheskoy-realnosti>> (dostip: 17.03.18).

35. **Cherepahi.info** URL: Cherepaha v mifologii Tsentralnoy I Zapadnoy Azii: <<http://cherepahi.info/hob/v-mifologii/542-cherepakha-v-mifologii-tsentralnoj-i-zapadnoj-azii>>. (dostip: 17.05.18).
36. **Klimovich 1959: Klimovich** L. K istorii izucheniya eposa Ker-ogly –Gor-ogly// Izistorii literatursovetkovo Vostoka. – M. — s. 196.
37. ***Sözlük**: Eyuboglu 2004: Eyuboğlu, İ. Z. Türk Dilin Etimoloji Sözlüğü, Sosyal Yayınları, İstanbul.