

МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ
КИЇВСЬКИЙ НАЦІОНАЛЬНИЙ УНІВЕРСИТЕТ ІМЕНІ ТАРАСА ШЕВЧЕНКА

На правах рукопису

МАЗЕПОВА ОЛЕНА ВІКТОРІВНА

УДК 811.222.1-119

**МОВНА КОНЦЕПТУАЛІЗАЦІЯ
ВНУТРІШНЬОГ
О СВІТУ ЛЮДИНИ В ПЕРСЬКОМУ ЛІНГВОМЕНТАЛЬНОМУ ПРОСТОРІ**

Спеціальність 10.02.13 – Мови народів Азії, Африки, аборигенних народів
Амери́ки та Австралії

Дисертація на здобуття наукового ступеня
доктора філологічних наук

Київ – 2016

ЗМІСТ

ВСТУП.....	7
РОЗДІЛ 1. Теоретичні та методологічні засади дослідження перського лінгвоментального простору: лінгвокогнітивний підхід.....	15
1.1. Когнітивна лінгвістика в західній та українській науці: дві лінії розвитку.....	15
1.1.1. Становлення когнітивної лінгвістики як складової інтегральної когнітивної науки у США.....	17
1.1.2. Розвиток і специфіка лінгвокогнітивних досліджень на теренах пострадянського простору.....	21
1.2. Концептуальний аналіз як основний інструмент лінгвокогнітивного дослідження.....	29
1.2.1. Провідні методи дослідження мовних явищ у західній когнітивній лінгвістиці.....	29
1.2.2. Дослідження концептів у східнослов'янській лінгвістичній науці.....	36
1.3. Внутрішній світ людини як об'єкт лінгвокогнітивного дослідження.....	45
1.3.1. Тріада <i>мова – мислення – свідомість</i> у дослідженні перського лінгвоментального простору	45
1.3.2. Методика дослідження внутрішнього світу людини в перському лінгвоментальному просторі.....	52
Висновки до розділу 1.....	57
РОЗДІЛ 2. Концепти جان <i>jān</i> ДУША, روح <i>ruh</i> ДУХ, دل <i>del</i> СЕРЦЕ у перському лінгвоментальному просторі.....	60
2.1. Концепти ДУША / ДУХ у перській лінгвокультурі: специфіка мовної концептуалізації в синхронії та діяхронії.....	60

2.1.1. Концепти جان jān ДУША, روح ruh ДУХ за даними перських лексикографічних джерел та фразеології.....	63
2.1.1.1. Концепт جان jān ДУША.....	63
2.1.1.2. Концепт روح ruh ДУХ.....	75
2.1.2. Концепти ДУША / ДУХ у давньоіранській та середньовічній релігійно-філософській традиції.....	87
2.1.3. Концепти جان jān ДУША, روح ruh ДУХ, روان ravān ДУША / ДУХ за результатами психолінгвістичного експерименту.....	101
2.1.3.1. Концепт جان jān ДУША.....	102
2.1.3.2. Концепт روح ruh ДУХ.....	108
2.1.3.3. Концепт روان ravān ДУША / ДУХ.....	114
2.2. Перський концепт دل del СЕРЦЕ як ключовий концепт внутрішнього світу людини.....	121
2.2.1. Концепт دل del СЕРЦЕ як центр емоційного та інтелектуального життя людини.....	122
2.2.2. Серце в системі інших соматизмів у перській мові.....	130
2.2.3. Метафорична репрезентація концепту دل del СЕРЦЕ в перській мові.....	136
2.2.4. Концепт دل del СЕРЦЕ за результатами психолінгвістичного експерименту.....	144
Висновки до розділу 2.....	147
РОЗДІЛ 3. Мовна концептуалізація ключових емотивних концептів у перському лінгвоментальному просторі.....	151
3.1. Коди культури та мовна концептуалізація емоцій у перській мові.....	153
3.1.1 Концепти شادی šādi РАДІСТЬ, غم qam СУМ.....	154
3.1.2. Концепт ترس tars СТРАХ.....	162
3.2. Метафорична та метонімічна концептуалізація базових емоцій у перській мові	168

3.2.1. Концепти شادی šādi РАДІСТЬ, غم qam СУМ.....	169
3.2.2. Концепт ترس tars СТРАХ.....	180
3.3. Синтаксичний рівень концептуалізації психоемоційних станів у перській мові.....	188
Висновки до розділу 3.....	198
РОЗДІЛ 4. Мовна концептуалізація ключових аксіологічних концептів у перському лінгвоментальному просторі.....	201
4.1. Прецедентні феномени у структурі перської мовної свідомості.....	203
4.1.1. Прецедентні ситуації.....	205
4.1.2. Прецедентні тексти.....	212
4.1.3. Прецедентні висловлювання.....	213
4.1.4. Прецедентні імена.....	218
4.2. Бінарні опозиції як форма існування аксіологічних концептів у перській мовній свідомості	229
4.2.1. Етичні концепції добра і зла, правди і неправди за давньоіранською зороастрійською традицією.....	232
4.2.2. Концептуальні опозиції <i>добро – зло, правда – неправда</i> у сучасній перській мовній свідомості.....	241
4.2.2.1. Опозиція خوبی xubi – بدی badi / <i>добро – зло</i>	241
4.2.2.2. Опозиція راستی rāsti – دروغ doruq / <i>правда – неправда</i>	253
4.2.2.3. Опозиція راست rāst – چپ čap / <i>правий – лівий</i>	267
4.3. Специфіка мовної концептуалізації опозиції <i>свій – чужий</i> у перській лінгвокультурі.....	273
4.3.1. Репрезентація опозиції <i>свій – чужий</i> засобами перської фразеології	274
4.3.2. Опозиція <i>свій – чужий</i> у перській пареміології.....	281
4.3.3. Опозиція خودی xodī – غریبه qaribe / <i>свій – чужий</i> за даними психолінгвістичного експерименту.....	289
Висновки до розділу 4.....	301

РОЗДІЛ 5. Функціонування етнокультурних стереотипів у перському лінгвоментальному просторі.....	306
5.1. Феномен стереотипу та його місце у структурі мовної свідомості.....	306
5.2. Перські етнокультурні стереотипи за даними фразеології та анкетування.....	310
5.2.1. Стереотипи-образи у перській фразеології.....	310
5.2.2. Стереотипні еталони-образи у структурі перських вільних порівняльних конструкцій.....	331
5.2.3. Сукупний національний автостереотип іранця за даними анкетування.....	350
5.3. Стереотипні моделі поведінки у структурі перської комунікативної особистості.....	358
5.3.1. Поняття мовної та комунікативної особистості в сучасних лінгвістичних дослідженнях	358
5.3.2. Етноспецифічні стереотипи поведінки у складі перської концептосфери ввічливості تعارف <i>ta'ārof</i>	363
5.3.2.1. "Свій" та "чужий" простір у системі іранської комунікації... ..	368
5.3.2.2. Культурна схема آبرو <i>āberu</i>	374
5.3.2.3. Культурна схема شکسته نفسی <i>šekastenafsi</i>	381
5.3.2.4. Культурна схема رودربایستی <i>rudarbāyesti</i>	388
Висновки до розділу 5.....	395
ВИСНОВКИ.....	398
СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ.....	405
ДОДАТКИ.....	454

Перелік умовних скорочень

АЕ	—	асоціативний експеримент
АП	—	асоціативне поле
ВФ	—	внутрішня форма
КА	—	концептуальний аналіз
КЛ	—	когнітивна лінгвістика
ЛСВ	—	лексико-семантичний варіант
СП	—	семантичне поле
ПІ	—	прецедентне ім'я
ПВ	—	прецедентне висловлювання
ПС	—	прецедентна ситуація
ПТ	—	прецедентний текст
ФО	—	фразеологічна одиниця

ВСТУП

У сучасній лінгвістичній науці з притаманною їй антропоцентричною спрямованістю, яка зумовила зростання інтересу науковців до самого феномена людини з усіма її бажаннями, намірами, нахилами й потребами, питання мовної реконструкції внутрішнього світу людини все частіше потрапляють у фокус уваги дослідників (див., наприклад: [9; 14; 50; 53; 59; 73; 78; 83; 108; 118; 132; 137; 141; 161; 176; 224; 229; 238; 243; 255; 256; 280; 287; 325; 352; 362]). Попри те, що на матеріалі слов'янських і західноєвропейських мов такі дослідження набирають усе більших обертів, східні мови поки що залишаються на периферії загального процесу. Тому пропоноване дослідження є спробою заповнити цю прогалину і ввести до наукового обігу новий лінгвістичний матеріал для уможливлення відповідних зіставних студій.

Останнім часом лінгвістичне дослідження внутрішнього світу людини відбувається переважно у річищі когнітивної лінгвістики та лінгвокультурології – відносно молодих напрямів мовознавства, які активно розвиваються і багато в чому визначають обличчя сучасної лінгвістичної науки. Обидва напрями сформувалися в межах антропоцентричної парадигми, яка прийшла на зміну структурно-семіотичній і скерувала ракурс дослідження мовних процесів і явищ у бік їхнього тісного взаємозв'язку з мисленням і духовно-практичною діяльністю людини. Проте якщо для когнітивної лінгвістики головний інтерес становлять проблеми взаємозв'язку між мовою та мисленням, співвіднесення мовних структур із когнітивними, питання концептуалізації та категоризації світу, то лінгвокультурологія вивчає кореспонденцію мови та культури в їх синхронній взаємодії, специфіку етнічної мовної свідомості, співвідношення універсального та етноспецифічного у мовній концептуалізації світу носіями різних мов і культур. Обидва напрями об'єднує інтерес до вивчення *концептів* – структурованих одиниць ментальної сфери людини, в яких зберігаються знання, здобуті досвідним шляхом у процесі інтеріоризації навколишньої дійсності. У пропонованому дисертаційному дослідженні при вивченні концептів внутрішнього світу людини в перському

лінгвоментальному просторі враховано й використано здобутки обох підходів – як лінгвокогнітивного, так і лінгвокультурологічного.

Актуальність дослідження зумовлена загальною тенденцією сучасних лінгвістичних студій до пошуку адекватних засобів опису й інтерпретації мовних явищ з огляду на антропоцентричний характер сучасної парадигми гуманітарного знання, який уможлиблює вивчення мови у нерозривному зв'язку з такими невід'ємними складовими людського буття, як мислення, свідомість, культура, менталітет, світосприйняття тощо. Саме у світлі антропоцентричної парадигми відкриваються широкі перспективи для виявлення найбільш оптимальних шляхів вивчення національного менталітету носіїв східних етнокультур із використанням даних лінгвістики, що набуває особливої актуальності в добу посилення глобалізаційних процесів та мультикультуралізму.

Зв'язок дослідження з науковими програмами, планами, темами. Дослідження виконано в межах наукової теми Інституту філології Київського національного університету імені Тараса Шевченка "Мови та літератури народів світу: взаємодія та самобутність" (номер державної реєстрації – 11БФ044-01).

Внутрішній світ людини – це певна суб'єктивна реальність, не підвладна безпосередньому спогляданню й емпіричному аналізу. Унікальність цього об'єкта пізнання полягає в тому, що його можна досліджувати тільки опосередковано, на підставі інших, зовнішньо виражених фактів і явищ. У мовознавчій науці його вивчають через залучення мовних даних та аналіз створених людиною текстів. У лінгвокогнітивному висвітленні внутрішній світ людини постає як частина загальної картини світу, відображеної у людській психіці й вербалізованої засобами певної етнічної мови.

Пізнання внутрішнього світу людини відбувається подібно до пізнання зовнішнього світу – шляхом сегментування його на фрагменти з подальшим вивченням кожного з них і встановленням відповідних ієрархічних відношень. Із позицій лінгвокогнітивного підходу таке дослідження передбачає аналіз мовної концептуалізації окремих ділянок внутрішнього світу. Під мовною концептуалізацією розуміють осмислення певного фрагмента прихованої від

спостереження реальності, об'єктивоване за допомогою відповідних мовних одиниць. Тому емпіричним матеріалом дослідження стають парадигматичні і синтагматичні зв'язки мовних одиниць, що експлікують ті чи інші концептуальні структури знань про внутрішній світ людини. Для свого дослідження ми обрали декілька фрагментів перської концептосфери внутрішнього світу людини, серед яких як загальнолюдські (тобто такі, що є притаманними переважній більшості лінгвокультур світу), так і етноспецифічні феномени психічної дійсності.

Мета роботи полягає у висвітленні етноспецифіки мовної концептуалізації декількох обраних для дослідження фрагментів внутрішнього світу людини у перському лінгвоментальному просторі та встановленні співвідношення загальнолюдського й етноспецифічного в осмисленні відповідних феноменів перською мовною свідомістю.

Поставлена мета зумовила необхідність розв'язання таких **завдань**:

- з'ясувати, чим відрізняються дві "версії" лінгвокогнітивної науки – на Заході та на пострадянському просторі; висвітлити, в чому полягає специфіка застосування лінгвокогнітивного та лінгвокультурологічного підходів до аналізу мовної семантики у сучасній східнослов'янській лінгвістиці;
- встановити специфіку мовного вираження й функціонування у перському лінгвоментальному просторі загальнолюдських концептів جان **jān** ДУША, روح **ruh** ДУХ, دل **del** СЕРЦЕ в синхронії та діяхронії, а також їхній концептуальний зміст у мовній свідомості сучасних носіїв перської мови за даними психолінгвістичного експерименту;
- виявити конфігурацію універсальних та етноспецифічних ознак мовної об'єктивації загальнолюдських емотивних концептів РАДІСТЬ, СУМ, СТРАХ на лексико-фразеологічному та синтаксичному рівнях перської мови, а також перелік концептуальних метафор, що лежать в основі їхнього образного вираження;
- визначити етнокультурну специфіку прецедентних феноменів як складників когнітивної бази іранців на матеріалі перської фразеології та пареміології та висвітлити особливості їхнього функціонування у перському лінгвоментальному просторі як своєрідних маркерів на шкалі *добро – зло*;

- дослідити особливості мовної концептуалізації аксіологічних бінарних опозицій خوبی **xubi** – بدی **badi** *добро – зло* та راستی **rāsti** – دروغ **doruq** *правда – неправда* в давньоіранському мовно-культурному ареалі та співвіднести отримані дані з результатами експлікації відповідних уявлень сучасних носіїв перської мови під час проведення психолінгвістичного експерименту;
- окреслити особливості мовної концептуалізації бінарної опозиції خودی **xodi** – غریبه **qaribe** *свій – чужий* засобами перської фразеології та пареміології та встановити зміст відповідних концептів – членів цієї опозиції – у мовній свідомості сучасних носіїв перської мови за результатами психолінгвістичного експерименту;
- виявити та описати етнокультурну специфіку функціонування перських стереотипів-образів на матеріалі фразеологічних одиниць із зоокомпонентом та даних спрямованого асоціативного експерименту;
- змодельовати концептуальну структуру сукупного національного автостереотипу сучасного іранця на підставі отриманих шляхом опитування респондентів характеристик;
- дослідити перські стереотипи поведінки на прикладі декількох культурних схем, основоположних для перської концептосфери ввічливості تعارف **ta'ārof**, та змодельовати відповідну концептуальну структуру.

Об'єктом дисертаційного дослідження є концептосфера внутрішнього світу людини в перському лінгвоментальному просторі.

Предмет дослідження становить етнокультурна специфіка мовної концептуалізації та функціонування визначених для дослідження феноменів у перському лінгвоментальному просторі.

Методологічною основою дослідження є низка розроблених у когнітивній лінгвістиці положень, зокрема таких: свідомість, мислення і мова нерозривно пов'язані між собою у складі єдиного когнітивного механізму, а тому на підставі аналізу мовних даних цілком можливо робити висновки про структури свідомості; наше мислення є "втільним", тобто структури, які утворюють нашу концептуальну систему, мають своїм джерелом чуттєвий досвід і осмислюються в його термінах; більше того, саме ядро нашої концептосистеми безпосередньо засноване на досвіді

фізичного та соціального характеру (Дж. Лакофф); під час аналізу мовних фактів і явищ "знімаються" межі між суто лінгвістичним та екстралінгвістичним (або енциклопедичним) знанням, оскільки у свідомості людини різні види знання нерозривно пов'язані між собою й у процесі мислення починають активно взаємодіяти; результати, одержані шляхом лінгвістичної інтроспекції, мають корелювати з даними, отриманими із застосуванням інших методів, зокрема психолінгвістичного експерименту.

Методи дослідження зумовлені специфікою роботи та окресленими завданнями. Для досягнення головної мети дослідження використано комплексне поєднання методів, зокрема компонентного аналізу при встановленні ключових репрезентантів та номінативної щільності концептів; контекстологічного, семантико-стилістичного та дистрибутивного – при доборі лінгвістичного матеріалу, що ілюструє функціонування імен концептів у різних контекстах; лінгвокультурологічного – під час інтерпретації фразеологізмів і паремій, що об'єктивують досліджувані концепти; порівняльно-історичного – при дослідженні вербалізації концептів у діяхронічній перспективі; методів лінгвістичного спостереження та етимологічної реконструкції внутрішньої форми мовних одиниць – для встановлення етноспецифіки мовної концептуалізації універсальних феноменів психічної дійсності; різних прийомів і методик концептуального аналізу, спрямованих на визначення змісту досліджуваних концептів та моделювання їхньої польової структури. Широке застосування в роботі знайшов психолінгвістичний експеримент, результати якого оброблялися із застосуванням кількісного та таксономічного методів, контент-аналізу в його лінгвістичній модифікації, а також методу когнітивної інтерпретації мовного матеріалу.

Наукова новизна дослідження полягає у тому, що вперше в українській науці лінгвістичну реконструкцію внутрішнього світу людини здійснено на матеріалі перської мови з позицій лінгвокогнітивного підходу, який передбачає дослідження вербалізованої інформації – тієї частини концептуального простору людського мислення, з яким співвідносяться одиниці мови і мовлення. У дисертації запропоновано когнітивну модель аналізу лінгвоментального простору людини,

застосування якої уможливило отримання достовірних результатів. Дістало подальший розвиток застосування психолінгвістичного експерименту як одного з найважливіших інструментів, що відкривають шлях до пізнання концептуального світу носіїв певної етноментальності. Уперше до наукового лінгвістичного обігу запроваджено цілком новий перськомовний матеріал, що уможливлює подальші зіставні дослідження у відповідній лінгвістичній галузі.

Теоретичне значення дисертаційної праці полягає в удосконаленні методології лінгвокогнітивного дослідження мовної семантики, зокрема у подальшому розробленні прийомів концептуального аналізу, що ґрунтується на поєднанні аналізу мовних даних із даними психолінгвістичного експерименту. Запропонована технологія оброблення отриманих результатів із їхньою подальшою когнітивною інтерпретацією та моделюванням відповідних концептуальних структур може використовуватися як при монокультурному, так і крос-культурному дослідженні різноманітних об'єктів і феноменів матеріального та духовного світу людини.

Практичне значення дослідження визначається можливістю застосування його результатів у викладанні цілої низки навчальних дисциплін та спецкурсів, зокрема з когнітивної лінгвістики, лінгвокультурології, міжкультурної комунікації, лексикології та фразеології, а також при укладанні відповідних підручників та навчальних посібників. Крім того, ілюстративний матеріал дослідження може бути використаний у лексикографічній практиці – при укладанні словників етнокультурних концептів.

Як **матеріал** для дослідження використано лексичні, фразеологічні й пареміологічні одиниці, тексти художнього, публіцистичного та розмовного стилів перської мови загальною кількістю близько 2500 мікроконтекстів та понад 400 сторінок анкет носіїв перської мови. **Джерелами** матеріалу слугували перекладні, тлумачні, енциклопедичні, фразеологічні та пареміологічні словники перської мови, художні твори сучасних та класичних перських авторів, публікації в мережі Інтернет, анкети носіїв перської мови.

Особистий внесок здобувача. Усі результати дослідження одержані дисертантом одноосібно. Наукових праць із теми дисертації, написаних у співавторстві, немає.

Апробація результатів дисертації відбулася у вигляді доповідей на таких міжнародних та всеукраїнських наукових конференціях: Міжнародній науковій конференції "Перші читання О. Прицака" (Київ, 4 квітня 2008 р.); Всеукраїнській науковій конференції "Концепти та константи в мові, літературі, культурі" (Київ, 14 квітня 2011 р.); Міжнародній науковій конференції "Рецепція наукової спадщини професора С. Семчинського і сучасна філологія" (Київ, 19–20 травня 2011 р.); VII Європейській конференції з іраністики (Краків, 7–9 вересня 2011 р.); Всеукраїнській науковій конференції "Людина і соціум у контексті проблем сучасної філологічної освіти" (Київ, 5 квітня 2012 р.); XXI, XXII, XXIII Міжнародних наукових конференціях "Мова і культура" імені Сергія Бураго (Київ, 27–29 вересня 2012 р.; 24–27 червня 2013 р.; 23–26 червня 2014 р.); Міжнародній науковій конференції "XVI Сходознавчі читання А. Кримського" (Київ, 11 жовтня 2012 р.); Міжнародній науковій конференції "Мови та літератури в глобалізованому світі: взаємодія та самотність" (Київ, 18 жовтня 2012 р.); Всеукраїнській науковій конференції "Мова, свідомість, художня творчість, інтернет у дзеркалі сучасних філологічних студій" (Київ, 11 квітня 2013 р.); Міжнародній науковій конференції "Гуманитарные науки и познание: философия, литература и язык" (Москва, 25–26 квітня 2013 р.); Міжнародній науковій конференції "Етнознакові функції культури: мова, література, фольклор" (Київ, 17 жовтня 2013 р.); Всеукраїнській науковій конференції "Філологічна наука в інформаційному суспільстві" (Київ, 10 квітня 2014 р.); X Всеукраїнській науково-практичній конференції "Україна – країни Сходу в XX столітті в діалозі мов, культур, педагогічних систем: ціннісні виміри особистості" (Київ, 12 травня 2014 р.); Міжнародній науковій конференції "Сучасна філологія: парадигми, напрямки, проблеми" (Київ, 9 жовтня 2014 р.); Всеукраїнських наукових читаннях "Дух нового часу у дзеркалі слова і тексту" (Київ, 8–10 квітня 2015 р.).

Публікації. Основні положення дисертації висвітлено у 27 статтях у наукових фахових виданнях (у тому числі 7 – у закордонних) та одній монографії.

Структура й обсяг дисертації. Дисертаційна праця складається зі вступу, п'яти розділів, загальних висновків, списку використаної літератури (525 позицій) та семи додатків. Повний обсяг дисертації становить 482 сторінки, з яких основний текст займає 404 сторінки.

РОЗДІЛ 1

ТЕОРЕТИЧНІ ТА МЕТОДОЛОГІЧНІ ЗАСАДИ ДОСЛІДЖЕННЯ ПЕРСЬКОГО ЛІНГВОМЕНТАЛЬНОГО ПРОСТОРУ: ЛІНГВОКОГНІТИВНИЙ ПІДХІД

Протягом останніх кількох десятиріч на пострадянському просторі нагромаджено велику кількість лінгвістичних досліджень, виконаних з позицій когнітивної лінгвістики – напряду, "в якому функціонування мови розглядається як різновид когнітивної, тобто пізнавальної, діяльності, а когнітивні механізми та структури людської свідомості досліджуються через мовні явища" [353, с. 169]. Як зауважує О. Кравченко, когнітивний підхід до вивчення мови відкрив нові обрії пізнання, які "стали найпотужнішим стимулюючим фактором у переосмисленні теоретичного багажу, накопиченого лінгвістикою за останні 200 років" [153, с. 37]. Однак, як засвідчив огляд відповідної літератури, когнітивний підхід, який постулюється в таких дослідженнях, не становить єдиної методологічної концепції, а втілюється у досить значному розмаїтті її варіантів. Тому нам здалося доцільним зупинитися стисло на витоках і причинах такого розмаїття.

1.1. Когнітивна лінгвістика в західній та українській науці: дві лінії розвитку

Когнітивна лінгвістика (далі – КЛ), об'єктом якої є "мова як експонент когнітивних структур і процесів свідомості, а предметом – співвідношення когнітивних механізмів свідомості з природною мовою й її мовленнєвою реалізацією" [272, с. 365], є складовою частиною *когнітології* або *когнітивістики* – науки "про знання й пізнання, про результати сприйняття світу і предметно-пізнавальної діяльності людей, накопичені у вигляді осмислених і систематизованих даних, які певною мірою репрезентовані нашій свідомості й складають основу ментальних, або когнітивних процесів" [160, с. 34]. Насправді когнітивістика – це не одна, а ціле коло когнітивних наук (*cognitive sciences*), об'єднаних спільною

міждисциплінарною програмою вивчення процесів, пов'язаних зі знанням та інформацією [88, с. 18; 160, с. 35].

Своїм виникненням КЛ зобов'язана працям американських дослідників, однак у подальшому вона набула своїх прихильників як у європейських країнах, так і на пострадянському просторі. Про зацікавленість західних дослідників цим напрямом свідчить ціла низка присвячених йому посібників [479; 441; 382; 391; 403; 432]. Знайомство радянської і пострадянської лінгвістичної спільноти з цим напрямом розпочалося з оглядових нарисів [70; 88; 160; 339; 340; 26; 257; 258; 282; 274], завдяки появі Короткого словника когнітивних термінів [494] та перекладам праць західних дослідників, об'єднаних інтересом до вивчення когнітивних аспектів мови [227]. У витоків КЛ в Україні стояли такі дослідники, як: Л. Белехова [34], О. Воробйова [67], І. Голубовська [78], С. Жаботинська [94; 95], Т. Космеда [144], Т. Радзієвська [254; 256], О. Селіванова [264], Н. Слухай [290], Г. Яворська [359; 360] та ін.

Проте не всі лінгвісти одностайно вітали появу нового напрямку на теренах пострадянського простору. Деякі з них (див., напр.: [129; 235]) прямо звинувачували КЛ в тому, що вона не сформувала ані власного об'єкта, ані методології дослідження. Проте з плином часу її прибічники запропонували як належні визначення об'єкта (див., напр.: [272, с. 365, 96, с. 81]), так і різноманітні методики лінгвокогнітивного дослідження, що, скоріше, свідчить про евристичну потужність запропонованого підходу, ніж про його повну непридатність.

За однією з дефініцій, КЛ – це "лінгвістичний напрям, у центрі уваги якого знаходиться мова як загальний когнітивний механізм, як когнітивний інструмент – система знаків, що відіграють роль у репрезентації (кодуванні) та у трансформуванні інформації" [494, с. 53]. Головний фокус лінгвокогнітивних досліджень спрямований на ті аспекти структури і функціонування мови, що пов'язані з засвоєнням, обробкою, організацією, зберіганням і використанням людиною знань про навколишній світ [282, с. 5]. Постулювання зв'язку між мовою і процесами пізнання світу, присутнє в наведених твердженнях, може спонукати до висновку, що новий напрям не відрізняється особливою новизною, оскільки в

європейській та радянській лінгвістиці зв'язок між мовою і свідомістю ніколи не підлягав сумніву, а дослідження семантики проводилися як із позицій ономасіологічного, так і з позицій семасіологічного підходів до вивчення мови (про це див.: [84, с. 82–108]). Проте у США, де власне і зародилася КЛ, мовознавство розвивалося своїм особливим шляхом, а тому її народження справило ефект революційного перевороту.

1.1.1. Становлення когнітивної лінгвістики як складової інтегральної когнітивної науки у США

Дослідники пов'язують появу перших зародків когнітивізму в 60-х рр. XX ст. з реакцією на біхевіоризм (від англ. *behavior* – поведінка) – провідну методологію наукового дослідження, що у той час безмежно панувала в американській психології. У межах цієї методології предметом дослідження оголошувалися виключно поведінкові реакції, досяжні для безпосереднього спостереження, а питання, пов'язані з людським мисленням і когніцією, взагалі виводилися за рамки наукового аналізу [88, с. 19]. Саме такий підхід був притаманний і американському структуралізму, внаслідок чого проблема значення як компонента, не досяжного для спостереження, була виключена з лінгвістичного аналізу і передана до відома психології та фізіології [282, с. 6; 308, с. 241–243].

Однак, починаючи з середини 50-х рр. XX ст., на зміну дескриптивній та структурній лінгвістиці в США приходить генеративна лінгвістика, пов'язана з іменем Н. Хомського, автора моделі трансформаційної граматики. Народження генеративної лінгвістики припало на час когнітивної революції в США, викликаній сплеском інтересу до процесів людського мислення й спрямованої на подолання догм біхевіоризму. Виступаючи проти останнього, Н. Хомський обґрунтовував необхідність створення нової теорії мови, яка б урахувала ментальні процеси, що відбуваються у свідомості людини. Звідси й головне прагнення генеративної теорії – за поверхневими мовними структурами віднайти *глибинну*, приховану від спостереження сутність. Н. Хомський підкреслював, що "когнітивна революція зацікавлена у вивченні станів розуму/мозку, а саме в тому, як вони виявляються в

поведінці людини, а особливо в її когнітивних станах: знання, розуміння, інтерпретації, віри тощо" [381, с. 4–5]. (Про роль цієї постаті у становленні когнітивізму в США див. дет.: [423]).

Проте з часом у надрах самої генеративної лінгвістики під впливом когнітивізму починає формуватися "опозиційний" рух, який згодом і оформився у вигляді КЛ. Представники цього руху (передусім Дж. Лакофф та Р. Ленекер) позиціонували себе як антагоністів до генеративізму, а всі свої теоретичні побудови створювали "від супротивного". Назвемо лише два, але ключових, положення, проти яких виступали прибічники нового підходу.

По-перше, когнітивістів не влаштовував підхід генеративістів до значення, яке в теорії Н. Хомського продовжувало так само ігноруватися, як і за часів панування структуралізму. По-друге, когнітивісти виступали проти пропонованого генеративістами "модульного підходу" (*modular approach*) до розуміння систем людського організму, згідно з яким мовна здатність поставала як автономний компонент, або "модуль" людського знання, не пов'язаний із понятійною системою людської свідомості. Натомість когнітивісти запропонували так званий "холістичний підхід" (*holistic approach*), який розглядав мову не як автономну підсистему, а як здатність, зумовлену загальним когнітивним механізмом. Внаслідок неавтономності мовного знання новий підхід постулював його невіддільність від знань про світ взагалі, а тому неможливість строгого розділення власне мовної (словникової) та енциклопедичної інформації [413].

Як зауважує А. Кибрик, новий підхід був спрямований на подолання "автономізації" лінгвістики, заснованої на ідеї, що "мовна система може бути описана і пояснена в межах самої себе, без апеляції до інших феноменів (таких, як психіка, мислення, мозок, анатомія і фізіологія людини, суспільство, культура тощо)" [130, с. 24]. Новий підхід руйнував установлені в період структуралізму і пост-структуралізму межі між мовою і когніцією, семантикою і психологією, знанням мови і знанням про світ, словниковою і енциклопедичною інформацією, семантикою і прагматикою, між окремими значеннями лексем і навіть між різними лексичними поняттями [257, с. 317]. Тому, як зазначає Н. Слухай, КЛ стала однією з

найперспективніших альтернатив системно-структурному підходу, який "розглядав мову як жорстко організовану систему з чіткими межами між синхронією та діахронією, мовою та мовленням, звуком і фонемою, морфом і морфемою, словом і лексемою, значенням і смислом, висловленням і реченням, внаслідок чого мовознавство перетворюється в науку на зразок математики і кібернетики. Когнітивна лінгвістика, яка прийшла йому на зміну, розглядає мову не як "систему в самій собі й для самої себе", а у зв'язку з людиною, без якої виникнення і функціонування цієї системи було б неможливим" [286, с. 6].

Найбільш відомими теоріями, які відіграли вирішальну роль у становленні КЛ, є: процедурна семантика Дж. Міллера і Ф. Джонсон-Лерда [448; 419; 90], когнітивна граматика Р. Ленекера (Лангакера) [438; 439; 170; 171], теорія концептуальної метафори Дж. Лакоффа і М. Джонсона [436; 168], теорія ментальних просторів Ж. Фоконьє [393], теорія концептуальної інтеграції Ж. Фоконьє і М. Тернера [395; 396], топологічна семантика Л. Талмі [477; 309]. Обговорення головних положень цих теорій міститься в оглядових нарисах (див.: [88, 160; 258; 340]). Перелічені дослідники однозначно позиціонували себе як когнітивних лінгвістів і заявляли про свою належність до проблематики, яка базувалася на програмній тезі КЛ, сформульованій таким чином: оскільки мова є невід'ємною складовою когнітивних структур і самого процесу пізнання, цілком можливо й необхідно на підставі аналізу мовних фактів робити висновки про базові ментальні уявлення людини (див., напр.: [433, с. 40; 440, с. 1; 392, с. 151]). Пор.: "Хоча мова безперечно має свою власну структуру, вона істотним чином пов'язана з іншими когнітивно-зумовленими структурами, і саме ці зв'язки визначають основні властивості її організації" [392, с. 151]. Завдання нового напрямку було сформульовано як "дослідження мови як засобу організації, обробки й передачі інформації" [404, с. 1–3]. Дж. Лакофф убачав основне зобов'язання когнітивних лінгвістів у тому, щоб "узгоджувати свої пояснення людської мови з тим, що відомо про розум і мозок як з інших дисциплін, так і з нашої власної (тобто лінгвістики)" [433, с. 40].

Разом із цим існує ціла низка лінгвістів (зокрема, Ч. Філлмор, У. Чейф, А. Вежбіцька, Р. Джекендофф, Р. Шенк, Т. ван Дейк та ін.), які протягом багатьох

років займаються проблемами мови і свідомості, мовних і понятійних структур, проте не вважають за потрібне асоціювати своє ім'я з КЛ (див.: [283, с. 22–25]). Однак у східнослов'янській науковій літературі концепції цих дослідників зараховуються до лінгвокогнітивних. Зокрема, на думку О. Селіванової, провідними напрямками західної КЛ є: *фреймова семантика* (Ч. Філлмор), *процедурна семантика* (Е. Чарняк, У. Чейф, Дж. Андерсон, У. Кук, Т. Виноград, Дж. Коупланд, Ф. Джонсон-Лерд), *прототипна семантика* (Е. Рош, У. Лабов, А. Вежбіцька, Дж. Лакофф, Д. Болінжер, Б. Берлін, П. Кей), *концептуальна семантика* (Р. Джекендофф, Дж. Аттчисон, Р. Ленекер), *когнітивна граматика* (Р. Ленекер, Дж. Лакофф, У. Чейф, Р. Джекендофф) [265, с. 68–69]. С. Жаботинська до цього переліку додає теорію перспектив Р. Мак-Лорі та теорію іконізму Дж. Хаймана (див.: [98]).

Дослідники [153; 159] зазначають, що у розвитку КЛ можна виокремити два періоди. Перший період ознаменувався відомою науковою конференцією у Дуйсбурзі (1989), на якій було проголошено про створення Міжнародної асоціації КЛ, заснування міжнародного журналу "Cognitive Linguistics", ознайомленням наукового загалу з працями Дж. Лакоффа, Р. Ленекера, Ж. Фоконьє, Л. Талмі. Перший період характеризувався тісною співпрацею КЛ з іншими когнітивними науками, виробленням спільних засад і методик аналізу. Однак, як зауважує О. Кубрякова, згодом КЛ почала виробляти свої власні версії когнітивізму, свої власні методики, ставити все більше питань до таких наук, як біологія, фізіологія, нейрологія [159, с. 23]. Другий період пов'язаний уже з виходом КЛ за межі американської науки й поширенням когнітивного руху по всьому світові. Нині у найбільших університетах США, Канади, Австралії, Нової Зеландії, Німеччини, Франції, Ізраїлю та інших країн функціонують Центри когнітивної науки, відкриваються кафедри КЛ, створюються міждисциплінарні проекти, що об'єднують дослідників у галузях лінгвістики, психології, нейрофізіології, соціології, філософії [153, с. 38].

На теренах пострадянського лінгвістичного простору здобутки американських лінгвістів, потрапивши на благодатний ґрунт, були настільки творчо розвинуті, що

це призвело до формування власної, російської версії когнітивізму. Ця версія, відома під назвою *когнітивно-дискурсивної*, за словами О. Кубрякової, швидко переросла межі американського когнітивізму та, "увібравши в себе найкращі традиції вітчизняного мовознавства й спираючись на його досягнення і традиції, продемонструвала свої яскраві відмітні риси та своєрідність" [159, с. 13]. На сьогоднішній день дві лінії розвитку когнітивізму, західна і російська, настільки істотно розійшлися, що стали цілком самостійними гілками КЛ [159, с. 14].

Однак, як засвідчує огляд відповідної літератури, *когнітивно-дискурсивна* версія КЛ не становить якоїсь однорідної школи. У її межах фактично співіснують декілька шкіл, які об'єднуються під егідою й гаслами КЛ та використовують схожі методи дослідження. Тому далі ми зупинимося детальніше на формуванні й розвитку когнітивного напрямку лінгвістичних досліджень у східнослов'янській науці.

1.1.2. Розвиток і специфіка лінгвокогнітивних досліджень на теренах пострадянського простору

На теренах пострадянського лінгвістичного простору, спочатку в Росії, а потім і в Україні, термін *когнітивний* отримав розповсюдження приблизно наприкінці 1990-х рр. Проте зародження КЛ в колишньому СРСР можна віднести ще до початку 80-х рр. ХХ ст. На думку дослідників, виникнення цього напрямку, з одного боку, було пов'язано із впливом західних концепцій (передусім праць Р. Шенка, Дж. Лакоффа, Ч. Філмора, У. Чейфа, Л. Талмі), а з іншого – визначалося руйнуванням ідеології структуралізму (див.: [26, с. 11]). Зміни, що назрівали у мовознавстві, підживлювалися розумінням того, що традиційні лінгвістичні теорії вже не відповідають вимогам часу. Саме до цього періоду відноситься створена українським ученим К. Тищенком "Метатеорія мовознавства", яка стала потужним внеском у розбудову якісно нової теорії мови, покликаної задовольнити потреби усіх когнітивних наук, нерозривно пов'язаних між собою в рамках єдиного спільного завдання – пояснення процесів засвоєння, переробки й трансформації знань, які власне і визначають сутність людського розуму (див.: [317, с. 24–26]).

Уважають, що когнітивний підхід до аналізу мовних явищ у його сучасному розумінні став результатом природного розвитку переважно ономасіологічної теорії, або теорії номінації, яка послужила важливою передумовою для формування нового наукового напрямку [40, с. 22; 163, с. 58–75]. Значну роль також відіграли семасіологічна теорія (Ю. Апресян, М. Нікітін та ін.) та теорія логічного аналізу мови (Н. Арутюнова, Т. Радзієвська та ін.). Дослідження у новому ракурсі почали проводитися в рамках реконструкції наївної картини світу, відображеної в мові (див., напр.: [8; 9; 260; 187; 363; 46; 351; 326]). В українській лінгвістиці присвячені мовній картині світу дослідження почали з'являтися від початку 90-х рр. ХХ ст. (див., напр.: [140; 184; 296; 307; 35; 315; 78; 100; 150]).

Дослідження відображеної в мові картини світу сприяли формуванню особливого напрямку, пов'язаного з аналізом *концептів*. За свідченням дослідників, поширення в лінгвістичному обігу терміна *концепт* почалося з ознайомлення наукового загалу з працею Р. Павільоніса [232], колективною монографією за ред. Б. Серебреннікова [260], появою перекладів російською мовою праць А. Вежбіцької, Ч. Філлмора та ін. [159, с. 45–46; 283, с. 31]. Проте відомо, що вперше у російській лінгвістиці цей термін ужив іще С. Аскольдов у своїй статті "Концепт і слово" (1928), де він визначав концепт як "мисленнєве утворення, що заміщує нам у процесі думки невизначену кількість предметів одного й того самого роду" [16, с. 269]. Тобто можна говорити не про появу нового терміна в 90-х рр. ХХ ст., а лише про поновлення його функціонування.

Із входженням у науковий обіг терміна *концепт* (спочатку – в перекладах з англійської) постала необхідність його розмежування з терміном *поняття*. Хоча деякі лінгвісти і вказують на те, що й досі "термінологічне розмежування *концепту* і власне *поняття*" лишається "не до кінця зрозумілим" (див.: [211, с. 30]), для самих когнітивістів це питання є остаточно вирішеним. На думку Т. Вільчинської, *поняття*, "на відміну від *концепту*, характеризується чіткими межами і може бути визначено як концепт, опрацьований наукою. Тому *поняття* є базовою одиницею наукової картини світу, а *концепт* – наївної, яка лежить в основі мовної картини світу" [56, с. 43]. Зв'язок *концепту* з картиною світу відображений і у визначенні, поданому в

Короткому словнику когнітивних термінів, згідно з яким концепт – це "термін, який слугує для пояснення одиниць ментальних або психічних ресурсів нашої свідомості та тієї інформаційної структури, що відображує знання і досвід людини; оперативна змістова одиниця пам'яті, ментального лексикону, концептуальної системи і мови мозку (*lingua mentalis*), всієї картини світу, відображеної в людській психіці" [494, с. 90]. В. Дем'янков зазначає: "Концепт ("зачаткова" істина), на відміну від поняття, яке конструюється, реконструюється. Про поняття домовляються, концепти існують самі по собі: їх реконструюють із різною мірою (не)впевненості – звідси дифузність, гіпотетичність, розмитість таких реконструкцій" [89, с. 27–28]. Розмежування цих термінів здійснюють по двох лініях: 1) наявність емоційної складової у концепті на відміну від поняття; 2) співвідношення двох феноменів як частина й ціле. Розглянемо стисло суть цього розмежування.

Уважають, що на відміну від понять, представлених у нашій свідомості набором істотних ознак, концепти не тільки мисляться, а й переживаються [297, с. 43]. Вони містять емоційну складову, тому пов'язані з почуттями, оцінками, асоціаціями людини тощо (див.: [66, с. 18–19; 107, с. 39; 155, с. 73; 216, с. 57; 249, с. 50; 286, с. 112]). Наприклад, О. Залєвська визначає концепт як базове перцептивно-когнітивно-афективне утворення динамічного характеру, "що спонтанно функціонує в пізнавальній та комунікативній діяльності індивіда й підкоряється закономірностям його психічного життя, внаслідок чого за низкою параметрів відрізняється від понять і значень як продуктів наукового опису з позицій лінгвістичної теорії" [107, с. 39]. На емоційне переживання як спосіб розуміння концептів указує О. Воробйова: "Саме переживання є одним із способів осягнення концептів (і не лише у сфері художньої комунікації), які можуть бути безпосередньо *названі* притаманним їм іменем, маніфестовані шляхом *зображення, вираження* чи *опису*, в тому числі художнього, або *імпліковані*, коли вони фактично "ширяють" (у термінології Ю.С. Степанова) над текстом чи дискурсом, виходячи на поверхню завдяки певним натякам, асоціаціям, іменам інших, споріднених концептів..." [66, с. 18–19]. Емоційність нерозривно пов'язана з образною

складовою у структурі концепту, на необхідність урахування якої вказують багато дослідників (див.: [61, с. 17; 122, с. 97–98; 245, с. 106–109]).

Друга лінія розмежування цих термінів стосується структури концепту і полягає у визнанні того, що поняття і концепт "мають співвідноситися між собою в гіпо-гіперонімічний і разом із тим в асиметричний спосіб: основою концепту є поняття, але основою поняття не є концепт" [249, с. 55]. За М. Нікітіним, поняття – це "необхідний компонент у глобальній структурі концепту, абстрактний операціональний конструкт, що "прописує" об'єкт-денотат у світобудові серед інших об'єктів за спільністю-відмінністю властивих їм ознак" [223, с. 59]. Взагалі думку про те, що поняття, будучи вужчим за концепт, входить до складу останнього, поділяють багато дослідників [136, с. 19; 62, с. 10; 342, с. 22; 189, с. 18; 297, с. 43; 123, с. 23; 240, с. 63]. Як зазначає Ю. Степанов, з одного боку, у структурі концепту наявне все, що властиве поняттю, а з іншого – у неї входить все те, що робить його фактом культури – етимологія, історія, сучасні асоціації, оцінки тощо [297, с. 43]. На думку В. Карасика, концепт характеризує буття у всій його повноті, тоді як поняття – лише "один із модусів концепту (бік, іпостась, аспект вивчення)" [123, с. 23]. Якщо поняття містить "найбільш загальні, істотні ознаки предмета чи явища, його об'єктивні, логічно конструйовані характеристики" [31, с. 36], то концепт об'єднує інформацію про всі його ознаки, у тому числі неістотні (див.: [299, с. 16–20; 314, с. 96; 216, с. 57; 74, с. 28; 240, с. 62]). Якщо поняття не персонально, то концепт – "гранично суб'єктний" [251, с. 31]. На думку деяких дослідників, поняття складає ядро концепту (див.: [111, с. 24; 148, с. 40–41; 273, с. 256]). Пор.: "Ядром концепту є поняття, фіксоване у вигляді пропозиційних структур і позначене певною номінативною одиницею" [273, с. 256].

Лінгвістична теорія концептів нині розвивається переважно у двох напрямках – лінгвокогнітивному та лінгвокультурологічному (див.: [120, с. 121]). Відповідно до цього й у сучасних трактуваннях концепту яскраво вирізняються два ракурси: лінгвокогнітивний та лінгвокультурологічний. Представники першого підходу (зокрема, О. Кубрякова, М. Болдирев, А. Бабушкін, З. Попова, Й. Стернін, С. Жаботинська, О. Селіванова та ін.) розуміють концепт як глобальну мисленнєву

одиницю, ідеальну сутність, яка формується у свідомості людини. Пор. визначення М. Болдирева: "Концепти становлять ті ідеальні, абстрактні одиниці, смисли, котрими людина оперує у процесі мислення. Вони відображають зміст отриманих знань, досвіду, результатів усієї діяльності людини і результати пізнання нею оточуючого світу у вигляді певних одиниць, "квантів" знання. Людина мислить концептами" [39, с. 23–24].

У дослідженнях лінгвокультурологічного спрямування (див.: [49; 51; 52; 53; 60; 61; 78; 122; 143; 157; 186; 256; 289; 297; 314]) концепт розглядають передусім як культурний феномен. Представники цього напрямку пропонують різні дефініції концепту, але всі вони відбивають його "культурний зміст". Так, А. Вежбіцька визначає концепт як об'єкт зі світу "Ідеальне", який має ім'я та відображує певні культурно-зумовлені уявлення людини про світ "Дійсність" (цит. за: [333, с. 90]), І. Голубовська – як "комплекс культурно детермінованих уявлень про предмет" [78, с. 108], В. Манакін – як "біт етнокультурної інформації, що відображає світ національного сприйняття предметів і понять, позначених мовою" (цит. за: [249, с. 50]), Ю. Степанов – як "згусток культури в свідомості людини: те, у вигляді чого культура входить у ментальний світ людини..., і те, за допомогою чого людина – пересічна, звичайна людина – сама входить у культуру, а в деяких випадках і впливає на неї" [297, с. 40]. У плані-проспекті "Мова в культурі народу", підготовленому Інститутом мовознавства ім. О. Потебні НАН України, концепт визначено як структуру, "що стоїть за мовним значенням і відбиває певні культурно зумовлені уявлення людини про світ" [92, с. 4].

Разом із цим дослідники відзначають взаємодоповнювальний характер двох підходів до розуміння концепту. На думку В. Карасика, ці два підходи "різняються векторами по відношенню до індивіда: лінгвокогнітивний концепт – це напрямок від індивідуальної свідомості до культури, а лінгвокультурний концепт – це напрямок від культури до індивідуальної свідомості" [122, с. 97]. До того ж, як стверджують лінгвокультурологи, "будь-яке лінгвокультурологічне дослідження є одночасно і когнітивним" [124, с. 13].

Із наявністю національно-культурної складової у структурі будь-якого концепту погоджуються й дослідники, що не належать до лінгвокультурологічного напрямку. Це простежується, зокрема, у різноманітних типологіях концептів (див.: [18, с. 43–67; 39, с. 36–38; 240, с. 101–106; 245, с. 115–121; 291, с. 5; 66, с. 21–23; 112, с. 76–82; 148, с. 58–62; 250, с. 145–158; 273, с. 258]). Різноманітні, у тому числі контрастивні, дослідження так званих загальнолюдських (або універсальних) концептів переконливо доводять, що вони по-різному групуються і по-різному вербалізуються в мовах у залежності від власне лінгвістичних, прагматичних і культурологічних факторів (див., напр.: [494, с. 92–93; 289, с. 464; 248, с. 47]), відрізняючись своїм периферійним семантичним складом та способами його ієрархічної організації (див.: [52, с. 291–293; 61, с. 31; 19, с. 57]).

Як видається, водорозділ між "культурними" і "звичайними" концептами полягає в наявності в перших ціннісної складової (див.: [61, с. 17; 125, с. 77; 122, с. 97–98]). Пор. визначення В. Карасика: "культурний концепт – це багатомірне смислове утворення, в якому виділяються ціннісна, образна і понятійна сторони" [122, с. 91] або С. Воркачова: "концепт – це одиниця колективного знання / свідомості (що скеровує до вищих духовних цінностей), має мовне вираження і позначена етнокультурною специфікою" [60, с. 70]. Проте, як видається, обмежувати коло досліджуваних концептів лише такими, що "скеровують до вищих духовних цінностей", не є виправданим, адже наше буденне життя сповнене саме звичайних, "позбавлених цінності" концептів, які також заслуговують на увагу лінгвістів. Вивчення засобів концептуалізації й категоризації світу, в якому фундатори КЛ бачили одне із своїх головних завдань, передбачало увагу передусім до "закулісної когніції" (backstage cognition), тобто до звичайної діяльності людини з пристосування до середовища [394, с. 125], а тому повсякденне життя і концепти буденної свідомості завжди становили найбільший інтерес для когнітивної теорії пізнання [368, с. 1, 34]. Отже, з погляду когнітивних лінгвістів, будь-який концепт може стати об'єктом дослідження, незалежно від того, чи є в його структурі ціннісна складова.

Як констатують дослідники, "судячи з кількості публікацій у лінгвістичних збірках наукових праць, моделювання концептів стало одним із напрямів сучасної філології, що розвивається найактивніше" [126, с. 5]. Очевидно, саме підвищеним інтересом до вивчення концептів пояснюється й формування відносно нової інтегральної лінгвістичної галузі – *лінгвоконцептології*, спрямованої "на детальний аналіз концептів різних типів та їхніх мовних репрезентантів" [148, с. 19–20]. За словами А. Приходько, лінгвоконцептологія "вже зарекомендувала себе як цілком життєздатна наукова дисципліна з чітко окресленими об'єктом і предметом, прозорою телеологією та усталеним методологічним апаратом" [249, с. 7].

Як зауважує В. Щербін, перші зародки науки про концепти на східнослов'янському просторі можна простежити ще починаючи від XVIII–XIX ст. у працях М. Ломоносова, І. Гулянова, І. Срезневського, М. Чернишевського, В. Ключевського, О. Потебні та ін. [355, с. 39–47]. Лінгвоконцептологія сьогодні постає як логічне продовження концептології, а точніше культурної концептології [148, с. 18], яку Ю. Степанов свого часу визначав як "дисципліну, що вивчає так звані "культурні концепти", тобто поняття, що становлять культурну цінність" [298, с. 3]. За визначенням О. Воробйової, концептологія – це "наука про концепти, їхній зміст, еволюцію, взаємні зв'язки в межах тих чи інших концептосфер або концептосистем, галузь із численними відгалуженнями, що перетинаються між собою, спираючись на спільні чи розбіжні методологічні та/або лінгвофілософські обґрунтування" [66, с. 12]. Одним із таких відгалужень, чий контури видаються вже більш-менш окресленими, і постає лінгвоконцептологія [66, с. 13–14]. Головне завдання цієї галузі деякі дослідники вбачають у тому, щоб на підставі виявлення максимально повного складу мовних засобів, які репрезентують досліджуваний концепт, описати семантику цих одиниць (слів, словосполучень, асоціативних полів, паремій, текстів) та, застосувавши методику когнітивної інтерпретації результатів лінгвістичного дослідження, змодельовати зміст досліджуваного концепту як глобальної ментальної (розумової) одиниці в її національній (можливо, у соціальній, віковій, гендерній, територіальній) своєрідності та визначити місце цього концепту в концептосфері [245, с. 22–23].

Однак останнім часом самі фундатори лінгвоконцептології (див.: [63; 121]) констатують, що їхня теорія згодом виявила декілька уразливих місць. Зокрема, В. Карасик до таких слабких місць зараховує "суб'єктивізм в оцінці значущості тих чи інших ознак для певної лінгвокультури, трафаретність отриманих висновків та відсутність нових напрямків у межах даної галузі знання" [121, с. 93]. За "суб'єктивізм" і "експансіонізм" піддавав критиці деяких дослідників концептів і М. Кочерган [149, с. 7]. У цілому ж, як визнають російські та українські науковці, той великий інтерес, що спостерігається нині до вивчення і моделювання концептів, спричинив перетворення цієї галузі на певну моду. Проте це не тільки не сприяє розвитку когнітивної науки, а й почасти гальмує її, оскільки якість виконуваних досліджень не завжди є достатньою (див.: [40, с. 18–19; 66, с. 27–28; 93, с. 52–55; 159, с. 43–44; 175, с. 182–183; 211, с. 28; 266, с. 304–305]).

Варто зауважити, що більшість лінгвоконцептуальних досліджень виконується під егідою концептуального аналізу, який, втім, представлений значним розмаїттям варіантів. На складнощі, що виникають унаслідок відсутності уніфікації способів проведення концептуального аналізу, нарікають багато дослідників (див., напр.: [334, с. 3; 175, с. 182–183; 225, с. 28; 84, с. 204; 240, с. 88; 264, с. 123–128]). Досить різко критикує його недобросовісне застосування В. Левицький: "Складається враження, що концептуальний аналіз розуміється деякими молодими лінгвістами як можливість дати повну волю своїй фантазії і не струджувати себе пошуками переконливих аргументів або бездоганних фактів для доведення тих чи інших тверджень" [175, с. 183]. На думку О. Воробйової, неякісні дослідження, що створюють підстави для такої гострої критики, не тільки псують репутацію відповідних авторів, а й тягнуть за собою дискредитацію всього когнітивного підходу [66, с. 28]. Це призводить до того, що деякі лінгвісти висловлюють скепсис із приводу самої доцільності існування і розбудови як лінгвістичної концептології, так і когнітивної лінгвістики в цілому (див.: [211, с. 28]).

Враховуючи вищенаведене, вважаємо за потрібне зупинитися детальніше на різновидах концептуального аналізу, які застосовуються нині в західній та східнослов'янській лінгвістиці.

1.2. Концептуальний аналіз як основний інструмент лінгвокогнітивного дослідження

Продемонструвати, наскільки розійшлися між собою "дві когнітивні лінгвістики", західна та східнослов'янська, допоможе стислий огляд методів, які використовують лінгвісти при дослідженні мовних явищ. Незважаючи на різницю в дослідницьких традиціях, американських і східнослов'янських лінгвістів від самого початку об'єднувало спільне прагнення – спираючись на аналіз мовних фактів, робити висновки про мислення, свідомість, понятійну систему людини.

1.2.1. Провідні методи дослідження мовних явищ у західній когнітивній лінгвістиці

На думку Т. Скребцової, найбільшу роль у формуванні й розвитку всієї КЛ відіграли концепції таких її представників, як: Дж. Лакофф, Р. Ленекер, Ж. Фоконьє і Л. Талмі. Дослідниця зазначає: "Сучасна лінгвістика у тому вигляді, як вона є, склалася передусім завдяки їх працям" [283, с. 25]. Однак, як показав огляд відповідної літератури, в українській лінгвокогнітивістиці активно використовуються і теорії Ч. Філлмора, А. Вежбіцької, Е. Рош та ін. Далі ми стисло зупинимося на тих положеннях запропонованих цими авторами концепцій, які так чи інакше знайшли своє застосування в пропонованому дослідженні. Ми не будемо торкатися наукового доробку Л. Талмі, тому що його ім'я серед західних когнітивістів стоїть дещо осібно через його захоплення не так лексичною семантикою, як граматикою і типологією. На думку цього автора, граматична підсистема мови відіграє більшу роль у забезпеченні концептуального змісту, ніж лексична (див. дет.: [477; 309]). Типологічну концепцію інтеграції подій Л. Талмі частково використав у своєму дослідженні структури перської мови у функціонально-типологічному висвітленні український лінгвіст О. Кшановський (див.: [166, с. 85–100]).

Ім'я Дж. Лакоффа на пострадянському просторі асоціюється передусім із теорією концептуальної метафори, яку він розробив у співавторстві з філософом М. Джонсоном. Основи цієї теорії вчені виклали у книзі "Metaphors We Live by"

[436], яка згодом набула статусу світового бестселера й стала класичною працею для усіх когнітивних лінгвістів (див. у російському перекладі: [168]). Потужний резонанс, який викликала ця теорія, призвів до стрімкого зростання кількості публікацій, присвячених метафорі у різних типах дискурсу.

Новизна підходу Дж. Лакоффа і М. Джонсона полягала в тому, що вони переосмислили саме поняття метафори, яка зазвичай розглядалася або як фігура мовлення (у риторичі від часів античності), або як спосіб семантичного розвитку слова (в історичній семантиці), або як один з різновидів переносних значень (у синхронічній лексикології та лексикографії) [283, с. 33–34]. Згідно з цією концепцією, метафора – це не стільки образний засіб мови, скільки феномен мислення і культури. Метафори в мові можливі саме тому, що вони закладені в понятійній системі людини. Іншими словами, метафоричним є саме мислення, а мовні метафори є лише зовнішньою маніфестацією цього феномена. Пор.: "...ми встановили, що метафора пронизує наше повсякденне життя, причому не тільки мову, але й мислення і діяльність. Наша буденна понятійна система, в межах якої ми думаємо й діємо, є за своєю суттю метафоричною" [168, с. 25]. Варто зазначити, що сама ідея взагалі-то не була цілком новою (див., напр.: [261, с. 47; 231, с. 71]), проте заслуга Дж. Лакоффа і М. Джонсона полягала в тому, що вони розвинули ідею метафоричності мислення й оформили її у струнку, оригінальну теорію. У теорії концептуальної метафори процес метафоризації постає як рух від конкретного, добре відомого і структурованого факту дійсності до нового, невідомого, менш структурованого й більш абстрактного об'єкта пізнання. Метафоризація заснована на взаємодії двох структур знань – когнітивної структури джерела (source domain) та когнітивної структури мети (target domain). У процесі метафоризації деякі області цілі структуруються за зразком джерела, внаслідок чого відбувається метафорична проекція (metaphorical mapping) (див.: [23, с. 9]). Іншими словами, метафоризація – це спосіб думати про одну ділянку нашого досвіду крізь призму знань про його іншу, вже засвоєну ділянку [340, с. 351].

Чи не найбільше застосування ця теорія знайшла у сфері політичної комунікації, що призвело до формування нової галузі прикладного мовознавства –

політичної лінгвістики, яка вивчає "простір" політичного дискурсу (див., напр.: [378; 379; 397; 434; 24; 25; 134; 284; 344; 345; 349]). В Україні цю теорію при дослідженні політичного дискурсу активно використовують, зокрема, Г. Яворська [357; 361] та – на матеріалі арабської мови – О. Богомолів [37; 375]. Теорія концептуальної метафори (та метонімії) складає одну з теоретичних засад нашого дослідження, а тому специфіку її застосування можна простежити у подальшому викладі матеріалу.

Інший значний теоретичний внесок Дж. Лакоффа у когнітивну лінгвістику полягає у подальшому розробленні теорії прототипів Е. Рош [463; 464]. Когнітивісти вважають, що нині в науці існують дві альтернативні теорії категоризації дійсності: перша – класична, яка сходить до Аристотеля, друга – "прототипна", що сформувалася відносно недавно (в 70-х рр. XX ст.) завдяки працям американського когнітивного психолога Елеонори Рош. Згідно з першою теорією, категорія має чітко окреслені межі, і кожний окремий член цієї категорії, аби претендувати на членство в ній, повинен володіти набором ознак, спільних для всіх членів цієї категорії. Проте емпіричні дослідження Е. Рош засвідчили, що члени кожної такої категорії не є рівними між собою; категорії мають своїх "кращих" представників (або "прототипів"), які постають у ролі найбільш "типових" носіїв ознак, притаманних цій категорії. З іншого боку, у класичній теорії повністю ігнорувалася роль суб'єкта категоризації, тобто людини з усіма її специфічними розумовими здібностями, які власне й забезпечують їй самий процес категоризації. Проте, як зазначає Дж. Лакофф, носії цих здібностей можуть значно варіювати за способами сприйняття інформації, формування мисленнєвих образів, здатності до навчання й запам'ятовування, систематизації вивченого та ефективної комунікації тощо, що не може не позначатися на процесі категоризації в цілому (див.: [167, с. 21–22]).

На основі теорії прототипів Е. Рош Дж. Лакофф побудував свою теорію *ідеалізованих когнітивних моделей*, яка становить спробу моделювання структур, що відповідають за організацію знань у мозку людини. Свою концепцію учений виклав у книзі "Жінки, вогонь і небезпечні речі" [435; 167], назва якої зародилася в автора під впливом екзотичної класифікації реалій в австралійській мові дьїрбал, де всі іменники поділяються на чотири класи, до одного з котрих входять жінки, все

пов'язане з вогнем та такі небезпечні речі, як скорпіони і змії (див.: [435, с. 92–104; 167, с. 129–135]). Зауважимо, що теорія прототипів знаходить своє застосування не тільки в лексичній семантиці, а й у граматичній. Зокрема, в українській лінгвоарабістиці інваріанти і прототипи граматичного значення в арабській мові досліджував О. Хамрай (див.: [336]).

Серед найважливіших джерел формування своєї теорії Дж. Лакофф називає фреймову семантику Ч. Філлмора (див.: [399; 400; 328; 329]), когнітивну граматичку Р. Ленекера (див.: [438; 439; 170; 171; 172]) та теорію ментальних просторів Ж. Фоконьє (див.: [393; 394; 395; 396]). Розглянемо стисло перші дві теорії, оскільки їх елементи знайшли застосування у пропонованому дослідженні.

Фреймовий підхід до аналізу мови базується на уявленні, що однією зі структур репрезентації знань у свідомості людини є *фрейм*. Розроблення цього підходу пов'язане з ім'ям американського ученого М. Мінського, який запозичив цей термін із соціології Е. Гоффмана [407] та переніс його до сфери штучного інтелекту. Е. Гоффман у свою чергу ґрунтувався на концепції понятійного змісту Г. Бейтсона (1951 р.) і розумів фрейми як базисні елементи, ідентифіковувані дослідником у межах ситуацій, що генерують певні соціальні події й нашу участь у них [494, с. 187]. У психології фрейм розглядають як фіксовану систему параметрів, що описують той чи інший об'єкт або подію. М. Мінський визначав фрейм як структуру інформаційних даних, у якій відображено набуті досвідним шляхом знання про певну стереотипну ситуацію та про текст, що її описує. Крім того, фрейм містить інформацію про те, як використати цей текст, до чого це може привести і що потрібно зробити, якщо ці очікування не підтвердяться [217, с. 7]. Формально структуру фрейму можна уявити як дворівневу модель вузлів та відношень між ними. Верхні рівні фрейму чітко визначені, оскільки утворені інформаційними даними, завжди справедливими для розглядуваної ситуації. На нижніх рівнях знаходяться порожні вузли (або слоти), які заповнюються конкретними даними у процесі використання фрейму. Отже, сутність теорії фрейму можна пояснити таким чином: стикаючись з новою ситуацією, людина "дістає" зі своєї пам'яті певну

модель (фрейм), яка утворилася там внаслідок попереднього досвіду, та за необхідності змінює її, приводячи у відповідність до специфіки нової ситуації.

Фреймова теорія М. Мінського привернула до себе увагу багатьох дослідників і дала поштовх для розвитку відповідних досліджень у лінгвістиці (див., напр.: [401; 453; 398; 399; 328; 329; 39; 312; 85; 94; 95; 128; 264]). Навколо ідеї використовувати фрейми для аналізу мовних значень сформувалася лінгвістична концепція під назвою *фреймова семантика*, запропонована Ч. Філлмором як розвиток його відмінкової граматики [399; 328]. Спочатку дослідник у поняття фрейм вкладав чисто лінгвістичний зміст і розумів його як систему вибору мовних засобів, які асоціюються з типовими ситуаціями. Пізніше фрейми тлумачаться ним як особливі уніфіковані конструкції знання, або зв'язані схематизації досвіду [329]. Ще пізніше під фреймом почали розуміти когнітивну структуру, знання якої передбачено концептом, представленим тим чи іншим словом [400, с. 75].

Стисло зміст концепції фреймової семантики Ч. Філлмора можна викласти в такий спосіб: лексичне значення слова передає певну сцену (або ситуацію), яка співвідноситься з фреймом знання через "перспективу", тобто завдяки фокусуванню уваги на окремих елементах цього фрейму. На пострадянському просторі фреймова семантика набула значного поширення й розуміється як "метод дослідження взаємодії семантичного простору мови (мовних значень) та структур знання, мисленнєвого простору" [39, с. 56]. На відміну від концепту, який може бути представлений будь-якою, у тому числі неструктурованою одиницею знання (наприклад, образом або гештальтом), фрейм – це завжди структурована одиниця знання, в якій виділяються певні компоненти і відношення між ними; це когнітивна модель, яка передає знання і думки про певну, часто повторювану ситуацію.

Р. Ленекер, один з найвідоміших теоретиків когнітивного напрямку в лінгвістиці, є автором теорії, яка спочатку мала назву *просторова граматика* (space grammar), а потім була перейменована в *когнітивну граматику* (cognitive grammar) (див.: [438; 439; 170; 171; 172]). Мету створення своєї концепції Р. Ленекер убачав у характеристиці психологічних структур, які складають мовну здатність людини, тобто її здатність оволодівати конвенційно встановленим мовним узусом.

Невипадково він назвав свою граматику "моделлю, заснованою на використанні мови" (a usage-based model of language structure) [283, с. 127]. Новизна підходу Р. Ленекера полягає в тому, що він, не бажаючи проводити межу між словником і граматиною, об'єднує лексичні і граматичні одиниці в один клас. За його концепцією, лексика, морфологія і синтаксис утворюють єдиний континуум, який, хоч і не розпадається природним чином на класи, все ж демонструє велике розмаїття в тому, що стосується рівня узагальненості, структурної складності, закріпленості, регулярності і продуктивності одиниць. Відстоюючи суб'єктивістський підхід до значення, автор уводить поняття *інтерпретації* (mental construing), маючи на увазі, що мовець, використовуючи той чи інший вислів, робить вибір на користь одного з можливих способів позначення відповідного об'єкта чи ситуації. Альтернативні способи відображення тієї же самої ситуації висвітлюють її різні боки [283, с. 134; 98, с. 66–70].

Для опису значень мовних висловів автор використовує поняття "когнітивної області" (cognitive domain) – сфери знань, уявлень чи відчуттів, до якої відсилає відповідне слово. Семантичний аналіз мовного вислову передбачає посилання на його когнітивну область, яка, у свою чергу, може відсилати до іншої когнітивної області тощо. Розрізняють базисні й небазисні когнітивні домени. Під базисними доменами розуміють когнітивно нерозкладані уявлення, з-поміж яких, зокрема, виділяють: простір і час, кольорову гаму, діапазон частот, шкалу температур, смакові відчуття тощо [283, с. 135–137; 98, с. 62–64].

Аналізуючи мовне значення, Р. Ленекер відмовляється проводити межу між мовним та енциклопедичним знанням. Варто зазначити, що така позиція останнім часом знаходить все більше прихильників і поза межами когнітивного напрямку. Зокрема, лексикографи вже давно вказують на нечіткість меж між словниковою та енциклопедичною інформацією. Про невіддільність знань про мову від знань про світ свідчать і дослідження психолінгвістів (див.: [39, с. 55–56; 26, с. 15–16; 104, с. 66–67; 283, с. 136–137]). Проголошений Р. Ленекером енциклопедичний підхід до лексичної семантики передбачає урахування всієї інформації, що асоціюється зі словом. Розуміючи неоднорідний характер такої інформації, вчений уводить поняття

когнітивної *виділеності* (salience), яка забезпечує активацію відповідних аспектів семантичної структури. В термінах Р. Ленекера, мовний вислів отримує своє значення внаслідок накладання "профілю" (profile) на "базу" (base). Базою служить когнітивна область мовного вислову, а профілем – та ділянка бази, яку він позначає. Учений також упроваджує терміни *траектор* (trajector), *орієнтир* (landmark), *спостерігач* (viewer), *поле зору* (perceptual field) тощо (дет. див.: [340, с. 356–366; 283, с. 137–148; 98, с. 66–71]).

В українській когнітивній лінгвістиці ідеї Ч. Філлмора і Р. Ленекера найбільш послідовно розвиває С. Жаботинська (див.: [Жаботинская 2008; 2011; 2013]). Як зазначає лінгвіст, усі західні лінгвокогнітивні теорії мають чимало спільного. По-перше, їх об'єднує уявлення про те, що значення слів співвідносяться з певними когнітивними контекстами – когнітивними структурами, або блоками знання, які стоять за цими значеннями і забезпечують їхнє розуміння. По-друге, коли Ч. Філлмор говорить про те, що лексичне значення слова передає певну сцену (або ситуацію), яка співвідноситься із фреймом знання через "перспективу", то, по суті, він має на увазі те саме, що і Р. Ленекер, коли стверджує, що мовна одиниця набуває свого значення внаслідок виділення ("профілювання") конкретної ділянки або структури в межах відповідної когнітивної області. По-третє, всі західні школи лінгвокогнітивного аналізу об'єднує те, що у процесі аналізу концептуальних структур або інформаційних конструктів, які виявляються у семантиці одиниць мови і мовлення, вони звертаються до одних і тих самих аспектів цих конструктів – до структури бази даних, до когнітивних операцій або ж до результатів синтезу одного і другого; відмінність полягає лише в термінах позначення [98, с. 61–73].

Зазначимо, що в сучасній іранській лінгвістиці також досить активно розвивається галузь досліджень, яка ґрунтується на здобутках західної, передусім американської, лінгвокогнітології. При цьому найбільш репрезентовані в іранському мовознавчому просторі такі розділи КЛ, як когнітивна семантика та теорія концептуальної метафори (див.: [365; 411]). Останнім часом вийшло друком чимало праць західних когнітивних лінгвістів у перекладі перською мовою, з'являється все більше оглядових праць (див.: [461; 465]) та оригінальних досліджень іранських

науковців (див.: [366; 414; 418; 422; 455; 459; 486]). Все це засвідчує значне поширення лінгвокогнітивного руху не тільки на європейські, а й на азіатські країни.

1.2.2. Дослідження концептів у східнослов'янській лінгвістичній науці

Когнітивна лінгвістика на пострадянському просторі нині представлена переважно у вигляді дослідження концептів. Вагомий внесок у розроблення відповідної методології зробили такі дослідники, як: Т. Вільчинська [55; 56], О. Воробйова [64; 65], І. Голубовська [76; 78], С. Жаботинська [93; 94; 95; 99], В. Жайворонок [100], В. Іващенко [112; 113], В. Кононенко [141; 142], Т. Космеда [144; 145; 146], Ж. Краснобаєва-Чорна [155; 156], Л. Лисиченко [185], А. Приходько [249], Т. Радзієвська [255], О. Селіванова [264; 268], М. Скаб [279; 280; 281], Н. Слухай [289; 285; 287], В. Ужченко [323; 324], Г. Яворська [358; 359; 360] та ін.

Як уже зазначалося, дослідження концептів на пострадянському просторі відбувається переважно під егідою концептуального аналізу (далі – КА). За визначенням О. Селіванової, КА – "це головний метод логічного аналізу мови й когнітивної лінгвістики, що передбачає моделювання (із застосуванням різних метамов або природної мови) й опис концептів – інформаційних структур свідомості, що являють собою структуровану сукупність знань про об'єкт концептуалізації, вербальних і невербальних, набутих шляхом взаємодії різних пізнавальних механізмів" [273, с. 261–262]. КА є продовженням семантичного аналізу, наслідком розповсюдження, експансії семантичних досліджень у 80-х роках ХХ ст. на сфери інших наук: логіки, психології, етнології, філософії тощо, а також встановлення відмінності між значенням та смислом [264, с. 120]. Стосовно відмінностей між семантичним аналізом і КА дослідники зауважують, що для першого характерний підхід від слова до думки (поняття), а для другого – від думки (поняття) до слова [240, с. 90]. Можна помітити, що це відповідає семасіологічному та ономасіологічному підходам до аналізу мовних явищ у традиційній лінгвістиці. Семасіологічний підхід до слова передбачає шлях від форми до значення (чи значень), у якому вказане слово може вживатися; ономасіологічний – від концепту

до його можливих найменувань [147, с. 40]. Однак об'єктом КА, на відміну від семантичного аналізу, є не значення слова, а знання, інформація про об'єкт, представлена в будь-якому вигляді: наївна, наукова, досвідна, хибна. Значення і смисл є складовими концепту, зв'язаного знаком у системі мови і мовленнєвої діяльності [264, с. 122–123].

На думку М. Болдирева, об'єктом КА є "смисли, що передаються окремими словами, словосполученнями, типовими пропозиціями та їхніми реалізаціями у вигляді конкретних висловлювань, а також окремими текстами і навіть цілими творами. Зіставлення всіх доступних мовних засобів репрезентації концепту в системі мови й у мовленні і дозволяє виявити основний зміст концепту, а також принципи організації мовного матеріалу, оскільки в основі формування значень окремих мовних одиниць, їх різноманітних класифікацій, а також в основі формування мовних категорій лежать ті чи інші концепти" [39, с. 31]. Л. Чернейко вважає, що основа концепту сублогічна, і КА, на відміну від семантичного аналізу, формалізує "те, що знає інтуїція, яка існує в колективному "несвідомому" і виражається мовою у дії, тобто мовленням" [341, с. 75].

Для семантичного аналізу характерні знакова репрезентація, лінійність, пояснювальний характер стосовно слова. Натомість концептуальному аналізу, відповідно, властиві ментальна абстрагованість, специфікованість, реляційна модельність та спрямованість на сферу знань. Саме тому головною відмінністю між обома типами аналізу доцільно вважати напрямок моделювання: від знань до знаків – для концептуального і від знаків до знань – для семантичного [286, с. 169; 273, с. 262]. Як зазначає О. Кубрякова, семантичний аналіз пов'язаний з роз'ясненням слова, КА веде до знань про світ [161, с. 85]. С. Жаботинська пропонує розмежовувати ці два різновиди аналізу по двох основних критеріях: за ступенем абстрагування та композиційності. Перший критерій полягає в тому, що сутностям, які використовуються в КА, притаманний більш високий ступінь абстракції або "схемності" порівняно з тими сутностями, що фігурують у семантичному аналізі. Другий критерій пояснюється таким чином: "Якщо для семантичного аналізу достатньо виявлення переліку елементів, що входять до складу значення, то в

концептуальному аналізі ці елементи повинні бути співвіднесені між собою і об'єднані у складі певної концептуальної (схемної) структури" [96, с. 82].

За словами О. Воробйової, останнім часом в українському мовознавчому просторі спостерігається "лавиноподібне зростання кількості наукових праць, присвячених дослідженню різноманітних концептів" [65, с. 53]. У більшості таких робіт постулюється, що основним методом дослідження постає саме КА. Насправді ж існує кілька різновидів останнього. За спостереженням М. Кочергана, концепти зазвичай досліджують на основі сполучуваності, переважно предикативної, рідше – атрибутивної, комплементарної, а інколи враховують різноманітні широкі мовні контексти (фольклорні, художні, публіцистичні та інші твори) [151, с. 25]. Н. Слухай виділяє три основні підходи до вивчення концептів: *системно-мовний*, *денотативний* та *сигніфікативний*. Сутність системно-мовного підходу полягає в осмисленні концепту в єдності його системно-мовних вимірів за осями синтагматики, парадигматики та асоціативних зв'язків, що в сукупності дозволяє відтворити типові пропозиції, в центрі яких стоїть концепт. Денотативний підхід передбачає посилену увагу до опису позамовного кореляту пропозиції – ситуації і укладання переліку таких корелятів пропозицій, які дозволяють коректне використання концепту. Сигніфікативний підхід передбачає осмислення концепту через аналіз його сигніфікативного поля – через спрощену сітку універсальї бінарних, тернарних, четверичних і подібних систем, чи в єдності енциклопедичних і лінгвістичних компонентів, чи в єдності профанних, секуляризованих і міфопоетичних, передусім етнічних смислів. При цьому зазначається, що ці підходи часто виступають як перехресні, співвіднесені і можуть використовуватися комплексно [289, с. 465–469].

Серед найбільш репрезентативних напрямків КА, що діють сьогодні на пострадянському просторі й справили помітний вплив на розвиток концептуальних досліджень в Україні, яскраво вирізняються такі: 1) школа когнітивно-дискурсивного аналізу мови під керівництвом О. Кубрякової, методика якого базується на поєднанні семантичного, когнітивного і власне концептуального аналізу (див.: [159, с. 44–52; 40; 41; 42]); 2) школа "логічного аналізу мови" під

керівництвом Н. Арутюнової, спрямованого на реконструкцію культурних концептів (див. серію публікацій групи "Логический анализ языка" з 1988 по 2006 рр., а також: [13; 46; 255]); 3) культурно-семіологічний напрямок КА, що розвиває концепцію Ю. Степанова, засновану на виділенні актуального, пасивного та етимологічного шарів культурного концепту, аналізі вербальних і невербальних знаків та залученні даних історико-етимологічного аналізу (див.: [297]); 4) школа етноцентричного аналізу мови А. Вежбіцької, спрямована на визначення "ключових слів культури", а також універсальних та етнонаціональних концептів за допомогою метамови *семантичних примітивів* (див.: [482; 483; 484; 49; 52; 53]); 5) методика "виявлення гештальтів" Л. Чернейко, яка ґрунтується на з'ясуванні глибинних, підсвідомих, асоціативних зв'язків слів, що вербалізують концепти у мовній свідомості індивіда або колективу (див.: [341; 342]); 6) семантико-когнітивний напрямок КА, представлений у працях представників Воронежської лінгвістичної школи, що постулює польовий принцип організації концепту та опис його структури у вигляді переліку когнітивних ознак (див.: [245; 7]); 7) напрямок КА, що використовує здобутки теорії концептуальної метафори Дж. Лакоффа і М. Джонсона (див.: [436; 168]) та розробляється М. Піменовою та її Кемеровською школою КА (див.: [238; 241; 137]); 8) лінгвокультурологічний напрямок КА, пропонується у працях В. Карасика (Волгоградська школа лінгвоконцептології) та С. Воркачова (Краснодарська школа лінгвоконцептології) (див.: [119; 124; 125; 61; 62]).

Розглянемо детальніше кілька методик, найбільш апробованих і використовуваних українськими дослідниками.

Останнім часом значного поширення набули методики опису структури концепту через польову модель, яка включає: *ядро* (що становить когнітивно-пропозиційну структуру концепту), *приядерну зону* (інші лексичні репрезентації концепту, його синоніми і т. ін.) та *периферію* (асоціативно-образні репрезентації) (див.: [56, с. 61]). Інколи, з метою реконструкції індивідуальних художніх концептів, розрізняють *ближню* і *дальню периферію*; при цьому ближня периферія включає асоціативні і образні репрезентації концепту, а дальня периферія – суб'єктно-модальні смисли (див.: [226, с. 191]). Білоруська дослідниця В. Маслова пропонує

модельовати польову структуру концепту, розуміючи під ядром словникові значення лексеми, що постає репрезентантом концепту в мові, а під периферією – суб'єктивний досвід, різноманітні прагматичні складові ключової лексеми, конотації й асоціації. Для встановлення смислового обсягу концепту потрібно здійснити такі операції: 1) встановити референтну ситуацію, до якої належить концепт; 2) звернутися до різноманітних словників (при цьому словникову дефініцію вважають ядром концепту); 3) звернутися до етимологічних словників; 4) залучити до аналізу різноманітні контексти: поетичні, наукові, філософські, публіцистичні, прислів'я та приказки тощо; 5) врахувати асоціативні зв'язки ключової лексеми; 6) дослідити повторюваність і особливості інтерпретації концепту в живопису, музиці, скульптурі тощо [216, с. 65–66].

Методика аналізу російської дослідниці М. Піменової передбачає: 1) аналіз лексичного значення і внутрішньої форми слова, що репрезентує концепт; 2) виявлення синонімічного ряду лексеми-репрезентанта концепту; 3) опис способів категоризації концепту в мовній картині світу; 4) визначення способів концептуалізації як вторинного переосмислення відповідної лексеми, дослідження концептуальних метафор і метонімії; 5) дослідження сценаріїв (сценарій – це подія, що розгортається в часі і просторі й передбачає наявність суб'єкта, об'єкта, мети, умов виникнення, часу і місця дії) [239, с. 15–16].

Представники Воронежської школи семантико-когнітивного підходу до аналізу концептів З. Попова та Й. Стернін пропонують методику, яка складається з таких етапів: 1) побудова номінативного поля концепту, що включає ядро (прямі номінації концепту, його гіпоніми, інші різноманітні ознаки) та периферію (ближню, дальню, крайню); для визначення останньої залучають паремії, афоризми, фразеологізми, художні та публіцистичні тексти; 2) аналіз і опис семантики мовних засобів, які входять до номінативного поля концепту; 3) когнітивна інтерпретація результатів опису семантики мовних засобів – виявлення когнітивних ознак, які формують досліджуваний концепт як ментальну одиницю; 4) верифікація отриманого когнітивного опису у носіїв мови (цей етап факультативний, але бажаний, оскільки носії мови в ході спеціального експерименту можуть підтвердити або спростувати

правильність висновків дослідника, завжди певною мірою суб'єктивних); 5) опис змісту концепту у вигляді переліку когнітивних ознак. Якщо дослідник має на меті моделювання концепту як одиниці свідомості, він повинен рухатися далі й описати макроструктуру концепту, його категоріальну структуру та представити зміст концепту у вигляді польової структури [245, с. 160–161].

Представники лінгвокультурологічного напрямку В. Карасик та С. Воркачов, виділяючи у структурі концепту поняттєву, образну і ціннісну складові, пропонують схожі між собою схеми КА, які передбачають здійснення таких кроків: 1) дослідження етимології імені концепту; 2) аналіз словникових дефініцій; 3) вивчення словотворчої парадигми; 4) дослідження метафоричної сполучуваності; 5) аналіз парадигматичних та синтагматичних зв'язків; 6) виявлення ціннісної складової; 7) асоціативний експеримент (див.: [7, с. 358–359]).

Чимало українських дослідників, висуваючи свої варіанти КА, беруть за основу елементи запропонованих вище методик. Так, з опертям на методику З. Попової та Й. Стерніна, українські дослідники Т. Космеда і Н. Плотнікова у своєму дослідженні дотримуються такого алгоритму дослідження: 1) побудова номінативного поля концепту та встановлення його номінативної щільності (на основі енциклопедичних, етимологічних, культурологічних та інших словників, залучення синонімів та дериватів основних лексем-репрезентантів концептів); 2) виділення та опис структурних елементів концепту (з виявленням його історичного, етимологічного та актуального шарів); 3) моделювання польової структури концепту [148, с. 68–76].

"Метод семантико-аксіологічного поля", розроблений українською дослідницею Т. Вільчинською для аналізу художніх концептів, також демонструє ознаки впливу перелічених вище російських підходів. Цей метод передбачає: 1) визначення етимології імен концепту, їх внутрішньої форми; 2) лексико-семантичну актуалізацію досліджуваних концептів (з кореляцією між більш-менш усталеними дефініціями у філософії, міфології, теології, психології, лінгвістиці тощо та їх індивідуально-авторською інтерпретацією у поетичних текстах); 3) встановлення мовних механізмів реалізації оцінної складової концепту,

співвідносної з національним менталітетом (з кореляцією між матеріалом лексикографічних джерел та авторськими тлумаченнями); 4) виявлення дистрибутивних відношень, насамперед порівняльних конструкцій, в яких концепти-образи вживаються у позиції суб'єкта і об'єкта зіставлення (за методикою Н. Слухай, див.: [290, с. 22]); 5) словотвірний аналіз (з кореляцією між матеріалом лексикографічних джерел та художніх текстів); 6) визначення місця і ролі концептів-образів у авторських картинах світу [56, с. 103–104].

Метод дослідження, пропонований М. Скаб, базується на аналізі семантичного простору слова-імені концепту. При цьому структура концепту визначається за допомогою окреслення концептуальних ознак як елементарних одиниць концепту, для чого використовуються: метод компонентного аналізу, метод словникових дефініцій, аналіз словотвірного виміру, етимологічний аналіз слову та фразеологізмів, аналіз тексту, метод тренованої інтроспекції. Концепт аналізується в парадигматичному, словотвірному та синтагматичному планах. Якщо в парадигматиці компонент концепту дорівнює семі, то в синтагматичному – має вигляд фрейму або сценарію, для виявлення яких аналізуються як вільне вживання слова, так і фразеологічні сполучення, метафоричні вислови чи навіть цілі тексти [280, с. 65–70].

Більш незалежною від російських лінгвоконцептологів видається методика КА О. Селіванової, заснована на пропозиційному підході. Розглянемо її стисло.

Більшість когнітивних лінгвістів погоджуються в тому, що наші знання організовані за допомогою певних когнітивних структур, якими є: *пропозиції, фрейми, мережі, схеми, схемати, плани, сценарії, скрипти* тощо (див., напр.: [18, с. 43–67; 39, с. 36–38]). У концепції О. Селіванової [264] запропонована модель *ментально-психонетичного комплексу* (далі – МПК), ядром якої є пропозиційні структури. Взагалі пропозицію розуміють як прообраз певної ситуації із притаманними їй відношеннями, що містить два логічних блоки: диктум – об'єктивну семантичну константу, представлену предикатом, сукупністю його актантів як обов'язкових валентностей і сірконстантів як факультативних компонентів, або синтаксичними ролями в їхньому співвідношенні (предикативно-

аргументною структурою), та модус – суб'єктивну змінну, що передає відтінки почуттів і волі, оцінку повідомлення. Модус іноді розуміють як показник оцінки мовцем достовірності/недостовірності повідомлення у випадках, коли ознака істинності не є обов'язковою для пропозиції – вона корелює з будь-яким висловленням [494, с. 187; 273, с. 263]. Пропозиційні структури у МПК постають як розумові аналоги ситуацій, що характеризуються відносною об'єктивністю, внутрішньою несуперечливістю й позначаються мовними одиницями у *прямих* значеннях. Як зазначає дослідниця, кваліфікація пропозицій як ядра МПК виходить із експериментально доведеного дослідниками пам'яті факту, що довгочасна пам'ять людини є великою сіткою взаємно перехрещених пропозиційних дерев, кожне з яких містить певний набір вузлів пам'яті з численними зв'язками [494, с. 134]. МПК інтегрує пропозиційну інформацію з асоціативно-термінальною, яка базується на фігуральному (метафоричному) способі представлення знань мовними знаками інших концептів; а також із модусом – оцінно-емотивним компонентом, що корелює з аксіологізованими відчуттями, почуттями й емоціями, – і концептуальним планом як прагматичним компонентом, який контролює відповідність концептуальної інформації умовам номінативного чи комунікативного актів. За словами дослідниці, моделювання МПК має високу пояснювальну спроможність і широкі можливості використання у дослідженнях мови й мовлення, що підтверджено науковими розробками автора та її учнів (див.: [266, с. 320–321; 117; 338]).

Найближче до вихідних лінгвокогнітивних теорій, запропонованих американськими дослідниками, стоїть методика КА, розроблена С. Жаботинською і відома під назвою "семантика лінгвальних мереж". У назві цієї методики відображений тип концептуальних моделей, що конструюються, а саме – мережевих структур (див.: [93; 96; 97; 98; 99]). Такі моделі формуються за допомогою набору узагальнених понятійних структур, які відслідковуються в значеннях і формах мовних одиниць різних рівнів. Як зауважує дослідниця, теоретичні основи її концепції є сумісними як з положеннями ономасіології та композиційної семантики, сформульованими у східнослов'янській когнітивній лінгвістиці, так і з положеннями

західних лінгвокогнітивних шкіл – фреймової семантики Ч. Філлмора, когнітивної граматики Р. Ленекера, теорії концептуальної метафори Дж. Лакоффа і М. Джонсона, теорії концептуальної інтеграції або блендінгу Ж. Фоконьє та М. Тернера та ін. [93, с. 58–59]. Для побудови концептуальних мереж використовуються базисні пропозиції, що мають вищий рівень узагальненості, або схемності, та становлять вихідні категорії мислення і типи реляцій між ними. Тип пропозиційної схеми визначається за її приналежністю до одного з базисних фреймів, якими є: 1) *предметний* фрейм, у якому сутності характеризуються за якісними, кількісними, буттєвими, локативними і темпоральними ознаками; 2) *акціональний*, у якому декілька предметів наділяються різними аргументними ролями; 3) *посесивний*, що демонструє зв'язки володіння, вмісту і належності частини цілому; 4) *ідентифікаційний*, що персоніфікує, класифікує та специфікує предмет; 5) *компаративний*, що виникає на основі таксономічного фрейму та представлений субфреймами тотожності, схожості й подібності. Фрейми називаються базисними, оскільки репрезентують вихідні, найбільш узагальнені (схемні) принципи категоризації і організації вербалізованої інформації про предметний світ, що оточує людину. У результаті інтеграції базисних фреймів утворюється *концептуальна міжфреймова мережа* (див.: [93; 96; 98; 99]). Далі концептуальна модель бази даних може бути трансформована за рахунок застосування до неї когнітивних операцій, які, за Р. Ленекером, становлять певне конструювання, інтерпретацію, особливий спосіб бачення отриманої змістової структури. Такими когнітивними операціями є *специфікація, фокусування, висвітлення, перспективізація* (див. дет.: [98, с. 66–73]).

Отже, з проведеного огляду методик КА, які використовуються для дослідження концептів в українському мовознавчому просторі, стає зрозуміло, що в їх основі лежать здобутки як західної лінії розвитку когнітивної лінгвістики, так і східнослов'янської. При цьому деякі українські дослідники наголошують на необхідності комплексного підходу до аналізу мовної семантики, на застосуванні методик КА, які практикуються в обох векторах розвитку КЛ (див.: [56, с. 90; 178, с. 24; 280, с. 50]).

1.3. Внутрішній світ людини як об'єкт лінгвокогнітивного дослідження

Для викладу подальшого матеріалу вважаємо доцільним зупинитися на деяких теоретичних питаннях, у тому числі термінологічного характеру, висвітлення яких дозволить уникнути непорозумінь, які можуть виникнути у процесі ознайомлення з текстом пропонованого дослідження. Зокрема, для визначення ключового для цієї роботи термінологічного словосполучення "перський лінгвоментальний простір" видається важливим з'ясувати сутність взаємовідношень тріади понять *мова – мислення – свідомість*, а також специфіки термінопозначення "мовна свідомість", яким ми оперуємо в ході роботи.

1.3.1. Тріада *мова – мислення – свідомість* у дослідженні перського лінгвоментального простору

Як уже зазначалося, когнітивні лінгвісти виходять із принципової єдності природи та взаємопов'язаності всіх когнітивних структур людини, таких як свідомість, мислення, інтелект, пам'ять, мова. Проте питання участі мови у функціонуванні інших когнітивних структур протягом тривалого часу було дискусійним. Як наслідок цієї тривалої дискусії в мовознавстві можна розглядати одну з важливих проблем сучасної лінгвоконцептології: ступінь залежності концепту від його мовної вербалізації [272, с. 411]. Тому зупинимось дещо детальніше на двох питаннях: а) яким чином у сучасній лінгвістиці визначають співвідношення понять *свідомість* і *мислення* та б) яким співвідношенням універсального та етноспецифічного відзначається структура мислення та мовної свідомості людини як представника певного етнокультурного співтовариства.

В історії лінгвістики можна спостерегти різноманітні, інколи цілком протилежні підходи до осмислення взаємодії вказаних когнітивних феноменів (про це див. дет.: [78 с. 25–26]). Питання про співвідношення понять *свідомість* та *мислення* в гуманітарних науках і до сьогодні залишається актуальним. Терміном "свідомість" традиційно позначають одну з форм вищої нервової діяльності, яка полягає у рефлексивному психічному відображенні дійсності, що включає перцепцію й переробку інформації та формування цілісної картини світу індивіда. У

сучасній філософській та психологічній літературі свідомість розглядають як властивість (функцію) високоорганізованої матерії – мозку, яка полягає у здатності людини відображати зовнішнє буття у формі чуттєвих і розумових образів, які визначають осмислену діяльність людини. Свідомість регулює взаємовідношення особистості з навколишньою природною і соціальною дійсністю, сприяє осмисленню нею власного буття, внутрішнього духовного світу і дозволяє вдосконалювати дійсність у процесі суспільно-практичної діяльності [242, с. 10]. Свідомість, за визначенням О. Леонтьєва, – це "особливий внутрішній рух, який породжується рухом людської діяльності", "рефлексія суб'єктом дійсності, своєї діяльності, самого себе" (цит. за: [245, с. 41]). Свідомість включає відчуття, уявлення, образи, емоції й почуття, вольові та навіть позасвідомі складові відображення дійсності. Мислення ж постає як процес свідомого відображення дійсності [157, с. 21]. Воно пов'язане передусім із цілеспрямованим логічним пізнанням, із розумовим відображенням недосяжних для чуттєвого сприйняття об'єктів і явищ. М. Алефіренко визначає мислення як процес взаємодії суб'єкта, що пізнає, з пізнаваним ним об'єктом, засобом якого слугує мозок, а результатом – відображення дійсності у формі відчуттів, уявлень, понять, суджень тощо; тоді як свідомість – це найвища, понятійна форма відображення людиною дійсності та свого ставлення до цієї дійсності; структурними компонентами свідомості є як когнітивні (поняття), так і некогнітивні (почуття, емоції, воля тощо) елементи [5, с. 29].

Отже, якщо свідомість – це найвища форма відображення дійсності, то мислення – це процес свідомого відображення дійсності. Більшість дослідників наголошують на статичному характері свідомості та динамічному характері мислення. На думку З. Попової та Й. Стерніна, "термін *свідомість* у принципі акцентує статичний аспект, а мислення – динамічний. Свідомість – це властивість мозку, мислення – це діяльність мозку, наділеного свідомістю" [246, с. 10]. Дослідники В. Морковкін та А. Морковкіна запропонували поняття ментально-лінгвального комплексу – самоорганізуючої інформаційної системи, що функціонує на основі людського мозку, – трьома іпостасями якого є мислення, свідомість і мова.

У межах цього комплексу "мислення – це перш за все динамічна іпостась, свідомість – накопичувально-оцінна іпостась, а мова – інструментальна і комунікативна іпостась. Головна функція мови по відношенню до мислення і свідомості полягає в дискретизації інформаційного континуума, з яким стикається людина, в його репрезентації у вигляді сукупності інформаційних згущень різного об'єму і змісту" [220, с. 44].

Іще однією формою вищої нервової діяльності людини, що забезпечує її активну пізнавальну діяльність і світосприйняття, є інтелект. Усі психологи, говорячи про інтелект, визначають його як певну здатність людини до суджень, здатність пристосовуватися до певних обставин та виробляти необхідні для виживання навички тощо. Наголошуючи на безпосередньому зв'язку, що існує між свідомістю, мисленням та інтелектом, В. Красних вибудовує таку тріаду понять: "свідомість як феномен, як найвища форма відображення дійсності, мислення – як процес свідомого відображення дійсності, інтелект – як розумова здатність" [157, с. 22]. Свідомість як форма психічного відображення притаманна як людям, так і тваринам, тоді як мисленням й інтелектом володіє лише людина.

За ставленням до проблеми співвідношення мислення і мови вчених поділяють на *вербалістів* і *антивербалістів*. На думку вербалістів, до яких відносять М. Мюллера, В. фон Гумбольдта, Ф. Шлейєрмагера, Ф. де Соссюра, О. Реформатського та ін., мислення і мову пов'язують нерозривні узи, здійснення актів мислення можливе лише на базі мови і за допомогою мови. Антивербалісти (Н. Жинкін, Ж. Піаже, Б. Серебренніков, П. Гальперін, І. Горєлов, К. Сєдов та ін.) стверджують принципову можливість невербального мислення, вважаючи вербальне мислення лише одним з типів мислення як такого. Як аргументи на користь такої позиції наводять поведінку водія за кермом, ручну працю, участь у шаховій партії, а також мислення глухонімих, розв'язання математичної задачі, написання музичного диктанту, створення картини тощо [157, с. 22]. Деякі дослідники, зокрема О. Леонтьєв і Л. Виготський, займали подвійну позицію, визнаючи як невербальність, так і вербальність мислення. У їхніх працях можна знайти як твердження про мовну природу свідомості, так і про необхідність

розрізнення дієвого, наочно-дієвого та наочно-образного мислення (див.: [245, с. 38–39]). Така позиція, ймовірно, була зумовлена тогочасним браком експериментальних знань стосовно природи свідомості та її зв'язку з мовою. На сучасному ж етапі все більше експериментальних досліджень свідчать про те, що мислення здійснюється без обов'язкового звертання до мови. Інструментом мислення постає універсальний предметний код (УПК), концепцію якого розробив М. Жинкін, спираючись на деякі ідеї Л. Виготського. Одиниці УПК – це нейрофізіологічні одиниці, які кодують у біоелектричній формі всі знання і зберігають їх у такому вигляді в довготривалій пам'яті людини. Це образи, схеми, картини, чуттєві уявлення, емоційні стани, які об'єднують і диференціюють елементи знань людини в її свідомості й пам'яті по різних підставах [103, с. 37]. На думку О. Корнілова, "мислення становить багаторівневу сутність, воно здійснюється на різних рівнях, і виключно у формах мови воно здійснюється лише на високих рівнях абстракції" [143, с. 117]. Про неприпустимість абсолютизації словесного мислення писав і Б. Серебренніков: "Мислення без слів так само можливе, як і мислення на базі слів... У реальній дійсності мислення людини становить сукупність різних видів мислення, які постійно змінюють один одного і взаємно переплітаються" [277, с. 85].

Отже, основоположну роль у процесах концептуалізації і категоризації дійсності відіграє людська свідомість. Разом із цим останнім часом у лінгвістичній літературі все більшого вжитку набуває термін "мовна свідомість", який варто відрізнити від поняття "свідомість". Нині різні аспекти мовної свідомості досліджують у психології, психолінгвістиці, нейролінгвістиці, когнітивній лінгвістиці, лінгвокультурології, логопедії тощо. Утім єдиного розуміння цього поняття поки не вироблено, й у різних дослідженнях воно трактується по-різному. Складність визначення терміна "мовна свідомість" дослідники пов'язують із його доволі широким референтним полем. Однак, як зауважує Т. Ушакова, "попри всю широту цього референтного поля поняття мовної свідомості має свою специфіку, підкреслюючи момент змикання, сукупності феномена свідомості, думки, внутрішнього світу людини з зовнішніми по відношенню до нього мовними і мовленнєвими проявами" [327, с. 22]. У багатьох працях із психолінгвістики,

нейролінгвістики та деяких інших напрямів сучасної лінгвістики терміни "мовна свідомість" і "свідомість" використовуються для опису одного і того самого феномена – свідомості людини. Зокрема, у концепції В. Красних розмежування мовної і немовної свідомості розглядається як питання несуттєве, як проблема термінологічної традиції. Дослідниця визнає невербальну природу мислення, проте вважає "цілком припустимим" говорити про мовну природу свідомості [157, с. 12], поділяючи таким чином думку Л. Виготського та О. Леонтьєва про те, що свідомість має мовну, мовленнєву природу: "Мати свідомість – володіти мовою. Володіти мовою – володіти значеннями. Значення є одиницею свідомості (мається на увазі мовне, вербальне значення). Свідомість у цьому розумінні є знаковою" [181, с. 16]. І. Зимня так само ототожнює поняття мовної і немовної свідомості, розуміючи під першою форму існування другої: "мовна свідомість – це форма існування індивідуальної, когнітивної свідомості людини розумної, людини, яка говорить, людини, яка спілкується, людини як соціальної істоти, як особистості" [110, с. 51]. Проте більш сучасною і переконливою видається позиція, згідно з якою мовна свідомість – це лише частина свідомості, що відповідає за мовну і мовленнєву діяльність людини. О. Кубрякова зауважує: "Мовна свідомість як сукупність смислів, що мають мовну прив'язку, – лише частина свідомості у цілому, так само як мислення – тільки частина ментальних процесів, що відбуваються у свідомості" [163, с. 14]. Сама ж мовна здатність людини, за твердженням дослідників, репрезентована у структурі мовної свідомості у вигляді *внутрішнього лексикону*, або *асоціативно-вербальної сітки*, що нагадує семантичні мережі в інформаційних системах (див. дет.: [286, с. 66, 72–78]).

З розвитком когнітивно-дискурсивної парадигми в сучасній лінгвістиці у структурі свідомості почали виділяти три складових: когнітивну свідомість, мовну свідомість та комунікативну свідомість. Когнітивна свідомість пов'язана з пізнавальною діяльністю людини і може існувати як у вербальній, так і невербальній формі. Мовна свідомість – це частина когнітивної свідомості, що забезпечує механізми мовної та мовленнєвої діяльності: породження і сприйняття мовлення та зберігання мови у свідомості. Іншими словами, це сукупність

ментальних механізмів, які забезпечують процес мовленнєвої діяльності людини. Мовленнєва діяльність людини є компонентом більш широкого поняття – комунікативної діяльності людини. Комунікативна свідомість утворюється сукупністю знань і механізмів, які забезпечують комунікативну діяльність людини, і включає комунікативні установки свідомості, ментальні комунікативні категорії, а також набір прийнятих у суспільстві норм і правил спілкування. Мовну свідомість вважають складовою частиною комунікативної свідомості, яка, у свою чергу, постає як інтегральний компонент когнітивної свідомості нації [245, с. 45–50].

Тепер звернемося до проблеми співвідношення універсального та етноспецифічного у структурі мислення та мовної свідомості. Як припускають дослідники, в усіх мовах світу є певна сукупність логіко-семантичних універсалій, які уможливають розуміння один одного носіями будь-яких мов [482; 51]. Принципова взаємоперекладність мов забезпечується спільним логіко-понятійним базисом людського мислення [51, с. 188; 143, с. 92]. На думку І. Голубовської, трюїзм про інтернаціональний характер людського мислення на сучасному етапі розвитку лінгвістичної науки можна інтерпретувати в рамках універсально-предметного коду, розуміючи його як універсальну логіко-понятійну базу людини, деяку сукупність ментальних універсалій, позанаціональний розумовий код. Перекодування ж єдиного для всіх етносів розумового коду на вербальний у межах певної мови "переплавляє" єдину логіко-понятійну базу людства, відливаючи її в етнічно зумовлені семантичні матриці змістової структури мови [78, с. 29].

Для виокремлення національної складової людського мислення можна скористатися запропонованим З. Поповою та Й. Стерніним поясненням, в основі якого лежить розмежування таких понять, як процеси мислення, форми мислення, інформаційна база мислення та мислення як індивідуальний творчий акт. Процеси мислення мають об'єктивний характер і протікають за законами роботи мозку. Вони становлять біоелектричні коливання в нейронах головного мозку, які забезпечують життєдіяльність мозку і функціонування свідомості. Форми мислення (логічне і раціональне мислення, поняття, уявлення, судження, умовиводи тощо) однакові у всіх людей і універсальні, вони не залежать від того, якою мовою говорить людина

чи народ. Інформаційна база мислення становить сукупність дискретних ментальних одиниць, упорядкованих у свідомості, тобто концептосферу, під якою розуміють певну сукупність концептів народу. В інформаційній базі людини є концепти, спільні для всіх народів, тобто людства у цілому, є національно-специфічні концепти (такі, що мають національну своєрідність при частковому збігу за змістом у різних народів), а також виключно національні, безеквівалентні, ендемічні концепти, притаманні лише національній свідомості певного народу. Процес мислення протікає як індивідуальний творчий акт людини, під час якого вона, спираючись на свою інформаційну базу, обробляє й трансформує нові дані, що надходять, робить із них висновки і будує умовиводи [246, с. 12].

Отже, якщо самі процеси й форми мислення мають універсальний характер, то інформаційна база людини є частково універсальною, частково національно-специфічною. При цьому цілком очевидним видається те, що інформаційні бази різних представників одного й того самого лінгвокультурного співтовариства можуть варіювати. Щоби зрозуміти співвідношення індивідуального і колективного в інформаційних базах різних членів єдиного з погляду мови і культури колективу, варто скористатися поняттями "когнітивного простору" та "когнітивної бази", запропонованими В. Красних. Як відомо, кожна людина, що говорить, кожна мовна особистість, володіє певним набором знань і уявлень, які можуть бути індивідуальними чи колективними. *Індивідуальний когнітивний простір* – це "певним чином структурована сукупність знань і уявлень, якими володіє будь-яка (мовна) особистість, кожна людина, що говорить" [157, с. 61]. Оскільки колективні уявлення розуміють як систему вірувань і почуттів, яка транслюється з покоління в покоління, є спільною для членів суспільства і не залежить від буття окремої особистості [174, с. 20], то *колективний когнітивний простір* постає як "певним чином структурована сукупність знань і уявлень, якими обов'язково володіють усі особистості, що входять до того чи іншого соціуму" [157, с. 61]. Найбільш "навантаженим" національною специфікою виявляється визначення *когнітивної бази* як "певним чином структурованої сукупності обов'язкових знань і національно-детермінованих і мінімізованих уявлень того чи іншого національно-

лінгво-культурного співтовариства, якими володіють всі носії того чи іншого національно-культурного менталітету" [там само].

Зупинитися на всіх цих питаннях нам здалося важливим через те, що об'єктом нашого дослідження постали як універсальні, загальнолюдські концепти, так і етноспецифічні уявлення носіїв когнітивної бази перського національно-лінгво-культурного співтовариства. З огляду на те, що термін "етнос" не є таким однозначним у сучасній гуманітарній науці й тим більш непридатним він є для позначення персомовного населення Ірану через доволі розмаїтий склад його етнічної структури (див. про це: [166, с. 255–262]), у своєму дослідженні ми використовуємо поняття "лінгвоментальний простір", під яким розуміємо простір, в якому постійно (реально чи віртуально) перебувають (живуть, мислять, говорять, продукують певні твори літератури й мистецтва тощо) представники єдиного з погляду мови, релігії, історії, традицій і звичаїв, способу життя та культурних надбань колективу людей.

1.3.2. Методика дослідження внутрішнього світу людини в перському лінгвоментальному просторі

На думку Ю. Апресяна, уявлення про внутрішній світ людини відображають досвід інтроспекції десятків поколінь протягом багатьох тисячоліть і здатні служити надійним провідником у цей світ [9, с. 39]. Для виявлення відповідних уявлень, притаманних перському лінгвоментальному простору, у своєму дослідженні ми використовуємо комплексну методику аналізу концептів, яку й обґрунтовуємо нижче.

Когнітивний підхід до вивчення семантики слова, як відомо, передбачає не тільки дослідження його словникового значення, до складу якого входять ознаки, необхідні і достатні для ідентифікації означуваного об'єкта, а й наївні (буденні) знання, що експлікуються через залучення відповідної екстралінгвістичної інформації. Оскільки внутрішній світ людини – це недосяжна для безпосереднього спостереження сфера, зрозуміло, що об'єкти і феномени, що її складають, мають у

мові образне, метафоричне вираження. Тому головний фокус нашої уваги – на дослідженні образної складової обраних концептів.

Образ – це найважливіша форма відображення дійсності свідомістю людини. Психолінгвісти стверджують, що сама свідомість людини існує у вигляді ментальних образів [310, с. 6]. Крім того, пропонується низка аргументів на користь того, що й процеси мислення мають образну природу [294, с. 67–68]. Відповідне положення було одним із найважливіших у психолінгвістичній концепції О. Потебні [247]. Як ми вже зазначали, чуттєвий образ лежить і в основі універсально-предметного коду, теорію якого запропонував М. Жинкін [103]. У сучасній когнітології з наявністю образного компонента у складі концепту погоджуються більшість дослідників. При цьому образ як елемент універсально-предметного коду, що лежить в основі думки, тлумачиться як базовий шар концепту. Власне саме формування концепту починається з образного, чуттєвого уявлення, яке виникає у свідомості стосовно того чи іншого явища дійсності, і передує його оформленню у відповідне поняття на основі знань, здобутих досвідним шляхом. У процесі мислення людина оперує образами, які "несуть" закріплені за ними раціональні знання [245, с. 40]. Мовні одиниці виступають лише засобом доступу до інформаційної бази людини, яка у своїх глибинних структурах обходиться без мови та зберігає інформацію у коді образів, схем, абстрактних моделей [294, с. 72].

У своєму дослідженні ми виходили з комплексного використання окремих компонентів таких концепцій: 1) методики дослідження гештальтної структури абстрактного імені, запропонованої Л. Чернейко, яка ґрунтується на поєднанні експлікації знання про позамовну сутність, що стоїть за знаком, шляхом аналізу його сполучуваності з даними асоціативного експерименту [341; 342]; 2) частини методики концептуального аналізу С. Жаботинської, відомої під назвою "семантика лінгвальних мереж" [93; 96; 97] і базованої на положеннях теорії фреймової семантики Ч. Філлмора [398; 329] та "когнітивної граматики" Р. Ленекера [438; 439]; 3) теорії концептуальної метафори і метонімії Дж. Лакоффа і М. Джонсона [436; 168]. При дослідженні етнокультурних стереотипів ми використовували окремі

положення теорії прототипів Е. Рош та Дж. Лакоффа [463; 464; 435; 167] та теорії метамови семантичних примітивів А. Вежбіцької [482; 483; 52].

При дослідженні внутрішнього світу людини у перському лінгвоментальному просторі ми поєднали аналіз власне мовного матеріалу з аналізом даних психолінгвістичного експерименту, спираючись на зауваження Л. Талмі про те, що результати, одержані шляхом лінгвістичної інтроспекції дослідника, мають корелювати з результатами, отриманими із застосуванням інших методів, що забезпечується зверненням до корпусу текстів певної мови або застосуванням психолінгвістичного експерименту [478, с. 5; 214, с. 25]. На необхідність проведення експерименту в лінгвістиці вказував іще академік Л. Щерба у 30-х роках ХХ ст. [354, с. 24–39]. І хоча під експериментом учений розумів передусім інтроспективні досліди самого лінгвіста-експериментатора, кінцевою метою якого є опис мовної системи і норми [105, с. 73], вже у ті роки він визнавав, що лінгвістичне знання уможлиблює розуміння людської свідомості [32, с. 67].

При аналізі емпіричного матеріалу ми не вважали за потрібне стратифікувати його за мовними рівнями, виходячи з того, що одна і та сама концептуальна ознака може бути виражена абсолютно різними мовними засобами. Тому аналіз лексичних, фразеологічних, пареміологічних одиниць з ключовими словами-репрезентантами концептів та аналіз сполучуваності останніх у художніх текстах класичної та сучасної перської літератури у нашому дослідженні доповнений даними психолінгвістичного експерименту у чотирьох його різновидах: а) вільний асоціативний експеримент; б) метод прямих (або вільних) тлумачень; в) спрямований асоціативний експеримент; г) анкетування.

Увага до значення слова, до його семантики завжди була і залишається в колі інтересів психолінгвістів. Серед усіх методів психолінгвістичного аналізу семантики (типологію див. у: [32, с. 68–79]), найбільш опрацьованою технікою є асоціативний експеримент (далі – АЕ). Суть АЕ полягає в тому, що респондентам пропонують певний перелік слів (стимулів) і просять прореагувати (тобто дати асоціацію або реакцію) на кожне слово цього переліку першим словом, яке спаде на думку (детально питання методології проведення АЕ і оброблення його результатів

викладено у: [105; 80]). Відомо декілька різновидів АЕ: 1) вільний АЕ, коли респондентам не ставиться ніяких обмежень на реакції; 2) спрямований АЕ, коли пропонується давати асоціації певного граматичного або семантичного класу (наприклад, підібрати прикметник до іменника), та 3) ланцюжковий АЕ, коли респондентам пропонують реагувати на стимул кількома асоціаціями. Існують спеціальні словники асоціативних норм, серед яких можна назвати такі: асоціативний словник англійської мови Дж. Діза [386], "Русский ассоциативный словарь" за ред. Ю. Караулова [500], "Український асоціативний словник" [504].

Однією з найбільш складних із погляду методології й практики проведення АЕ є проблема класифікації реакцій та опису процесів асоціювання. Зокрема, виділяють такі різновиди асоціацій: парадигматичні, синтагматичні, тематичні, фонетичні, дериваційні, цитатні, особисті тощо. *Парадигматичні* асоціації засвідчують, що стимул і реакція перебувають у відношеннях координації, субординації, суперординації або антонімії. У *синтагматичних* відношеннях асоціювання має місце лінійне синтагматичне розгортання слова-стимулу, коли реалізуються його сполучувані можливості. *Тематичний* тип асоціювання становить експлікацію можливого фрагмента дійсності, коли слово-стимул і слово-реакція виступають актантами певної ситуації, тобто можуть бути використані разом у межах тематично обмеженого контексту. *Фонетичними* називають асоціації, в яких наявне лише співзвуччя між стимулом і реакцією, а семантичний зв'язок або не виражений, або виражений слабо. *Дериваційні* реакції – це слова, в яких наявний той самий корінь, що у слова-стимула; до таких реакцій відносять як формотворчі, так і словотворчі реакції. *Цитатні* асоціації експлікують використання респондентом того чи іншого прецедентного тексту (тобто такі реакції мають фольклорне, літературне, телевізійне або кіно-походження). Під *особистими* розуміють реакції, в яких респондент апелює до власного життєвого досвіду (напр.: Я це люблю) (див.: [32; 80]).

У нашому дослідженні АЕ був використаний у двох його різновидах: *вільний АЕ* та *спрямований АЕ*. У ролі респондентів під час проведення психолінгвістичного експерименту виступили: студенти Тегеранського державного університету,

студенти Іранського недержавного університету "Паяме нур", співробітники Міжнародного фонду Сааді, який займається координацією питань з організації стажування студентів та викладачів перської мови в Ірані, та члени їхніх родин. Загальна кількість учасників склала 102 особи, з яких студентів віком від 20 до 30 років – 72 особи, співробітників та інших учасників експерименту віком від 30 до 40 років – 24 особи, віком від 40 до 60 – 6 осіб. Гендерний склад аудиторії: 62 особи – жіночої статі, 40 осіб – чоловічої статі.

На першому етапі дослідження концептів був проведений *вільний АЕ*, під час якого респондентам був запропонований перелік із 20 слів, до якого були включені слова, що вербалізують досліджувані концепти, із проханням прореагувати на кожне з них першим словом, що спаде на думку. На другому етапі був застосований метод *прямого тлумачення* або *розгорнутої дефініції слів* (див.: [32, с. 77–78; 47, с. 199]), коли респондентам було запропоновано пояснити, що для них означають подані в переліку слова. Таким чином, внаслідок проведення другого етапу експерименту із семантизації запропонованих слів ми розраховували отримати детальнішу інформацію щодо концептуального змісту досліджуваних абстрактних понять у мовній свідомості респондентів. За результатами опрацювання матеріалів вільного АЕ було сформовано асоціативне поле (АП) досліджуваних концептів, на підставі аналізу розгорнутих предикацій у процесі семантизації запропонованих слів – їх семантичне поле (СП). Ми виходили з того, що сформовані таким чином поля можуть стати основою для подальшої когнітивної інтерпретації змісту досліджуваних концептів та – в разі необхідності – моделювання відповідних концептуальних структур.

В основу оброблення експериментальних даних покладена особлива методика групування мовного матеріалу, базована на застосуванні контент-аналізу (про особливості його використання в лінгвістиці див.: [22, с. 247–279; 180, с. 68–75]): одиницями аналізу поставали опорні слова, що повторювалися у відповідях респондентів і розглядалися нами як ключові концептуальні ознаки. Усі отримані під час АЕ реакції були об'єднані в групи за принципом семантичної близькості або дериваційних відношень. Розгорнуті тлумачення було розподілено по "семантичних

рубриках", до складу яких увійшли близькі за значенням мовні одиниці, причому як окремі слова, так і словосполучення, сегменти речень або цілі висловлювання. Під час такої рубрикації ми спиралися на розроблене в когнітивній лінгвістиці положення про особливості когнітивної інтерпретації результатів АЕ, під час якої асоціати "інтерпретуються як мовні репрезентації певних когнітивних ознак, що утворюють зміст концепту" [304, с. 40].

Результати застосування *вільного АЕ* та *методу прямого тлумачення слів* викладені в другому та четвертому розділах дослідження. Результати *спрямованого АЕ* та *методу анкетування* знайшли відображення у п'ятому розділі дослідження, присвяченому перським етнокультурним стереотипам. Спрямований АЕ був застосований при визначенні еталонів порівняння у вільних порівняльних конструкціях, а метод анкетування – для моделювання сукупного автостереотипу іранця.

Як видається, поєднання аналізу мовної об'єктивації ключових абстрактних імен-репрезентантів концептів із даними психолінгвістичного експерименту дозволило скласти більш ґрунтовне уявлення про етнокультурну специфіку обраних для дослідження фрагментів концептосфери внутрішнього світу людини у перському лінгвоментальному просторі, а також виявити й наочніше репрезентувати співвідношення універсального та етноспецифічного в їхніх концептуальних структурах.

Висновки до розділу 1

Когнітивна лінгвістика як окремий мовознавчий напрям, що остаточно сформувався у США наприкінці ХХ століття, є складовою частиною *когнітології* або *когнітивістики* – цілого комплексу когнітивних наук, об'єднаних спільною міждисциплінарною програмою вивчення процесів, пов'язаних зі знанням та інформацією. Головний фокус лінгвокогнітивних досліджень спрямований на ті аспекти структури і функціонування мови, що пов'язані з засвоєнням, обробкою, організацією, зберіганням і використанням людиною знань про навколишній світ.

На теренах пострадянського лінгвістичного простору термін *когнітивний* отримав широке розповсюдження наприкінці 1990-х рр. завдяки перекладам праць західних лінгвістів російською мовою. Нині когнітивна лінгвістика в українському мовознавстві представлена двома "версіями" – західною та східнослов'янською. Остання переважно зосереджується на дослідженні мовної репрезентації й моделюванні концептів – одиниць ментальних ресурсів свідомості й пам'яті людини, якими вона оперує у процесі мислення. Взагалі ж лінгвістична теорія концептів у східнослов'янській науці розвивається у двох напрямках – лінгвокогнітивному та лінгвокультурологічному. Якщо перший підхід спирається на розуміння концепту як глобальної мисленнєвої одиниці, ідеальної сутності, що формується у свідомості людини, то в межах другого підходу концепт розглядають передусім як феномен культури, як одиницю колективної свідомості, позначену етнокультурною специфікою. Деякі науковці відзначають взаємодоповнювальний характер двох підходів, убачаючи його у тому, що при дослідженні лінгвокогнітивного концепту відбувається рух від індивідуальної свідомості до культури, а при дослідженні лінгвокультурного концепту – рух від культури до індивідуальної свідомості. Спільний інтерес двох підходів до вивчення концептів призвів до формування нової галузі – лінгвоконцептології, завданням якої став опис вербалізованих у мові концептів.

Методики концептуального аналізу, що нині використовуються при дослідженні концептів, відрізняються відповідно до того, якої "версії" когнітивної лінгвістики дотримується дослідник. В розділі презентований огляд методик КА, як західних, так і східнослов'янських, що найчастіше використовуються в українській лінгвістиці. Нерідко практикується комплексний підхід.

Той великий інтерес, що спостерігається нині до вивчення і моделювання концептів, спричинив перетворення цієї галузі на певну моду. Оскільки якість виконуваних досліджень не завжди є достатньою, це призводить до дискредитації всього лінгвокогнітивного напрямку в цілому. У зв'язку з цим постає необхідність створення лінгводидактичного напрямку концептології, у межах якого варто навчати способів і методів аналізу концептів.

З метою висвітлення специфіки певних термінопозначень, використовуваних у дослідженні, у розділі окреслено проблематику взаємовідношень понять *мова – мислення – свідомість*, з'ясовано сутність термінопозначення "мовна свідомість", висвітлено одну з дискусійних проблем сучасної лінгвістики, пов'язану з участю мови у функціонуванні інших когнітивних структур.

Увага до внутрішнього світу людини, концептосфера якого стала об'єктом пропонованого дослідження, зумовлена самим характером сучасної антропоцентричної парадигми гуманітарного знання, в центрі якого перебуває людина з її інтересами, потребами, нахилами та бажаннями. Внутрішній світ людини досліджують так само, як зовнішній світ – шляхом сегментування його на фрагменти і встановлення ієрархії між його окремими компонентами. Лінгвістичний опис внутрішнього світу передбачає аналіз способів мовної концептуалізації його фрагментів. У роботі аналіз мовної об'єктивації ключових імен-репрезентантів деяких концептів поєднаний з даними психолінгвістичного експерименту, що, як видається, відкриває шлях до кращого розуміння співвідношення універсального та етноспецифічного у концептуальній структурі обраних для дослідження фрагментів внутрішнього світу людини в перському лінгвоментальному просторі.

РОЗДІЛ 2

КОНЦЕПТИ *جان jān ДУША*, *روح ruh ДУХ*, *دل del СЕРЦЕ* В ПЕРСЬКОМУ ЛІНГВОМЕНТАЛЬНОМУ ПРОСТОРИ

2.1. Концепти ДУША / ДУХ у перській лінгвокультурі: специфіка мовної концептуалізації в синхронії та діяхронії

Можна припустити, що концепти ДУША і ДУХ є універсальними, адже поняття, що лежать в їх основі, існують у переважній більшості лінгвокультур світу. Проте в кожній з них вони мають свій набір і конфігурацію особливостей, частина з яких носить загальнолюдський характер, інші – культурно детерміновані. Виявити, які саме риси цих універсальних концептів притаманні свідомості носіїв перської мови і яким чином вони функціонують у сучасному перському лінгвоментальному просторі, є завданням підрозділу.

Концепти ДУША і ДУХ неодноразово ставали об'єктами дослідження в східнослов'янській лінгвістиці (див.: [56; 73; 78; 83; 86; 118; 137; 215; 219; 238; 280; 325; 326; 352; 362]). Найчастіше увагу дослідників до себе привертав концепт ДУША. Зокрема, в українській лінгвістиці М. Скаб у праці "Закономірності концептуалізації та мовної категоризації сакральної сфери" [280] здійснила аналіз цього концепту на парадигматичному, словотвірному та синтагматичному рівнях української мови. І. Голубовська дослідила особливості мовної концептуалізації цього феномену в зіставному аспекті, на матеріалі української, російської, англійської та китайської мов [78, с. 112–131]. На матеріалі української поезії цей концепт досліджували Т. Вільчинська [56], К. Голобородько [73], А. Демченко [87], І. Носенко [228], української фразеології – О. Каракуця [118], у контексті крос-культурної прагматики – В. Демецька [86]. Концепт ДУХ як самостійний об'єкт наукових досліджень репрезентований меншою мірою. Як зауважує І. Давиденко, цей концепт досліджують переважно у порівнянні з концептом ДУША, "виокремлюючи перелік спільних та відмінних рис, характерних для української та російської мовної картини світу" [83, с. 100].

Душа і дух відносяться до компонентів моделі людини, недосяжних для спостереження. Це – продукти людського мислення, ідеальні явища, які неможливо остаточно зрозуміти й описати, оскільки результати такого опису неможливо перевірити на практиці. Тим не менш реконструкцію цих складних об'єктів через їхнє мовне вираження та залучення екстралінгвістичної інформації успішно здійснюють у східнослов'янській науці. Розглянемо деякі спостереження науковців стосовно цих феноменів.

Як зазначає М. Міхєєв, "денотат у душі відсутній, а десигнат являє собою доволі аморфне утворення – по суті, лише деякий розпливчастий набір властивостей..., що не піддаються експериментальній перевірці" [219, с. 145]. Як зауважує І. Голубовська, в російському та українському культурному ареалах душа виступає "символом внутрішнього психічного світу людини, місцем локалізації її емоцій і "високих" бажань, пов'язаних із задоволенням духовних потреб" [78, с. 114]. На думку О. Урисон, душа – "це орган внутрішнього життя людини, тобто всього того, що не пов'язане безпосередньо ані з фізіологією, ані з діяльністю інтелекту. Це зосередження внутрішнього світу людини, її істинних бажань і почуттів, всього життєво важливого для цієї особистості" [326, с. 22]. Цей невидимий орган "може боліти; виступає як вмістилище; є компактным; локалізований десь у грудях; може функціонувати незалежно від волі суб'єкта, хоча і частково контролюється ним" [219, с. 146].

Теорія концептуальної метафори Дж. Лакоффа і М. Джонсона відкриває цікаві перспективи для контрастивного дослідження метафоричної репрезентації цього концепту в різних мовах. Так, у праці М. Піменової продемонстровано, що російський концепт ДУША концептуалізується через метафору *будинок*: душу можна замкнути на замок, в чужу душу можна проникнути як у чужий дім – забратися / влізти в душу, можна увійти в душу, в душу може проникнути холод, але душу можна й зігріти, в душі може погаснути світло, в душі можна жити (наприклад, в ній може жити страх, надія, кохання тощо), її можна очистити, в душу можна відкрити двері, а можна й закрити перед кимось, вона може бути відкритою й закритою тощо [238, с. 351–353]. О. Мотріченко, дослідивши вербалізацію цього концепту в мові

гінді, дійшла висновку, що індійська душа також має ознаки вмістилища: в ній селяться, живуть, тримають щось, сидять крадії (тобто гріхи); у ній щось може залишатися, утворюватися вузол (коли виникає проблема), який потім може розв'язатися, з неї можна виплеснути жар (коли людина заспокоюється), її можна відкрити тощо. Крім того, душа в індійській мовній свідомості може розквітнути (коли людина радіє), її можна забруднити, зміцнити тощо [221, с. 198–199].

Як відомо, у християнській антропології людина мислиться як істота, що складається з трьох компонентів: духу, душі і тіла. Це уявлення, відображене в багатьох богословських і філософських текстах, вочевидь корелює з платонівською тріадою "тіло – душа – дух", основоположною для грецької філософії [352, с. 136–137; 108, с. 158], а через неї не чужою і для середньовічної перської релігійно-філософської традиції, про що мова піде далі. Уявлення про душу і дух у багатьох лінгвокультурах відзначені певною амбівалентністю: з одного боку, ці феномени зближує належність до світу нематеріального, а з іншого, між ними існує суттєва, але важко вловима відмінність. Як зауважують дослідники, попри те, що російські слова *дух* і *душа* позначають "щось дуже близьке", "майже одне й те саме" [326, с. 60], носії російської мовної свідомості інтуїтивно відчують глибоку відмінність між відповідними поняттями. На користь цього свідчать і мовні дані, адже майже немає контекстів, в яких слова *дух* і *душа* були б взаємозамінні, а в тих конструкціях, в яких можна вжити обидва слова, смисл кардинально змінюється (див. про це: [352, с. 137–140; 326, с. 60–63]).

Така надзвичайна близькість і в той же час відмінність двох понять притаманна і перському мовно-культурному ареалу. Близькість одразу впадає в око при першому, навіть побіжному огляді лексикографічних джерел, які подають доволі суперечливу інформацію. Згідно з нею, поняття "дух" і "душа" можуть передаватися як перськими словами **جان** *jān*, **روان** *ravān*, так і арабськими **روح** *ruh*, **نفس** *nafs*¹. Оскільки ці слова у перських тлумачних словниках часто пояснюються одне через одне (див.: [519, т. 1, с. 1209; 513, т. 1, с. 110; т. 2, с. 69, 91; 514, с. 111]),

¹ Під час транскрибування перських слів ми дотримуємося системи фонетичної транскрипції, розробленої у міжнародній іраністиці. Повний опис фонетичної структури перського слова див. у: [262, с. 17–30].

фіксуємо явище небажаної синонімії, що може призвести до висновку про відсутність розмежування вказаних понять носіями перської мови й культури. Для того, щоб з'ясувати, чи відповідає дійсності таке припущення, ми вдалися до аналізу мовної репрезентації концептів ДУША, ДУХ у лексико-фразеологічній системі перської мови.

2.1.1. Концепти جان **jān** ДУША, روح **ruh** ДУХ за даними перських лексикографічних джерел та фразеології

2.1.1.1. Концепт جان **jān** ДУША

Лексикографічні довідники з перської мови, як перекладні, так і тлумачні, засвідчують, що концепт ДУША в перській мові вербалізований чотирма словами: питомо перськими جان **jān**, روان **ravān** та арабськими روح **ruh**, نفس **nafs** (див.: [491, с. 149; 501, с. 215; 505, с. 79; 512, тт. 5, 7, 8]). Спочатку варто зупинитися на співвідношенні перських номенів **jān** та **ravān**.

За найбільш прийнятною версією, слово **jān** походить від авестійського слова **gâya-** *жити* (у середньоперському, більш ранньому варіанті: **gyân**, а в більш пізньому, південно-західному діалекті: **jān**) [513, с. 110; 523, с. 146]; слово **ravān** – від авестійського **urvan-** *душа*; у середньоперському варіанті: **ruvân-** [513, с. 69; 523, с. 325]. Огляд сучасних лексикографічних джерел (див.: [515; 520; 517; 492]) засвідчує, що найбільш актуалізованим у плані лексичної та фразеологічної розробленості постає номен **jān**. Зокрема, якщо у словнику сучасного розмовного мовлення А. Наджафі [520] на слово **jān** знаходимо близько 90 словникових статей, то на слово **ravān** у значенні "душа" – жодної; так само і у фарсі-російському фразеологічному словнику [492]: на слово **jān** подано близько 45 фразем і висловів, а на слово **ravān** – жодного. Номен **ravān**, за даними сучасних перекладних словників, у складі похідних від нього лексем використовується переважно на позначення явищ, пов'язаних із психічним станом людини, наприклад: **ravānšēnāsi** *психологія*, **ravānpezeški** *психіатрія*, **ravānšekāfi** *психоаналіз*, **ravāni** *психічний, душевний; душевнохворий*, **bimāri-ye ravāni** *психічне захворювання*, **extelāl-e ravāni**

душевний розлад тощо [499, с. 736]. Зазначимо, що у персько-російському словнику за ред. Ю. Рубінчика вказано, що обидва слова можуть позначати як "душу", так і "дух" [499, с. 425, 736]. Тлумачні словники так само пояснюють відповідні слова одне через одне (див., напр.: [513, с. 69, 91, 110]). Ми вирішили з'ясувати, чи насправді ці слова використовуються на позначення обох понять і звернулися до історичної інформації, наведеної у тлумачному словнику А. Дегхода, що відображає особливості функціонування цих номенів у середньовічному мовно-культурному середовищі.

Виявляється, що у давнину існувало дві думки. Згідно з першою, ці слова позначали два відмінних різновиди душі: **jān** – тваринну душу (*ruh-e heyvāni*) та **ravān** – душу розумної істоти (*nafs-e nāteqe*). При цьому **jān** була деякою матеріальною сутністю, яка вмирала разом з тілом людини, а **ravān** – сутністю духовною, що була вічною. Автор словника посилається на трактат Ібн Сіні, в якому йдеться про те, що Бог створив людей з трьох речей: 1) тіла **tan** (араб.: **badan, jasad**), 2) душі-**jān** (араб.: **ruh**) і 3) душі-**ravān** (араб.: **nafs**). На підтвердження цієї версії наведено численні поетичні приклади, які демонструють, що їхні автори розмежовували ці два поняття душі. Згідно з другою думкою, яка, очевидно, з'явилася пізніше, слова **jān** і **ravān** позначали одну й ту ж сутність та функціонували як синоніми (див.: [513, с. 110]). До історичної інформації ми ще повернемося у п. 2.1.2., а поки що звернемося до аналізу мовної концептуалізації концепту ДУША, відображеної у сучасних перекладних та тлумачних словниках. Враховуючи набагато більшу актуалізованість номену **jān** порівняно з номеном **ravān** у перських лексикографічних джерелах, будемо вважати саме слово **jān** основним репрезентантом концепту ДУША в перській мові.

Аналіз українсько-перських перекладних еквівалентів уможливив два спостереження. По-перше, багатьом українським сталим словосполученням зі словом *душа* в перській мові відповідають вислови з лексемою **del serçe**: "в душі" – **dar del** (букв. в серці); "всією душею" – **bā jān-o del** (букв. з душею і серцем); "у глибині душі" – **dar tah-e del** (букв. на дні серця), "від усієї душі" – **az tah-e del** (букв. з дна серця); "у мене душа не лежить" – **del-am nemiāyad** (букв. моє серце не

приходить); "у мене душа не на місці" – **del-am šur mizanad** (букв. моє серце хвилюється); "душа радіє" – **del-e ādam xoš ast** (букв. людині добре на серці); "виливати душу" – **del-e xod-rā xāli kardan** (букв. спустошувати своє серце); "скільки душа забажає" – **har če del bexāhad** (букв. все, що серце захоче); "душі не чути" – **del dādan** (букв. віддавати серце) тощо. По-друге, багато українських дериватів і композитів, а також вільних словосполучень зі словом *душа* перською мовою перекладаються з використанням арабського слова **ruh** дух та його дериватів, напр.: "душевний" – **ruhi**, "душевна тривога" – **hayajān-e ruhi**, "душевний стан" – **vaz'-e ruhi**, "душевний спокій" – **ārāmeš-e ruhi**, "депресія" – **afsordegi-ye ruhi** [491, с. 149; 501, с. 215]. На нашу думку, обидва факти свідчать не лише про розбіжності у мовній концептуалізації відповідних понять у перській та українській мовах, а й про певну кореляцію, що існує між усіма вказаними поняттями у перському лінгвоментальному просторі. Тому у цьому підпункті ми проаналізуємо специфіку лексикографічної розробленості й функціонування номену **jān**, а у наступному – номену **ruh**. Номену **del** *серце* присвячений окремий підрозділ.

Аналіз перських лексикографічних джерел дозволив виявити як культурно специфічні ознаки, так і ознаки, притаманні іншим мовно-культурним ареалам. З метою кращої ілюстрації останніх до аналізу долучені персько-українсько-російські мовні паралелі.

Слово **jān** у розмовному варіанті перської мови, так само як слово *душа* в українській та російській мовах, тільки з більшою інтенсивністю використовується для пестливого звертання до близької людини (пор.: рос. душенька, душа моя; укр. душко). Таке звертання може або бути оформлено енклітикою: **jān-am!** (букв. душе моя!) або ні: **jān!** (з розмовним варіантом: **jun!**) [520, с. 366]. Слово **jān** у постпозиції супроводжує найменування близьких родичів та власні імена людей, до кого хочуть звернутися з ніжністю та ласкою, напр.: **dāyi-jān** *дядечку*, **amme-jān** *тітонько*, **bibi-jān** *бабусенько*, **ali-jān** *дорогий Алі* тощо. Це слово використовується і як відповідь на звертання, напр.: گفت: جان بابا! **goftam: bābā!** **goft: jān-e bābā** *Я сказав: Тату! Він відповів: Що, душа татова?* [517, с. 722]. Словосполучення **jān-e**

pedar (букв. душа батька) є узвичасним звертанням батька до своїх дітей [513, с. 111].

Крайній ступінь прив'язаності знаходить прояв у таких похідних словах: **jānān, jānāne** коханий, милий та **jānjān** милий, коханий, задушевний [499, с. 426–427]. У словнику сучасного розмовного мовлення вказано, що лексема **jānjān** може вживатися в іронічному сенсі на позначення коханки або коханця [520, с. 369], напр.:

بابام توی اتاق برای جانجانش کرکری می خواند و او را سفت توی بغلش ... فشار می دهد... (عباس پهلوان، شب عروسی بابام).

Мій батько зараз у кімнаті ходить навколо своєї любки та міцно стискає її в обіймах... (А. Пагляван. Ніч весілля мого батька).

Натомість похідний від розглянутого слова прикметник **jānjāni** милий, задушевний позбавлений подібної конотації, напр.:

ظاهرا با ما دوست جونغونی است، اما زیر زیرکی موشک می دواند... (صادق هدایت. زنده به گور).

Зовні він виглядає наче задушевний друг, але тишком-нишком чинить підступи... (С. Гедаят. Похований живцем).

Певну трансформацію значення спостерігаємо і у слова **jānāne** коханий, милий. В перському середньовічному поетичному дискурсі це слово позначало лише кохану ліричного героя [513, с. 116]. Пор. такі рядки:

جانا به خرابات آی تا لذت جان بینی جان را چه خوشی باشد بی صحبت جانانه (مولوی)

Душенько! Прийди до шинку, щоб потішити душу / Яка душі радість без розмови з коханою? (Моуляві).

به بوی زلف تو گر جان به باد رفت چه شد هزار جان گرامی فدای جانانه (حافظ)

Якщо пропаде моя душа лише за запах твого кучеря, що зробиш? / Тисячі дорогоцінних душ були принесені в жертву своїм коханим (Хафез).

Проте в сучасному розмовному мовленні слово **jānāne** набуло значень: 1) міцний, сильний; 2) вищої якості, відповідний бажаному; 3) послідовний, всеосяжний [520, с. 369], напр.:

دنبک زن با کف دست دو سه تا ضربه جانانه به پوست دنبک زد... (اسلام کاظمیه، قصه های کوچه دلبخواه).

Барабанищик долонею два-три рази міцно грюкнув по барабану... (Е. Каземіє. Казки улюбленого провулку).

عکس جانانه ای از ایشان گرفتم، همان عکس هایی که توی مسابقه عکاسی برنده شد. (جمال میر صادقی، پشه ها).

Я зробив з них пречудовий знімок, той самий, що переміг у конкурсі світлин... (Дж. Мірсадеки. Комарі).

Душа в сучасному перському мовно-культурному ареалі може сприйматися як аналог людини, що засвідчує внутрішня форма (ВФ) таких детермінативів: **jānāzār** *дратівливий* (букв. такий, що мучить душу), **jānāsā** *приємний* (букв. такий, що заспокоює душу), **jānfarsā** *виснажливий* (букв. такий, що виснажує душу), а також словосполучення **talafāt-e jāni** *людські жертви*. На це вказує й використання слова **jān** у сполученні з особовими або енклітичними займенниками у таких контекстах:

از جان من چه می خواهید؟ چرا یک دقیقه راحت نمی گذارید؟ (جمال میر صادقی، درازنای شب).

Що ви хочете від мене (букв. від моєї душі)? *Чому не залишаєте мене у спокої* *ані на хвилину?* (Дж. Мірсадеки. Довга ніч).

ازش طلاق بگیر، جانت را خلاص کن... (جمال میر صادقی، بادها خبر از تغییر فصل می دهند).

Розлучися з ним, звільни себе (букв. свою душу)... (Дж. Мірсадеки. Вітри повідомляють про зміну пори року) [520, с. 361].

Це спостереження підтверджує і ВФ таких фразем, як: **be jān-e kas-i oftādan** *сильно побити або змучити когось* (букв. падати на душу когось), **be jān-e kas-i andāxtan digar-i-rā** *підбурювати одного проти іншого* (букв. на душу когось кидати іншого), **be jān-e ham oftādan** *мати протистояння або сваритися один з одним* (букв. падати на душу одне одного) [517, с. 723], **be jān-e kas-i paridan** *нападати на когось* (букв. налітати на чийсь душу), **be jān-e kas-i rixtan** *нападати на когось групою* (букв. сипатися на чийсь душу) тощо [520, с. 368].

У перській мові, так само як у російській та українській (про це див.: [78, с. 118]), номен **jān** метонімічно може позначати людину в певному морально-етичному ракурсі. Це зафіксовано в таких композитах: **pākjān** *шляхетний* (букв. той, у кого чиста душа), **xoškjān** *невірний; безталанний; байдужий* (букв. той, у кого суха душа), **saxtjān** *живучий; жорстокий* (букв. той, у кого тверда душа), **šīsejān** *боязкий, слабкий* (букв. той, у кого душа як скло), **gerānjān** *інертний;*

скарений (букв. той, у кого дорога/важка душа), **jānāhani** жорстокий; відважний (букв. той, у кого залізна душа).

У свідомості носіїв перської мови душа становить найвищу цінність і аналогізується з життям, на що прямо вказує прислів'я: **jān aziz ast** Душа дорогоцінна [515, с. 267], а також семантика таких ФО: **jān bāxtan** (букв. програвати душу) / **jān sepordan** (букв. вручати душу) / **jān afšāndan** (букв. розсипати душу) віддавати життя, жертвувати життям; **jān dādan** (букв. віддавати душу) / **jān taslim kardan, jān sepordan** (букв. вручати душу) помирати, віддавати богу душу; **jān baxšidan** (букв. дарувати душу) – воскрешати, оживляти; **jān gereftan** (букв. брати душу) оживати, повертатися до життя; **az jān sir šodan** (букв. бути ситим життям) втомитися від життя, відчувати відразу до життя. Наведемо бейт з газелі Хафеза:

خیز تا بر کلک آن نقاش جان افشان کنیم کاین همه نقش عجب در گردش پرگار داشت

Підіймися й піднесімо свої життя (букв. розсипмо свої душі) таланту того художника, / Що має ці всі дивовижні картини в обводі свого циркулю.

На аналогізацію душі і життя прямо вказує прислів'я **tā jān hast omid hast** Поки людина жива, є надія [492, с. 151] та ФО **jān dāstan** (букв. мати душу) зі значенням "бути живим" [520, с. 364]:

شما چون من را نجات داده اید ما هم تا جان داریم باید توی این خانه خدمت کنیم. (ایرج پزشکزاد، دایی جان ناپلئون).

Оскільки Ви мене врятували, тепер і я, допоки живий, повинен служити в цьому будинку. (І. Пезешкзад. Дядечко Наполеон).

Значення "життя" простежується в таких дериватах і композитах, як: **jānvar** тварина, істота; **jānāfarin** творець (епітет Бога; букв. той, що створив душу); **jāndār** 1) жива істота, 2) охоронець (букв. той, що має душу); **jānpanāh** укриття (букв. укриття для душі); **jāndāru** протиотрута (букв. ліки душі), **jāndāne** тім'ячко у дитини (букв. зернина душі), а також в одному із значень похідного слова **jāni**: життєвий; той, що стосується життя. У складі словосполучень зі словами **dust** друг, товариш та **došman** ворог ВФ слова **jāni** не зберігається, тому у перекладі

маємо антонімічні словосполучення з однаковим означенням в оригіналі: **dust-e jāni** *задушевний, дорогий друг*; **došman-e jāni** *смертельний ворог* [499, с. 428].

Багато ФО з ключовим словом **jān** передають ідею готовності ризикувати та покласти своє життя за певний ідеал: **jān bar (dar, andar) sar-e čiz-i gozāštan (kardan, nehādan)** / *ризикувати своїм життям* (букв. класти душу зверху на щось), **jān-e xod-rā bālā-ye čiz-i (kas-i) gozāštan** *заради чогось (когось) ризикувати своїм життям або віддати його* (букв. класти свою душу зверху на щось або на когось), **jān bar (be) kaf-e dast (bar) nehādan** *бути готовим до ризику й самопожертви* (букв. класти душу на долоню руки), **jān dar pā-ye (qadam-e) kas-i rixtan (fešāndan, kardan, andāxtan)** *жертвувати собою заради когось* (букв. кидати (розсипати) душу до чийхось ніг), **bā jān-e kas-i bāzi kardan** *піддавати чиєсь життя смертельній небезпеці* (букв. грати чиєюсь душею) [517, с. 722–723], напр.:

با جان خودشان دارند بازی می کنند، می بینی؟ تفنگها به طرفشان نشانه رفته، اما هیچ ترس و واهمه ای ندارند، کار خودشان را می کنند. (جمال میر صادقی، پشه ها).

Вони у смертельній небезпеці (букв. грають власними душами), *бачиш? На них націлені гвинтівки, але вони не мають жодного страху, просто роблять свою справу.* (Дж. Мірсадеки. Комарі).

На користь того, що душа становить найвищу цінність у перському мовно-культурному ареалі, свідчить той факт, що перси можуть присягатися душею, використовуючи такі вислови: **be jān-e xod-am** (букв. моєю власною душею) [499, с. 426], **be jān-e man** (букв. моєю душею), **be jān-e šomā** (букв. Вашою душею) [513, с. 131, 137], напр.:

تو قول دادی، خاله، قول دادی که بیای خانه ما... بگو جان تو می آیم، بگو: به خدا... (فرخنده حاجی زاده، خاله سرگردان چشمها).

Ти пообіцяла, тітонько, пообіцяла прийти до нас ... Скажи: Клянуся (букв. твоєю душею), *що прийду до тебе, скажи: Їй-Богу...* (Ф. Хаджі-заде. Тітонька з розгубленими очима).

Метафоричні реалізації цього концепту у фразеологічній системі засвідчують, що перси уявляють душу як деяку субстанцію, локалізовану всередині людського тіла, яку можна відібрати, вирвати, вкрати, витягнути назовні тощо. Це засвідчує

ВФ таких похідних слів: **jānsetān** (букв. той, що забирає душу) *те / той, що призводить до загибелі, убивця*; **jānrobā** (букв. той, що викрадає душу) з двома протилежними значеннями: 1) привабливий, приємний; 2) вбивчий [517, с. 724]; **jānbar** (букв. той, що несе душу) *той, хто врятував своє життя* [513, с. 120], а також дієслова **jān kašidan** (букв. тягти душу) *позбавляти життя, вбивати; мучити, катувати*; **jān kandan** (букв. виривати душу) *страждати; важко, до знесилення, працювати; помирати в тяжких муках*; **jān-e kas-i-rā gereftan** (букв. забирати чийсь душу) *вбивати; класти край життю когось* [492, с. 150], напр.:
 بدبخت از صبح تا شام دوندگی می کنه، جون می کنه و وسعش نمی رسه که شکم بچه هاشو سیر بکنه...
 (غلامحسین ساعدی، گدا).

Бідолашний з ранку до ночі бігає, знесилюється і все ж не може прогледувати своїх дітей... (Г. Саеді. Жебрак).

Душа, за наївними уявленнями персів, може і сама "змінювати локалізацію", пересуваючись всередині тіла людини. ВФ пари фразеологічних одиниць (ФО) **jān-e kas-i-rā be lab āvordan / rasāndan** *виводити з себе; знесилювати* (букв. чийсь душу приносити до губ) та **jān-am be lab rasid (āmad)** 1) *я виснажився, знесилився*; 2) *мені набридло, мій терпець урвався* (букв. моя душа дійшла до губ) засвідчує, що душа може намагатися вийти назовні через рот, напр.:

از خستگی و گرمای آفتاب جانم به لب رسیده بود... (صادق هدایت، آتش پرست).

Від втоми і спеки я знесилився (букв. моя душа дійшла до губ)... (С. Гедаят. Вогнепоклонник).

از بیکاری داشت جانم به لب می رسید... (بزرگ علوی، چشمهایش).

Мене виснажувало безділля (букв. моя душа доходила до губ)... (Б. Аляві. Її очі) [492, с. 150–151].

У словнику А. Дегхода наводяться ФО, семантично близькі вказаним: **jān be halq (hanjare) rasidan** та **jān de dahān āmadan (rasidan)**, в яких душа "доходить" не до губ, а, відповідно, до гортані і рота (**halq / hanjare** – гортань, горло; **dahān** – рот). Ці ФО використовуються і в значенні "бути в агонії" [513, с. 119–120]. Душа може "рухатися" і в напрямку носу, що зафіксовано у ВФ фраземи **jān dar bini rasidan** (букв. душа досягає носу) *жити у злиднях; бути на порозі смерті* [513, с. 127].

Метафорично "перську душу" можна не тільки "принести", а й "віднести", на що вказують ФО **jān be salāmat bordan** (букв. благополучно віднести душу), **jān (-e sālem) be dar bordan** (букв. винести (здорову) душу назовні) зі значенням "врятуватися".

Отже, "перська душа" у розглянутих ФО постає не лише у семантичній ролі об'єкта, а й суб'єкта, на що вказує сполучуваність лексеми **jān** з дієсловами руху і передусім з парою дієслів **āmadan** *приходити* – **raftan** *уходити*. Так, ФО **jān-e kas-i bālā āmadan** (букв. чиясь душа піднімається вгору), що вживається у значеннях: "помирати", "втомлюватися", "страждати" [517, с. 722], передає ідею напрямку руху душі вгору, а розмовні фразеологізми **jān-aš raft** / **jān-aš šod** (букв. його душа пішла) зі спільним значенням "він помер" прямо вказують на здатність душі покидати тіло. З тим же дієсловом **raftan** *йти* зафіксований фразеологізм **jān-aš barāye u dar miravad** *він душі в ньому не чує* (букв. його душа заради нього йде назовні) [492, с. 150], напр.:

مگه او مختار رو دوست نداشت؟ مگه جانش برای مختار در نمی رفت؟ (اسماعیل فصیح، دل کور).

Хіба він не любив Мохтара, хіба не віддавав йому всю душу? (Е.Фасіх. Сліпе серце).

Варто зауважити, що ідею здатності душі "літати", притаманну християнській релігійній традиції, в перській мові передає ФО не зі словом **jān**, а зі словом **ruh**, про що детальніше буде зазначено у пункті, присвяченому концепту **ruh** ДУХ.

Про здатність душі "говорити" свідчить ФО **jān-am barayat (barāyetān) beguyad** *моя душа нехай скаже тобі (вам)*. За словником Х. Анварі, цим висловом користуються, коли хочуть повідомити співрозмовникові про щось особисте або поговорити з ним щиро й відверто [517, с. 111]. У словнику А. Наджафі зазначено, що цей вислів уживається переважно оповідачами для того, щоб зробити невеличку паузу й перевести дух [520, с. 366], напр.:

حسینی را اینجا داشته باشیم ببینیم چه به سر احمدک آمد. جانم برایتان بگوید: احمدک ... بیهوش و بی گوش

توی غار افتاده بود... (صادق هدایت. آب زندگی).

Хосейні поки що залишимо тут, а самі подивимося, що сталося з Ахмадаком. А Ахмадак, скажу я вам, ... непритомний лежав на дні печери... (С. Гедаят. Жива вода).

Протиставлення і водночас невіддільність душі і тіла, властиві уявленням носіїв української мови і культури, актуальні й для перськомовного середовища. Це засвідчує стійкий характер функціонування словосполучення **jān-o tan** *душа і тіло* як ідіоми, що підтверджено численними поетичними прикладами, наведеними для ілюстрації у словнику А. Дегхода [513, с. 111]. Можна припустити, що пара фразеологізмів **be jān āmadan / rasidan** *змучитися, виснажитися; виходити з себе, втрачати терпіння* (букв. приходити до душі) та **be jān āvardan / rasāndan** *виснажувати; виводити з себе* (букв. приводити до душі) передають уявлення персів про те, що до душі "можна дійти або довести" як до останньої межі терпіння та сил, за якою вже нічого не залишається, як померти. Ідею готовності упиратися і протистояти за будь-яку ціну, аж до смерті передає ФО **tā pā-ye jān istādan** (букв. стояти до підніжжя душі), напр.:

شمعون برای تو غش و ضعف می کند و تا پای جان ایستاده... (فضل الله مهتدی، افسانه ها).

Шамун через тебе втрачає розум і готовий упиратися до останнього... (Ф. Могтаді. Казки).

Близьке українському менталітету уявлення про необхідність "тримати душу в чистоті" простежуємо у ВФ похідної лексеми **pākjān** *шляхетний* (букв. той, у кого душа чиста) та дієслова **jān šostan** (букв. мити душу), що вживається метафорично у значенні "очищати душу" [513, с. 130]. Середньовічний поет Насер Хосроу радить "омивати" душу знанням:

جان را به علم شوی که مر جان را علم ای پسر مبارک صابون است

Душу омивай наукою, юначе, бо для душі наука – благословенне мило [там само].

На те, що душу можна і потрібно "навчати", вказував і інший перський класик – Санаї, рядки якого стали крилатим висловом:

جان بی علم تن بمیراند شاخ بی بار ریو گیراند (سنایی)

Душа без науки призводить до смерті тіла / Гілка без плодів призводить до обману (Санаї) [515, с. 266].

Моуляві (Дж. Румі) стверджував, що розмір душі залежить від обсягу знань, якими володіє людина: *هر که او آگاه تر با جان تر است har ke u āgāhtar bājāntar-ast Той, хто більше знає, має більшу душу* [513, с. 111].

Ідею про необхідність "виховувати душу" спостерігаємо у ВФ дієслова **jān parvardan** (букв. виховувати душу), яке може вживатися як в прямому, так і в переносному сенсі у значенні "розраджувати, підбадьорювати", та похідному від нього слові **jānparvar** (букв. той, хто виховує душу) зі значеннями "життєдайний", "такий, що бадьорить" [513, с. 123], напр.:

هر بوسه کزو بقهر بستانم چون آب حیات هست جان پرور (امیر معزی)

Кожен поцілунок, який я зі скандалом вириваю у неї, / Є життєдайним, немов жива вода (Амір Моезі).

До спільних персько-українських уявлень можна віднести таке, що душу можна "пошкрябати" (пор. укр.: на душі шкребе як кішка лапою). У перській мові це засвідчує похідна лексема **jānxaṛāš** *болісний, дратівливий* (букв. той, що шкрябає душу) [517, с.724].

Найбільш яскравими концептуальними метафорами, що лежать в основі осмислення цього концепту перською мовною свідомістю, є ДУША–ВОГОНЬ та ДУША–РЕЧОВИНА. Перша концептуальна метафора існує в багатьох лінгвокультурах (пор. укр.: душа горить). Уявлення про те, що душа може горіти, зафіксоване у ФО: **jān afruxtān** *веселити, радувати* (букв. запалювати душу), **jān suxtān** *страждати* (букв. пекти душу); у дериватах: **jānafruz** *запальний, той, що веселить, розраджує* (букв. такий, що запалює душу), **jānsuz** *сумний, печальний* (букв. такий, що пече душу), **jāngodāz** (букв. такий, що розплавляє душу) *сумний, скорботний* [513, с. 116, 130, 135]; у висловах: **ātaš be jān-aš bād!** *Нехай горить його душа! Нехай це горить вогнем!*, **be jān-e kas-i ātaš zadan** *засмучувати когось* (букв. підпалювати чийось душу):

چطور می خواهید لقمه از گلیم پایین برود. خودتان می دانید که چه آتشی به جانم زده اید... (محمد علی جمال)

زاده، سروتہ یک کرباس).

І ви ще хочете, щоб у мене шматок не застряг у горлі? Самі ж знаєте, якою гіркотою сповнили мою душу (букв. як запалили мою душу)... (М. Джамаль-заде. Одного поля ягода) [492, с. 17].

Як бачимо, концептуальна метафора вогню служить для передання як позитивних, так і негативних психоемоційних станів людини.

Концептуальна метафора ДУША–РЕЧОВИНА є етноспецифічною для перського мовно-культурного ареалу. Оригінальне перське уявлення про те, що душу можна "розсипати", "розкидати", простежується у ВФ почасти уже наведених ФО на позначення готовності до самопожертви заради певного ідеалу: **jān andāxtan** (букв. кидати душу), **jān afšandan / jān pāšidan** (букв. розсипати душу), **jān dar xatar andāxtan** (букв. кидати душу в небезпеку), **jān dar pā-ye kas-i (dar qadam) rixtan** (букв. кидати душу комусь під ноги) тощо.

Крім того, у лексикографічних джерелах зафіксовані ФО, які вказують на те, що душа може "змінювати розмір", зокрема зменшуватися, збільшуватися, звужуватися. Так, у словнику А. Дегхода зафіксовані ФО **jān kāstan** *мучити* (букв. зменшувати душу) з похідним **jānkāh** *мучитель* (букв. той, що зменшує душу) [513, с. 133] та дериват **jānafzā** *те, що подовжує життя* (букв. те, що збільшує душу) [513, с. 117], а у словнику Х. Ахмаді – ФО **jān-e kas-i be tang āmadan** (букв. чиясь душа звужується), що може позначати "наближення до смерті" або "занепокоєння" [517, с. 723].

Отже, здійснений аналіз мовної концептуалізації концепту ДУША засобами перської мови уможливорює кілька висновків. Душа, репрезентована словом **jān**, в сучасному перському мовно-культурному середовищі передусім асоціюється з життям і становить найбільшу цінність для людини. "Перська душа", за способами мовної, у тому числі метафоричної, концептуалізації виявляє як спільні, так і відмінні риси з "українською душею". Аналіз українсько-перських мовних паралелей засвідчив, з одного боку, відмінності у концептуалізації головних об'єктів внутрішнього світу людини, таких як душа, дух, серце, а з іншого, – очевидну кореляцію між відповідними концептами. На відміну від українського та

російського мовно-культурних ареалів, де душа концептуалізується як вмістище (див.: [78, с. 115; 238, с. 351–353]), перський лексико-фразеологічний фонд не дає підстав для висновку про існування відповідної концептуальної метафори. Не розуміють "перську душу" і як "внутрішній орган", який може боліти (див.: [78, с. 114; 326, с. 22; 219, с. 146]). Її скоріше уявляють як тонку матеріальну субстанцію всередині тіла людини, що забезпечує життєдіяльність людини. "Перська душа" є достатньо рухливою, може пересуватися всередині тіла, "намагаючись" вийти назовні, коли людина потрапляє в скрутне становище.

Оскільки лексико-фразеологічна система сучасної перської мови не виявляє помітної актуалізації тієї частини розглядуваного концепту, що позначається перським словом روان **ravān**, далі ми зупинимося на особливостях вживання номену روح **ruh**, який будемо вважати головним репрезентантом концепту ДУХ хоча б на тій підставі, що у перекладних словниках відповідне поняття передається саме цим словом, а також похідним від нього **ruhiyye** [491, с. 149].

2.1.1.2. Концепт روح **ruh** ДУХ

У багатотомному енциклопедичному словнику А. Дегхода (1959; 1993–1994) вказано 14 значень слова روح **ruh**, серед яких: 1) його синоніми або "квазі-синоніми" **jān, nafs, ravān** [513, с. 91]; 2) Коран; 3) посланник Бога; 4) віяння, подув; 5) пророка місія; 6) наказ Бога; 7) архангел Гавриїл; 8) пророк Ісус; 9) любов; 10) милість, милосердя; 11) янгол; 12) ртуть; 13) (христ.) Святий Дух; 14) музичний лад [513, с. 95]. Більшість цих значень відтворюють різноманітні семантичні реалізації слова **ruh**, у яких він постає у священному Корані, адже дух – одне з найважливіших понять мусульманської релігії. Як зазначає Г. Герамі, слово **ruh** в Корані зустрічається 24 рази, але не лише у значенні "дух людський", а й у значеннях: "янгол", "архангел Гавриїл", "одкровення", "шаріат та релігія", "Святий Дух" тощо [405, с. 80].

Проте у сучасному Скороченому тлумачному словнику (**farhang-e fešorde-ye soxan**) за редакцією Х. Анварі (2003) наведено лише чотири значення цього слова з відповідними поясненнями й прикладами: 1) (дав.-філос.) нематеріальна частина

єства людини, яка, згідно з релігійними уявленнями, після її смерті відділяється від тіла; 2) сутність, основний елемент (напр.: **ruh-e in maqāle, zeddiyyat-e ān bā jangtalabi-ast**. *Суть цієї статті – її спрямованість проти намірів розв'язати війну.*); 3) риса або особливість, яка свідчить про смак, почуття, свіжість та живість; душа (**jān**) (напр.: **naqqāšihā-ye u gar če sāde-ast, ammā ruh dārad**. *Його картини, хоч і прості, але в них є дух.*); 4) Коран [517, с. 1159].

Як було зазначено вище, слово روح **ruh**, за інформацією перекладних і тлумачних словників, може позначати не тільки "дух", але й "душу" (див.: [491, с. 149; 501, с. 215; 512, тт. 5,7,8]). Можна припустити, що використання цього слова на позначення "душі" сходить до вже цитованого нами визначення Абу Алі Ібн Сіні, згідно з яким Бог створив людей з трьох речей: 1) тіла **tan** (араб.: **badan, jasad**), 2) душі-**jān** (араб.: **ruh**) і 3) душі-**ravān** (араб.: **nafs**) [513, с. 110]. Як бачимо, еквівалентом перського слова **jān** постає арабське слово **ruh**. Очевидно, звідти й походить традиція ототожнювати поняття, що стоять за цими словами. Проте на сьогодні, за нашими спостереженнями, є достатньо підстав не вважати слова روح **ruh** і جان **jān** повними синонімами, а натомість стверджувати, що перше з них виступає ключовим номеном для позначення концепту ДУХ. Якщо знову звернутися до міжмовних паралелей, можна помітити, що за російсько-перським словником за редакцією Г. Восканяна, багатьом словосполученням зі словом "дух" відповідають перські словосполучення зі словами **ruh** або **ruhiyye**: "боевой (революционный) дух" – **ruhiyye-ye jangi (enqelābi)**, "дух братства (взаимопонимания, сотрудничества)" – **ruh-e barādari (tafāhom, hamkāri)**, "воспрянуть духом" – **(az now) ruhiyye peydā kardan**, "соблюдают дух и букву закона" – **nas(s)-o ruh-e qānun-rā re'āyat kardan**, "дух времени" – **ruh-e zamān**, "злые духи" – **arvāh-e šarir** тощо [491, с. 149]. Схожу картину спостерігаємо і в українсько-перському словнику, в якому знаходимо такі відповідники: "падати духом" – **ruhiye bāxtan, az ruhiye oftādan**, "підносити духом" – **ruhiye baxšidan, ruhiye-rā bālā bordan** [504, с. 79]. Постає питання: як же тоді сприймати інформацію тлумачних словників, за якою виходить, що словом **ruh** у перській мові можна позначати як те, що ми розуміємо

під словом "душа", так і те, що відповідає поняттю "дух"? Для відповіді на це питання ми звернулися до історичної інформації, викладеної у словниках.

У давній іранській медицині було поширено уявлення, що **ruh** – це тонка пароподібна субстанція, яка зароджується в серці й зумовлює здатність людини жити, відчувати і рухатися. Деякі філософи вважали, що **ruh** – це особлива субстанція, яка міститься в головному мозку людини [513, с. 91]. Цю субстанцію також називали **nafs** або **nafs-e nāteqe** (букв. дух, що говорить), очевидно, маючи на увазі різновид духу, притаманний лише людям як істотам, здатним говорити, на відміну від тварин. Останні теж були наділені духом, проте нижчого рівня: **nafs-e heyvāni** (букв. тваринний дух). В "Перській енциклопедії" підтверджується, що терміни **ruh** та **nafs-e nāteqe** вживаються переважно як синоніми [511, с. 1115]. Отже, тоді виходить, що за цією версією, **ruh** ототожнювали з тим, що відповідає зазначеному вище поняттю душа-**ravān** – одному з трьох компонентів, з яких Бог створив людину, проте це суперечить наведеній раніше інтерпретації у дусі Ібн Сіні, згідно з якою **ruh** відповідає компоненту душа-**jān**, а не душа-**ravān**.

Римський лікар Гален, відомий і шанований на арабсько-перському Сході, вважав, що тілом керують три духи: **ruh-e tabi'i** ("природний дух"), який міститься у печінці і відповідає за травлення й зовнішній вигляд людини; **ruh-e hayāti** ("життєвий дух"), який зароджується в серці й спричиняє мимовільні рухи та виникнення пристрастей в людині; та **ruh-e heyvāni** ("тваринний дух"), який зосереджений в нервовій системі та відповідає за її усвідомлені, осмислені вчинки. У трактаті "Скарбниця Хорезмшаха"² йдеться: "Джерелом сил людини є три сутності: природна (**tabi'i**), тваринна (**heyvāni**) і чуттєва (**nafsāni**)..., і ці три сили називають *духами* (*arvāh*)" [513, с. 92]. Тому середньовічні мудреці вважали, що існує три різновиди духу: 1) **ruh-e tabi'iyye** ("природний дух"), спільний для рослин і тварин; у останніх цей дух зосереджений у печінці, звідки по венах розноситься по всьому тілу; 2) **ruh-e heyvāniyye** ("тваринний дух"), присутній тільки у тварин (у тому числі у людей); знаходиться у серці й по тілу розноситься по артеріях; 3) **ruh-e**

² "Скарбниця Хорезмшаха" – твір Ісмаїла ібн Хасана Джурджані (бл. 1042 – бл. 1136 рр.), одного з найбільш відомих лікарів Ірану в XII ст., написаний перською мовою. До нього майже всі наукові твори в Ірані писали арабською мовою.

nafsāniyye ("чуттєвий дух"), який міститься в мозку і розноситься по тілу по нервах [там само].

Однак то була не єдина думка. Не було єдності і стосовно питання матеріальності / нематеріальності духу. Дехто вважав дух ідеальною, безтілесною субстанцією (*mojarrad*), інші – матеріальною (*qeyg-e mojarrad*). Існувала думка, згідно з якою в людині було два різновиди духу: "дух людський небесний" (**ruh-e ensāni-ye āsmāni**), який походить зі світу Божого і не вимірюється поняттями об'єму й кількості, та "дух людський тваринний" (**ruh-e heyvāni-ye bašari**), який належить світу земному і знаходиться в серці людини. В "Перській енциклопедії" йдеться про те, що **ruh-e heyvāni** приблизно відповідає тому, що Р. Декарт називав "тваринними духами" (*esprits animaux*). Цей різновид уважали матеріальним духом, який зникає разом зі смертю людини, тоді як **ruh-e ensāni** – нематеріальним, тобто таким, що не зникає і є вічним. Саме цей різновид і називався **nafs-e nāteqe** [511, с. 1115].

Релігійний філософ Аль-Газалі³ виділяв п'ять різновидів духу (з нижчого до вищого): 1) *дух відчуттів* (**ruh-e hassās**), який відповідає за сприйняття людиною об'єктів світу за допомогою п'яти органів чуття; це основа тваринного духу, він є і у тварин, і у немовлят; 2) *дух уявлення* (**ruh-e xiyāli**), який сприймає й утримує в собі всю інформацію, що надходить від духу відчуттів, щоб потім передати її вищому за рангом духу; вважали, що цей дух притаманний деяким тваринам і малим дітям; 3) *дух розуму* (**ruh-e 'aqli**), який обробляє інформацію, отриману від духу відчуттів і духу уявлення, і притаманний лише людям; 4) *дух мислення* (**ruh-e zekri-ye fekri**) отримує відомості від попереднього духу й створює між ними необхідні логічні зв'язки для подальшої обробки; 5) *дух священний пророчий* (**ruh-e qodsi-ye nabavi**), притаманний лише пророкам і деяким святим; в ньому виявляються ознаки божественного начала і трансцендентного знання, чого позбавлені дух розуму і дух мислення [513, с. 92–93].

Взагалі, як зазначає автор трактату *كشاف اصطلاحات الفنون و العلوم* ("Відкривач термінології наук"), всіх учених того часу можна поділити на дві групи: одні

³ Абу Хамід Мохаммад ібн Мухаммад аль-Газалі ат-Тусі (1058–1111) – видатний ісламський богослов, філософ і містик, родом з області Хорасан в Ірані. Створив релігійно-філософську доктрину, в якій об'єднав догмати сунітського традиціоналізму з ідеалами суфізму.

вважали, що людям не дано пізнати справжню природу духу, а тому всі описи цього об'єкта є помилковими; інші ж невтомно пропонували свої визначення, яких на той час нараховували сотні. Не заглиблюючись далі у різноманіття дефініцій, зупинимося на розмежуванні термінів **ruh** і **nafs**.

Виявляється, що і в цьому питанні єдності поглядів не було: деякі філософи, і серед них Ібн Арабі⁴, вважали, що **ruh** і **nafs** – поняття тотожні, інші – що відмінні [513, с. 92]. Зокрема, автор трактату بحر الجواهر ("Море сутностей") ці поняття розмежовує: "На погляд лікарів, – пише він, – **ruh** – це ніжна субстанція, яка створюється із крові, що входить в лівий шлуночок серця; тоді як у правий шлуночок потрапляє кров із печінки, з якої створюється **nafs**." Автор трактату مجمع السلوك ("Зібрання шляхів") зазначає, що "**nafs** – це ніжна речовина, подібна до повітря, але її природа темна і нечиста; для частин тіла вона має таке ж значення, як масло для молока і як олія для горіхів; тоді як **ruh** – це ніжна і світла субстанція, що створює життя і знаходиться всередині **nafs**." Обидві субстанції містяться в серці, причому перша спричиняє несправедливі якості і вчинки людини, натомість друга є джерелом всього достойного і світлого в ній (див. дет.: [513, с. 92–93]).

У "Перській енциклопедії" **nafs** визначено як "силу, завдяки котрій природні тіла набувають свого справжнього вигляду і досягають досконалості" [511, с. 3043]. За класифікацією середньовічних мислителів, розрізняли три види **nafs**: рослинний (**nafs-e nabāti**), тваринний (**nafs-e heyvāni**) і людський (**nafs-e ensāni** або **nafs-e nāteqe**). Перший забезпечував годування, розвиток і відтворення; другий – рух і почуття; третій – розуміння цілісності й процес мислення. Кожен вищий різновид окрім своїх власних функцій включав у себе функції різновиду нижчого рівня. Так, тваринний дух, окрім почуттів і руху, включав функції рослинного рівня, тобто годування, розвиток і відтворення, а людський дух, відповідно, функції як рослинного, так і тваринного рівнів [там само]. Інша класифікація поняття **nafs** розроблена в мусульманській етиці, де під цим терміном розуміють скоріше не дух чи душу, а совість, три різновиди котрої символізують стадії сходження людини по

⁴ Мухйїддін Мухаммад ібн Алі ібн Мухаммад ібн Арабі аль-Андалусі (1165–1240) – ісламський богослов родом з Іспанії, найвидатніший представник і теоретик суфізму, автор концепції про "єдність буття" (vahdat ol-vojud).

ступенях морального самовдосконалення: **nafs-e ammāre** *нестримна пристрасть, чуттєвість, хтивість*; **nafs-e lavāme** *голос совісті, докори сумління*; **nafs-e motma'ene** *спокійний стан духу, спокійне сумління* [511, с. 3043; 499, с. 652]. Зазначимо, що ці етичні категорії у тлумачному словнику Х. Анварі пояснюються не через слово **vejdān** "совість", як це має місце у "Перській енциклопедії", а через слово **ravān**, яке в даному випадку варто перекладати як "психічний стан". Як приклад наведемо пояснення для **nafs-e ammāre**: روان آدمی هنگامی که شهوات و خواسته‌های غیر اخلاقی بر آن غلبه کرده باشد و شخص را به اعمال خلاف دین و اخلاق وا دارد **ravān-e ādami, hangām-i ke šahavāt va xāsthā-ye qeyr-e axlāqi bar ān qalabe karde bāšad va šaxs-rā be amāl-e xelāf-e dīn va axlāq vā-dārad** *психічний стан людини, при якому пристрасті й аморальні бажання заволодівають нею і спонукають до вчинків, не сумісних з релігією та мораллю* [517, с. 2455–2456].

Можна зауважити, що **nafs-e ammāre** як найнижчий рівень моралі, при якому людина керується в житті лише тваринними інстинктами, потурає своїм пристрастям і прагне самих задовольнень, вочевидь відповідає описаній вище субстанції, "темній і нечистій за своєю природою" й іменованій деякими середньовічними мислителями просто словом **nafs**. До речі, у сучасній перській мові в колі значень слова **nafs** значення "пристрасть" і "хтивість" є найбільш актуалізованими з погляду фразеологічної розробленості, що засвідчують такі ФО, як: **nafs šekastan** (букв. ламати пристрасть) [517, с. 2456], **nafs-e xod-rā koštan** (букв. вбивати свою пристрасть), **bar nafs-e xod qāleb āmadan** (букв. одержувати перемогу над своєю пристрастю) та вислови на кшталт: **nafs bā aql dar kešmakeš-ast** *Пристрасть бореться з розумом* [499, с. 652]; **nafs koštan jehād-e akbar ast** *Приборкання пристрастей – зусилля достойних* [515, с. 1073].

З огляду на вищенаведене і попри те, що в деяких сучасних творах релігійного змісту слова **ruh** і **nafs** уживаються як повні синоніми (див., напр.: [405, с. 61–83]), головним репрезентантом концепту ДУХ у перській мові будемо вважати слово **ruh**, а тому далі зупинимося більш детально на особливостях його мовної концептуалізації.

На відміну від концепту ДУША, вербалізованого словом **jān**, концепт ДУХ у лексико-фразеологічній системі перської мови репрезентований значно меншою мірою. Так, якщо у фразеологічному персько-російському словнику Г. Голєвої нараховується близько 45 ФО зі словом **jān**, то зі словом **ruh** – лише 7 [492].

Спочатку розглянемо особливості дериваційної та фразеологічної реалізації різних лексико-семантичних варіантів (ЛСВ) цього слова. Дух як об'єкт релігійних уявлень (ЛСВ 1 за словником Х. Анварі) репрезентований в похідних лексемах, що позначають загально-релігійні поняття (напр.: **ruhāni** *духовна особа*, **ruholamin** *архангел Гавриїл*) або поняття християнської релігійної ідеології (напр.: **ruholqods** *святий дух*, **ruhollah** *дух бога (епітет Ісуса Христа)*, **ruhāniyyat** *церковна ідеологія*). Реалізацію ідеї про те, що дух можна "вдихнути", яка відсилає до відповідного релігійного уявлення про Божий дух, спостерігаємо у ВФ фразеологізму **mesl-e in ke ruh-e tāze-i be u damide bāšand** *наче вдихнули в нього нові сили* (букв. *наче вдихнули в нього новий дух*). Зазначимо, що тут простежується персько-східнослов'янська паралель щодо близькості понять "дух" і "сили" (пор. укр.: "скільки є / що є духу" (= сил), "сильний духом", "набиратися духу" (= сил), "зібратися з духом" (= з силами), "не вистачило духу" (= сил) тощо [502, с. 186–192]; про це також див.: [326, с. 73–77]). Проте уявлення про дух як про дихання людини, фіксованого у таких українських зворотах, як: "переводити дух (подих)", "затаїти / притаїти дух (дихання)", "забивати (захоплювати) дух (дихання)", "дух перехопило / перебило, сперло" [502, с. 186–192], аналіз перської лексико-фразеологічної системи не підтвердив. Відповідні українські фраземи на перську мову перекладаються зі словом **nafas** *дихання*, напр.: "мені перехопило дух" – **nafas-am gerefte, nafas-am band āmad**; "перевести дух" – **nafas-e tāze kardan**; "одним духом" – **be yek nafas** тощо [491, с. 149; 501, с. 215].

Важливим ЛСВ слова **ruh**, яке не знайшло відображення у скороченому словнику Х. Анварі, є міфологічне значення цього слова як безпотної істоти з потойбічного світу, реалізоване у формі множини **arvāh** *духи*, фіксованої усіма іншими словниками (напр., "злые духи" – **arvāh-e šarir** [491, с. 149]). Крім того, словом **ruh** позначається і "дух покійного", що підтверджують ФО: **ruh-aš šad**

bāšad! *Хай упокоїться його душа!* (букв. нехай його дух буде радісним!), **ruh-e pedar-at-rā āzār nadeh!** (букв. не терзай дух свого батька!) [521, с. 194], **ruh-e kas-i dar qabr larzidan** (букв. чиїсь дух здригається у могилі) [520, с. 785], напр.:

روح مرحوم آقا جان در قبر می لزد. من هر چه می توانستم برای حفظ اتحاد این خانواده قدیمی کوشش کردم... ولی نه داداش و نه شوهر خواهرم از خر شیطان پایین نیامدند. (ایرج پزشکزاد، دایی جان ناپلئون).

Дух покійного батька здригається в могилі. Я зробив все, що міг для збереження єдності цієї давньої родини... Проте ані брат, ані зять не перестають упиратися. (І. Пезешкзад. Дядечко Наполеон).

Варто зазначити, що у словнику розмовного мовлення А. Наджафі цей вислів пояснюється через слово **ravān**: روان شخص مرده سخت آزرده شدن **ravān-e šaxs-e morde saxt āzorde šodan** (букв. душа когось померлого сильно страждає) [520, с. 785], що знов повертає нас до питання, наскільки синонімічними є слова **jān**, **ruh**, **ravān** і які саме сутності внутрішнього світу людини вони позначають.

Зауважимо, що попри відсутність цього ЛСВ слова **ruh** у сучасному словнику Х. Анварі, на його актуалізованість у мовній свідомості персів указують дані психолінгвістичного експерименту, наведені у подальшому викладі матеріалу.

Спільним для українського, російського та перського мовно-культурних ареалів є уявлення про дух як сутність якогось явища (напр., див. наведені вище вирази: "соблюдать дух и букву закона" – **nas(s)-o ruh-e qānun-rā re'āyat kardan**, "дух времени" – **ruh-e zamān** тощо). Очевидно, саме в цьому значенні (ЛСВ 2 у словнику Х. Анварі) вжито слово **ruh** у складі зафіксованих у словнику розмовного мовлення ФО **ruho-l-atlas** (букв. дух атласу) на позначення різновиду атласної тканини та **ruho-l-hayāt** (букв. дух життя) на позначення різновиду шовку [517, с. 784].

Реалізацію ЛСВ 3 слова **ruh** ("риса або особливість, яка свідчить про смак і почуття, свіжість та живість") вбачаємо у похідній лексемі **bāruh** *радісний, підбадьорливий* (букв. з духом) [520, с. 785], напр.:

آن جا کسی با تو کاری ندارد. جای با صفایی است... درختهایش به میوه نشسته. با روح و تا بخواهی درندشت... (محمد محمد علی، بازنشستگی).

Там ніхто на тебе не зважає. Мальовниче місце... Дерева повні фруктів. Всюди радісно і просторо... (М. Мохаммад-Алі. Пенсія).

Як приклад реалізації ЛСВ 4 (святина книга мусульман Коран) у перській фразеологічній системі можна навести вислів – різновид клятви: **be ruh-e qor'ān!** (букв. духом Корану!) [там само]:

به روح قرآن اگر تا حالا به هیچ کس چیزی گفته باشم! (جمال میر صادقی، بادها خبر از تغییر فصل می دهند).

Присягаюся духом Корану, що досі нікому нічого не казав!.. (Дж. Мірсадеки. Вітри повідомляють про зміну пори року).

В декількох ФО слово **ruh** постає в семантичній ролі суб'єкту, що реалізує перське уявлення про дух як про силу, здатну діяти активно і незалежно від волі самої людини. Як уже було зазначено, зі словом **jān** не зафіксовано ФО, які б передавали ідею "летючості" душі. Натомість "летючість" притаманна перському духу, підтвердження чого знаходимо у ФО **ruh-aš parvāz kard** (букв. його дух злетів), яка використовується у значенні "він воскрес душею", "він підбадьорився" [492, с. 323], напр.:

از دور که گلدسته را دیدم روحم پرواز کرد... (صادق هدایت، طلب آمرزش).

Я підбадьорила (букв. мій дух злетів), коли здалеку побачила мінарет... (С. Гедаят. Прохання про помилування).

Однак близький за лексико-семантичним складом до вказаного фразеологізм **ruh-e kas-i parid** (букв. чийсь дух злетів), ВФ якого знову вказує на здатність духу "літати", використовується цілком у протилежному значенні: "перебувати у пригніченому стані через поразку, неотримання бажаного" [520, с. 785].

Для передання радісного, піднесеного стану людини використовується фразеологізм **ruh-aš tāze šod** (букв. його дух оновився), у ВФ якого можна углядіти здатність духу до "оновлення", напр.:

بیا بنشین پهلوی من و از آن بهاریه های عالی که همراه داری برای ما بخوان، بخوان تا روحمان تازه شود. (جلال آل احمد، دید و بازدید).

Підходь, сідай отут біля мене і заспівай для нас тих чудових весняних пісень, яких ти знаєш багато, щоб усім стало весело (букв. щоб наш дух оновився). (Дж. Алє Ахмад. Відвідини).

У словнику сучасного розмовного мовлення А. Наджафі зафіксовано кілька синонімічних ФО, які засвідчують приписування перською мовною свідомістю духу здатності до інтелектуальної діяльності: **ruh-e kas-i ettelā' nadāštan**, **ruh-e kas-i xabar nadāštan**, **ruh-e kas-i xabardār nabudan** не мати жодного уявлення (букв. дух когось не має уявлення), напр.:

به شما قول می دهم که آقا کوچک روحش اطلاع ندارد که حضرت عالی کسالت دارید. (صادق هدایت، حاجی آقا).

Я Вам даю слово, що пан Маленький і гадки не має (букв. його дух гадки не має), *що Ваша світлість захворіли*. (С. Гедаят. Хаджі-ага).

Вказані ФО можуть поставати і в позитивній формі, проте лише у реченнях, які містять у собі семантичне заперечення і супроводжуються присяганням. Однак перекладати позитивну форму дієслова на українську мову все одно доводиться негативною, аби уникнути порушення літературної норми, напр.:

به ارواح پدرم اگر روح من از آن قضیه اطلاع داشته باشد. (ایرج پزشکزاد، دایی جان ناپلئون).

Присягаюся духом мого батька, що я (букв. мій дух) *і гадки не мав про цю подію*. (І. Пезешкзад. Дядечко Наполеон).

У наведеному уривку з художнього тексту привертає увагу форма множини слова **ruh** у словосполученні **be arvāh-e pedar-am** (букв. присягаюся духами мого батька), яка вжита досить неочікувано з огляду на традиційне уявлення про "дух покійного".

У попередньому підпункті ми зазначали, що середньовічній перській мовній свідомості було притаманне уявлення про необхідність "навчання душі", що засвідчує наявність у душі інтелектуальних здібностей. Те саме стосується і перського духу. На здатність духу навчатися вказує такий крилатий вислів:

تن بی روح چیست؟ مَشْتِیْ گَرْد روح بی علم چیست؟ بادی سرد (اوحدی)

Що є тіло без душі? Жменька порошу. / Що є дух без науки? Холодний вітер. (Аухаді) [515, с. 578].

Аналіз особливостей метафоричної репрезентації концепту **ruh** так само виявив низку спільних із концептом **jān** ознак концептуалізації. Це можна продемонструвати на прикладі похідних слів, ВФ яких засвідчує, що перський дух

можна: а) виховувати: **ruhparvar** *життєдайний* (букв. такий, що виховує, піклується про дух); б) подарувати: **ruhbaxš** *життєдайний, надихаючий* (букв. такий, що дарує дух); в) зношувати, виснажувати: **ruhfarsā** *набридлиий, надокучливий* (букв. такий, що виснажує дух); г) пестити: **ruhnavāz** *ніжний, приємний* (букв. такий, що пестить дух) тощо.

Взагалі ж огляд перекладних та одномовних словників уможливорює висновок про те, що у перській мові існує певна кількість лексичних та фразеологічних одиниць, у яких слова **ruh** і **jān** виступають як повні замітники, наприклад: **ruhbaxš** / **jānbaxš** *життєдайний*, **ruhdār** / **jāndār** *живий*; *істота*, **ruhfarsā** / **jānfarsā** *набридлиий*, **ruhparvar** / **jānparvar** *життєдайний*; **yek ruh dar do qāleb** / **yek jān dar do qāleb** *бути щирими друзями* тощо. Проте на користь того, що слова **ruh** і **jān** позначають все ж таки різні сутності, свідчить те, що більшість фразеологізмів зі словом **jān** не мають відповідних синонімів зі словом **ruh**. У свідомості носіїв перської мови душа становить найвищу цінність і аналогізується з життям, що впливає з семантики таких фразеологічних дієслів, як: **jān bāxtan** (букв. програвати душу), **jān afšāndan** (букв. розсипати душу) *віддавати життя, жертвувати життям*; **jān dādan** (букв. віддавати душу), **jān taslim kardan**, **jān sepordan** (букв. вручати душу) *помирати, віддавати богу душу* тощо. Проте фразеологізмів на кшталт: ***ruh bāxtan**, ***ruh afšāndan**, ***ruh dādan**, ***ruh taslim kardan**, ***ruh sepordan** та под. словники не фіксують. Можна сказати: **u jān-am-rā be lab āvord** у значенні *він мене змучив, допик*, але неможливо: ***u ruh-am-rā be lab āvord**; можна почути: **man jān-e salāmat (sālem) be dar bordam** *я врятувався, уникнув небезпеки*, але неможливо: ***man ruh-e salāmat (sālem) be dar bordam** тощо.

На певні розбіжності в концептуалізації понять *духа* / *душі* у перській та українській лінгвокультурах ми вже вказували раніше, коли наводили приклади персько-українських міжмовних паралелей, які засвідчують, що багатьом українським висловам із похідною від слова "душа" лексемою "душевний" відповідають перські вислови не зі словом **jān**, а зі словом **ruh**, напр.: "душевний" – **ruhi**, "душевна тривога" – **hayajān-e ruhi**, "душевний стан" – **vaz'-e ruhi**, "душевний спокій" – **ārāmeš-e ruhi**, "душевнхворий" – **bimār-e ruhi** тощо. Тут лише варто

додати, що і навпаки, деякі перські крилаті вислови і ФО, що мають у своєму складі номен **ruh**, українською мовою перекладаються за допомогою слова "душа", а не "дух", як-от, вислів: **ruh-rā sohbat-e nājens azābi-st alim** *Бесіда з недостойним – мука для душі* (букв. для духа) (Хафез) або синонімічні ФО **do ruh dar yek qāleb** *дві душі* (букв. два духи) *в одній плоті* (букв. оболонці) / **yek ruh dar do badan (qāleb)** *одна душа* (букв. один дух) *у двох тілах* (оболонках), які використовуються на позначення щирих друзів, однодумців [492, с. 323]:

جواد آقا دوست مهربان و باصلاح جان جانی من بود و واقعا جا دارد بگویم که یک روح بودیم در دو قالب.
(محمد علی جمال زاده، سر و ته یک کرباس)

Джавад-ага був моїм добрим, так би мовити, задушевним другом; і насправді варто сказати, що ми були як одна душа у двох тілах. (М. Джамаль-заде. Одного поля ягода).

Отже, здійснений аналіз мовної концептуалізації концепту **ruh** ДУХ у лексико-фразеологічній системі перської мови уможлиблює декілька попередніх висновків. Попри те, що у перських перекладних і тлумачних словниках зафіксовано недостатню диференціацію понять *дух* і *душа*, яка, зокрема, виявляється в тому, що словами **جان jān** та **روح ruh** може позначатися як перше, так і друге, існує достатньо підстав не вважати їх повними синонімами, а натомість стверджувати, що слово **روح ruh** виступає ключовим номеном для позначення концепту ДУХ. На користь різного розуміння цих концептів свідчать і наведені нами міркування середньовічних учених і філософів, розміщені у словниковій статті на слово **ruh**. У словниковій статті на слово **jān** подібної інформації не зафіксовано.

Повну тотожність відповідних понять не підтверджує й більш прискіпливий аналіз лексико-фразеологічного фонду перської мови, адже фразеологізмів, у складі яких слова **ruh** і **jān** були б взаємозамінні, вкрай мало. У свідомості носіїв перської мови **jān** *душа* становить найвищу цінність і аналогізується з життям, тоді як **ruh** *дух* уявляється скоріше як певна сила, що надходить до людини з вишнього світу і забезпечує з ним певний зв'язок. Про те, що слово **ruh** актуалізує передусім саме релігійну сферу життя людини, свідчить його здатність виступати в ролі твірної основи для розгалуженої релігійної термінології, а також позначати цілий спектр

релігійних понять, витоки чого слід шукати у полісемантичному вживанні цього слова у священному Корані.

Для того, щоб відповісти більш ґрунтовно на питання, в чому полягає причина недостатньої диференційованості досліджуваних понять у лексикографічних джерелах, ми зробили невеличкий екскурс в історію формування й розвитку відповідної термінології у мовно-культурному просторі давніх та середньовічних іранців.

2.1.2. Концепти ДУША / ДУХ у давньоіранській та середньовічній релігійно-філософській традиції

Надзвичайна важливість досліджуваних понять для середньовічної суспільної свідомості визначається тим, що весь релігійно-філософський і поетичний дискурс тогочасного Ірану був сповнений ними. Для сучасних же іранців встановлення специфіки понять, що позначаються словами جان **jān**, روان **ravān**, روح **ruh**, та їх розрізнення відкривають шлях до більш глибокого розуміння священного Корану, інших релігійних текстів, творів видатних мислителів минулого, суфійської літератури [451, с. 11].

Іранський дослідник К. Наджмабаді у своїй книзі "جان، تن، روان" **jān, tan, ravān** ("Душа, тіло, дух") простежив еволюцію цих понять від авестійських Гатів⁵ – найдавніших священних зороастрійських текстів, приписуваних іранському пророку Заратуштрі, і до періоду класичної перської літератури. Нам здалося доцільним навести деякі висновки його дослідження, а також дотичні міркування європейських іраністів, що проливають світло на суть досліджуваної проблеми.

В авестійських Гатах сказано, що людина складається з тіла (**tanu-**) і душі (**urvān-**). В текстах середньовічної перської класичної літератури вже йдеться про тіло (تن **tan**) та два різновиди душі (або "душу" і "дух"): جان **jān** та روان **ravān**, як, наприклад, у Санаї: بی روانی شریف و جانی پاک / چه بود جسم، جز که مشتی خاک **bi ravān-i šarif-o jān-i pāk / če bovad jesm joz ke mošt-i xāk** Без благородного духа і чистої

⁵ Детально про Авесту і Гати див. у п. 4.2.1.

душі / Що є тіло, як не жменька пороху?⁶ (цит. за: [451, с. 16]. Про два різновиди душі йдеться й у пізньому зороастрійському творі IX ст. "Вибране із Задспраму"⁷: "Людина створена з трьох сутностей: тіла (**tan-i**), душі (**jān-i**) і духу (**ravān-i**)" [410, с. 44]. Виникає питання: якщо в авестійських текстах було зафіксовано слово **urvān** у значенні "душа", яке існує дотепер і функціонує в сучасній перській мові у вигляді слова روان **ravān**, то чим була зумовлена необхідність появи додаткової лексеми جان **jān** на позначення душі, і яка суть співвідношення всередині цієї дихотомії? До того ж, з приходом ісламу з'являються арабські еквіваленти цих слів: روح **ruh** "дух", نفس **nafs** "душа". Зрозуміти, що чому відповідає, навіть заглибившись у вивчення текстів середньовічної класичної літератури, видається майже неможливим, оскільки всі чотири слова вживаються різними авторами по-різному, що засвідчує вкрай неунормований характер тодішньої релігійної термінології. За гіпотезою К. Наджмабаді, правильне співвідношення перських та арабських номенів на позначення тріади тіло – дух – душа таке:

	перс.	араб.
тіло	تن tan	جسد jasad
душа	جان jān	نفس nafs
дух	روان ravān	روح ruh

Розглянемо стисло аргументацію автора.

Згідно з Авестою (Ясна 26: 4,6; Яшт 13) (див., напр.: [456, с. 59–111⁸]), у стародавньому Ірані вважали, що тілом людини керують п'ять сил:

- 1) **ahuha** (сер.-перс. **axw**) "дихання", що відповідає сучасному **jān**;
- 2) **daena** від масдару **dā-** "думати", "знати" (в сучасній перській мові продовжується в слові دين **din** "релігія");
- 3) **baodha** або **budh** (сер.-перс. **bōy**) "почуття", "розпізнавання" (в сучасній перській мові продовжується в слові بوييدن **buyidan** "нюхати");
- 4) **urvān** (сер.-перс. **ruvān**, сьогодні – روان **ravān**);

⁶ Для того, щоб не було плутанини між двома номенами у цьому контексті, слово **jān** ми переклали як "душа", а слово **ravān** – як "дух".

⁷ Задспрам – видатний зороастрійський жрець, учений і автор IX ст. (див. про нього: [http://www.iranicaonline.org/articles/zadspram]).

⁸ Див. також англійський переклад на: <http://www.avesta.org/ka/yt13sbe.htm>; <http://www.avesta.org/yasna/index.html#y13>

5) **fravaši** (сер.-перс. **foruhar**) [451, с. 21].

Для цілей нашої роботи передусім важливо дослідити зв'язок між першою силою, яку автор вважає такою, що відповідає сучасному **jān**, та четвертою силою **ravān**. Отже, завданням першої сили, яку більшість західних авестологів розуміли як "життя" (див., напр.: [480, с. 104; 383, с. 501]), було підтримання тіла в здоровому стані. Вважалося, що ця сила з'являлася разом з народженням людини, а після її смерті зникала.

Інша важлива функція першої сили полягала в забезпеченні зв'язку між тілом та силою **ravān**, яка зі смертю людини не зникала, і на відміну від першої сили, була вічною. Четверта сила **ravān** відповідала за вибір людиною добра чи зла, основоположного для зороастрійської релігії⁹, відповідно до чого після її смерті отримувала або винагороду у вигляді раю, або покарання у вигляді потрапляння до пекла. Зокрема, у зороастрійському творі "Ардавіраф-намаг", складеному вже середньоперською мовою і відомого як "Пеглевійська Божественна комедія", йдеться про праведного мужа Ардавірафа, душа (**ruvān**) котрого здійснює подорож до потойбічного світу, де зустрічає душі (**ruvān**) померлих, які продовжують своє існування відповідно до вчинків, скоєних за життя їхніми господарями¹⁰. Тобто, як бачимо, саме четверта сила – **ravān** – відповідала поняттю "душі", що існує в більшості релігійних традицій. Дж. Дармстетер у французькому перекладі Авести слово **tanu** перекладав як **le corps** "тіло", першу силу **ahuha** – як **la vie** "життя", четверту, **ravān** – як **l'ame** "душа" [383, с. 501]. За свідченням К. Наджмабаді, так само розуміли ці поняття й інші іраністи: Х.-С. Ніберг, Г. Віденгрєн, Х. Бартоломе [451, с. 47].

Стисло схарактеризуємо інші сили. Сила **daena** забезпечувала здатність людини бачити, але бачити "внутрішнім поглядом", тобто проникати в сутність речей, створених верховним Божеством Агура-Маздою. Зауважимо, що за свідченням французького іраніста Ф. Жинью, більшість сучасних дослідників поділяють думку про те, що слово **daena** походить не від кореня **dā-** "думати",

⁹ Про боротьбу добра і зла в зороастризмі див., напр., у: [38; 179], а також у п. 4.2.1.

¹⁰ Див. у перекладі російською мовою: [237].

"знати", а від кореня **di-** (продовжується в сучасному дієслові دیدن **didan** "бачити") і перекладається як "внутрішнє споглядання" [406, с. 13].

Ця сила не вмирала разом із тілом і була вічна, бо мала божественне походження. Згідно з авестійськими текстами, після смерті людини роль сили **daena** полягала в тому, щоб зустріти її **ravān** (тобто "душу") та супроводити її мостом Чінват до потойбічного світу, де її чекала або нагорода, або покарання в залежності від того, яким життям жила людина (див. дет: [38, с. 32–36; 51–54]). Деякі іранські автори вважають, що сила **daena** відповідає совісті (араб. وجدان **vejdān**), адже від початку в Гатах це слово використовувалося лише в значенні "совість" [457, с. 292]. В пізнішому авестійському тексті "Відеват" ("Закон проти девів")¹¹, у фрагменті 19 (вірші 28–30), сказано, що після смерті людини її **ravān** на три доби залишається біля тіла, доки не з'являється її **daena**¹². Г. Віденгрєн так описує її появу: "По закінченню третьої ночі, з появою на небосхилі світла починає віяти благоуханний вітерець, і перед **ravān** постає його **daena** в образі прекрасної, високої на зріст, п'ятнадцятирічної дівчини з білими грудями, яка починає разом з вітерцем возноситися вгору" [480, с. 125]. Звичайно, в образі прекрасної дівчини **daena** поставала лише у тому разі, якщо людина за життя обирала добро, жила у відповідний спосіб, була праведною і чесною. Якщо людина була неправедною, її душа після смерті зустрічала дівчину злу, найпотворнішої зовнішності. Пор.: "І тоді ... скаже душа нечестивого цій злій дівчині: «Хто ти, що я ніколи не зустрічала у світі дівчини гірше і потворніше за тебе?» У відповідь вона (їй) каже: «Я не дівчина, а твої справи, о страховище зі злими думками, злими словами, злими справами і злою вірою!..»" [306, с. 86–87].

Третя сила **budh** (сер.-перс. **bōy**) забезпечувала розуміння й розпізнавання добра і зла, будучи, ймовірно, чимось на кшталт інтуїції [451, с. 23]. У третій книзі "Денкарду", середньовічної енциклопедії зороастризму, сказано, що ця сила оживлює внутрішній світ людини, немов сонце навколишній світ, а світло від лампи – будинок. Зазначимо, що в англійському перекладі енциклопедії сила **bōy**

¹¹ Див. у російському перекладі: [Авеста 2008].

¹² Див. також англійський переклад на: <http://www.avesta.org/vendidad/vd19sbe.htm>

перекладається як "інтелект"¹³. Уважалося, що ця сила вічна й після смерті людини відлітає до Сонця [451, с. 25].

Силу **fravaši** (сер.-перс. **foruhar**) уявляли як довічну силу, яка допомагала людині ззовні. Вважалося, що за своєю природою **fravaši** завжди чисті й добрі. Якщо люди за життя обирали зло, **fravaši** їх полишали й приєднувалися до інших **fravaši**, з чого можна зробити висновок, що цією силою володіли лише праведні й достойні люди. Ця сила виконувала функцію захисника людини (янгола-охоронця) у боротьбі з силами Агримана – уособленням вселенського зла. Одні дослідники вважають, що **fravaši** – це душі покійних предків [426, с. 99–114; 406, с. 18–21], інші – що цією чудодійною силою Агура-Мазда наділяв не тільки людей, а й всі свої творіння – каміння, рослини, тварин і навіть небесні зірки, щоб захистити і підтримати їх у всезагальній боротьбі зі злом [451, с. 23–24].

Отже, з усіх п'яти сил лише перша сила **ahuha / axw**, пов'язана безпосередньо з фізичним життям людини, з її смертю припиняла своє існування й розвіювалася вітром. Натомість сила **ravān** продовжувала своє існування, і якщо людина була праведною, разом з **fravaši** поверталася до вишнього світу, якщо ні – спочатку скеровувалася до пекла для виправлення, а вже після очищення потрапляла до вишнього світу [451, с. 25; 406, с. 26].

Варто зазначити, що Ф. Жинью не погоджується з тими дослідниками, хто вважає, що ієрархію всіх сил в людині, за давньоіранськими уявленнями, очолювала сила **axw** (див.: [469, с. 143]), натомість відстоюючи тезу, згідно з якою головними трьома силами у тілі людини, вічними і незнищеними зі смертю людини, були **daena**, **fravaši** та **ravān** [406, с. 12]. Вказівки на існування цих трьох сил можна простежити ще в найдавніших авестійських текстах – Гатах (див.: [425, с. 167]). Саму ж концепцію будови людини як творіння Божого, на думку дослідника, можна реконструювати на підставі аналізу більш пізніх текстів зороастрійської літератури, що відносяться до часу вже після падіння династії Сасанідів [406, с. 26]. У цій концепції найважливішою силою постає сила **ravān** через її зв'язок з вишнім світом, який особливо актуалізується після смерті людини. Проте значення сили **jān** теж не

¹³ Див., напр., розділ 218 книги III Денкарду на: <http://www.avesta.org/denkard/dk3s218.html>

можна недооцінювати. У Денкарді неодноразово вказується на взаємопов'язаність двох сил у процесі створення самого єства людини, на те, що без участі сили **jān** як джерела самого життя і "життєдайного дихання", сила **ravān** не змогла б реалізуватися в тілі людини. Зокрема, у розділі 123 третьої книги Денкарду йдеться про те, що найважливішою небесною силою в людині є **ruvān** (тобто **ravān**), а сила **gyān** (тобто **jān**), яка відповідає за земне життя, знаходиться у неї всередині:

"andar gētīg mēnōgtar-iz ast **ruwān** andar tan ud **gyān** andar **ruwān** ō dārāgīh ud rāyēnāgīh ī gētīg abāyīšnīg." *У земному світі найбільш вишньою силою в тілі є **ravān**, а **jān**, яка знаходиться всередині **ravān**, існує для підтримання земного життя*¹⁴.

У розділі 218 третьої книги Денкарду наголошується на тому, що сила **ravān** керує тілом людини так само, як хазяїн своїм будинком або вершник своїм конем:

"**ruwān** ast axw ud xwadāy ī abar tan čiyōn kadag-xwadāy kadag ud aswār asp rāyēnīdār ī tan." *Сила **ravān** є головною силою і господарем тіла подібно до господаря у своєму будинку або вершника на коні* (цит. за: [406, с. 26–27])¹⁵.

Що ж стосується сили **axw**, то згідно з концепцією Ф. Жинью, її слід розуміти як більш об'ємну силу **waxš**, про яку в Денкарді (у фаслі 218) згадується як про силу, що включала в себе і **jān**, і **bōy**, і **foruhar**, і разом з ними знаходилася у повному розпорядженні сили **ravān**:

"**gyān**, **bōy** ud **frawahr** hammis waxš ī padīš ud andar-šān abzārōmand ī **ruwān**." *Сили **jān**, **bōy** і **foruhar** – всі вони є **waxš**, які містяться всередині **ravān** і є її інструментами* (цит. за: [406, с. 31])¹⁶.

Здійснений огляд дозволяє констатувати, що в перському лінгвокультурному ареалі доісламської доби вважали, що людиною керують кілька сил, найважливішими з яких були **ravān** та **jān**. При цьому **ravān** уявляли як вічну силу, що забезпечувала зв'язок з вишнім світом, а **jān** – як тлінну, що відповідала власне за життя людини, з'являючись в момент її народження і зникаючи зі смертю. Дослідники зазначають, що особливо яскраво протиставлення вічного існування душі **ravān** і скінченного існування життєвої сили **jān** простежується у

¹⁴ Див. також англійський переклад на: <http://www.avesta.org/denkard/dk3s123.html>

¹⁵ Див. також англійський переклад на <http://www.avesta.org/denkard/dk3s218.html>

¹⁶ Див. також англійський переклад на <http://www.avesta.org/denkard/dk3s218.html>

зороастрійських текстах сасанідської та постсасанідської доби, складених середньоперською мовою [158, с. 190–191]. Отже, можемо зробити висновок про те, що у стародавньому та середньовічному Ірані доісламської доби існувало уявлення про два різновиди душі, один –вічний, другий –земний.

Неузгодженість і плутанина в термінах, яка з'явилася пізніше й продовжує існувати дотепер, на думку К. Наджмабаді, бере початок у діяльності перекладачів періоду арабського завоювання Ірану [451, с. 55–57]. З приходом ісламу на територію Ірану розпочинається величезна праця по створенню теоретичної бази релігійної ідеології ісламу. Значну роль у цьому процесі відігравали перекладачі, які перекладали арабською мовою твори давньогрецької філософської думки, здобутки якої потім перероблялися й лягали в основу нової доктрини. При цьому нові арабські терміни **ruh** ("дух") і **nafs** ("душа") вживалися вкрай непослідовно. За спостереженням К. Наджмабаді, спочатку словом **nafs** сирійські перекладачі перекладали грецьке слово *pneuma*, тобто "душа", а пізніше, коли вже європейці перекладали латиною арабські твори, еквівалентом цього слова було обрано слово *spiritus*, тобто "дух" [451, с. 56]. Зрозуміло, що такі випадки лише посилювали термінологічну плутанину.

Однак поступово навколо термінів **ruh** і **nafs** складалася нова арабська термінологія на позначення релігійних понять, яка у творах іранських авторів, навіть якщо вони писали арабською мовою (як, приміром, Абу Алі Ібн Сіна), починала взаємодіяти й узгоджуватися з тією, що існувала в іранській релігійній традиції доісламської доби. Вживання слова **ruh** як еквівалента **ravān** і навпаки, ймовірно, сходять до перших перекладів Корану перською мовою, в яких, за свідченням К. Наджмабаді, арабське слово **ruh** дух перекладали перським словом **ravān**, зокрема, в уривку із сури 38 "Сад", аят 71: فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي *І коли я створю людину [з праху], то вдихну в неї від свого духу* (перс. переклад: **čun ādam-rā az xāk āfaridam ravān-e xod-rā bedu damidam**) [451, с. 47].

Очевидно, так з'явилася тенденція взаємозамінного вживання пари термінів **ruh** – **ravān**, а в останньому слові поступово закріплювалося розширення значення, внаслідок чого ним стали позначати як "душу" (за традицією), так і "дух". Що

стосується арабської лексеми **nafs**, то ситуація ускладнювалася її багатозначністю. У сучасному арабсько-російському словнику за редакцією Х. Баранова знаходимо такі значення цього слова: 1) душа; 2) кров; 3) людина; 4) грам. особа; 5) намір, бажання, охота; апетит; 6) старанність, завзяття; 7) зарозумілість, пихатість; 8) сутність; 9) пристрій; 10) сам; той самий [489, с. 819]. У перських тлумачних словниках зафіксовано понад дев'ять його значень, серед яких: 1) кров; 2) тіло, тулуб; 3) сутність людини; сутність кожної речі; 4) істина; 5) ruh, ravān; 6) те, що робить тіло живим; 7) природа; 8) статевий чоловічий орган; 9) навколо, поруч тощо (див., напр.: [519, с. 4773–4775]). За свідченням К. Наджмабаді, Абу Алі Ібн Сіна у своїх медичних трактатах використовував термін **nafs** у трьох значеннях: як **jān**, як **ravān** та як "внутрішнє я" людини. Він писав: "Якщо добре подумаєш, зрозумієш, що всередині тебе є щось таке, що не є твоїм тілом, а є основою твого існування, і це – твоя сутність (**nafs-e to**), першопричина твого розуміння і твого життя" [420, с. 158–159]. Як було зазначено, саме цей учений постулював термінологічне співвідношення: **jān** = **ruh**, **ravān** = **nafs**. За концепцією Ібн Сіни, коли тіло готове до існування (тобто народжується), до нього приєднується **nafs**, який супроводжує людину до самої смерті. Проте коли тіло вмирає, **nafs** нікуди не дівається, бо він вічний [451, с. 63]. Отже, у цьому твердженні можна виявити кореляцію між **nafs** і зороастрійською силою **ravān**. Проте, як зазначає К. Наджмабаді, проаналізувавши усі перськомовні праці вченого, такого розуміння Ібн Сіна дотримувався не завжди, уживаючи замість арабського **nafs** як слово **ravān**, так і слово **jān** [451, с. 58–61].

У працях відомого вченого і філософа середньовіччя Аль-Газалі вживання цих термінів також не відрізняється строгою послідовністю. У коментарі до російського перекладу праці "Еліксир щастя" ("Kimyā-ye sa'ādat"), написаної філософом перською мовою спеціально для тих, хто не розумів арабської [337, с. 16], читаємо: "Ал-Газалі об'єднує поняття "дух" (рух, روح) і "душа" (нафс, نفس; перс. *джан*, جان) одним поняттям "серце" (діл, دل), про що він сам говорить на початку свого твору: «Твоя істина – це той внутрішній зміст... ми його будемо називати серцем ... який інколи називають духом, іноді – душею...»" [4, с. 110]. Як бачимо, богослов не тільки визнає неузгодженість тогочасної термінології, а й додає до цієї плутанини

ще і серце. Наведемо фрагмент, в якому протиставлені поняття **ruh** і **nafs**: "Знай, ніхто не пізнає істини загробного життя (حقیقت آخرت), допоки не пізнає істини смерті. А істини смерті не пізнає, допоки не пізнає істини життя (حقیقت زندگانی), а [істини життя] не пізнає, допоки не пізнає істини духу (حقیقت روح). Містичне знання істини духу – це містичне знання істини своєї душі (حقیقت نفس خود)..." [4, с. 110]. Як бачимо, перекладач (О. Хисматулін) слово روح **ruh** переклав як "дух", а слово نفس **nafs** – як "душа". Натомість, якщо словосполучення نفس خود **nafs-e xod** перекласти не як "своя душа", а як "своє внутрішнє я", то вийде, що "пізнати істину духу – це означає пізнати істину свого внутрішнього я", що більше відповідає логіці повідомлюваного. На користь саме такого розуміння **nafs** свідчить той факт, що в розробленій Аль-Газалі концепції будови людини про душу як таку взагалі не йдеться. Розглянемо її стисло.

Згідно з цією концепцією, людина "складається з двох основ (اصل). Перша – дух (روح), друга – тіло (کالبد). Дух подібний до вершника (سوار), тіло – до верхової тварини (مركب)" [4, с. 110]. Філософ говорить про два різновиди духу: **ruh-e heyvāni** ("тваринний дух") і **ruh-e ensāni** ("людський дух")¹⁷. "Тваринний дух" бере початок із серця, по кровоносних судинах розноситься по тілу й досягає мозку, даючи усім органам відповідний імпульс до дії. Цей дух уподібнюється філософом до "лампи, з якою обходять будинок", серце порівнюється з гнітом у цій лампі, а їжа, яку споживає людина, – з маслом. Якщо щось у роботі цієї лампи порушується, приміром, не вистачає масла, або, навпаки, його стає забагато, вона згасає. Так і людське життя, якщо рівновага сил в тілі порушиться, одного дня може "згаснути" разом із "тваринним духом", який власне і забезпечував саме життя [4, с. 112–113]. Натомість "людський дух", на відміну від "тваринного", не зникає, він є основою всього сущого. "Тваринний дух" постає як інструмент, який сприяє формуванню оболонки для "людського духу" задля того, аби "він зміг ухопити божественне знання і вловити божественну любов" [4, с. 114]. Якщо йому це вдається, загибель знаряддя для нього – ніщо, адже він таким чином лише звільняється від своєї оболонки, аби бути готовим до нового, вічного життя. Можна зауважити, що у цих

¹⁷ Ми вже наводили подібні міркування у пункті, присвяченому концепту **ruh** ДУХ (див. п. 2.1.1.2).

міркуваннях філософа простежується паралель з наведеними вище зороастрійськими уявленнями щодо вічної сили **ravān** (сер.-перс. **ruvān**) і тлінної життєвої сили **jān** (сер.-перс. **gyān**). Однак в іншому місці трактату читаємо: "З усього вище викладеного ти дізнався, що істина людської душі (جان – **jān**) (підкреслено мною. – *O.M.*) полягає в її існуванні без оболонки і в тому, що вона за своєю суттю і своїми специфічними атрибутами цієї оболонки не потребує. Поняття смерті не означає її небуття, лише – припинення володіння оболонкою" [4, с. 118]. Тобто виходить, що для Аль-Газалі поняття روح انسانی **ruh-e ensāni** і جان **jān** тотожні, але це не означає, що в його концепції людини крім духу з'являється місце для душі, є лише тіло і два різновиди духу.

Отже, з усього наведеного можна зробити висновок, що розмежування понять духу і душі, принаймні у тому сенсі, який у нього вкладаємо ми, для перської середньовічної наукової думки, ймовірно, було або не притаманно, або не актуально.

Повертаючись до поняття **nafs**, зазначимо, що на відміну від К. Наджмабаді, ми не знайшли достатніх підстав перекладати відповідне слово як "душа", тому будемо перекладати його через дріб, як "дух/душа". Окрім уже зазначеного вище поділу цього поняття на **nafs-e nabāti** "рослинний дух/душа", **nafs-e heyvāni** "тваринний дух/душа" та **nafs-e nāteqe** "дух/душа істоти, що говорить" (пор. аналогічні класифікації поняття **ruh** "дух", наведені у п. 2.1.1.2.), середньовічні мислителі виділяли в останньому ще два різновиди: в термінології Аль-Газалі – **nafs-e foruravande** (букв. дух/душа, що рухається вниз) та **nafs-e farāravande** (букв. дух/душа, що рухається вгору); в термінології Ібн Сіна – **nafs-e zamini** "земний дух/душа" (або **man-e zamini** "Я земне") та **nafs-e āsmāni** "небесний дух/душа" (або **man-e āsmāni** "Я небесне") [451, с. 64–65]. Перший різновид охоплював пристрасті й бажання людини, пов'язані з матеріальним світом, другий – її високі прагнення до самовдосконалення й пошуків божественної Істини¹⁸.

Очевидно, під впливом цієї концепції сформувалося розуміння двох різновидів душі – **jān** – у суфійській класичній поезії. Так, у Моуляві (Дж. Румі)

¹⁸ Про необхідність і способи боротьби з **nafs** як своїм низьким "я" в суфізмі див.: [350, с. 94–88].

йдеться про "високу душу" – **jān-e farāravande** (букв. душа, яка рухається вгору) та "низьку душу" – **jān-e forukašande** (букв. душа, яка тягне вниз). У своїх творах поет закликає першу душу всіляко розвивати й вдосконалювати, а з другою – боротися; тому перша постає як "солодка", друга – як "гірка" та "солоня":

جان شور تلخ پیش تیغ بر جان چون دریای شیرین را بخر

Гірко-солону душу знищуй (букв. ріж лезом) / *А душу, немов солодке море, шукай* (букв. купляй) (цит. за: [451, с. 91]).

Якщо виходити з того, що поняття **jān-e forukašande** було введено Моуляві на підставі подальшого розроблення поняття **nafs-e zamini**, як це можна припустити з його висловлення: **nafs-e zamini došman-e jān-ast** (букв. земний дух/душа – ворог душі) (цит. за: [451, с. 71]), тоді можна погодитися з висновком К. Наджмабаді про те, що еквівалентом арабського слова **nafs** слід уважати перське слово **jān**. Насправді ж, як зазначає сам дослідник, у того ж Моуляві достатньо прикладів того, що **nafs** він уживав і як **ruh**, і як **jān**, і як **ravān** (див.: [451, с. 61; 89–90]). До того ж, **nafs** у значенні "хтивість" інколи зображується поетом як міфічна істота "див" або як сила, що діє за настановою дияволу:

نفس و شیطان هر دو یک تن بوده اند در دو صورت خویش را بنموده اند

Хтивість і диявол були колись одним цілим, / А тепер виявилися у двох обличчях (цит. за: [451, с. 152]).

Саме під впливом таких ідей Моуляві, ймовірно, за словом **nafs** у перській мові закріпилася негативна конотація, і тому до тепер ним переважно позначають дух пристрастей, хтивості й жадання, ту низьку частину сутності людини, що спонукає її до гріха.

За свідченням К. Наджмабаді, з усіх розглянутих номенів найбільш актуалізованим у творах класичної перської літератури є слово **jān**. За підрахунками дослідника, у дивані Хафеза воно вживається понад 234 рази, у Сааді – 390 (див.: [451, с. 84–87]). Для порівняння, слово **ravān** у дивані Хафеза зустрічається всього 7 разів, щоразу у значенні "дух". У вживанні слова **jān** простежуються два основних розуміння відповідного поняття: 1) як еквівалента життя; 2) як особливої субстанції

всередині людини. У творах авторів II–III ст. х. (IX–X ст. н. е.) превалює використання **jān** у значенні "життя", наприклад, у Аттара:

عشق روی تو پشت جان بشکست حسن تو رونق جهان بشکست

ešq-e ru-ye to pošt-e jān bešekast / hosn-e to rounaq-e jahān bešekast *Кохання до тебе зламало хребет мого життя / Твоя краса знищила процвітання цього світу* (цит. за: [451, с. 83]).

Такі випадки непоодинокі й у творах Санаї, Моуляві, Сааді й Хафеза, напр.:

جان بی نان به کس نداد خدای زنکه از نان بماند جان بر جای (سنایی)

jān-e bi nān be kas nadād xodāy / zān ke az nān bemānad jān bar jāy *Бог нікому не дав життя без хліба / Бо завдяки хлібу життя й існує* (Санаї) (цит. за: [515, с. 266]).

جان درازی تو بادا که یقین می دانم در کمان ناوک مژگان تو بی چیزی نیست (حافظ)

jānderāzi-ye to bādā ke yaqīn midānam / dar kamān-e nāvak-e mojegān-e to bi ċiz-i nist *Нехай буде довгим твоє життя / Бо я знаю напевно, що в колчані твоїх стріл-вій не порожньо* (Хафез) (цит. за: [451, с. 92]).

Проте з розповсюдженням ісламського містицизму в його іранському варіанті (суфізму) актуалізується друге розуміння цього слова – як певної сутності всередині людини, що наділяється новими, символічними характеристиками. Завдяки суфійським конотаціям змістове наповнення номену **jān** розширюється й тому часто не підлягає однозначній інтерпретації. Зокрема, суфійській поезії належить заслуга розвитку концепції душі, що здатна і повинна вчитися, розвиватися за допомогою розуму:

جان به علم بی نوا باشد مرغ بی پر نه بر هوا باشد (سنایی)

jān-e bi elm binavā bāšad / morq-e bi par na bar havā bāšad *Душа без науки є безпорадною, / Птах без крил не може злетіти* (Санаї) (цит. за: [513, с. 111]).

Саме здібністю до навчання людська душа відрізняється від душі тваринної. На це неодноразово у своїх поезіях вказує Моуляві, напр.:

غیر فهم و جان که در گاو و خر است آدمی را عقل و جانی دیگر است

qeyr-e fahm-o jān ke dar gāv-o xar ast / ādam-i-rā aql-o jān-i digar-ast *У людини не такі розум і душа, як у корови і віслюка, вони у неї інші.*

از چه؟ زان رو که فزون دارد خبر

جان ما از جان حیوان بیشتر

jān-e mā az jān-e heyvān bištar / az če? zān ru ke fozun dārad xabar *Наша душа більша за душу тварини / Чому? Тому що має багато знань* (цит. за: [451, с. 105]).

Варто зазначити, що у Насера Хосрова, який не був суфієм, а був ісмаїлітом, знаходимо аналогічне висловлювання: **jān-e to bi elm xar-e lāqar ast** *Твоя душа без знань – худючий віслюк* (цит. за: [451, с. 106]).

Після VII ст. г. (XIV ст. н.е.), коли іранський містицизм в літературі поступово занепадає і починає формуватися новий, індійський стиль, який базується на грі слів і створенні нових, незвичних образів, зростає й невпорядковане вживання досліджуваних лексем, у тому числі **jān** у сенсі **ravān** (див. поетичні приклади: [451, с. 115–121]). Ситуація, очевидно, залишалася такою аж до XX ст., адже у словнику А. Дегхода (1959) у статті на слово **jān** знаходимо численні приклади, які засвідчують, що ніякого семантичного розмежування між номенами **jān**, **ravān**, **ruh** не існувало, напр.: **pākjān** *шляхетний* (букв. з чистою душею) = **pākruh**, **pāk ravān** [513, с. 113]; **jān-e ādam** *метаф. щось рідкісне* (букв. душа людини) = **ruh-e ādam**, **ravān-e ādam** [513, с. 114]; **jānpāk** *шляхетний* = **ruh-e xāles va nāālude** *чистий, незабруднений дух*, **ravān ke be kesāfat-e māddi nayālude bāšad** *дух/душа, яка не забруднена матеріальним брудом* [513, с. 123]; **jānparvar** *життєдайний* (букв. той, хто виховує душу) = **parvarande-ye ravān** (букв. той, хто виховує душу/дух¹⁹), **ruhparvar** (букв. той, хто виховує дух) [513, с. 123]; **jān-e jahān** (букв. душа світу) = **ravān-e ālam** (букв. душа/дух світу), **ruh-e jahān** (букв. дух світу) [513, с. 124]; **jāndār** *живий* (букв. той, що має душу) = **zi ruh** (араб. той, що має дух), **dārā-ye ravān** (той, що має душу/дух) [513, с. 125].

Отже, здійснений огляд дозволяє зробити кілька висновків. Варто погодитися з позицією К. Наджмабаді щодо того, що головне значення слова **jān** у перській мові – "життя", яким воно завдячує концепції про п'ять сил, притаманної зороастрійській релігійній схоластиці. Згідно з цією концепцією, відповідним словом (сер.-перс.

¹⁹ З огляду на неможливість підібрати однослівний переклад до слова **ravān**, ми віддали перевагу перекладу через дріб: "душа/дух".

gyān) позначалася сила, що забезпечувала фізичне функціонування організму людини. Цю силу уявляли як деяку матеріальну сутність, яка з'являлася в людині з її народженням, перебувала в ній протягом усього життя, а зі смертю зникала назавжди. Цій тлінній силі протистояла вічна сила **ravān** (авест. **urvān**), яка надходила з вишнього світу і після смерті людини туди й поверталася. Іншими словами, у стародавньому та середньовічному Ірані доісламської доби існувало уявлення про два різновиди душі, один – вічний, другий – земний.

З приходом ісламу на територію Ірану розпочинається активна діяльність з перекладу різноманітної наукової літератури на арабську мову, а згодом – з перекладу релігійних і наукових творів з арабської мови на перську. Все це потребувало певного термінологічного апарату. Через очевидну кореляцію між зороастрійським поняттям **ravān** як божественної сили, що надходила з вишнього світу, та поняттям **ruh** як Божого духу в ісламській релігійній доктрині, відповідні слова почали вживатися як взаємозамінні. І хоча слово **ravān** походить від авестійського **urvān** *душа*, у перших перекладах Корану воно стало вживатися як перський еквівалент арабського слова **ruh** *дух*. Проте із запозиченням у перську мову багатозначного арабського слова **nafs** починається справжня плутанина у поняттях. Попри те, що в арабській мові в колі його значень не було зафіксовано значення "дух", у перських текстах цей номен починає вживатися як на позначення "душі", так і на позначення "духу", тобто і як синонім **ruh**, і як синонім **jān**, і як синонім **ravān**. Що стосується використання цього слова у значенні "душа", то ним стали позначати як нематеріальну душу, "що рухалася вгору", так і матеріальну душу, "що тягнула людину вниз" і вмирала разом з нею. Тому постульоване К. Наджмабаді співвідношення персько-арабських термінів для доби середньовіччя можна вважати лише благим побажанням, адже наведені ним самим численні приклади засвідчують, що всі чотири досліджувані номени вживалися перськими вченими і поетами вкрай непослідовно, що, втім, цілком зрозуміло для середньовіччя.

Для того, щоб з'ясувати сучасний стан осмислення й функціонування концептів ДУША і ДУХ у перському лінгвоментальному просторі, ми звернулися до

носіїв перської мови і провели з ними психолінгвістичний експеримент, результати якого наводимо нижче.

2.1.3. Концепти جان *jān* ДУША, روح *ruh* ДУХ, روان *ravān* ДУША / ДУХ за результатами психолінгвістичного експерименту

Як засвідчили викладені вище результати дослідження, попри певну неузгодженість у лексичному позначенні понять, що нас цікавлять, ключовим репрезентантом концепту ДУША в перській мові варто вважати слово جان *jān*, а ключовим репрезентантом концепту ДУХ – арабське за походженням слово روح *ruh*. Проте сучасний статус слова روان *ravān*, історія якого сягає найдавнішого періоду існування перської мови, залишається недостатньо з'ясованим. Тому нам здалося доцільним включити це слово до переліку слів-стимулів для проведення психолінгвістичного експерименту, аби визначити, яким чином репрезентована відповідна концептуальна структура у свідомості сучасних носіїв перської мови.

Для дослідження вказаних концептів, як уже було зазначено в попередньому розділі, ми використали психолінгвістичний експеримент у двох його різновидах: вільного асоціативного експерименту (АЕ), під час якого респондентам був запропонований перелік із 20 слів із проханням прореагувати на кожне з них першим словом, що спаде на думку, та методу прямого тлумачення або розгорнутої дефініції слів, за яким респондентам було запропоновано пояснити письмово, що для них означають подані в переліку слова. За результатами оброблення матеріалів вільного АЕ було сформовано асоціативне поле (АП) досліджуваних концептів, на підставі отриманих розгорнутих пояснень – їх семантичне поле (СП). У процесі оброблення результатів АЕ всі реакції об'єднувалися за принципом семантичної близькості або дериваційних відношень. Тобто якщо одне поняття передавалося словами-синонімами або похідними від того самого слова, такі слова потрапляли до однієї групи. Так само, за принципом семантичної близькості, ми об'єднували до однієї групи й отримані вільні тлумачення запропонованих слів.

2.1.3.1. Концепт جان *jān* ДУША

Перське слово *jān* є багатозначним. Для того, щоб з'ясувати, які саме значення будуть актуалізовані у мовній свідомості студентської аудиторії, ми виписали з перського тлумачного словника Х. Анварі (2003) всі значення цього слова: 1) діюча сила або особливість, властива кожній живій істоті, яка зумовлює її здатність бути живою; тваринний дух (*ruh-e heuvāni*); 2) психол.: психіка (син.: *ravān*); 3) пестливе слово, яким звертаються до людей або відповідають на звертання, у значенні "дорогий, любий"; 4) сутність чого-небудь; 5) тіло; 6) особливість, яка свідчить про смак, почуття, свіжість і живий характер чого-небудь; сила, дух (син.: *ruh*) [517, с. 721–722]. Тепер розглянемо АП, сформоване на підставі аналізу отриманих реакцій на слово-стимул *jān* *душа*.

АП слова-стимулу جان *jān* *душа*

I – Реакції, об'єднані за принципом семантичної близькості або дериваційних відношень:

дух, душа (21): *ruh* дух (12), *nafs* дух/душа²⁰ (4), *ravān* душа/дух (1), *ruh-o ravān* дух і душа (1); *ettesāl-e tan va ravān* з'єднання тіла і душі/духу (1), *giyān* душа (пеглев.) (1); *nafas kešidan* дихати (1);

життя (20): *zendegi* життя (15), *omr* життя (2), *hayāt* життя (1), *zende budan* жити (1), *āxarin la hazāt-e zendegi* останні миті життя (1);

серце (6): *del* серце (4), *maqām-e del* місце серця (1), *qalb* серце (1);

неземне, вишне (6): *āsmān* небо (3), *ālam-e bālā* вишній світ (1), *vālā* вишній (1), *ferdousi* райський (1);

Бог (5): *xodā* Бог (4), *hadye-ye xodā* подарунок Бога (1);

існування (4): *vojūd* існування, єство (2), *tamām-e vojūd-e ensān* все єство людини (1), *hasti* буття (1);

дорогий (4): *aziz* дорогий (3), *aziz budan* бути дорогим (1);

любов, кохання (4): *ešq* кохання (1), *mahbub* коханий (1), *delbar* коханий (1), *mohabbat* любов, дружнє ставлення (1);

тіло (4): *badan* тіло (3), *kālbad* тіло, тулуб (1);

²⁰ Враховуючи те, що в перській мові номен *nafs*, як і номен *ravān* використовується як для позначення "духу", так і для позначення "душі", ми вирішили перекладати це слово через дріб: "дух/душа".

людина (3): *ensān* людина, *ādam* людина, *mohemtarin baxš-e yek fard* найважливіша частина людини;

II – Одиничні реакції:

ehsās почуття, *aslehe* зброя, *omid* надія, *binazir* безподібний, *parvāz* політ, *piyāle* чаша, *tavallod* народження, *čiz-e ajib* щось дивовижне, *xāk* земля, *sa'id* Саїд, *salāmati* здоров'я, *širini* солодощі, *erfān* містицизм, *fadā-ye vatan-am* пожертвую за батьківщину, *qodrat-e anjām* сила зробити щось, *kudak* дитина, *gozašt* поступка, *garm* теплий, *mādar* матір, *marg* смерть, *nadāram* у мене немає.

Відмови (2). Загалом: 98+2.

На першому етапі аналізу отриманих даних необхідно зробити формальну класифікацію реакцій, щоб визначити їх співвідношення за типом реагування. Проте для встановлення кількості семантичних реакцій (або реакцій парадигматичного типу) потрібно знати, до яких лексико-семантичних варіантів (ЛСВ) слова-стимулу у процесі реагування апелювали опитані. З загальної кількості всіх ненульових реакцій (98) ми виключили з розгляду одну фонетичну реакцію – ***piyāle*** *чаша*, яка, очевидно, виникла як асоціація на близьке за звучанням до слова-стимулу слово ***jām*** *чаша, кубок*. Аналіз сформованого АП засвідчив, що актуалізованими виявилися такі ЛСВ:

1) діюча сила, властива усім живим істотам (78,35%): **дух, душа (21):** *ruh* дух (12), *nafs* душа/дух (4), *ravān* душа/дух (1), *ruh-o ravān* дух і душа (1); *ettesāl-e tan va ravān* з'єднання тіла і душі/духу (1), *giyān* душа (пеглев.) (1); *nafas kešidan* дихати (1); **життя (20):** *zendeği* життя (15), *omr* життя (2), *hayāt* життя (1), *zende budan* жити (1), *āxarin lahzāt-e zendeği* останні миті життя (1); **неземне, вишне (6):** *āsmān* небо (3), *ālam-e bālā* вишній світ (1), *vālā* вишній (1), *ferdousi* райський (1); **серце (6):** *del* серце (4), *maqām-e del* місце серця (1), *qalb* серце (1); **Бог (5):** *xodā* Бог (4), *hadye-ye xodā* подарунок Бога (1); **існування (3):** *vojūd* існування, єство (2), *hasti* буття (1); **одиничні:** *omid* надія, *parvāz* політ, *salāmati* здоров'я, *tavallod* народження, *mādar* матір, *širini* солодощі, *erfān* містицизм, *gozašt* поступка, *aslehe* зброя, *marg* смерть, *xāk* земля; *binazir* безподібний, *čiz-e ajib* щось дивовижне, *fadā-ye vatan-am* пожертвую за батьківщину, *nadāram* у мене немає;

2) тіло (8,25%): **тіло (4):** *badan* тіло (3), *kālbād* тіло, тулуб (1); **людина (3):** *ensān* людина (1), *ādam* людина (1), *mohemtarin baxš-e yek fard* найважливіша частина людини (1); *tamām-e vojūd-e ensān* все єство людини (1);

3) пестливе слово (12,37%): **дорогий (4):** *aziz* дорогий (3), *aziz budan* бути дорогим (1); **любов, кохання (4):** *mahbub* коханий (1), *delbar* коханий (1), *mohabbat* любов (1), дружнє ставлення (1), *ešq* кохання (1); **одиничні:** *ehsās* почуття, *sa'id* Саїд, *kudak* дитина, *garm* теплий;

4) сила (1,03%): *qodrat-e anjām* сила зробити щось (1).

Для виявлення специфіки реагування аудиторії ми виходили з загальної кількості учасників експерименту – 100 осіб. За типом реагування реакції розподілилися таким чином:

- парадигматичні (35%): **ЛСВ 1: дух, душа (21):** *ruh* дух (12), *nafs* дух/душа (4), *ravān* душа/дух (1), *ruh-o ravān* дух і душа (1); *ettesāl-e tan va ravān* з'єднання тіла і душі/духу (1), *giyān* душа (сер.-перс.) (1); *nafas kešidan* дихати (1); **ЛСВ 2: тіло (4):** *badan* тіло (3), *kālbod* тіло, тулуб (1); **людина (3):** *ensān* людина (1), *ādam* людина (1), *mohemtarin baxš-e yek fard* найважливіша частина людини (1); *tamām-e vojūd-e ensān* все єство людини (1); **ЛСВ 3:** *aziz* дорогий (3), *mahbub* коханий (1), *delbar* коханий (1); **ЛСВ 4:** *qodrat-e anjām* сила зробити щось (1);
- тематичні (56%): **життя (20):** *zendegi* життя (15), *omr* життя (2), *hayāt* життя (1), *zende budan* жити (1), *āxarin lahzāt-e zendegi* останні миті життя (1); **неземне, вишнє (6):** *āsmān* небо (3), *ālam-e bālā* вишній світ (1), *vālā* вишній (1), *ferdousi* райський (1); **серце (6):** *del* серце (4), *maqām-e del* місце серця (1), *qalb* серце (1); **Бог (5):** *xodā* Бог (4), *hadye-ye xodā* подарунок Бога (1); **існування (3):** *vojūd* існування, єство (2), *hasti* буття (1); **кохання (2):** *ešq* кохання (1), *mohabbat* любов, дружнє ставлення (1); **одиничні:** *ehsās* почуття, *aslehe* зброя, *omid* надія, *parvāz* політ, *tavallod* народження, *xāk* земля, *salāmāti* здоров'я, *širini* солодощі, *erfān* містицизм, *kudak* дитина, *gozašt* поступка, *garm* теплий, *mādar* матір, *marg* смерть;
- оцінні (3%): *binazir* безподібний (1), *čiz-e ajib* щось дивовижне (1), *aziz budan* бути дорогим (1);

- особисті (3%): *sa'id* Саїд (1), *fadā-ye vatan-am* пожертвую за батьківщину (1), *nadāram* у мене немає (1);
- фонетичні (1%): *piyāle* чаша (фонет.) (1);
- відмови (2%).

Тепер розглянемо сформоване на підставі отриманих вільних тлумачень СП слова-стимулу **جان jān** душа.

СП слова-стимулу **جان jān** душа

I – Тлумачення, об'єднані за принципом семантичної близькості:

життя (20): *zendegi, zende budan* життя, бути живим (7), *ān če bā'es-e zendegi mišavad* те, що зумовлює життя (5), *bā marg tamām mišavad* закінчується зі смертю (3), *marbut be omr* все пов'язане з життям (2), *vojud-e ādam* існування (єство) людини (1), *gardānande-ye kālbod* те, що рухає тіло (1), *selulhā-ye zende* живі клітини (1);

дорогоцінність (12): *porarzeštarin dārāyi-ye ensān* найбільша цінність для людини (5), *jān besyār aziz-ast* душа дуже дорога (3), *sarmāye-ye vojudi-ye ensān* капітал існування людини (2), *man jān-e xod-am(-rā) dust dāram* я люблю свою душу (1), *chiz-e gerānbahā-yi ast ke bāzgašt nadārad* дорогоцінна річ, яку не можна повернути (1);

пов'язане з ruh (12): *ruh* дух (3), *vaqti ruh dar jesm qarār dārad, jān vojud dārad* коли є *ruh* в тілі, то є і *jān* душа (2), *ebārat-ast az ruh va kālbod* складається з *ruh* та тіла (2), *bā ruh dar-āmixte ast* змішаний з *ruh* (1), *ruh va zāt-e har čiz* дух і природа кожної речі (1), *nafs va ruh* душа і дух (1), *dārā-ye ruh* те, що має *ruh* (1), *āmel-e oruj-e ruh be bālātarin martabe-ye ruhāni* те, що підносить дух (**ruh**) до найвищого ступеня (1);

складова людини (11): *ān čiz-i ke dar vojudi-ye har ādam ast* те, що є всередині кожної людини (3), *yek-i az ab'ād-e vojud-e ādami* складова людини (2), *darunmāye-ye ensān* внутрішня сутність людини (1), *bo'd-e ma'navi-ye ensān* духовний вимір людини (1), *baxš-e ādam-i ke xāki nist va ettesāl be ālam-i bālātar dārad* частина людини, пов'язана з вишнім світом (1); **людина (3):** *xod-e ādam-ast* те саме, що людина (1), *jesm-e ensān* тіло людини (1), *serešt* природа людини (1);

пов'язане з Богом (7): *hadye-ye xodā* дарунок доброго Бога для життя (3), *xodā* Бог (1), *baxš-e pāk-e mottasal be xodā* чиста частина, з'єднана з Богом (1), *qalb-e xodā* серце Бога (1), *yek bār be ensān dāde mišavad* дається людині один раз (1);

пов'язане з почуттями (5): *ešq-e ensān* кохання людини (1), *čiz-i por az ešq va omīd* щось повне кохання і надії (1), *dārā-ye ehsās* те, що має почуття (1), *jāygāh-e ehsās* місце почуттів (1), *hess-e xub* хороше почуття (1);

найдорожчі люди (3): *barādarzādehā-yam* мої племінники (1), *lafz barāye ezhār-e mohabbat* слово для вираження любові (1), *xānevāde-ye man jān-e man hastand* моя родина – це моя душа (1);

прецедентні тексти (4): *kārām jān-e man miravad, āheste rou* не поспішай, бо душа моя уходить потроху (спрощений рядок із бейту Сааді: ای ساریان آهسته رو کارام جانم می‌رود: Гей, караваннику! Не поспішай, бо моя душа потроху уходить разом із караваном) (1), *gāh-i be lab-aš miresad ammā sabur-i* інколи стає дуже тяжко (букв. душа до губ доходить), але терпиш (1), *jān bi jamāl-e jānān...* душа без краси коханої... (уривок з бейту Хафеза: جان بی جمال جانان میل جهان ندارد Душа без краси коханої не хоче жити в цьому світі) (1), *jān-e šam' suxte-ast* душа свічки згоріла (сталий образ суфійської поезії) (1);

пов'язане з ravān (3): *ravān* душа/дух (3);

пов'язане з мисленням (2): *jāygāh-e andiše* місце думки (1), *jāygāh-e dark* місце розуміння (1);

енергія (2): *enerži* енергія (1), *saršār az enerži-ye mosbat* сповнене позитивної енергії (1);

сутність (2): *asl-o konh* основа і сутність (1), *čiz-i ke jouhare-ye har fard ast* те, що є сутністю кожної людини (1);

дихання (2): *nafas* дихання (1), *nafas-i ke har ruz mikesim* дихання, яким кожного дня дихаємо (1);

II – Одини́чні тлумачення:

bāyad šād-o sālem bāšad tā fard az nazar-e jesmi ham sālem bāšad має бути здоровою і веселою, щоб людина фізично також була здорова (1), *pāk* чистий (1), *yek čiz-e vāhi*

щось пусте, марне (1), *haqiqat dar jān-e ādam nehofte-ast* істина схована в душі людини (1), *zur-o niru* сила (1).

Відмови (5). Загалом: 90+5.

Подальшим кроком нашого аналізу стала когнітивна інтерпретація даних, отриманих у ході обох етапів експерименту. Основу цієї процедури складають когнітивні операції, визначені основоположником когнітивної граматики Р. Ленекером як фактори "конструювання (construing)" змісту мовного виразу [437, с. 55; 93, с. 65]. Найбільш вагомим при цьому є фактор *промінантності*, який визначається як акцентованість, виділеність тих елементів, на які ми звертаємо найбільшу увагу. На акцентованість компоненту вказує кількісний показник – число контекстів, в яких він фігурує [93, с. 65]. Для здійснення когнітивної інтерпретації ми сумували всі ненульові реакції й тлумачення, отримавши загальну кількість – **186** одиниць. Отже, за підсумками проведеного психолінгвістичного експерименту концепт *jān* ДУША має такий зміст:

"ДУША (jān) – це сутність всередині людини (78), яка відповідає за життя людини (40), у тому числі її народження (1), здоров'я (1) і смерть (1), та співвідносна з такими суміжними поняттями, як *ruh* (25), *ravān* (6), *nafs* (4). **Душа – це невід'ємна складова людини (43)**: її частина, суть її існування (25), пов'язана з Богом (11), усім неземним світом (6), істиною (1). **Душа – джерело всього позитивного в людині (26)**. Вона передусім асоціюється з гарними почуттями і намірами людини (12), а тому з її серцем (6) і найдорожчими людьми (6), проте і з мисленням також (2). **Людина дуже цінує свою душу (22)**, адже це головна дорогоцінність в її житті (16), щось дивовижне (1), безподібне (1), солодке (1) й тепле (1). Душа має бути чистою (1), здоровою і веселою, щоб людина фізично також була здорова (1). З іншого боку, **душа – це щось могутнє (8)**: всеохоплююча сила (3), головна сутність усього (2), енергія (2), яка спонукає до самопожертви (1). Душа нерозривно пов'язана у свідомості іранців з образами перської класичної літератури (4), у тому числі суфійської (2). Хтось вважає, що душа здатна літати (1), а хтось взагалі заперечує її існування (2)."

Результати когнітивної інтерпретації були покладені в основу моделювання відповідної концептуальної структури (див. додаток В).

2.1.3.1. Концепт روح *ruh* ДУХ

Слово روح *ruh* дух арабського походження і в перській мові воно має кілька значень. Проте на цей раз спочатку розглянемо його АП, а потім – СП.

АП слова-стимулу روح *ruh* дух

I – Реакції, об'єднані за принципом семантичної близькості або дериваційних відношень:

дух, душа (12): *jān* душа (6), *rāvān* душа/дух (5), *nafs* дух/душа (1);

страх (9): *tars* страх (4), *tarsnāk* страшний (3), *vahšat* страх (1), *nahib* страх, побоювання (1);

білий (9): *sefid* білий (5), *sefidi* білизна (3), *malāfe-ye sefid* біле простирadlo (1);

Бог (7): *xodā* Бог (5), *xodāvand* Бог (1), *bā xodā* з Богом (1);

смерть (5): *marg* смерть (3), *mordan* помирати (1), *mordehā* померлі (1);

існування (5): *hasti* існування (2), *vāqe'iyat-e mahz* чиста дійсність (1); *asl* основа (1), *asl-e vojūd* основа існування (1);

не існує (6): *vojūd nadārad* не існує (1), *nāmojūd* не існуючий (1), *e'teqād nadāram* не вірю (1), *tardid* сумнів (1), *doruq-e mahz* чиста брехня (1), *xiyālāt* фантазії (1);

неземне, вишне (4): *āsmān* небо (1), *ālam-e digar* інший світ (1), *abadiyyat* вічність (1), *malakut* царство небесне (1);

чистота (4): *pāki* чистота (3), *pāk* чистий (1);

дух як потойбічна істота (4): *jenn* джинн, демон (2), *arvāh* духи (словотв.) (1), *šabah* привид (1);

внутрішній бік (3): *darun* внутрішній бік (1), *darun-e ensān* всередині людини (1), *darun-e jesm* всередині тіла (1);

нематеріальне (3): *qeyr-e māddi* нематеріальне (1), *donyā-ye qeyr-e māddi* нематеріальний світ (1), *mā varāottabi'i* нематеріальний, метафізичний (1);

тіло (3): *kālbad* тіло, тулуб (1), *sar* голова (1), *maqz-e ensān* мозок людини (1);

природа людини (2): *serešt* природа людини (1), *fetrat* природа, вроджена риса характеру (1);

життя (2): *zendegi* життя (1), *zende* живий (1);

безкольоровий (2): *birang* безкольоровий (1), *birangi* безкольоровість (1);

політ (2): *parvāz* політ (2);

II – Одиначні реакції:

ārāmeš спокій, *bā arzeš* цінний, *pedar* батько, *tangi* звуження духу (суф.), *xande* сміх, *rahā* вільний, *salāmat* здоров'я, *samā'* радіння дервішів (суф.), *sayyārāt-e digar* інші планети, *zarāfat* ніжність, *ešq* кохання, *ketāb-e moqaddas* священна книга, *komak be šenāxt-e ensānhā mikonad* допомагає пізнавати людей, *mo'ammā* загадка, *moulānā* Моуляна, *yugā* йога.

Відмови (3). Загалом: 98+3.

За перським тлумачним словником Х. Анварі, це слово має такі значення: 1) нематеріальна частина ества людини, яка згідно з релігійними переконаннями після смерті відділяється від тіла; 2) внутрішня сутність, внутрішній бік, головний елемент чогось; 3) особливість, яка свідчить про смак, почуття, свіжість і живий характер чого-небудь; душа (син.: *jān*); 4) Коран [517, с. 1159]. До цього переліку варто додати подане у словнику М. Моїна [519, с. 1684] значення "янгол" (*ferešte*, *malak*), а також значення, не фіксоване цими словниками, проте актуалізоване у нашому АЕ – "дух, привид". Ми об'єднали всі реакції у групи відповідно до тих ЛСВ, які вони актуалізують. Такі групи реакцій, як *страх*, *білий* нам здалося доречним віднести до ЛСВ "дух, привид". Реакції, які не реалізують жодний ЛСВ, а виражають оцінку або ставлення респондентів до розглядуваного концепту, ми об'єднали в групу "особисті судження респондентів". Отже, відсоткове співвідношення актуалізованих у процесі експерименту ЛСВ таке:

1) нематеріальна частина ества людини (58,16%): **дух, душа (12):** *jān* душа (6), *rāvān* душа/дух (5), *nafs* дух/душа (1); **Бог (7):** *xodā* Бог (5), *xodāvand* Бог (1), *bā xodā* з Богом (1); **смерть (5):** *marg* смерть (3), *mordan* помирати (1), *mordehā* померлі (1); **існування (5):** *hasti* існування (2), *vāqe'iyat-e mahz* чиста дійсність (1); *asl* основа (1), *asl-e vojūd* основа існування (1); **неземне, вишне (4):** *āsmān* небо (1), *ālam-e digar* інший світ (1), *abadiyyat* вічність (1), *malakut* царство небесне (1); **нематеріальне (3):** *qeyr-e māddi* нематеріальне (1), *donyā-ye qeyr-e māddi*

нематеріальний світ (1), *mā varāottabi'i* нематеріальний, метафізичний (1); **чистота (4):** *pāki* чистота (3), *pāk* чистий (1); **життя (2):** *zendegi* життя (1), *zende* живий (1); **безкольоровий (2):** *birang* безкольоровий (1), *birangi* безкольоровість (1); **тіло (3):** *kālbad* тіло, тулуб (1), *sar* голова (1), *maqz-e ensān* мозок людини (1); **політ (2):** *parvāz* політ (2); **одиничні:** *ārāmeš* спокій, *tangi* звуження духу (суф.), *moulānā* Моуляна, *salāmat* здоров'я, *samā'* радіння дервішів (суф.), *zarāfat* ніжність, *ešq* кохання, *rahā* вільний;

2) внутрішній бік (6,12%): **внутрішній бік (3):** *darun* внутрішній бік (1), *darun-e ensān* всередині людини (2); **природа людини (2):** *serešt* природа людини (1), *fetrat* природа, вроджена риса характеру (1); **одиничні:** *yugā* йога;

3) дух, привид (24,5%): **дух як потойбічна істота (4):** *jenn* джинн, демон (2), *arvāh* духи (словотв.) (1), *šabah* привид (1); **страх (9):** *tars* страх (4), *tarsnāk* страшний (3), *vahšat* страх (1), *nahib* страх, побоювання (1); **білий (9):** *sefid* білий (5), *sefidi* білизна (3), *malāfe-ye sefid* біле простирадло (1); **одиничні:** *pedar* батько, *sayyārāt-e digar* інші планети;

4) Коран (1,02%): *ketāb-e moqaddas* священна книга²¹ (1);

5) живий характер чогось (1,02%): *xande* сміх (1);

6) особисті судження респондентів (9,18%): *vojud nadārad* не існує (1), *nātoujud* неіснуючий (1), *e'teqād nadāram* не вірю (1), *tardid* сумнів (1), *bā arzeš* цінний (1), *mo'ammā* загадка (1), *doruq-e mahz* чиста брехня (1), *xiyālāt* фантазії (1); *komak be šenāxt-e ensānhā mikonad* допомагає пізнавати людей (1).

Формальна класифікація отриманих реакцій засвідчує відсутність синтагматичних реакцій та наявність однієї словотворчої реакції – **arvāh** *мн. духи*. За типом реагування усі реакції розподілилися таким чином:

- парадигматичні (23,76%): **ЛСВ 1: дух, душа (12):** *jān* душа (6), *rāvān* душа (5), *nafs* душа (1); **нематеріальне (3):** *qeyr-e māddi* нематеріальне (1), *donyā-ye qeyr-e māddi* нематеріальний світ (1), *mā varāottabi'i* нематеріальний, метафізичний (1); **ЛСВ 2: дух як потойбічна істота (3):** *jenn* джинн, демон (2), *šabah* привид (1); **ЛСВ 3: внутрішній бік (3):** *darun* внутрішній бік (1), *darun-e ensān* всередині

²¹ Варто зазначити, що словосполученням **ketāb-e moqaddas** іранці можуть позначати і Біблію.

людини (2), **природа людини (2)**: *serešt* природа людини (1), *fetrat* природа, вроджена риса характеру (1); **ЛСВ 4**: *ketāb-e toqaddas* священна книга (1);

- **тематичні (63,37%)**: **ЛСВ 1: Бог (7)**: *xodā* Бог (5), *xodāvand* Бог (1), *bā xodā* з Богом (1); **смерть (5)**: *marg* смерть (3), *mordan* помирати (1), *mordehā* померлі (1); **існування (5)**: *hasti* існування (2), *vāqe'iyat-e mahz* чиста дійсність (1), *asl* основа (1), *asl-e vojūd* основа існування (1); **неземне, вишнє (4)**: *āsmān* небо (1), *ālam-e digar* інший світ (1), *abadiyyat* вічність (1), *malakut* царство небесне (1); **чистота (4)**: *pāki* чистота (3), *pāk* чистий (1); **тіло (3)**: *kālbad* тіло, тулуб, *sar* голова, *maqz-e ensān* мозок людини; **життя (2)**: *zendegi* життя (1), *zende* живий (1); **безкольоровий (2)**: *birang* безкольоровий (1), *birangi* безкольоровість (1); **політ (2)**: *parvāz* політ (2); **одиничні (8)**: *ārāmeš* спокій, *tangi* звуження духу (суф.), *rahā* вільний, *zarāfat* ніжність, *salāmat* здоров'я, *samā'* радіння дервішів (суф.), *ešq* кохання, *moulānā* Моуляна; **ЛСВ 2: страх (9)**: *tars* страх (4), *tarsnāk* страшний (3), *vahšat* страх (1), *nahib* страх, побоювання (1); **білий (9)**: *sefid* білий (5), *sefidi* білизна (3), *malāfe-ye sefid* біле простирадло (1); **одиничні**: *pedar* батько, *sayyārāt-e digar* інші планети; **ЛСВ 3**: *yugā* йога (1); **ЛСВ 5**: *xande* сміх (1);
- **оцінні (7,92%)**: *vojūd nadārad* не існує (1), *nātmoujud* неіснуючий (1), *bā arzeš* цінний (1), *mo'ammā* загадка (1), *doruq-e mahz* чиста брехня (1), *xiyālāt* фантазії (1), *komak be šenāxt-e ensānhā mikonad* допомагає пізнавати людей (1), *tardid* сумнів (1);
- **особисті (0,99%)**: *e'teqād nadāram* не вірю (1);
- **словотворчі (0,99%)**: *arvāh* духи (1);
- **відмови (2,97%)**.

СП слова-стимулу روح **ruh** дух

I – Тлумачення, об'єднані за принципом семантичної близькості:

частина людини (22): *tanhā dar vojūd-e ādami moujud-ast* існує тільки в людині (3), *un haqiqat ke dar vojūd-e ensān vojūd dārad va zendegi-rā šekl midehad* та істина, яка є всередині людини і формує справжнє життя (2), *darun-e fard* те, що є всередині людини (2), *nime-ye penhān-i ke javābgu-ye kerdār-e mā-st* прихована половина, яка

відповідає за вчинки (2), *darun-e badan mahbus-ast, āzādi-yaš-rā barāye badan az dast dāde-ast* заточений всередині тіла, свою свободу загубив заради тіла (1), *darun-e fard* внутрішній світ людини (1), *qesmat-e qeyr-e jesmāni-ye yek ensān* не тілесна частина людини (1), *ensān ensāniyyat-e xod-rā madyun-e ān-ast* те, завдяки чому людина є людиною (1), *digar vojūd-e ensān* друге єство людини (1), *zariftarin va hassāstarin joz'-e vojūd-e ensān* найніжніший і найуразливіший елемент єства людини (1), *ensāniyyat* людяність (1), *jāygāh-e šaxs-ast, jāygāh-e man-e ādami* місце особистості, місце "я" людини (1), *sāhebxāne-ye jesm* господар тіла (1), *qesmat-e asli-ye badan* головна частина тіла (1), *motor-e moharrek-e jesm* двигун тіла (1), *tamām-e hasti-ye ādami-ast* все людське буття (1), *tamām-e hālāt-e ensān az ruh neš'at migirad* з руху починаються всі стани (1);

Бог, релігійне (10): *damidan-e xodā dar badan-e ensān* те, що Бог вдув в людину (3), *az ān-e xodā-st* належить Богу (2), *ye čiz-e mote'āli ke badi be ān rāh nadārad* вища сутність, в яке поганому немає ходу (1), *ān če ke marbut be xodā va ālam-e bālā-st* те, що пов'язане з Богом і вишнім світом (1), *jā-ye ertebāt-e ensān bā xodā-st* місце зв'язку людини з Богом (1), *qesmat-i az malakut-e ensān* частина небесної сутності людини (1), *mafhumī-st ke jambe-ye mazhabi dārad* поняття, яке має релігійний характер (1);

душа (7): *hamān ravān-ast* те саме, що *ravān* (6), *jān* душа (1);

чистота (7): *pāk* чистий (2), *bāyad bi ālāyeš bāšad* має бути не забрудненим (2), *ruh-e pāk va bolandfetrat bā'es-e āzādegi va ārāstegi mišavad* чистий і високий дух сприяє свободі і порядку (1), *pāki va ārāstegi ke palidi dar ān rāh-i nadārad* чистота і порядок, куди бруду немає ходу (1), *hamiše pāk-ast hattā agar ādam-e badi bāšad* завжди залишається чистим, навіть якщо людина буде поганою (1);

пов'язане з почуттями (7): *maxzan-e ešq, nefrat, xubi va badi-ye ensān* сховище для кохання, ненависті, добра і зла (1), *hame-ye e'teqādāt-e qalbi-ye yek ensān-ast* всі сердечні переконання людини (1), *jāygāh-e ehsās-ast* місце почуття (1), *ehsāsāt, ešq* почуття, кохання (1), *manba'-e ešq* джерело кохання (1), *hess-e penhāni* приховане відчуття (1), *yek Hess-e xāmuš* мовчазне відчуття (1);

після смерті відокремлюється від тіла (6): *ba'd az mordan az badan jodā mišavad*

після смерті відділяється від тіла (6);

нематеріальне (6): *čiz-i ke māddi nist* щось нематеріальне (3), *čizi ke qābel-e didan nist* те, чого не можна бачити (2), *bo'd-e qeyr-e māddi jodā az jesmāniyyat va sabok* нематеріальний параметр, не тілесний і легкий (1);

вічне (4): *čiz-i ke māndegār-ast va dar jahān mimānad* те, що вічне й залишається в світі (2), *baqā-ye zendegi va hasti* вічність життя і буття (1), *majmu'-e eneržihā-ye fiziki va zehni-ye yek fard ke dar omq-e kahkašān bāqi mimānad va az beyn nemiravad* сукупність фізичної та розумової енергії людини, яка залишається в глибинах галактики і нікуди не зникає (1);

вірю і люблю (4): *e'teqād dāram* вірю (2), *dust-eš dāram* його люблю (1), *boland parvāz-rā dust dāram* люблю високо літати (1);

важко вірити (4): *vojud nadārad* не існує (3), *čiz-i ke e'teqād be ān moškel-ast* те, у що важко повірити (1);

велич, гордовитість (3): *azemat-e ruh bikarān-ast* велич його безмежна (1), *bāyad boland bāšad* має бути високим (1), *meyl be sarkeši dārad* має схильність до гордовитості (1);

сутність (2): *asl-e vojūd-e har čiz* сутність буття кожної речі (2);

думка (2): *dar ruh bādhā-ye andiše mivazad* в дусі віють вітри думки (1), *tafakkor* мислення (1);

білого кольору (2): *be rang-e sefid* білого кольору (2);

II – Одиничні тлумачення:

ārāmeš спокій, *arzeš va ahamiyyat-e besyār-i dārad* має велику цінність, *tarsnāk-ast va yek xātere az ehzār-e ruh dāram* щось страшне, маю спогад про появу привида, *čiz-e movaqqat-i dar donyā* щось тимчасове у світі, *zolāl mānand-e āb* прозорий, наче вода, *latif* ніжний, *ma'naviyyat* духовність.

Відмови (4). Загалом: 93+4.

Перш ніж приступити до когнітивної інтерпретації ми визначили кількість реакцій, які взяли за основу. Для цього ми виключили з розгляду ті реакції, що не реалізують потрібного нам значення (24 одиниці АП і 3 одиниці СП, що стосуються

ЛСВ "привид", 1 одиницю ЛСВ "Коран", та 1 одиницю ЛСВ "живий характер чогось"; загалом – 27 одиниць), і отримали загальну кількість реакцій і тлумачень – **162** одиниці. Отже, за підсумками психолінгвістичного експерименту концепт ***ruh*** ДУХ у перській мовній свідомості має такий зміст:

"ДУХ (*ruh*) – це сутність (70), присутня в тілі людини (30), яка має неземне, божественне походження (21) й співвідносна з такими суміжними поняттями, як ***ravān*** (11), ***jān*** (7) та ***nafs*** (1). **Дух уявляють (47)** як чисту (11), нематеріальну субстанцію (9), яка відокремлюється від тіла (6) після смерті (5), бо володіє здатністю пересуватися в просторі (3). Дух є основою всього буття (7), тому він не зникає й існує вічно (6). **Дух в тілі людини (28)** пов'язаний з почуттями (8) і мисленням (3), з гордістю (3). Його люблять (4) і цінують (2), оскільки він – основа духовності людини (1). Важливо підтримувати дух у спокійному стані (3), адже він, хоч і є надзвичайно ніжним (2) та прозорим, наче вода (1), може впливати на здоров'я людини (1).

Дух – це важливе поняття ісламського містицизму (5), тому він співвідноситься з такими суфійськими поняттями, як: безкольоровість (2), радіння дервішів (1), звуження духу (1) та Моуляна (1). **З іншого боку (12)**, є особи, які взагалі заперечують (8) або сумнівається (2) в існуванні духу. Хтось вважає його чимось тимчасовим (1), для когось дух – це загадка (1)."

У вигляді польової моделі досліджуваний концепт представлений у додатку В.

2.1.3.3. Концепт روان *ravān* ДУША / ДУХ

Слово روان *ravān* у сучасних перських тлумачних та перекладних словниках репрезентоване двома окремими статтями. Так, у словнику Х. Анварі зафіксовано дві статті, в яких представлено омоніми: ***ravān*¹** та ***ravān*²**. За першим із них – словом ***ravān*¹**, яке за формою є дієприкметником теперішнього часу від дієслова ***raftan*** "йти", закріплені значення: "текучий, проточний"; "ясний, зрозумілий" та ін. [517, с. 1155–1156]. Слово ***ravān*²** має такі значення: 1) психол.: сукупність інтелектуальних здібностей, які відповідають за розум, пам'ять й емоції людини та визначають її поведінку в суспільстві; 2) дав. філос., реліг.: дух (*ruh*); 3) дав. філос.:

душа (*nafs-e nāteqe, nafs*) [517, с. 1156]. Розглянемо АП цього слова, щоби зрозуміти, які саме ЛСВ цих двох омонімів були актуалізовані у свідомості опитаних під час експерименту.

АП слова-стимулу روان **ravān** душа/дух

I – Реакції, об'єднані за принципом семантичної близькості або дериваційних відношень:

дух, душа (30): *ruh* дух (21), *jān* душа (3), *darun-e ensān* те, що всередині у людини (2), *bāten* внутрішній, душа (1), *čiz-i ke dar darun-e ensān migozarad* те, що проходить всередині людини (1), *ravān* душа/дух (1), *ruhiye* дух (1);

пов'язане з психікою людини (14): *ravānšenāsi* психологія (3), *maqz* мозок (1), *ravāni* психічно хворий (1), *bimāri-ye ravāni* психічна хвороба нервів (1), *ravānpariši* порушення психічної рівноваги (1), *afsorde* пригнічений (1), *a'sāb* нерви (1), *asabi* нервовий (1), *divāne* божевільний (1), *marizi-ye mādār-am* хвороба моєї матері (1), *ta'sirgirande az avāmel-e kudaki* перебуває під впливом факторів, які були у дитинстві (1), *sadism* садизм (1);

думка (6): *fekr* думка (2), *afkār* думки (1), *andiše* думка (1), *zehn* розум (1), *tahayyol* уява (1);

текучий (6): *jāri* текучий (2), *dar hāl-e taqyir* мінливий (1), *āb-e zolāl* прозора вода (1), *češte* струмок (1), *rudxāne* річка(1);

чистий (6): *pāk* чистий (5), *bi ālāyeš* не забруднений (1);

спокій (5): *ārāmeš* спокій (3), *āsāyeš* спокій (1), *rāhat* спокійний (1);

складність (3): *pičidegi* складність(2), *pičide* складний (1);

особистість (3): *šaxsiyyat* особистість (2), *zāt* природа людини, особистість (1);

серце (2): *del* серце (1), *qalb* серце (1);

вічність (2): *jāvedānegi* вічність (1), *pāyande* сталий, вічний (1)

життя (2): *zendegi* життя (1), *sirat* спосіб життя (1);

пізнання (2): *šenāxt* пізнання (1), *mohemtarin baxš dar šenāxt-e afrād* найважливіша складова у пізнанні людей (1);

радість (2): *nešāt* радість (2);

II – Одиначні реакції:

jāme'ešenāsi соціологія, *jesm* тіло, *chiz-e čerti* дурниця, *hess* почуття, *haqiqat* істина, *zabān* мова, *sa'id* Саїд, *šoluq* галасливий, *sadāqat* правда, щирість, *ešq* кохання, *ferdousi* райський, *qeyr-e qābel-e tousif* не придатний для опису, *moqaddas* священний, *negin* дорогоцінність.

Відмови (6). Загалом: 97+6.

Як бачимо, сформоване АП засвідчує принаймні 13 реакцій (групи "текучий" і "чистий", а також одиначна реакція **zabān мова**), які експлікують актуалізацію омоніма **ravān**¹. Щодо омоніма **ravān**², то були зафіксовані всі три ЛСВ, наведені у словнику. Проте ЛСВ 2 і ЛСВ 3 розмежувати не виявилось можливим, тому ми об'єднали їх в одну групу. Далі ми наводимо класифікацію ЛСВ слова **ravān**², до якої ми не включили асоціати, що стосуються омоніма **ravān**¹, та одну фонетичну реакцію з групи "душа, дух", яка становить повтор запропонованого слова-стимулу (загальна кількість реакцій – 83):

1) психіка (31,33%): **пов'язане з психікою людини (14)**: *ravānšenāsi* психологія (3), *maqz* мозок (1), *ravāni* психічно хворий (1), *bimāri-ye ravāni* психічна хвороба нервів (1), *ravānpariši* порушення психічної рівноваги (1), *afsorde* пригнічений (1), *asāb* нерви (1), *asabi* нервовий (1), *divāne* божевільний (1), *marizi-ye mādar-am* хвороба моєї матері (1), *ta'sirgirande az avāmel-e kudaki* перебуває під впливом факторів, які були у дитинстві (1), *sadism* садизм (1); **думка (6)**: *fekr* думка (2), *afkār* думки (1), *andiše* думка (1), *zehn* розум (1), *tahayyol* уява (1); **особистість (3)**: *šaxsiyyat* особистість (2), *zāt* природа людини, особистість (1); **пізнання (2)**: *šenāxt* пізнання (1), *mohemtarin baxš dar šenāxt-e afrād* найважливіша частина для пізнання людей (1); *jāme'ešenāsi* соціологія (1);

2) дух, душа (62,65%): **дух, душа (29)**: *ruh* дух (21), *jān* душа (3), *darun-e ensān* те, що всередині у людини (2), *bāten* внутрішній, душа (1), *ruhiye* дух (1), *čiz-i ke dar darun-e ensān migozarad* те, що проходить всередині людини (1); **спокій (5)**: *ārāmeš* спокій (3), *āsāyeš* спокій (1), *rāhat* спокійний (1); **серце (2)**: *del* серце (1), *qalb* серце (1); **вічність (2)**: *jāvedānegi* вічність (1), *pāyande* сталий, вічний (1), **життя (2)**: *zendegi* життя (1), *sirat* спосіб життя (1); **радість (2)**: *nešāt* радість (2); **одиначні:**

jesm тіло, *hess* почуття, *haqiqat* істина, *sadāqat* правда, щирість, *šoluq* галасливий, *ešq* кохання, *ferdousi* райський, *moqaddas* священний, *negin* дорогоцінність,

3) особисті судження (6,02%): **складність (3):** *pičidegi* складність (2), *pičide* складний (1); **одиничні:** *chiz-e čerti* дурниця, *sa'id* Саїд, *qeyr-e qābel-e tousif* не придатний для опису.

Далі ми зробили формальну класифікацію, в якій врахували всі реакції, у тому числі й відмови, що склали понад 5%, та виходили з загальної кількості – 103 одиниці:

- парадигматичні (31,07%): **ЛСВ 1: психіка (3):** *maqz* мозок (1), *asāb* нерви (1), *asabi* нервовий (1); **ЛСВ 2: дух, душа (29):** *ruh* дух (21), *jān* душа (3), *bāten* внутрішній, душа (1), *darun-e ensān* те, що всередині у людини (2), *ruhiye* дух (1), *čiz-i ke dar darun-e ensān migozarad* те, що проходить всередині людини (1);
- словотворчі (6- 5,83%): *ravānšenāsi* психологія (3), *ravāni* психічно хворий (1), *bimāri-ye ravāni* психічна хвороба нервів (1), *ravānparishi* порушення психічної рівноваги (1);
- тематичні (36,89%): **ЛСВ 1: психіка (4):** *afsorde* пригнічений (1), *divāne* божевільний (1), *ta'sirgirande az avāmel-e kudaki* перебуває під впливом факторів, які були у дитинстві (1), *sadism* садизм (1); **думка (6):** *fekr* думка (2), *afkār* думки (1), *andiše* думка (1), *zehn* розум (1), *taxayyol* уява (1); **особистість (3):** *šaxsiyyat* особистість (2), *zāt* природа людини, особистість (1); **пізнання (2):** *šenāxt* пізнання (1), *mohemtarin baxš dar šenāxt-e afrād* найважливіша частина для пізнання людей (1); *jāme'ešenāsi* соціологія (1); **ЛСВ 2: спокій (5):** *ārāmeš* спокій (3), *āsāyeš* спокій (1), *rāhat* спокійний (1); **серце (2):** *del* серце (1), *qalb* серце (1); **вічність (2):** *jāvedānegi* вічність (1), *pāyande* сталий, вічний (1); **життя (2):** *zendegi* життя (1), *sirat* спосіб життя (1); **радість (2):** *nešāt* радість (2); **одиничні:** *jesm* тіло, *hess* почуття, *haqiqat* істина, щирість, *šoluq* галасливий, *sadāqat* правда, *ešq* кохання, *ferdousi* райський, *moqaddas* священний, *negin* дорогоцінність;
- оцінні (4,85%): **складність (3):** *pičidegi* складність (2), *pičide* складний (1); **одиничні:** *chiz-e čerti* дурниця, *qeyr-e qābel-e tousif* не придатний для опису;
- особисті (1,94%): *marizi-ye mādar-am* хвороба моєї матері (1); *sa'id* Саїд (1);

- фонетичні (0,97%): *ravān* душа, дух (1);
- реакції на омонім **ravān**¹ (12,62%): *āb-e zolāl* прозора вода (1), *biālāyeš* не забруднений (1), *pāk* чистий (5), *jāri* текучий (2), *češme* струмок (1), *dar hāl-e taqyir* мінливий (1), *rudxāne* річка (1); *zabān* мова (1);
- відмови (5,83%).

СП слова-стимулу روان *ravān* душа/дух

I – Тлумачення, об'єднані за принципом семантичної близькості:

психіка (17): *pičidetarin čiz-i ke ensān dārad* найскладніше в людини (2), *namud-e biruni dārad* має зовнішній вияв (2), *be šeddat taht-e ta'sir-e mohit-ast* знаходиться під сильним впливом середовища (2), *sālem bāyad bāšad* має бути здоровою (2), *vākonešhā-ye šimyāyi-ye badan* хімічні реакції тіла (1), *ensān moujud-i bi nehāyat pičide va ajib ke gāh momken-ast hattā bā dāstan-e senn-e biš az čehel sāl ham xod-aš-rā natavānad bešenāsad* людина – вкрай складна істота, яка інколи навіть досягнувши 40-річного віку, не може себе зрозуміти (1), *besyār-i az hālāt va raftār-e ensān be ān bar-migardad* від цього залежать багато вчинків та станів людини (1), *ān čiz-i ke be hame-ye raftārhā ma'ni midehad* те, що пояснює вчинки людей (1), *har čiz-i ke dar darun-e ensān migozarad* все, що відбувається всередині людини (1), *maqz-o a'sāb* мозок і нерви (1), *be kār-o talāš niyāz dārad* потребує праці і зусиль (1), *gāh-i dočār-e bimārihā mišavad* інколи може захворіти (1); *agar ensān betavānad ravān-rā that-e control-e xod dar-āvarad dar zendegi movaffaqtar xāhad šod* якщо людина зможе контролювати свою психіку, в житті вона буде більш успішною (1);

частина людини (13): *darun-e ensān* всередині людини (3), *darun-e mā* те, що у нас всередині (1), *nafar-e dovvom darun-e ensān* "друга людина" всередині людини (1), *bo'd-i az vojūd-e ensān* параметр існування людини (1), *ān čiz-i ke peyvand bā vojūd-e qeyr-e māddi-ye mā dārad* те, що має зв'язок з нашим нематеріальним існуванням (1), *baxš-i az vojūd-e ensān ke bā badan va jesm ta'sir-e motaqābel dārad* частина ества людини, яка з тілом взаємно впливають одне на одне (1), *har fard-i az do baxš be vojūd miāyad: jesm va ravān* людина створюється з двох частин: тіла і душі/духу (*ravān*) (1), *asās va jouhar-e ensāniyyat va* основа і сутність людяності (1), *gereftār-e band-e jesm va heyvāniyyat* знаходиться в оковах тіла й тваринного інстинкту (1),

nedā-yi ke hamvāre bā ensān dar hāl-e soxan goftan ast голос, який постійно говорить до людини (1), *bālātar az jesm* вищий за тіло (1);

пов'язане з душею і духом (11): *ruh* дух (7), *ruh-e xāmuš* мовчазний дух (1), *zāt-o nafs-e bašar* природа і душа людини (1), *hadd-e fūsel-e jesm va ruh* проміжок між тілом і духом (1), *joz'-e gostar-de-i az ruh-e ensān ast ke be kār-hā-yaš šekl midehad* частина духу, яка формує поведінку людини (1),

характер і поведінка (6): *axlāq-e ensān* характер людини (2), *raftār-e ensān-rā ham šāmel mišavad* включає поведінку людини (2), *tarkib-i az axlāq va raftār-e ensānhā ast* суміш характеру і поведінки (1), *baxš-i ke az fekr kardan be badtarin čizhā ādam-ru vā midāre* частина, що утримує людину від поганих думок (1);

емоції (6): *ātefe va bardāšt-e ensān dar barābar-e mahsusāt-e daruni va biruni* емоції і ставлення людини до всього, що вона сприймає (1), *majmue'-ye ehsāsāt* комплекс почуттів (1), *sarčešme-ye ehsāsāt dar ruh-ast* джерело почуттів – у дусі (1), *ehsāsāt-e ensān šāmel-e qam va šādi* почуття людини, включаючи сум і радість (1), *hess-e ma'navi-st ke darun-e har ensān vojūd dārad* духовне почуття, яке є всередині у кожного (1), *ehsāsāt vā avātef* почуття і емоції (1);

думка, розум (5): *aql* розум (1), *fekr-o andiše-ye daruni-ye har ensān* внутрішні думки людини (1), *jāygāh-e andiše va bāvar-ast, za'if-o qavi mišavad* місце думки, вірувань; буває сильним і слабким (1), *ān če ke xub-o bad-e zendegi kardan-rā dar-miyābad* те, що розрізняє, що таке "жити добре", а що – "жити погано" (1), *tafakkor-e ensān nesbat be xod va digarān* думки людини про себе і інших (1);

спокій (4): *ārāmeš* спокій (1), *ravān-e ādami rāhgošā-ye u be su-ye ārāmeš-ast* відкриває людині шлях до спокою (1), *bā ān ensān be ārāmeš miresad* те, за допомогою чого людина досягає спокою (1), *ravān bāyad ārāmeš dāšte bāšad* має мати спокій (1);

чистий (6): *pāk* чистий (3), *mesl-e yek āb-e zolāl-ast ke hamīše pāk mimānad* прозоре, як вода і завжди чисте (1), *bāyad pāk va be dur az doruq va palidi bāšad* повинно бути чистим і далеким від низькості й неправди (1), *bāyād pāk bemānad* повинен залишатися чистим (1), *pāk va ellāhi* чистий і божественний (1);

чутливий (2): *latif va ta'sirpazir* ніжний і чутливий (1), *āsibpazir* вразливий (1);

інші значення (проточний; зрозумілий) (9): *rud-e jāri* проточна річка (3), *čiz-i ke jāri-st va harakat mikonad* те, що тече і рухається (2), *jāri budan* текти (2), *mesl-e āb-e zolāl* як прозора вода (1), *qābel-e fahm budan* бути зрозумілим (1).

II – Одиничні тлумачення:

besyār bā arzeš ast дуже цінне, *nešāne-ye zendegi* символ життя, *daryā, ābi, āsmān* море, блакить, небо, *ertebāt-e man bā xod-am* мої відносини з собою, *nadāre* не існує. Відмови (7). Загалом: 83+7.

Підсумувавши дані двох полів і виходячи з їх загальної кількості – **163** одиниці (виключивши 1 фонетичну реакцію та 16 реакцій на омонім *ravān*¹), ми приступили до когнітивної інтерпретації досліджуваного концепту. Отже, за даними психолінгвістичного експерименту концепт *ravān* *душа/дух* має такий зміст:

"ДУША/ДУХ (*ravān*) – це комплекс уявлень, пов'язаних із психічним життям людини (57), її психічним станом (31), внутрішнім світом у цілому (17), характером та поведінкою (6) як особистості (3). З іншого боку, це сутність, яка знаходиться всередині людини (45) і співвідноситься з такими суміжними поняттями, як *ruh* (32), *jān* (3), *nafs* (1), а також поняттями життя (3), вічності (2), релігійності (2) та цінності (2). Цей концепт пов'язаний (27) з процесами мислення й пізнання (13), емоціями (10), а тому – серцем (2), пошуками правди (1) та істини (1). Важливими умовами існування (27) й функціонування цього комплексу є чистота (12) і спокій (9); характеристиками – складність (3), чутливість і вразливість (2), схильність до неспокою (1). У когось цей комплекс асоціюється з соціологією (1), хтось пов'язує його з близькою людиною (1), хтось розуміє його як відносини із самим собою (1). Деякі взагалі заперечують його існування (2) або вважають не придатним для опису (1). В образному відношенні (1) асоціюється з морем, блакиттю, небом (1)."

Більш наочно, у вигляді польової моделі, зміст концепту представлений у додатку В.

Отже, як засвідчили результати психолінгвістичного експерименту, у свідомості сучасних носіїв перської мови молодого покоління концепти ДУША і ДУХ тісно взаємопов'язані. Їх об'єднує передусім належність до внутрішнього світу

людини, пов'язаність зі сферою надприродного, а також усвідомлення респондентами необхідності піклуватися про них та "підтримувати в чистоті". Попри певну розмитість картини, можна спостерегти декілька "промінантних" диференціальних ознак, закріплених за кожним із них. За концептом *jān* більше, ніж за двома іншими, закріплені такі когнітивні ознаки, як "життя" та "цінність", що засвідчує його найбільший зв'язок із поняттями життя і смерті; реакції на суміжні поняття: *ruh* (25), *ravān* (6), *nafs* (4). Концепт *ruh* більше за інших два акумулює в собі релігійні уявлення людини; наголошено на божественному походженні і вічності цієї сутності, на її здатності після смерті відокремлюватися від тіла; реакцій на суміжні поняття було подано найменше: *ravān* (11), *jān* (7), *nafs* (1). Концепт *ravān* характеризується подвійною структурою: з одного боку, він пов'язаний з суміжними поняттями: *ruh* (32), *jān* (3), *nafs* (1), з другого – закріплений переважно за сферою психічного життя людини, визначає її характер та поведінку. Привертає увагу досить слабка кореляція усіх трьох концептів із поняттям *nafs*, яке вочевидь втратило свою актуальність як колишній еквівалент трьох інших.

Далі ми звернемося до аналізу концепту СЕРЦЕ, який з огляду на його лексикографічну розробленість, фразеологічну репрезентативність та актуалізованість у класичному та сучасному художньому дискурсах, безумовно, може бути віднесений до ключових концептів внутрішнього світу людини у перському лінгвоментальному просторі.

2.2. Перський концепт del СЕРЦЕ як ключовий концепт внутрішнього світу людини

М. Піменова розподіляє всі концепти, об'єктивовані в мові, на три понятійні класи: 1) базові концепти, до яких відносять космічні, соціальні та психічні (духовні) концепти; 2) концепти-дескриптори, які кваліфікують базові концепти і поділяються на діменсіальні, квалітативні та квантитативні та 3) концепти-релятиви, що реалізують типи відношень, серед яких: концепти-оцінки, концепти-позиції, концепти-привативи (напр., свій-чужий). При цьому дослідниця вказує на розмитість меж концептів. Так, концепт СЕРЦЕ, з одного боку, відноситься до класу

космічних, а саме – підкласу біологічних (соматичних) концептів, адже серце – реально існуючий кровоносний орган, а з іншого – серце як вмістище емоцій і втілення характеру людини потрапляє до класу концептів внутрішнього світу людини, які входять до більш широкого класу психічних (духовних) концептів [240, с. 96–100].

Ми відносимо перський концепт دل **del** СЕРЦЕ, з одного боку, до загальнолюдських, універсальних концептів на тій підставі, що він існує у переважній більшості лінгвокультур світу, а з іншого, – до ключових концептів перського лінгвоментального простору, оскільки він займає центральне місце в перській лінгвокультурі [470, с. 248] і, подібно до російського та українського концептів, володіє "екзистенційною значущістю як для окремої мовної особистості, так і для лінгвокультурного співтовариства у цілому" [215, с. 51].

2.2.1. Концепт دل **del** СЕРЦЕ як центр емоційного та інтелектуального життя людини

За уявленнями давніх іранців, які ми розглянули у попередньому підрозділі, один із різновидів душі (або духу) зосереджувався в серці. Взаємопов'язаність феноменів *душа – серце* притаманна багатьом лінгвокультурам світу. На думку О. Урисон, співвідношення *душа – серце* в християнській традиції може бути виражено в такий спосіб: якщо душа символізує нематеріальне начало в людині, яке має релігійний аспект і постає як об'єкт її особливого піклування, то серце пов'язане з цілком матеріальним органом – з центральним органом кровообігу, що знаходиться в грудях людини. Якщо душа відповідає за все внутрішнє життя людини і є зосередженням її внутрішнього світу, то серце в метафоричному сенсі передусім уявляють як орган почуттів і пов'язаних з ними бажань людини [326, с. 24–25]. Зв'язок між цими поняттями в сучасній перській мові виявляється, зокрема, в тому, що у перських тлумачних словниках у колі значень слова دل **del** *серце* вказується і значення "душа" [519, с. 1546]. У попередньому підрозділі ми зазначали, що середньовічні мислителі (зокрема, Аль-Газалі) словом **del** позначали не якийсь окремий феномен (серце чи душу), а весь внутрішній світ людини (див. п.

2.1.2.). Також ми відзначили розбіжність у мовній концептуалізації відповідних фрагментів внутрішнього світу людини в перській та українській лінгвокультурах, коли вказували на те, що багатьом українським сталим словосполученням зі словом *душа* в перській мові відповідають вислови з лексемою **del** *серце*: "в душі" – **dar del** (букв. в серці); "всією душею" – **bā jān-o del** (букв. з душею і серцем); "у глибині душі" – **dar tah-e del** (букв. на дні серця), "від усієї душі" – **az tah-e del** (букв. з дна серця) тощо (див. п. 2.1.1.1). Розглянемо детальніше, яким чином репрезентований універсальний концепт СЕРЦЕ в лексико-фразеологічній системі перської мови.

Концепт СЕРЦЕ в перській мові вербалізований двома словами: перським **del**, що походить від авестійського слова **zéréza-** *серце* [523, с. 301] (д.-перс. **zərəd-** *серце* [509, с. 1692]), та арабським **qalb** від кореню **qalaba** *обертати, перевертати* [489, с. 653]. Останній номен уживається переважно в медичному дискурсі для позначення серця як кровоносного органу людини. Найбільшу ж репрезентативність у повсякденному мовленні, фразеологічному та пареміологічному фондах, художніх текстах має слово **del**, що дає підстави вважати саме це слово головним репрезентантом розглядуваного концепту. Тому за основу аналізу взято контексти, в яких репрезентовано максимальну кількість випадків реалізації слова دل **del** та його лексико-фразеологічної парадигми.

Одразу зазначимо, що перське слово **del** є полісемантичним і окрім серця може позначати й інші органи людського тіла та абстрактні поняття. У Персько-англійському словнику за ред. А. Арйанпур Кашані подано такі його значення: "серце", "шлунок", "очеревина", "живіт", "кишки", "розум", "хорообрість", "терпіння", "середина" [508]. У тлумачному словнику М. Моїна серед інших значень цього слова знаходимо: "свідомість" (خاطر), "сумління", "внутрішній світ людини" (ضمير), "душа" (جان، روان), "мозок" (مغز سر) тощо [519, с. 1546]. Однак, як показав аналіз, з усього цього спектру значень слова **del** найбільш актуалізованими в сучасному перському вжитку є значення "серце" та "шлунок"/"живіт".

"Перське серце", як і "українське серце", передусім є місцем локалізації почуттів і емоцій людини, серед яких найбільше значення має головне інтимне почуття людини – кохання. Тому відповідні контексти засвідчують, що серце у

метафоричному сенсі можна віддати, забрати, вкрати, вирвати, розбити, причарувати, пестити, ранили, втратити, мучити, програти тощо. На це, зокрема, вказує ВФ таких детермінативів: **delbar** *кохана* (букв. та, що відносить серце), **delrobā** *кохана* (букв. та, що викрадає серце), **delsetān** *чарівна, кохана* (букв. та, що забирає серце), **delfarib** *чарівна* (букв. та, що причаровує серце), **delnavāz** *люб'язний, приємний* (букв. той, що пестить серце), **delāzār** *сумний, болісний* (букв. такий, що змучує серце) та ФО: **del az dast dādan** *закохуватися* (букв. втрачати серце), **del bāxtan** *закохуватися* (букв. програвати серце), **del-e kas-i-rā be dast āvardan** *завойовувати чиюсь симпатію* (букв. отримувати чиєсь серце), **del-e kas-i-rā šekastan** *розчаровувати когось* (букв. розбивати чиєсь серце), **del bar-dāštan** *відмовлятися; розлюбити; залишати* (букв. забирати серце), **del-am riš riš šod** *я дуже засмучений* (букв. моє серце повністю зранено), **delkande** *розчарований; такий, що втратив надію* (букв. з вирваним серцем), **delšekaste** *розчарований; сумний* (букв. з розбитим серцем) тощо [499, с. 648–651].

Інтерес становить пара фразеологічних дієслів **del bāxtan** *закохуватися* (букв. програвати серце), **del bordan** *звabлювати, причаровувати* (букв. вигравати серце), ВФ яких засвідчує, що із серцем пов'язаний уже забутий на сьогодні, але фіксований мовною свідомістю персів сценарій змагання, в якому наявні переможець (кохана) і переможений (закоханий). Враховуючи те, що слово **bordan** має два значення: "нести" та "вигравати", наведена вище лексема **delbar** дослівно може перекладатися як "та, що виграє серце".

Окрім кохання, в "перському серці" містяться такі почуття й емоції, як жалість: **(be) del-am rahm āmad** *моє серце охопила жалість* (букв. до мого серця увійшла жалість), **del-am be hāl-e u misuzad** *мені його дуже шкода* (букв. моє серце горить через його стан); смуток: **del-am tang šod** *мені стало сумно* (букв. моє серце звузилося); страждання: **ātaš be del-e kas-i zadan** *спричиняти страждання, наповнювати чиєсь серце гіркотою* (букв. підпалювати чиєсь серце); хвилювання: **del-aš mesl-e sir-o serke mijušad** *він дуже схвилюваний* (букв. його серце кипить мов часник з оцтом), **del tu-ye del-aš nist** *він сильно хвилюється / наляканий* (букв. серця в його серці немає); розчарування: **del-am sard šod** (букв. моє серце стало

холодним); образа: **del-am az dast-eš xun-e** я ображений на нього (букв. моє серце через нього стало кров'ю); гнів: **del-am ātaš gereft** я розлютився (букв. моє серце загорілося), **del-am por ast** я розгніваний, злий; я ображений (букв. моє серце є повним); бажання помсти: **deq(q)-e del-e xod-rā gereftan** помститися комусь; відводити душу (букв. забирати лихоманку свого серця), **deq(q)-e del-e xod-rā sar-e kasi xāli kardan** відігратися на комусь (букв. виплеснути лихоманку свого серця на чийсь голову) тощо [492, с. 271–283].

В. Маслова зазначає, що у слов'янському мовно-культурному ареалі серце є не тільки "вмістищем емоцій", а й центром життя взагалі: фізичного, психічного, духовного і душевного [215, с. 138]. Це справедливо і для "перського серця". Крім почуттів і емоцій, у ньому, зокрема, містяться сміливість та мужність, напр.:

گفتم: "پسرجان، آرام باش... مرد باید دل داشته باشد. گریه برای چه؟" (محمدعلی جمال زاده، فارسی شکر است).

Я сказав: "Синку, заспокойся... Людина повинна мати мужність (букв. мати серце). Для чого плакати?... " (М. Джамаль-заде. Милозвучна перська мова).

При цьому "перське серце" не лише містить у собі мужність, а й аналогізується з цим абстрактним поняттям. У перській мові за допомогою слова **del** позначають цілий комплекс понять, пов'язаних із хоробрістю, мужністю, відвагою. Це, зокрема, засвідчують: вислів **dar har kār del lāzem-ast** У кожній справі потрібна сміливість (букв. потрібно серце), в якому слово **del** варто перекладати не як *серце*, а як *сміливість*; дієслівні фразеологізми **del dāstan** бути хоробрим, мужнім, **del āvardan** надавати сміливості та **del dādan** підбадьорювати, надавати сміливості (напр., **del be xod dādan** зібратися з духом, набратися сміливості), а також похідні від них лексеми: **deldār** сміливець, **deldāri** хоробрість, мужність, **delāvar** сміливець, **delāvari** сміливість тощо. У розмовному мовленні поширений вислів, утворений сполученням двох синонімів **del-o jor'at dādan** підбадьорювати (букв. надавати сміливості і хоробрості). Ідею втрати мужності фіксує ФО **del-aš-rā bāxt** (букв. він програв своє серце) [492, с. 271–272], напр.:

رمضان طفلک یکباره دلش را باخته و از آنسر مجلس خود را پس پس به این سر کشانده و مثل غشی ها نگاه های ترسناکی به آقا شیخ انداخته و زیر لبکی هی لعنت بر شیطان می کرد... (محمدعلی جمال زاده، فارسی شکر

Бідолаха Рамазан одразу злякався і подався назад, з одного боку приміщення до іншого, наче епілептик, з острахом поглядаючи на шейха і пошепки проклинаючи шайтана... (М. Джамаль-заде. Милозвучна перська мова).

Крім мужності, "перське серце" містить у собі терпіння, що засвідчує крилатий вислів, авторство якого належить Саебу Табрізі: *دلی که صبر ندارد، همیشه در سفر* **del-i ke sabr nadārad hamiše dar safar-ast** *Серце, яке не має терпіння, завжди у подорожі* [515, с. 521]. Однак, за нашими спостереженнями та згідно з даними фразеології, терпіння не просто міститься у серці, воно, як і хоробрість, аналогізувалося з серцем і стало одним із значень цього слова. На користь цього свідчить ВФ дієслова **del az dast dādan** *втрачати терпіння, не витримувати* (букв. втрачати серце), а також повний структурно-семантичний збіг пари фразем: **del-am sar raft** (букв. моє серце перелилося через край) та **housele-am sar raft** (букв. моє терпіння перелилося через край) з однаковим значенням: "мені набридло", "мій терпець урвався". Це підтверджує і ФО **del-am tāb nayāvard** *у мене не стало терпіння, я не витримав* (букв. моє серце не набуло терпіння) [492, с. 279]:

دلم تاب نیاورد و هنوز یک ساعتی بغروب مانده بود که خودم بمدرسه چهار باغ شتافتم ... (محمد علی جمال زاده، سر و ته یک کرباس).

Я не витримав, і хоча до заходу сонця залишалася ще година, поспішив до медресе "Чагар баг"... (М. Джамаль-заде. Одного поля ягода).

Ту саму ідею передає фразема **del-e kas-i az halq-aš birun miāyad** (букв. чиєсь серце виходить назовні через горло), ВФ якої демонструє здатність серця "пересуватися зсередини назовні" [520, с. 672]:

کبرا که از شنیدن این لاطائلات دل از حلقش بیرون آمده بود می خواست فریاد بکشد... (جعفر شهری، شکر تلخ).

Кобра, терпець котрої від почутої нісенітниці урвався, готова була закричати... (Дж. Шагрі. Гіркий цукор).

В розмовному мовленні нестача терпіння прирівнюється до "закінчення серця": **Zud begu chi šode, del-am tamum šod**. *Кажи швидко, що трапилося, я вже не можу чекати* (букв. моє серце закінчилося) [470, с. 257].

Зауважимо, що похідне слово **delgonde** (букв. з товстим / великим серцем) реалізує обидва розглянуті значення – і хоробрості, і терплячості, оскільки у персько-російському словнику за ред. Ю. Рубінчика з поміткою "розм." це слово перекладається як: 1) хоробрий; 2) великодушний [499, с. 656], а у словнику сучасного розмовного мовлення – 1) холоднокровний; 2) терплячий [522, с. 214].

Однак, найяскравіше етноспецифіка "перського серця" виявляється в тому, що воно є не тільки "органом" емоційного життя людини, а й – поряд з розумом (**zehn**) – центром її інтелектуального життя. Можна зауважити, що у цьому відношенні "перське серце" виявляє відмінні ознаки концептуалізації від "англійського серця", яке у свідомості мовців яскраво протиставлене "англійському розуму" (**heart / mind**), і зближується, зокрема, з "китайським серцем" (про це див.: [78, с. 119–131]). Так, "перське серце" може виконувати цілу низку ментальних операцій: воно здатне накопичувати знання, зберігати інформацію, спогади, слова, таємниці, а також думати, вчитися, говорити, підказувати, надихати, бачити тощо. Розглянемо приклади.

Перш за все "перське серце" – орган думки, напр.: **tu-ye del-e xod fekr kardan** *думати про себе* (букв. думати у своєму серці) [499, с. 650], **del-o zabān-aš yeki-st** *він каже те, що думає* (букв. його серце і язик єдині) [492, с. 281]. Можна зауважити, що в українському та російському еквівалентах останнього прислів'я (укр. Що на думці, те й на язиці; рос. Что на уме, то и на языке) відображено протиставлення язик – розум, а не язик – серце, як це має місце в перській фраземі.

"Перському серцю" притаманна функція зберігати інформацію, що, зокрема, підтверджує зворот: **az del-e kas-i birun raftan** *стати забутим, зникнути з чиеїсь пам'яті* (букв. вийти з чийогось серця) [499, с. 650] та прислів'я: **az del beravad har ān ke az dide beraft** *З серця піде те, що пішло з очей* [492, с. 281] (пор. укр.: Зникне з очей, зійде з думки; рос. С глаз долой, из сердца вон).

Перси можуть говорити про "таємницю серця" (**rāz-e del**) та "слово серця" (**harf-e del**), маючи на увазі потаємні думки або бажання [470, с. 255]. Це підтверджує й крилатий вислів: **دل همیشه شتابان رود به جانب راز** **del hamiše šetābān ravad be jāneb-e rāz** *Серце завжди поспішає туди, де таємниця* [515, с. 520]. Розмовний

مختصر شود **del čun kamāl yāft, soxan moxtasar šavad** Коли серце досягне досконалості, слів стане менше [515, с. 515]; دل شود چون به علم بیننده / راه جوید به آفریننده **del šavad čun be elm binande / rāh juyad be āfarinande** Коли серце прозріє від знань, / Воно знайде шлях до Творця [515, с. 517]; دل که رامش جوید نیابد آن دانش **del-i ke juyad rāmeš nayābad ān dāneš** Серце, яке шукає спокою, не знайде знання [515, с. 521].

Взагалі "перське серце" здатне виконувати й інші ментальні операції. Серце може "вчитися": دل آموخته بلاست **del āmuxte-ye balā-st** Серце вчиться на нещасті [515, с. 511]; "говорити": **del-am be-hem mige** серце мені говорить [470, с. 256]; "підказувати" або "засвідчувати" щось: **del-am govāhi midehad ke...** серце мені підказує, що... (букв. моє серце засвідчує, що...) [492, с. 282]:

دلم گواهی نمی دهد که چشم زخم باشد... (محمدعلی جمال زاده، دارالمجانین).

Серце мені підказує, що справа тут не у в навроченні... (М. Джамаль-заде. Божевільня).

На те, що у серці можуть зберігатися слова, вказують і крилаті вислови: دل اگر با **del agar bā zabān nabašad yār / har če guyad zabān bovad bi kār** Якщо серце не дружитиме з язиком, / Усе, що скаже язик, буде марним [515, с. 512]; دل پر سخن و زبان ز گفتن شده لال **del por-e soxan va zabān ze goftan šode lāl** У серці повно слів, але язик онімів [515, с. 514]. Перське прислів'я прямо каже, що "серце людини – це місце натхнення": دل انسان محل الهام است **del-e ensān mahal-e elhām-ast** [515, с. 512]. Зворот **be del-am barāt šode ke...**, який у тлумачному словнику М. Моїна пояснюється як: "мені спало на думку", "мені прийшло натхнення" [519, с. 491], а у словнику Г. Голевої – як *серце мені підказало, що...* [492, с. 280], також свідчить про можливість здійснення серцем певних інтелектуальних операцій, напр.:

دفعه آخر انگار به دلم برات شده بود که کارها خراب می شود... (غلامحسین ساعدی، گدا).

Останнього разу мені наче серце підказувало, що справи погані... (Г. Саєді. Жебрак).

У складі багатьох ФО слово **del** *серце* використовується для метонімічного позначення людини. У таких випадках "перське серце" може виконувати всі дії, що і його господар, напр.: хотіти: **del-am mixāhad** я хочу (букв. моє серце хоче);

дозволяти / не дозволяти: **del-am rāh nemidehad** у мене душа не лежить (букв. моє серце не дозволяє); радіти: **del-am qanj miravad / mizanad** я пристрасно бажаю, жадаю; мені радісно (букв. серце радіє), **del-am hāl āmad** я зрадів (букв. моє серце прийшло в гарний стан); втрачати свідомість: **del-aš barāye čiz-i qaš miravad** йому аж кортить (букв. його серце через щось непритомніє) тощо [499, с. 650–651]). Цю особливість "перського серця" яскраво ілюструють прислів'я: هر چه دل آهنگ کند دست اجرا کند **har če del āhang konad dast ejrā konad** Все, що забажає серце, руки зроблять (букв. все, що серце заграє, руки виконають); دل نخواسته عذر بسیار **del naxāste ozr besyār** Якщо серце не хоче, багато відмовок [515, с. 519]; تا دلی آتش نگیرد حرف **tā del-i ātaš nagirad harf-e jānsuz-i naguyad** Поки серце не запалиться, не буде сказано гірких слів [492, с. 282]; دل آنجا گراید که کامش رواست **del ānjā gerāyad ke kām-aš ravā-st** Серце тягнеться туди, де досягне його бажання [515, с. 511].

Отже, "перське серце" постає не тільки як "орган" емоційного та психічного життя людини, а й активно бере участь в її інтелектуальній діяльності, причому істотно більшою мірою, ніж "перські душа і дух". Тепер розглянемо, яким чином серце взаємодіє з іншими перськими соматизмами у процесі позначення різних аспектів внутрішнього життя людини.

2.2.2. Серце в системі інших соматизмів у перській мові

Як уже було зазначено, серед значень полісемантичного слова **del** зафіксовані значення "шлунок", "живіт". Цікаво, що співвідношення *серце / шлунок, живіт* притаманне й деяким іншим мовно-культурним ареалам, в яких воно або мало місце у минулому або продовжує існувати дотепер. Так, за спостереженням М. Піменової, російський та англійський концепти *сердце* і *heart* включають до свого складу такі архаїчні ознаки, як: 'сонячне сплетіння', 'шлунок', 'нутрощі', 'живіт', 'утроба', 'черево' тощо, проте вони не є актуальними для носіїв відповідних сучасних мов. Під архаїчними ознаками концептів розуміють наївні, первинні уявлення народу на природу і людину, які не втрачені мовою, але вже не усвідомлюються її сучасними носіями [240, с. 116].

На відміну від росіян та англійців, перси зберегли ознаку *серце / шлунок* дотепер і в усіх стилях мовлення активно вживають різноманітні лексичні й фразеологічні одиниці зі словом **del** у значенні "шлунок" / "живіт" на кшталт: **deldard** *біль у животі*, **delpiçe** *кольки*; *розлад, пронос*, **delza'fe** *буркотіння у животі*; *муки голоду*, **delqaše** *відчуття голоду*; *слабкість від голоду*, **del-am dard mikonad** *у мене болить живіт*, **del-am bālā miāyad** *мене нудить*; *я відчуваю відразу*, **del-e kas-i be ham xordan** *знудити* тощо. Цікаво, що компонент **del** може реалізовувати свої обидва значення в межах однієї похідної лексеми. Так, слово **delāšub** (букв. такий, що бентежить шлунок / серце) має два значення: 1) нудотний; 2) хвилюючий душу [499, с. 651].

Потрібно зазначити, що у сполученні з різними соматизмами лексема **del** реалізує різні свої значення. Так, значення "серця" фіксуємо у фразеологічних сполученнях зі словом **dast** *рука* та **damāq** *ніс*: **dast-o del-aš bāz ast** *він щедро людина* (букв. його руки й серце відкриті), **dast-o del-aš pāk ast** *він чесна людина* (букв. його руки й серце чисті) [492, с. 262], **dast-o del-e kas-i be kār naraftan** *небажання робити якусь справу* (букв. чиїсь руки і серце не йдуть на цю справу) [522, с. 209]; **del-o damāq** *гарний настрій* (букв. серце і ніс) [522, с. 214], **del-o damāq dāštan** *бути радісним, у доброму гуморі* (букв. мати серце і ніс) [492, с. 284].

У своєму значенні "шлунок" слово **del** утворює сполучникові ФО зі значенням "потрух, нутрощі" зі словами **rude** *кишки* (**del-o rude**) та **qolve** *нирки* (**del-o qolve**), напр.: **del-o rude bālā āvardan** *нудити* (букв. виймати шлунок і кишки), **del-o rude be ham āmadan** *нудити* (букв. шлунок і кишки зближуються) [522, с. 214], **del-o rude-ye čiz-i-rā dar-āvordan** *розбирати щось на частини; вчиняти безлад* (букв. виймати шлунок і кишки чогось) [492, с. 284]. Фразеологізм **del dādan-o qolve gereftan** (букв. віддавати шлунок та брати нирки) використовується у значеннях: 1) бути цілком захопленим розмовою, ловити кожне слово [492, с. 273]; 2) обмінюватися люб'язностями [522, с. 212].

Цікаве співвідношення спостерігаємо між словами **del** у значенні "серце" і **jegar** *печінка*. У персько-російському словнику за ред. Ю. Рубінчика сполучення цих слів – **del-o jegar** –перекладено як "серце і печінка", "тельбухи, лівер" [499,

с. 648]. В Енциклопедичному словнику А. Дегхода це сполучення зафіксовано у складі фразеологізму **del-o jegar-e čiz-i-rā birun āvardan** у значенні "вчиняти безлад" (букв. виймати серце і печінку чогось) [512, с. 9656]. Зворот **del-o jegar-at pāyīn biyāyad** (букв. нехай твої серце і печінка опустяться вниз) використовують, перебуваючи у розгніваному стані [515, с. 519].

Існує ціла низка фразеологізмів, у яких ці слова є взаємозамінними, напр.: **del / jegar dāštan** *бути сміливим, мати мужність*, **del / jegar bāxtan** *злякатися, втратити мужність*, **del-am / jegar-am kabāb šod** *я дуже страждаю; я щиро співчуваю*, **del-am / jegar-am barāye folān ciz-i yā folān kas-i lak zade ast** *мені дуже чогось хочеться, я занудьгував за кимось / чимось* (букв. моє серце / печінка вкрилися плямами) [492, с. 280, 153]. Пор.:

دلَم برای یک مشتمالی کامل لک زده است... (محمدعلی جمال زاده، آواز در گرمابه).

Як мені хочеться справжнього масажу в іранській лазні!.. (М. Джамаль-заде. Спів у лазні).

هوم! جیگرم واسیه پول لک زده... (صادق هدایت، علویه خانم).

Ох, як мені кортить мати гроші!.. (С. Гедаят. Алявіє-ханом).

به کسی بروز نمی ده، اما ننه جگرش برای مختار لک زده... (اسماعیل فصیح، دل کور).

Матуся не подає знаку, але її серце занудьгувало за Мохтаром... (Е. Фасіг. Сліпе серце).

Те, що "перські серце і печінка" можуть "виконувати однакові функції", демонструє повна семантична тотожність паремій: تا / گوساله تا گاو شود جگر مادرش آب شود / *Поки теля виросте, його мати* (букв. печінка / серце матері) *стомиться від очікування* [515, с. 927], у складі яких ідею страждання від довгого очікування передає зворот **del / jegar-e kas-i āb šod** (букв. чиєсь серце / печінка розплавилася).

Крім того, в перській мові існує декілька однакових у структурно-семантичному відношенні пар похідних лексем із відповідними елементами, які функціонують як повні синоніми, напр.: **delsuxte / jegarsuxte** *засмучений*, **delxarāš / jegarxarāš** *болючий; приголомшливий*, **delxun / jegarxun** *сумний, страждаючий*, **deldār / jegardār** *сміливий* тощо. Остання пара лексем, як і наведена

вище пара ФО **del / jegar bāxtan** *злякатися, втратити мужність* (букв. програвати серце / печінку), демонструють, що в перській мовній свідомості з мужністю, відвагою аналогізується не тільки серце, а й печінка. Подібну семантику має й інший перський соматизм – **zahre** *жовчний міхур*. Для передавання ідеї втрати мужності, переляку використовується синонімічний до зазначених вище фразеологізм **zahre bāxtan** (букв. програвати жовчний міхур), напр.:

گفتم: "پسرجان، من فرنگی کجا بودم. ... من ایرانی و برادر دینی توام. چرا زهره ات را باخته ای؟ مگر چه شد؟ ... " (محمدعلی جمال زاده، فارسی شکر است).

Я сказав: “Синку, який же я іноземець? ... Я іранець і твій брат по вірі. Чого ти злякався? Що трапилося? ...” (М. Джамаль-заде. Милозвучна перська мова).

Від переляку жовчний міхур може "луснути", про що свідчить пара ФО **zahre tarak šodan / zahre tarak kardan** *лякатися / лякати когось до смерті* та фразема **zahre-ye kas-i tarakidan** *лякатися*, як-от у такому уривку з художнього тексту, що передає розмовне мовлення:

ای درد و بلات به جان این دیوانه ها بیفتد! به خدا هیچ نمانده بود زهره ام بترکد ... (محمدعلی جمال زاده، فارسی شکر است).

Ой, нехай всілякі нещастя падуть на голови цих божевільних! Їй-богу, я ледь не помер від страху (букв. мій жовчний міхур ледь не луснув)... (М. Джамаль-заде. Милозвучна фарсі).

Слово **zahre** в перській мові крім жовчного міхура означає і саму жовч. Саме у другому значенні це слово фігурує у ФО: **zahre-ye kas-i-rā āb kardan / zahre-ye kas-i-rā bordan** *налякати когось до смерті* (букв. розтоплювати / забирати чинюсь жовч). ВФ висловів **zahre tu-ye del-aš nist / zahre tu-ye del nadārad** *він слабкодушний, він боязкий* (букв. жовчі в його серці/животі немає) засвідчує, що у мовній свідомості персів ще за архаїчних часів відклалося уявлення про те, що жовч як носій мужності і відваги, міститься в серці або животі.

ВФ наведеної вище пари копулятивів **delxun / jegarxun** *страждаючий, засмучений* (**del / jegar** *серце / печінка* + **xun** *кров*) свідчить про те, що у перській мовній свідомості не тільки серце, а й печінка асоціюється з кров'ю. Як відомо, в російській та українській мовах у складі деяких фразеологізмів серце як орган

кровообігу сполучається з компонентом *кров* для позначення пристрасі й сильних почуттів, таких як збудження, захоплення, сором тощо (див.: [268, с. 120; 326, с. 26]). Як зауважує О. Шмельов, у наївно-мовній моделі людини суперечності між поняттями "орган кровообігу" і "орган почуттів" немає, адже кров і є носієм сильних почуттів [352, с. 143]. Перська етноспецифіка в цьому аспекті полягає в тому, що за участі копулятиву **delxun** (**del** *серце* + **xun** *кров*) передусім утворюються фразеологізми зі значенням страждання: **delxun kardan / sāxtan** *примушувати страждати, завдавати душевного болю або засмучення*: **delxun šodan** *засмутитися*, напр.: **del-am az dast-eš xun-e** *я ображений на нього* [470, с. 253]. На позначення крайнього ступеня засмученості використовують ФО **del-e porxun** (букв. *серце, сповнене кров'ю*) [522, с. 212], напр.: **del-e porxun-i az dast-eš dāram** *я дуже ображений на нього* (букв. *через нього у мене серце, сповнене кров'ю*) [470, с. 253]. У значенні "завдавати комусь горя, сильно засмучувати когось" уживається зворот **xun-e kas-i-rā dar (tu-ye) šīše kardan** (букв. *наливати чийось кров у склянку*) [497, с. 134].

ФО **xun-e del xordan** (букв. *пити кров серця*) має подвійну семантику: 1) сильно переживати, засмучуватися; 2) страждати, долати безліч труднощів для досягнення мети [492, с. 232–233], пор.:

یقینم شد که با این زن باید استادانه بازی کنم والا این زن می رود و من بیچاره باز هم باید خون دل بخورم...
(بزرگ علوی، چشمهایش).

Я переконався, що з цією жінкою потрібно вести гру майстерно, а інакше вона знов піде, і я буду страждати... (Б. Аляві. Її очі).

ВФ цієї фраземи, очевидно, актуалізує збережений мовною свідомістю персів архаїчний сценарій вживання (можливо, в ритуальних практиках) крові серця або поїдання його самого. Як відомо, у давнину саме серце приносили в жертву богам. Як зазначає Дж. Фрезер, поїдання серця і печінки диких тварин у первісних суспільствах мало магічний характер (див. про це: [335, с. 519–524]). У перській мові ознаки цих архаїчних сценаріїв спостерігаємо у низці ФО з компонентом **delxor** *ображений; засмучений; роздратований* (букв. *той, хто їсть серце*), напр.: **az harf-e**

man delxor šodi? *Ти образився на мене?* [470, с. 253], а також у низці ФО з соматизмом **jegar** *печінка*, "культурний зміст" якого виявляє яскраву етноспецифіку.

Якщо в українській та російській мовній свідомості подразнення печінки пов'язується з негативним впливом, набриданням, роздратуванням, невдоволенням іншими людьми тощо (про це див.: [268, с. 115; 352, с. 146]), то у персів печінка асоціюється зі сміливістю, стражданням, сумом та любов'ю. На користь того, що кохання у персів міститься не тільки в серці, а й у печінці, свідчать такі детермінативи й похідні слова, як: **jegartāfte** *закоханий* (букв. з розпеченою печінкою), **jegarband** *улюблена дитина* (букв. той, хто прив'язує печінку), **jegarguše** *улюблена дитина* (букв. шматочок печінки), звертання **jegar-i** *кохана* (букв. ти – печінка), а також ВФ звороту **del-o jegar-e zoleyxā** (букв. серце й печінка Золейхи), який використовується на позначення розгубленості і збентеженості [522, с. 214] та містить алюзію на відомий біблійно-коранічний сюжет про Йосифа Прекрасного та жінку вельможі, яка пристрасно закохалася в нього і з відчаю через нерозділене кохання звела на нього наклеп (див.: [242, с. 92]).

Архаїчний ритуал поїдання печінки відтворює ВФ розмовного звороту для вираження кохання і ніжності **jegar-et-o mixoram** (букв. з'їм твою печінку) зі скороченим варіантом **jegar-et-o** [522, с. 153]. Однак у сучасному перському вжитку дослівне значення "їсти печінку" використовується не тільки на позначення кохання. Так, якщо ФО **jegar xordan** (букв. їсти печінку) та **jegar-e xod-rā xordan** (букв. їсти свою печінку) мають значення "горювати, терзатися, сумувати" [492, с. 153; 522, с. 153], то похідна лексема **jegarxār** (букв. той, хто їсть печінку) має подвійну семантику: 1) терплячий; 2) убивця [522, с. 153].

Отже, "перське серце" в системі інших "внутрішніх" соматизмів бере активну участь у мовній концептуалізації внутрішнього світу людини. Зокрема, перські соматизми використовуються для образного вираження різноманітних психоемоційних станів людини, таких як страх, сум, образа, страждання, кохання тощо. При цьому яскраво етноспецифічним є те, що серце і печінка у мовній свідомості персів тісно пов'язані між собою і функціонують у мовленні на позначення одних і тих самих емоцій і почуттів.

2.2.3. Метафорична репрезентація концепту دل del СЕРЦЕ в перській мові

Як засвідчує проведений аналіз, мовній концептуалізації перського серця значною мірою притаманна образність. Це і не дивно, адже розмірковувати над тим, що відбувається у внутрішньому світі людини в термінах прямих номінацій, буває доволі складно, особливо якщо мова йде про такий непередбачуваний, важко зрозумілий і мало пізнаваний об'єкт внутрішнього світу людини, як людське серце. Однак, здобутки лінгвокогнітивної науки уможливлюють виявлення деяких сутнісних ознак концепту через аналіз когнітивних (концептуальних) метафор, які лежать в основі образного позначення сталих словосполучень.

Розглянемо найбільш яскраві концептуальні метафори, притаманні осмисленню серця перською мовною свідомістю. Однією з найяскравіших з них є метафора СЕРЦЕ – ВМІСТИЩЕ. Перси, як і українці, уявляють серце як таке місце всередині людини, що має певні просторові характеристики. Так, висловлюючись метафорично, в серці можна "розташуватися" або "сісти", напр.: **tu-ye del-e kas-i jā kardan** *завойовувати чийсь прихильність, любов* (букв. розташовуватися в чиємусь серці), **be del-am nešast** [це] *мені запало в душу, залишило слід в моєму серці* (букв. [це] сіло в моєму серці). Перське серце має "дно" (**tah-e del**) та "верхівку" (**sar-e del**). Як правило, перси вітають і бажають благополуччя одне одному від самого "дна серця" (**az tah-e del**), тобто від усієї душі, від усього серця. Той же зворот використовують на позначення зауваження або міркування, висловленого з щирою метою, тоді як про необґрунтоване, необмірковане твердження кажуть як про таке, що зроблено з "верхівки серця" (**az sar-e del**) [470, с. 250].

Те, що "перське серце" нібито "має дно", засвідчують такі ФО, як: **dar tah-e del** *у глибині душі* (букв. на дні серця), **tah-e del-aš qors šod** *він заспокоївся, переконався* (букв. дно його серця стало твердим) та **tah-e del-aš xonak šod** *він відчув полегшення, заспокоївся* (букв. дно його серця стало прохолодним), напр.:

از این قسم دروغی که خورده ته دلش خنک شد. راحت شد... (صادق چوبک، پیراهن زرشکی).

Після того, як вона дала цю брехливу клятву, вона відчула полегшення, заспокоїлася... (С. Чубак. Темно-червона сукня).

Когнітивна метафора СЕРЦЕ – КІМНАТА реалізована у фраземі: **del-aš tāqče nadārad** *він балакучий, не вміє тримати язика за зубами* (букв. у його серці немає полиць) [492, с. 275] з варіантом **del-aš dar-o tāqče nadārad** (букв. у його серці немає дверей та полиць) [515, с. 514]. Те, що серце уявляється як кімната, що має двері, підтверджує паремія: **dar-e del-aš-rā mesl-e sahrā-ye murčexār bāz kard** *Він відкрив двері свого серця, наче степ для мурах* [515, с. 823]. Те, що серце концептуалізується як приміщення, до якого заходять емоції, засвідчує паремія: **dar del-e mā mihmān-e tāzevāred nist qam** *У нашому серці сум – не новий гість* [515, с. 470] та наведена вище фразема **(be) del-am rahm āmad** *моє серце охопила жалість* (букв. до мого серця увійшла жалість). Як вмістище, з якого можна вийти, серце постає у ФО **az del-e kas-i birun raftan** *стати забутим, зникнути з чиєїсь пам'яті* (букв. вийти з чийогось серця) [499, с. 650] та у прислів'ї **az del beravad har ān ke az dide beraft** *З серця піде те, що пішло з очей* [492, с. 281].

Численні приклади фразем з ключовим словом **del** засвідчують, що: а) серце, наче двері, може відкритися: **del-am bāz / gošāde šod** *у мене відлягло від серця; я розвеселився* (букв. моє серце відкрилося), **delbāz** *живописний, такий, що радує око* (букв. з відкритим серцем); б) в нього може щось впасти: **be del-am oftād ke...** *у мене виникло передчуття, що...* (букв. в моє серце впало, що) або в нього можна щось вкинути: **be del-e kas-i andāxtan** *спонукати, схилияти когось* (букв. вкидати в чиєсь серце); в) до нього може щось приклеїтися: **be del-am časbid** *мені сподобалося, запало в душу* (букв. до мого серця приклеїлося); г) прив'язатися: **delbaste** *закоханий, зацікавлений* (букв. такий, що прив'язав [своє] серце), **delband** *дорогий, коханий, улюблений* (букв. такий, що прив'язує серце) або д) на ньому повиснути: **delāviz** *бажаний, приємний* (букв. такий, що висне на серці) тощо (див. [499, с. 648–652]).

Серце, як певний контейнер, може бути сповненим або порожнім. При цьому дослівне значення повного серця передає ідею розгніваності або засмученості, напр.: **delpor budan** *ображатися, бути засмученим* (букв. бути з повним серцем), **del-am por ast** *я розгніваний, злий* (букв. моє серце є повним). "Спустошувати своє серце"

(**del-e xod-rā xāli kardan**) означає "виливати душу" або "зривати на комусь серце". Крім того, зворот **tu-ye del-e kas-i-rā xāli kardan** (букв. спустошувати середину чийогось серця) має значення "залякувати когось", напр.: *توی دلش را خالی کردم و او را از رفتن راه بدی در پیش گرفته بود باز داشتم. Я налякав його і не дав йому стати на хибний шлях, як він збирався* [492, с. 282]. До того ж, "перське серце", немов би певний простір, може змінювати свій об'єм: **del-am tang šod** мені стало сумно (букв. моє серце звузилося), **deltang** сумний (букв. з вузьким серцем), **delgošād** радісний, веселий (букв. з широким серцем).

ВФ кількох мовних одиниць дає підстави для виокремлення концептуальної метафори СЕРЦЕ – РУХЛИВА СУТНІСТЬ, адже "перське серце" здатне змінювати локалізацію, зокрема, падати: **deloftāde** засмучений, з розбитим серцем (букв. той, у кого впало серце); відхитуватися: **del-am ramid** я охолонув (букв. моє серце відсахнулося); притягуватися: **delkeš** привабливий, милий (букв. такий, що притягує серце) або взагалі, немов би жива істота, підстрибувати: **del-am be qilivili mioftad** мені дуже хочеться (букв. моє серце підстрибує), зникати або йти від господаря: **delšode** безумно закоханий (букв. той, у кого серце пішло), **del-am az dast raft** я закохався (букв. моє серце пішло від мене), **del-am piš-e u-st** він заволодів моїм серцем (букв. моє серце біля / у нього), **del-aš piš-e man nist** він зовсім не думає про мене, не звертає на мене уваги (букв. його серце не зі мною), **del-am tu-ye del-am namānd** я ослаб, знесилився (від хвилювання) (букв. моє серце не залишилося всередині мене), **del tu-ye del-aš nist** він сильно хвилюється / наляканий (букв. серця в його серці немає). ФО з дієсловом **āmadan** *приходити* передає ідею жалю: **del-am nayāmad / del-am nemiāmad** мені було шкода (букв. моє серце не прийшло), напр.:

مدتی دلم نیامد کیفش را برهم بزنم... (محمدعلی جمال زاده، سر و ته یک کرباس).

Деякий час мені було шкода псувати йому задоволення... (М. Джамаль-заде. Одного поля ягода) [492, с. 280].

Подібно до українського та російського концептів "перське серце" може осмислюватися через когнітивну метафору СЕРЦЕ – ВОГОНЬ. У перській мові ця модель реалізується у фразеологізмах за участі предикатів "горіння", зокрема: **ātaš zadan** підпалювати, **ātaš gereftan** загорятися, **suxtan** горіти, **suzāndan** спалювати,

jušidan *кипіти*, **afruxtan** *запалювати*, **godāxtan** *плавити(ся), топити(ся)* та їхніх похідних. Метафори горіння використовуються передусім для вираження страждання, засмучення або жалю: **ātaš be del-e kas-i zadan** *спричиняти страждання, наповнювати чиєсь серце гіркотою* (букв. підпалювати чиєсь серце), **del-e kas-i-rā suzāndan** *спричиняти страждання; викликати у когось співчуття, жалість* (букв. спалювати чиєсь серце); **del-am be hāl-e u misuzad** *мені його дуже шкода* (букв. моє серце горить через його стан); **delsuxte** *скорботний, тужливий; засмучений* (букв. той, у кого згоріло серце); **delgodāz** *прикрий, тужливий* (букв. такий, що плавить серце); **del-am kabāb šod** *я дуже страждаю; я дуже співчую* (букв. моє серце стало шашликом). Однак, сполучення з предикатом **ātaš gereftan** *загорятися* реалізує ідею розгніваності, напр., у прислів'ї: تا دلی آتش نگیرد حرف جانسوزی *tā del-i ātaš nagirad harf-e jānsuz-i naguyad* *Поки серце не запалиться, не буде сказано гірких слів* [492, с. 282].

Існує кілька ФО, утворених за допомогою слова **dāq** *клеймо, тавро; розпечений, дуже гарячий*. Фразеологізм **dāq-e del** (букв. тавро серця) позначає скорботу, сум, біль через втрату близької людини, напр.: **dāq-e del-e kas-i-rā tāze kardan** *ятрити чиїсь старі рани, примушувати знов когось страждати* (букв. оновлювати тавро чийогось серця); див. також прислів'я: یک داغ دل بس است برای قبیله ای *yek dāq-e del bas-ast barāye qabile-i* *Однієї втрати досить, щоб скорбіло все плем'я* [492, с. 241] та крилатий вислів:

بردارد ای فراق، خدا از میان تو را!

یک دل نمانده است که داغش نکرده ای

Не лишилося жодного серця, яке б ти не таврувала, о розлуко! / Нехай взагалі тебе знищить Господь! [515, с. 1251].

За словником сучасного розмовного мовлення, фразеологізм **deldāq šodan** (букв. стати з таврованим / розпеченим серцем) використовується для передання стану занепокоєності або засмучення [522, с. 213]. Деякі метафори вогню використовуються на позначення хвилювання: **del-aš mesl-e sir-o serke mijušad** *він дуже схвилюваний* (букв. його серце кипить, мов часник з оцтом) або – з дієсловом **afruxtan** *запалювати* – радісного піднесення: **delafruz** *веселий, радісний; чарівний* (букв. такий, що запалює серце).

Аналіз контекстів, у яких номен **del** задіяний у мовній реалізації опозиції "теплий – холодний", засвідчив яскраву етноспецифіку. Так, "мати тепле серце" у складі ФО **delgarm budan** (букв. бути з теплим серцем) означає бути старанним, впевненим або чуйним [499, с. 656], тоді як у складі ФО **delgarm šodan** (букв. ставати з теплим серцем) – або сподіватися [522, с. 214], або відчувати душевне полегшення [492, с. 280], напр.:

اما وقتی یادم می آمد من مریض سفارشی هستم و خیلی ها آرزو می کنند جای من می بودند دلم گرم می شد...
(خسرو شاهانی، بگو چهل و چهار).

Але коли я згадував, що в лікарні я перебуваю за спеціальним призначенням, і багато людей бажали б бути на моєму місці, на серці у мене теплішало...
(Х. Шагانی. Скажи: "Сорок чотири").

Разом із цим ідею душевного заспокоєння може передавати і ФО зі словом **xonak** прохолодний: **del-am xonak šod** я заспокоївся, мені полегшало (букв. моє серце охолонуло) [492, с. 279]:

شایدیم یه روزی جنازه پیرزنو بیارن اونجا و من دلم خنک بشه... (غلامحسین ساعدی، دو برادر).

Може, колись цю стару відвезуть туди, на кладовище, і серце моє заспокоїться... (Г. Саеді. Два брати).

Отже, фраземи з компонентом **del** і його атрибутами "теплий" і "прохолодний" демонструють майже однакову семантику, однак в першому випадку стан заспокоєння настає внаслідок переходу від холодного стану серця до теплого, а в другому – від гарячого до прохолодного. "Холодне серце" у мовній свідомості персів переважно пов'язане зі сценаріями розчарування, відчаю або байдужості [492, с. 279], напр.:

بعد از واقعه هدایتعلی به اندازه ای دلم سرد شده که دستم به هیچ کاری نمی رود... (محمدعلی جمال زاده، دارالمجانین).

Після випадку з Гедаят Алі я настільки внав у відчай, що не можу примусити себе взятися за якусь роботу... (М. Джамаль-заде. Божевільня).

Отже, можна зауважити, що у перській мові метафоричні словосполучення **del-e xonak** прохолодне серце та **del-e sard** холодне серце мають різну семантику, оскільки слово **xonak** прохолодний має позитивну конотацію, а **sard** холодний –

негативну. Крім того, виявлено істотну розбіжність у концептуалізації серця в українській та перській лінгвокультурах: якщо в українців "гаряче, палаюче серце" асоціюється з відданістю ідеї, любов'ю до батьківщини тощо, тобто з чимось однозначно позитивним, то в уявленні персів вогонь у контексті серця осмислюється переважно негативно. Можна припустити, що така відмінність у мовній концептуалізації зумовлена різними географічними умовами: для іранців, які живуть у спекотному кліматі, вогонь асоціюється передусім із палаючим сонцем у пустелі; для українців – це те, що зігріває під час холодів. Для іранців прохолода у посушливому кліматі – це мрія, для українців – повсякденна реальність.

Наведемо ще кілька концептуальних метафор, які дозволив виділити проаналізований нами матеріал:

1) СЕРЦЕ – РЕЧОВИНА. "Перське серце" має концептуальні ознаки речовини, яку можна просипати, пролити, напр.: **del-am pāyin / foru rixt** *моє серце обірвалося* (букв. моє серце пролилося/просипалося вниз), **del-am tu rixt** *моє серце впало* (букв. моє серце пролилося/просипалося всередину). У значенні "розповідати все, що на серці" використовується ФО **del-e xod-rā birun rixtan** (букв. вихлюпувати назовні своє серце) [520, с. 673], напр.:

اقدس خانم خیلی چیزها داشت بگوید، اما بلد نبود... به جای اینکه دلش را بریزد بیرون، تمام شب بی خوابی کشید، چندین روز خودش را خورد. (بزرگ علوی، نامه ها).

Агдас-ханом мала багато що сказати, але не знала, як... Замість того, аби виплеснути все, що на серці, вона всю ніч мучилася від безсоння, а потім кілька днів поспіль їла себе поїдом. (Б. Аляві. Листи).

Крім того, "перське серце" можна розплавити/розтопити: **del-e kas-i-rā āb kardan** *випробовувати чиєсь терпіння, примушувати когось довго чекати* (букв. плавити/топити чиєсь серце), **del-am āb šod** *мені закортіло* (букв. моє серце розплавалося/розтануло) або розбити: **del-e kas-i-rā šekastan** *розчаровувати когось* (букв. розбивати чиєсь серце), **delšekaste** *розчарований, засмучений* (букв. з розбитим серцем).

2) СЕРЦЕ – ПРЕДМЕТ. "Перському серцю" як уявному предмету властиві опозиції "холодний – гарячий" (див. приклади вище); "твердий – м'який": **delnarm**

м'який, чуйний (букв. з м'яким серцем), **delsaxt** жорстокосердий (букв. з твердим серцем), **del-aš qors šod** він переконався (букв. його серце стало твердим); "важкий – легкий": **delgerān** невдоволений, пригнічений (букв. з важким серцем), **sangindel** жорстокий, безжальний (букв. з важким серцем), **sabokdel** безтурботний, легковажний (букв. з легким серцем); "товстий – тонкий": **delgonde** хоробрий; великодушний; терплячий; холоднокровний (букв. з товстим серцем), **nāzokdel** м'якосердий, чутливий (букв. з тонким серцем); "чистий – брудний": **pākdel** щирий, доброзичливий (букв. з чистим серцем), **delčerkīn** ображений; гидливий (букв. з брудним серцем) та "світлий – темний": **roušandel** освічений (букв. зі світлим серцем), **tārikdel** злий; скептично налаштований (букв. з темним серцем).

3) СЕРЦЕ – ПТАХ. Ця когнітивна метафора реалізується через партонім "крило": **del-am barāye u par mizanad** мені дуже хочеться його бачити (букв. моє серце для нього б'є крилами), **del-am barāye in čiz par mizanad** мені дуже хочеться це мати (букв. моє серце для цієї речі б'є крилами) [492, с. 278]:

مردا پا بسن که میذارن مخصوصن اگه بچه نداشته باشن، دلشون واسیه بچه پر میزنه... (صادق هدایت، علویه خانم).

Коли чоловіки, особливо бездітні, досягають певного віку, їм страшенно хочеться мати дитину... (С. Гедаят. Алявіє-ханом).

Коли людина хвилюється від сильного бажання, страху або радості, її серце порівнюють з голубом: **del-aš mesl-e kabutar par (bāl) mizanad** (букв. його серце мов голуб б'є крилами): (فرهنگ امیرقلی امینی) وقتی از قطار پیاده می شد دلش مثل کبوتر پر می زد. *Коли він виходив з потягу, його серце тремтіло від радощів і хвилювання* (Словник Амір Колі Аміні) [492, с. 276].

4) СЕРЦЕ–РОСЛИНА. Рослинна когнітивна метафора реалізована у ФО **del-am bār nemidehad** у мене душа не лежить (букв. моє серце не дає плодів), де слово **bār** плід вказує на те, що серце уявляється як дерево, яке може плодоносити. ВФ похідного слова **delšekofte** веселий, радісний (букв. з розквітлим серцем) підтверджує, що серце може осмислюватися в термінах рослинного коду. Пор. бейт Назірі:

دلها پر از غم است عزیزان چه واقعه است؟ یک دل شکفته نیست، خوشی در جهان کجاست؟

Серця сповнені сумом, що сталося з дорогими людьми? / Немає жодної веселої людини (букв. з розквітлим серцем), куди поділися радощі у світі? [515, с. 1251].

5) СЕРЦЕ – ЛЮДИНА. "Перське серце" наділено здатністю діяти самостійно, наче незалежно від волі господаря, напр.: **har če del āhang konad dast ejrā konad** *Все, що забажає серце, руки роблять* (букв. все, що серце заграє, руки виконують), а також ФО: **del-am mixāhad** *я хочу* (букв. моє серце хоче), **del-am rāh nemidehad** *у мене душа не лежить* (букв. моє серце не дозволяє), **del-am ramid** *я втратив інтерес* (букв. моє серце відсахнулося), **del-aš barāye čiz-i qaš miravad** *йому аж кортить* (букв. його серце через щось знепритомніє), **del-am qanj miravad / mizanad** *я пристрасно бажаю, жадаю; мені радісно* (букв. серце радіє), **del-am hāl āmad** *я зрадів* (букв. моє серце прийшло в гарний стан), **del-am az hāl raft** *я знепритомнів* (букв. моє серце вийшло з гарного стану); **del-am ārām / qarār gereft** *я заспокоївся* (букв. моє серце заспокоїлося), **del-am tars bar-dāšte** *я злякався* (букв. моє серце взяло страху) тощо.

Серце, як людина, може бути втомленим, причому слово **delxaste** (букв. з втомленим серцем) має подвійну семантику: 1) розчарований, пригнічений, напр.: **del xaste tar ast har ke delbastetar ast** *Чим більше людина прив'язана, тим більше вона пригнічена* [515, с. 515] та 2) закоханий [522, с. 212]. "Домагатися бажаного" перською мовою неможливо без участі серця, що засвідчує фразема **kām-e del gereftan** (букв. отримувати бажання серця), напр.: **ناصرالدین شاه از هر زنی که خوشش می آمد از او کام دل می گرفت.** *Насреддін-шах домагався кохання кожної жінки, яка йому подобалася* [492, с. 283].

Як ми уже зазначали, у численних зворотах серце метонімічно позначає людину, напр.: **del be del rāh dārad** *Серце до серця знаходить шлях* (букв. серце до серця має шлях) [492, с. 272]; **del be del ravad** *Серце з серцем сходиться* (букв. серце до серця йде) [515, с. 513]; **دل آنجا گراید که کامش رواست** *Людина тягнеться туди, де може отримати бажане* (букв. серце тягнеться туди, де досягне його бажання) [515, с. 511]; **دل نخواسته**

عذر بسیار **del naxāste ozr besyār** Якщо не хочеться, багато відмовок (букв. якщо серце не хоче, багато відмовок) [515, с. 519] тощо.

Отже, як засвідчив проведений аналіз, деякі виявлені когнітивні ознаки перського концепту є етноспецифічними, інші – цілком "впізнаваними", тобто такими, що є притаманними багатьом лінгвокультурам. Як видається, одним із перспективних завдань контрастивної лінгвокультурології може стати зіставний аналіз концептуальних метафор, які лежать в основі образного осмислення універсальних, загальнолюдських концептів у різних лінгвокультурах.

Для з'ясування переліку когнітивних ознак, притаманних осмисленню досліджуваного феномена сучасними носіями перської мови звернемося до результатів психолінгвістичного експерименту.

2.2.4. Концепт دل **del** СЕРЦЕ за результатами психолінгвістичного експерименту

Як ми уже зазначали, перське слово دل **del** є багатозначним. Проте наш експеримент засвідчив, що у свідомості сучасних носіїв перської мови найбільш актуалізованим є його значення як центру психоемоційного життя людини. Розглянемо доволі просте й прозоре порівняно з попередніми концептами АП слова-стимулу دل **del**, сформоване за результатами вільного асоціативного експерименту.

АП слова-стимулу دل **del** *серце*

I – Реакції, об'єднані за принципом семантичної близькості або дериваційних відношень:

кохання, любов (43): *ešq* кохання (32), *dust dāštan* любити (3), *mohabbat* любов, дружнє ставлення (3), *deldār* коханий (2), *mahal-e dust dāštan* місце любові (1), *manša 'e ešq* джерело кохання (1), *delbar* коханий (1);

серце (17): *qalb* серце (17)

почуття (14): *ehsās* почуття (5), *ehsāsāt* почуття (мн.) (4), *hess* почуття (2), *ātefe* почуття, емоція (1), *markaz-e ehsāsāt* центр почуттів (1), *manša 'e ehsās* джерело почуття (1);

доброта (6): *mehrabāni* доброта (3), *mehrabān* добрий (2), *mehr* добро, ласка (1);

людина (4): *ensān* людина (2), *hame-ye vojud-e ensān* все існування людини (1), *ensāniyyat* людськість (1);

душа (3): *jān* душа (3);

II – Одиначні реакції:

pedar-am мій батько, *reyk* вісник, *xāste* бажання, *hod-am* я сам, *xun* кров, *šekaste* розбите, *qermez* червоний, *madrese* школа, *hamsar* чоловік/дружина.

Відмови (3). Загалом: 96+3.

За формальною класифікацією всі реакції розподілилися таким чином:

- парадигматичні (21,21%): **серце (17):** *qalb* серце (17); **людина (4):** *ensān* людина (2), *hame-ye vojud-e ensān* все існування людини (1), *ensāniyyat* людськість (1);
- тематичні (69,7%): **кохання, любов (37):** *eşq* кохання (32), *dust dāştan* любити (3), *mohabbat* любов, дружнє ставлення (3); *mahal-e dust dāştan* місце для любові (1), *manša'-e eşq* джерело кохання (1), **почуття (14):** *ehsās* почуття (5), *ehsāsāt* почуття (мн.) (4), *hess* почуття (2), *ātefe* почуття, емоція (1), *markaz-e ehsāsāt* центр почуттів (1), *manša'-e ehsās* джерело почуття (1); **доброта (6):** *mehrabāni* доброта (3), *mehrabān* добрий (2), *mehr* добро, ласка (1); **душа (3):** *jān* душа (3); **одиначні:** *šekaste* розбите, *madrese* школа, *qermez* червоний, *xun* кров, *xāste* бажання, *reyk* вісник;
- словотворчі (3,03%): *deldār* коханий (2), *delbar* коханий (1);
- особисті (3,03%): *hod-am* я сам (1), *pedar-am* мій батько (1), *hamsar* чоловік /дружина (1).
- відмови (3,03%).

Отже, переважна більшість реакцій засвідчує, що серце у свідомості персів – це передусім орган почуттів. Тепер розглянемо відповідне СП.

СП слова-стимулу دل **del** *серце*

I – Тлумачення, об'єднані за принципом семантичної близькості:

місце почуттів (39): *mahal-e ehsāsāt* місце почуттів (17), *jāygāh-e eşq va mohabbat* місце кохання і любові (17), *por ast az xošihā va qamhā* сповнене радощів і смутку (2), *jā-yi ke az har hayaājān-i vākoneš nešān midehad* місце, яке видає реакцію на кожне хвилювання (1), *ān qesmat az vojud-am ke bā ān ehsās mikonam* та частина

мого єства, якою я відчуваю (1), *čiz-i ke dast-e yek-i dādam-eš* те, що я віддав комусь (1);

фізичний орган (17): *qalb* серце (11), *yek-i az a'zā-ye badan* один з органів тіла (6);
душа, дух (9): *jān* душа (2), *del-o jān dar adabiyāt* серце і душа в літературі (2), *jān-o qalb* душа і серце (1), *ruh-o ravān-o jān* дух і душа (1), *jāygāh-e ruh* місце духу (1), *qesmat-e ma'navi va qeyr-e jesmi-ye ensān* духовна, а не тілесна частина людини (1), *niru-ye qāleb bar aql va ruh* сила, переможна над розумом і духом (1);

скеровує людину (3): *behtarin rāh-rā barāye mā nešān midehad* показує нам найкращий шлях (1), *markaz-e farmāndehi* центр командування (1), *zaman-i ke az aql kār-i bar-nemiāyad be ān roju' mikonim* коли розум не може впоратися, звертаємося до нього (1);

вмістище таємниць (3): *sandug-e asrār* скринька таємниць (2), *sandug-e nāgoftēhā* скринька нескazanого (1);

має бути чистим (3): *qalb-e man pāk-ast* моє серце чисте (1), *bāyad pāk negāh-aš dāšt* треба тримати його в чистоті (1), *del-e sāf va niyyat-e pāk az hame či mohemtar-e* чисте серце і благі помисли найважливіші за все (1);

пов'язане з Богом (3): *xāne-ye xodā* дім Бога (2); *mahal-e tajalli-ye anvār-e allāh* місце маніфестації світла Аллаха (1);

прецедентні тексти (3): *del be del rāh dārad* серце до серця знайде дорогу (1), *del bi to be jān āmad / vaqt-ast ke bāz āyi* Серце без тебе вкрай змучилося / Вже час тобі знову прийти; *del ke šod xālī az in mehr-o vafūhā del nist / be xodā mahfel bi zekr-e hoseyn mahfel nist* Серце, що спорожніло від любові і вірності, – не серце / Як зібрання, в якому не поминають Хосейна, – не зібрання.

II – Одини́чні тлумачення:

mehrabāni доброта, *e'teqād* віра, довіра, *tavahhom* уява, фантазія, *tinat* природа, натура, *hormat dārad, jā-ye har kas nist* місце не для усіх, бо має заборону (на вхід); *agar nabāšad hame čiz bi arzeš ast* якщо його не буде, все інше не матиме ціни, *del-am barāye qaribān misuze* мені шкода іноземців, *del-e kasi-rā āzār nadehi* Не ображай нічийого серця!

Відмови (7). Загалом: 88+7.

Для здійснення когнітивної інтерпретації сумуємо всі реакції і тлумачення й будемо виходити з їхньої загальної кількості – **184**. Отже, за результатами психолінгвістичного експерименту, перський концепт دل **del** СЕРЦЕ має такий зміст:

"СЕРЦЕ (del) для носіїв перської мови – це передусім центр емоційного життя людини (109), в якому перебувають кохання (63), інші почуття (36), доброта (8), бажання (1), фантазії (1). Хоча, з іншого боку, це і **фізичний орган (37)** також, тому це слово асоціюється з кров'ю (1) та червоним кольором (1). **Серце людини пов'язане (21)** з душею (12) і з Богом (4); у цьому полягає його притаманна тільки людині особливість (4), його природа (1). **В образному відношенні (11)** серце – це вмістище таємниць (4), яке необхідно тримати в чистоті (3), оскільки воно може допомогти, скерувати людину (3), бути вісником (1). **Тому потрібно (2)** цінувати (1) і не ображати серце іншої людини (1). У когось **в серці живе (4)** батько (1), чоловік (1), школа (1), а у когось він сам(1)".

Отже, як засвідчують прозоро структуровані порівняно з попередніми концептами АП і СП слова-стимулу دل **del**, серце для сучасних персів – це передусім вмістище почуттів і емоцій і перш за все кохання. Зрозуміло, що на результати психолінгвістичного експерименту завжди впливає віковий склад аудиторії респондентів. Можливо, ми одержали саме такі результати через те, що в ролі опитуваних виступили переважно студенти, яким завжди притаманний підвищений емоційний рівень.

Висновки до розділу 2

Очевидно, перському лінгвоментальному простору притаманне недостатнє розмежування понять *дух* і *душа*, що принаймні засвідчує їх мовна репрезентація у лексикографічних джерелах. Так, у перекладних словниках спостерігаємо небажану синонімію всередині кола лексем: питомо перських جان **jān**, روان **ravān** та арабських за походженням روح **ruh**, نفس **nafs**, а у тлумачних словниках – їх недостатню диференціацію. На підставі ретельного аналізу лексичної і фразеологічної розробленості відповідних лексем ключовим номеном-репрезентантом концепту ДУША було обрано слово **jān**, а номеном-репрезентантом концепту ДУХ – слово **ruh**.

"Перська душа", за способами мовної, у тому числі метафоричної, концептуалізації виявляє як спільні, так і відмінні риси з "українською душею". На відміну від українського та російського мовно-культурних ареалів, де душа концептуалізується як вмістище, перський лексико-фразеологічний фонд не підтверджує наявності відповідної концептуальної метафори. Не є властивим перській мовній свідомості й уявлення про душу як умовний "внутрішній орган", який може "боліти". Душа у перському лінгвоментальному просторі радше уявляється як тонка матеріальна субстанція всередині тіла людини, завдяки котрій людина власне і є живою. Душа є достатньо рухливою, може пересуватися як всередині тіла, так і виходити назовні внаслідок смерті людини. Проте здатністю "літати" перська мовна свідомість наділяє не душу, а дух, вербалізований арабським за походженням словом **ruh**. Аналіз метафоричної репрезентації досліджуваних концептів засвідчив, що за наївними уявленнями персів, душа і дух володіють інтелектуальними здібностями.

Стосовно співвідношення понять, що позначаються словами **jān** та **ruh**, проведений аналіз уможливив висновок про їхню нетотожність. На користь різного розуміння понять душі і духу в епоху середньовіччя свідчать міркування середньовічних учених і філософів, розміщені у словниковій статті на слово **ruh**. У словниковій статті на слово **jān** такої інформації не зафіксовано. Повну тотожність цих понять не підтверджує й прискіпливий аналіз лексико-фразеологічного фонду перської мови, адже фразеологізмів, у складі яких слова **ruh** і **jān** були б взаємозамінні, украй мало. Як видається, якщо **jān** *душа* у свідомості носіїв перської мови становить найвищу цінність і аналогізується з життям, то **ruh** *дух* уявляють як певну силу, що надходить до людини з вишнього світу і забезпечує з ним зв'язок. Про те, що слово **ruh** маркує собою передусім релігійну сферу життя людини, свідчить його репрезентованість у релігійній термінології, витoki чого варто шукати у багатозначному вживанні цього слова у священному Корані.

Здійснений екскурс в історію вживання цих слів підтвердив, що головне значення перського слова **jān** від самого початку його функціонування в зороастрійських текстах – "життя" (сер.-перс. **gyān**), яким воно завдячує концепції

про п'ять сил, що керують людиною. Власне **gyān** і була однією з цих сил, що забезпечувала людину "життєвою силою": вона з'являлася разом з її народженням, перебувала в ній протягом усього життя, а зі смертю зникала назавжди. Цій тлінній силі була протиставлена вічна сила **ravān** (авест. **urvān**), яка надходила з вишнього світу і після смерті людини туди й поверталася. Іншими словами, у стародавньому та середньовічному Ірані доісламської доби існувало уявлення про два різновиди душі: один –вічний, другий –земний.

З приходом ісламу на територію Ірану і впровадженням арабської мови в усі сфери офіційної комунікації почала формуватися нова персько-арабська термінологія в галузі релігійної схоластики. Через очевидну кореляцію між зороастрійським поняттям **ravān** як божественної сили, що надходила із вишнього світу, та поняттям **ruh** як Божого духу в ісламській релігійній доктрині, відповідні слова почали вживатися як взаємозамінні. Проте терміни **nafs** і **jān** використовували як у значенні "дух", так і у значенні "душа", що ускладнювало ситуацію. Аналіз філософської та перської класичної літератури засвідчив украй непослідовне вживання всіх досліджуваних номенів, що, втім, цілком зрозуміло для доби середньовіччя. Така ситуація вочевидь продовжувала зберігатися аж до XX ст., що засвідчують дані лексикографічних джерел.

Для з'ясування сучасного стану осмислення концептів ДУША і ДУХ носіями перської мови був проведений психолінгвістичний експеримент. За його результатами, досліджувані концепти у перській мовній свідомості виявилися тісно пов'язаними між собою, проте спостережено й низку диференційних когнітивних ознак, закріплених за кожним з них. За концептом **jān** більше, ніж за двома іншими, закріплені такі когнітивні ознаки, як "життя" та "цінність", що засвідчує його найбільшу кореляцію з поняттями життя і смерті. Концепт **ruh** найбільше акумулює в собі релігійні уявлення людини; наголошено на божественному походженні і вічності цієї сутності, на її здатності після смерті відокремлюватися від тіла. Концепт **ravān** відзначається подвійним характером, однак переважає його закріпленість за сферою психічного життя людини, що зумовлює його визначальний вплив на процеси, які відбуваються у внутрішньому світі індивіда в цілому.

Привертає увагу досить слабка кореляція усіх трьох концептів з поняттям *nafs*, яке вочевидь втратило свою актуальність як колишнього еквівалента трьох інших.

Ключовий для перського лінгвоментального простору концепт **del** СЕРЦЕ постає не тільки як "орган" емоційного та психічного життя людини, а й як центр інтелектуальної діяльності. У системі інших соматизмів "перське серце" активно взаємодіє з печінкою та жовчним міхуром, разом з якими часто використовується для образного вираження таких психоемоційних станів людини, як страх, сум, образа, страждання, кохання тощо. При цьому яскраво етноспецифічним є те, що серце і печінка у мовній свідомості персів тісно пов'язані між собою і функціонують на позначення одних і тих самих аспектів емоцій і почуттів. Аналіз метафоричної об'єктивації перського концепту СЕРЦЕ засвідчив як універсальні, так і етноспецифічні особливості його концептуалізації.

Результати проведеного психолінгвістичного експерименту показали, що для опитаної аудиторії, більшу частину якої склали студенти, серце – це передусім орган почуттів і емоцій.

РОЗДІЛ 3

МОВНА КОНЦЕПТУАЛІЗАЦІЯ КЛЮЧОВИХ ЕМОТИВНИХ КОНЦЕПТІВ У ПЕРСЬКОМУ ЛІНГВОМЕНТАЛЬНОМУ ПРОСТОРИ

Проблема взаємовідношення емоційного та раціонального аспектів, тобто зв'язок "почуття і розуму", зв'язок емоції з думкою, розумінням, міркуванням є однією зі спірних проблем у вивченні емоційних станів. У зв'язку з цим у теорії емоцій існують два основних напрями. Один з них сходить до Аристотеля, який трактував емоції як спосіб розуміння ситуації за більшою чи меншою участю інтелекту, другий, більш пізній, – до ХІХ ст., до ідей У. Джеймса, який розглядав емоцію як фізіологічну реакцію [59, с. 214]. У сучасній філософії найбільш активно розробляються ті теорії емоцій, в яких когнітивний компонент ураховується як один з основних або навіть як провідний. Когнітивні теорії емоцій розглядають емоції як такі, що повністю або частково відносяться до когнітивної сфери або казуально чи логічно від неї залежать [59, с. 216].

Когнітивні аспекти емоцій, їх концептуалізація і вербалізація посідають значне місце серед сучасних лінгвістичних досліджень. Позаду залишилася давня суперечка серед лінгвістів (М. Брель, К. Бюлер, Е. Сепір, ван Гіннекен, Г. Гійом, Ш. Баллі та ін.) стосовно того, чи повинна лінгвістика займатися емоційними складовими. Деякі вчені (К. Бюлер, Е. Сепір, Г. Гійом) були переконані в тому, що домінантною в мові є когнітивна функція, а тому вивчення емоційного компонента має бути усунуто з кола лінгвістичних досліджень. Інші дослідники (Ш. Баллі, ван Гіннекен, М. Брель), навпаки, вважали вираження емоцій центральною функцією мови [348, с. 15]. Однак у сучасній лінгвістиці емоцій уже не викликає сумніву той факт, що емоції тісно пов'язані з когнітивними процесами людини й включені у саму структуру її свідомості й мислення [348, с. 13]. Тому нині питання мовної концептуалізації емоцій все більше привертають увагу дослідників.

Однією з ключових проблем загальної теорії емоцій є проблема універсальності / неуніверсальності емоцій. Деякі дослідники вважають, що емоції

не універсальні, їх природа залежить від типу культури, лінгвоетнічної належності людини та інших факторів, а тому вони засвоюються як певні культурні паттерни, завдані відповідним соціокультурним простором. Інші вчені навпаки переконані в тому, що емоції, маючи єдину біологічну основу, універсальні й не залежать від культурних параметрів. Прибічники третьої, компромісної позиції, твердять, що емоції – це генетичний вроджений феномен, але тільки завдяки досвіду люди навчаються культурно специфічних правил їхнього вираження.

Ідея про те, що існує певна кількість універсальних, базових емоцій, пронизує численні праці з психології, психофізіології й нейропсихології [116, с. 63]. Зокрема, фізіопсихологи експериментально довели принциповий збіг соматичного оформлення переживання емоцій у людей різних етносів [154, с. 92]. Так, при відчутті щастя у людей незалежно від їхньої етнічної належності з'являється посмішка, при переживанні страху піднімаються брови, розширюються зіниці тощо. Однак ступінь прояву емоцій регламентований певними вимогами культури, а тому може значно варіювати. Ідея універсальності виразів обличчя принаймні для шести базових емоцій – гніву, страху, відрази, суму, радості, здивування – при культурній варіативності їхньої соціальної маніфестації міститься у працях американського фізіолога П. Екмана [389]. На думку А. Вежбіцької, кожна культура не тільки накладає певну "лінгвістичну сітку" на концептуалізацію емоцій, а й пропонує свій набір "скриптів", тобто правил емоційної поведінки, обов'язкових для представників того чи іншого лінгвокультурного простору [481, с. 240].

У цьому розділі ми розглянемо, за якою "лінгвістичною сіткою" концептуалізується психоемоційне життя людини в перському мовно-культурному ареалі на прикладі трьох базових емоцій людини – *радість*, *сум*, *страх*. Для цього простежимо особливості їхньої вербалізації на лексичному, фразеологічному та синтаксичному рівнях перської мови.

За нашими спостереженнями, найбільшу роль у мовній концептуалізації психоемоційного життя людини на лексичному та фразеологічному рівнях перської мови відіграють соматизми. Зазвичай соматизми аналізують у системі кодів культури, всередині якої вони утворюють соматичний код.

3.1. Коди культури та мовна концептуалізація емоцій в перській мові

Як відомо, зміст культури кожного народу представлений різними областями, які включають традиції, побут, одяг, економіку, науку, мистецтво, релігію тощо. Всі ці області реалізуються у вигляді системи певних кодів, або "мережі понять і уявлень, котрі покликані упорядкувати зовнішній та внутрішній світи носія тієї чи іншої лінгвокультури" [75, с. 221]. *Код культури* – це макросистема характеристик об'єктів картини світу, об'єднаних спільною категоріальною властивістю; певна понятійна сітка, за допомогою якої носій мови категоризує, структурує й оцінює навколишній та свій внутрішній світи [157, с. 297–298; 240, с. 125]. Коди культури співвідносяться з найдавнішими архетипними уявленнями людини й утворюють своєрідну "систему координат", у межах якої здійснюється концептуалізація й категоризація дійсності та внутрішнього рефлексивного досвіду людини, а також вербалізація результатів цих процесів у мові [293, с. 115]. В. Красних зауважує: "Коди культури як феномен є універсальними за своєю природою, вони притаманні людині як *homo sapiens*. Проте їх вияв, питома вага кожного з них у певній культурі, а також метафори, в яких вони реалізуються, завжди національно детерміновані й зумовлені конкретною культурою" [157, с. 298].

У системі кодів культури дослідники виділяють рослинний, зооморфний, перцептивний, соматичний, антропоморфний, предметний, харчовий, кольоровий, дименсiональний, просторовий, часовий, ціннісний, теоморфний (релігійний) та ін. коди [240, с. 127–128]. При цьому базовими з них вважають соматичний, просторовий, часовий, предметний, біоморфний та духовний коди [75, с. 221–232; 135, с. 168–176; 157, с. 297–308; 293, с. 118–120].

Аналіз нашого матеріалу показав, що психоемоційне життя людини в перській лінгвокультурі значною мірою концептуалізоване через соматичний код культури. Відомо, що лексико-фразеологічне поле соматизмів у системі будь-якої мови посідає значне місце. За підрахунками Р. Вайнтрауба, фразеологізми із соматичним компонентом складають близько 30% фразеологічного складу будь-якої мови (див.: [268, с. 86]). Соматичний код культури вважають найдавнішим з усіх, оскільки припускають, що людина починала осягати оточуючий світ із пізнання самої себе, а

вже потім екстраполювала ці знання на навколишню дійсність [157, с. 297]. Проаналізований нами матеріал засвідчив, що найбільшу роль у вербалізації різних аспектів психоемоційного життя людини в перській лінгвокультурі відіграють такі "внутрішні" соматизми, як **del** *серце*, **jegar** *печінка*, **zahre** *жовчний міхур* та "зовнішні" соматизми **sar** *голова*, **čēšm** *око*, **abru** *брови*, **damāq** *ніс*, **sebil** *вуса*, **lab** *губи*, **dandān** *зуби*, **pā** *нога*, **dast** *рука*.

3.1.1. Концепти شادی *šādi* РАДІСТЬ, غم *qam* СУМ

У попередньому розділі ми вже торкнулися проблеми участі таких "внутрішніх" соматизмів, як серце, печінка, жовчний міхур у позначенні різних аспектів психоемоційного життя людини. Тому ФО, що уже наводилися, ми будемо характеризувати стисло, а більш детально зупинимося на тих ФО із соматичними компонентами, які ще не були розглянуті.

Аналіз ФО з компонентом **del** *серце*, що використовуються на позначення емоцій радість та сум, засвідчив, що перська мовна свідомість наділяє серце яскравими антропоморфними ознаками, внаслідок чого воно може поводитися наче людина. У таких зворотах слово **del** *серце* виступає в ролі агенса: **del-am hāl āmad** *я зрадів* (букв. моє серце прийшло в гарний стан) [492, с. 279], **del-am be qilivili mioftad** / **del-am qilivili mizanad** *я дуже радісний* (букв. моє серце підстрибує) [497, с. 42–43], **del-am havā-ye folān kas / folān čiz-rā mikonad** *я сумую за, тягне до когось / чогось* (букв. моє серце пристрасно хоче когось / чогось) [492, с. 281]:

دلم هوای مولانای عزیز را می کند... (محمد علی جمال زاده، سر و ته یک کرباس).

Я дуже сумую за моїм дорогим учителем... (М. Джамаль-заде. Одного поля ягода).

Метонімічно позначаючи людину, перське серце може бути втомленим, ображеним, напр.: **delxaste** *сумний* (букв. той, у кого втомлене серце), **delāzorde** *засмучений, ображений* (букв. з ображеним серцем), **delāzār** *сумний, такий, що засмучує* (букв. такий, що ображає серце), **oftādedel** *у пригніченому настрої* (букв. із серцем, що впало) або радісним **delšād**, **xošdel** *веселий, радісний* (букв. той, у кого радісне серце), **del-aš xoš-ast** (букв. його серце радісне) [492, с. 275]:

حاجی دلش خوش بود که به این وسیله خمس و زکات خودش را داده... (صادق هدایت، حاجی آقا).

Хаджи радів, що таким шляхом вніс свою частку релігійних податків...
(С. Гедаят. Хаджи-ага).

Ідею пригніченого стану, смутку або страждання передають ФО, в основі образності яких лежить уявлення про небажані зміни, що відбуваються із серцем, напр.: **bār bar del dāštan** *відчувати великий сум, страждати* (букв. мати тягар на серці), **qobār-e del dāštan** *сумувати* (букв. мати порох на серці), **qobār bar del-e kas-i nehādan** *примушувати когось сумувати* (букв. класти порох на чиєсь серце), **zang-e del dāštan** *сумувати* (букв. мати іржу на серці), **oqde-ye del** *смуток, туга* (букв. вузол на серці), а також похідні слова зі значенням "засмучений": **delčerkīn** (букв. з брудним серцем), **delšekaste** (букв. з розбитим серцем), **delgerān** (букв. з важким серцем), **delgerefte** (букв. той, у кого взяли серце) тощо.

У процесі аналізу було зафіксовано явище накладення декількох кодів в межах однієї ФО. Так, у складі деяких лексем і ФО з компонентом **del** *серце* спостережено знаки просторового коду, внаслідок чого серце можна уявити як певне вмістище, здатне змінювати свої параметри, наприклад, відкриватися: **del-am bāz šod** *я зрадів* (букв. моє серце відкрилося); бути широким або вузьким: **delgošād** *радісний* (букв. той, у кого широке серце), **deltang** *сумний* (букв. той, у кого вузьке серце); повним або порожнім: **delpor budan** *ображатися, бути засмученим* (букв. бути з повним серцем), **tu-ye del-e kas-i-rā xāli kardan** *залякувати когось* (букв. спустошувати середину чийогось серця). Знаки харчового коду зафіксовано у ФО: **del-e kas-i-rā beryān kardan** *засмучувати когось* (букв. робити з чийогось серця печеню), де *берйāн* – назва різновиду печені з потрухів, смажене м'ясо [497, с. 139].

Розглянемо особливості використання "зовнішніх" соматизмів на позначення емоцій. Як зазначають дослідники, емотивна метафорика, маючи біологічне підґрунтя, заснована на реальній симптоматиці людини, яка переживає ту чи іншу емоцію. Тому метафоричні звороти лише позначають фізіологічні прояви відповідних емоцій [10, с. 30]. Оскільки такі прояви мають універсальний характер в усіх культурах, можна припустити, що їхня метафорична концептуалізація

відбувається за участі одних і тих самих соматизмів. Розглянемо, у чому полягає перська етноспецифіка в цьому аспекті.

Деякі фраземи з соматизмом **sar** голова викликають в уяві поставу людини, що переживає відповідну емоцію, напр.: **sar be geribān-e xod foru bordan** (букв. занурювати голову у свій комір), **sar be geribān-e čiz-i šodan** (букв. занурювати голову у комір чогось) *поринати в сумні роздуми, замислюватися* [492, с. 356]:

حالا صورت آنها پژمرده، اندیشناک و سر به گریبان زندگی می نماید... (صادق هدایت، مادلن).

Тепер їхні обличчя виглядають змарнілими, задумливими, сумними... (С. Гедаят. Мадлен).

ВФ похідних слів **sarkaj** із почуттям смутку (букв. з кривою головою) [497, с. 146], **sargerān** незадоволений, у поганому настрої (букв. з важкою головою) засвідчує, що смуток концептуалізується як стан, що призводить до певних змін, пов'язаних із головою людини. Радісний стан людини асоціюється з "веселою" або "хмільною" головою: **sarxoš** веселий, збуджений (букв. з веселою головою), **sarmast** веселий, радісний (букв. із хмільною головою), **sarmasti** веселоці, життєрадісність (букв. стан сп'яніння в голові). До зворотів, які експлікують стан людини в моменти розпачу і смутку, спричинених трагічними подіями, відносимо такий: **če xāk-i be sar-am berizam (bokonom)?** *Яким порохом посипати мені голову?* [497, с. 132]:

شوهر بیچاره ام! مرا بی کس و بانی گذاشت! چه خاکی به سرم بریزم؟ (صادق هدایت، مرده خورها).

Мій бідний чоловік! Залишив мене саму, без захисту! Ой лишенько, що ж мені робити? (С. Гедаят. Стерв'ятники).

У складі декількох емотивних ФО соматизм **sar** голова сполучається із соматизмом **pā** нога, напр.: **bi sar-o pā budan** бути безпорадним, нещасним (букв. бути без голови і без ніг) [497, с. 123], **sar az pā našenāxtan / pā az sar našenāxtan** не тямити себе з радощів (букв. не відрізняти голови від ніг / ніг від голови) [492, с. 355]:

کیکاووس... از خوشحالی سر از پا نمی شناخت... (غلامحسین ساعدی، من و کچل و کیکاووس).

Кей-Кавус ... був у нестямі від радощів... (Г. Саеді. Я, лисий і Кей-Кавус).

Зафіксований фразеологізм, у складі якого соматизм **sar** голова сполучається з умовним або квазі-соматизмом **jān** душа: **sar be jān-e kas-i kardan** засмучувати, ображати когось (букв. всовувати голову у чийось душу) [497, с. 146].

У мовній концептуалізації розглядуваних емоційних станів також беруть участь партоніми голови людини: **ru** обличчя, **češm** око, **abru** брови, **damāq** ніс, **sebil** вуса, **lab** губи, **dandān** зуби.

Переживання людиною радості або суму завжди проявляється на її обличчі. В перській мовній свідомості радість асоціюється з "гарним" та "відкритим" обличчям, напр.: **xošru** привітний (букв. з гарним обличчям), **gošāderu(y)** в гарному гуморі, веселий, привітний (букв. з відкритим обличчям), а пригнічений стан – з "кислим" або "гірким" обличчям: **toršru(y)** похмурий, понурий (букв. з кислим обличчям), **talxru** похмурий, понурий (букв. з гірким обличчям). У ВФ двох останніх лексем можна відзначити взаємодію знаків двох кодів: соматичного та смакового.

Переживання радісних емоцій у персів асоціюється зі "світлими очима", напр.: **češm-aš be roušanāyi oftād** у нього з'явилася радісна надія (букв. його очі засвітилися) [497, с. 39]. Радість та захоплення з приводу приємної події (зустрічі, прийому гостей, приїзду родича тощо) передає зворот **češm-e mā (šomā, bande) roušan** Нехай будуть світлі наші (ваші, мої) очі!, який може вживатися у значенні "Ласкаво просимо!" [492, с. 173]:

چشم هزار بار روشن و قلم هزار بار گلشن. عزیزم خوش آمدی مزین فرمودی قدمت بالای دو چشم من...
(محمدعلی جمال زاده، دار المجانین).

Нехай будуть світлі мої очі, а серце розквітне трояндами! Рідненький, ласкаво просимо, як я рада тебе бачити!.. (М. Джамаль-заде. Божевільня).

Для передання стану засмученості використовують ФО **češm-e xoš bāz nakardan** не знати радості (букв. не відкривати радісних очей) та похідне слово **češmzade** засмучений (букв. той, кому наврочили), утворене від дієслова **češm zadan** наврочити, в якому задіяні знаки ритуального коду.

ФО та похідні лексеми з партонімом голови **abru** брови відтворюють міміку людини під час переживання відповідної емоції: **abrugošāde** радісний, привітний, **abrugošādegi** гарний настрій, привітність, **čin az abru gošādan** зрадити,

розвеселитися (букв. розгладити зморшки над бровами) [497, с. 40], **bar abru gereh** насуплений, засмучений (букв. той, у кого на бровах вузол), напр.: به زندان قاضی گرفتن که در ختمه بینی بر ابرو گره (سعدی) *Краще бути засудженим до в'язниці суддею, ніж бачити вдома насуплені брови* (Сааді) [497, с. 120].

Найбільш етноспецифічним для перського лінгвокультурного ареалу є концептуалізація емоцій *радість* та *сум* за допомогою соматизму *ніс*. Ця частина обличчя в перській мові вербалізується двома словами: **bini** та **damāq**, з яких друге є більш актуалізованим у вторинних, непрямих номінаціях. Потрібно зазначити, що в колі значень слова **damāq** є й такі абстрактні поняття, як настрій, самопочуття, схильність, бажання, напр.:

اگر دماغ داشته باشی ممکن است پیش از برگشتن به شهر سری هم به جلفا بزнім... (سر و ته یک کرباس).

Якщо у тебе буде настрої, може, до повернення у місто заїдемо до Джольфи... (М. Джамаль-заде. Одного поля ягода).

Самостійно або разом зі словом **del** *серце* це слово реалізує своє значення "гарний настрої" в таких ФО: **del-o damāq** гарний настрої (букв. серце і ніс) [522, с. 214], **damāq dāštan / del-o damāq dāštan** бути радісним, у доброму гуморі (букв. мати серце і ніс) [492, с. 284], **damāq-e kas-i čāq budan** бути задовленим життям, процвітати (букв. мати товстий ніс) [492, с. 288], **sar-e damāq budan (āmadan)** бути веселим, у гарному настрої (букв. бути на кінчику носа / приходити на кінчик носа) [492, с. 287], напр.:

خیلی خوشگل نبود اما یک چیزی داشت که مردها را جلب می کرد، می دانید همیشه سر دماغ بود و تر و تمیز. (بزرگ علوی، تاریخچه اتاق من).

Вона не була дуже гарною, але в ній було щось таке, що приваблювало чоловіків: завжди весела, в гарному настрої, свіжа і охайна. (Б. Аляві. Історія моєї кімнати).

Так само у значенні "настрої" це слово постає у складі похідної лексики **damāqparvar** той, що бадьорить (букв. той, що виховує ніс/настрої) та фраземи **damāq-aš šangul-ast** він веселий, радісний (букв. його ніс/настрої веселий).

Відповідно, для вираження стану засмученості вживаються ФО **bi damāq / baddamāq budan** бути сумним, пригніченим (букв. бути без носу / бути з поганим

носом). У складі деяких ФО спостережено знаки тваринного коду, використані як елементи донорської сфери для концептуалізації, напр.: **xoškdamāq budan** *бути засмученим* (букв. бути з сухим носом) [497, с. 134], **damāq-e kas-i-rā tar kardan** *радувати, веселити когось* (букв. зволожувати чийсь ніс), **damāq-aš tar-ast** *він радий, задоволений* (букв. його ніс вологий). Можна помітити, що образ таких фразем відтворює відповідні фізіологічні стани тварин.

Стан смутку може концептуалізуватися як деякий контейнер, з якого можна випасти: **az damāq / az del-o damāq oftādan** *засмучуватися* (букв. з носу / з серця і носу падати); уподібнюватися до застуди: **damāq-am gereft** *я засмутився* (букв. у мене заклало ніс) або актуалізуватися через метафору вогню: **damāq-e kas-i-rā suzāndan** *засмучувати когось* (букв. спалювати чийсь ніс), **damāq-aš suxt** *він засмутився* (букв. його ніс згорів), напр.:

فقط یک لقمه میل بفرمایید که لا اقل زحمت آشپز از میان نرود و دماغش نسوزد... (محمدعلی جمال زاده، کباب غاز).

Будь ласка, скуштуйте шматочок, щоб зусилля кухара не пропали марно і він не засмутився... (М. Джамаль-заде. Кебаб з гуски).

Партонім голови **sebilhā** *вуса* у мовній концептуалізації смутку представлений фраземою **sebil-aš āvizān šod** *він засмутився, розчарувався* (букв. його вуса поникли), що відтворює в уяві міміку людини у відповідному психоемоційному стані. Подібну у структурно-семантичному плані конструкцію спостерігаємо у звороті з соматизмом **lab** *губи*: **lab-o luče-aš āvizān šod** *він зажурився, розчарувався* (букв. у нього опустилися куточки рота), напр.:

هر چه سرک کشیدیم، هر چه ایستادیم ظهور نکرد که نکرد. با لب و لوچه آویزان به کلاس برگشتیم... (رسول پرویزی، عشق نیمه کاره).

Скільки ми не стояли, скільки не виглядали її, вона так і не з'явилася. Ми зажурилися й повернулися до класу... (Р. Парвізі. Незавершене кохання).

Соматизми **lab-o luče** *губи*, **dahān** *рот* використовуються для образного вираження найвищого ступеня радощів: **āb az lab-o luče-aš sarāzir šod (rixt)** (букв. вода потекла з його губ), **āb az dahān-aš sarāzir šod (čakid)** (букв. слина потекла / закапала у нього з рота) *він у захопленні від когось / чогось* [492, с. 3].

Серед інших партонімів голови відзначимо **dandān** *зуби* і **galu** *горло*. ВФ фразеологізму **sar-e dandān sefid kardan** *radīti, посміхатися* (букв. показувати кінчики зубів) [497, с. 47] відтворює широку посмішку або навіть сміх людини, коли стає видно її зуби. У складі ФО **āb (-e xoš, širin, rāhat) az galu-yaš pāyin naraft** *він не знав у житті радості, він жив у постійному смутку* (букв. радісна (солодка, спокійна) вода не текла в його горлі) [497, с. 114] сполучення зі словом **āb** *вода* можна трактувати як знак харчового коду:

از آن تاریخ تا وقتی که زنده بود آب خوش از گلویش پایین نرفت... (رسول پرویزی، زبان کوچک پدرم).

Відтоді і до самої смерті він жив у постійному смутку... (Р. Парвізі. Язичок мого батька).

Розглянемо, яку роль у мовній концептуалізації зазначених емоцій відіграють соматизми **dast** *рука*, **pā** *нога*, **pust** *шкіра*. Одразу зауважимо, що багато мовних одиниць, за допомогою яких у перській мові вербалізується радість, часто мають яскраво жестове або моторно-кінетичне походження. Так, ВФ лексем **dastafšān** *той, що веселить, радує душу* (букв. той, що розкидає руки), **dastafšāni** *веселоці, radoці* (букв. розкидання рук), які походять від дієслова **dast afšāndan** *веселитися, radīti* (букв. розкидати руки), актуалізує в уяві сценарій танцю та рухів людини під час нього. Соматизм **pā** *нога*, окрім наведеного вище звороту **sar az pā našenāxtan** *не тямити себе з radoців* (букв. не відрізняти голови від ніг), представлений ФО **ru-ye pā-ye xod band našodan** *не триматися на ногах (від radoців)*. Синонімічним до нього постає фразеологізм із соматичним компонентом **pust** *шкіра*: **dar pust-e xod nagonjidan** *бути у нестямі від radoців* (букв. не вміщуватися у свою шкіру) [492, с. 93], образ якого відтворює поведінку людини, яка переживає відповідну емоцію:

حاج آقا از خوشحالی تو پوستش نمی گنجد و مثل این است که خدا دنیا را به او داده. می گویند صبح تا شام روی پایش بند نمی شود... (محمدعلی جمال زاده، دار المجانین).

Хадж-ага у нестямі від radoців, неначе Аллах подарував йому весь світ. Кажуть, він з ранку до ночі просто не стоїть на ногах від захвату... (М. Джамальзаде. Божевільня).

На позначення суму, окрім наведеного вище **bi sar-o pā budan** *бути безпорадним, нещасним* (букв. бути без голови і без ніг), уживаються ФО: **pas-e**

zānu nešastan *зажуритися* (букв. сидіти, опутивши голову на коліна) та **dast az pā derāztar** *бути дуже засмученим* (букв. мати руки довші за ноги), образ яких не залишає сумніву стосовно їхнього походження і викликає в уяві поставу людини у стані глибокого смутку, напр.: وقتی دید که کسی در خانه نیست دست از پا درازتر به شهر خود برگشت. *Побачивши, що вдома нікого немає, він засмутився і повернувся до свого міста* [497, с. 138]. До відповідного концептуального поля можна віднести й такі копулятиви з затьмареною ВФ, як: **pāsabz** *людина, що приносить нещастя, сум* (букв. той, у кого зелена нога) та **pāsangin** *людина, що не приносить щастя* (букв. той, у кого важка нога) [497, с. 123].

Отже, як можна переконатися, соматичний код культури у процесах мовної концептуалізації емоцій *радість* та *сум* репрезентований доволі значною мірою. Знаків інших кодів культури було виявлено менше. Наведемо кілька прикладів. Знаки зооморфного коду зафіксовані в таких ФО на позначення радості, як: **kabk-aš mixānad / kabk-aš xorus mixānad** *він веселий, у радісному настрої, його душа співає* (букв. його куріпка (півнем) співає); **bā dom-e xod gerdu šekastan** *бути у захваті, бути у нестямі від радощів* (букв. розколювати своїм хвостом волоські горіхи); **par-o bāl gereftan** *оживитися, зрадіти* (букв. здобути крила); **bāl dar-āvardan** *радіти* (букв. випускати крила); **dom gereftan** *зрадіти* (букв. задрати хвоста). Остання фразема має негативну конотацію [497, с. 45], напр.:

... واسه چی دم گرفتی و خوشحالی می کنی کره خر؟ (غلامحسین ساعدی، آشغال‌دونی).

... *З чого це ти задрав хвоста й так радієш, осел?* (Г. Саеді. Смітник).

На позначення суму зафіксована похідна лексема **šekastebāl** *засмучений* (букв. зі зламаними крилами). Ознаки рослинного коду простежено у таких лексемах та ФО на позначення обох емоційних станів: **šekoftan / šekofte šodan** *радіти, бути веселим, сяяти* (букв. розквітати), **gol az gol-aš šekoft (bāz šod)** *він зрадів, засвітився радістю* (букв. розквітла його квітка), **pažmordan** *засмучуватися* (букв. в'янути); **pažmorde, pažmān** *невеселий, засмучений* (букв. зав'ялий) **pažulidan** *засмучуватися* (букв. в'янути, бліднути). Предметний код представлений фраземами: **pirāhan qabā kardan** *сильно сумувати, побиватися* (букв. робити з сорочки габу; габа – старовинний чоловічий одяг, довгий і просторий); **geribān čāk kardan** *впадати у*

відчай (букв. розривати комір своєї одежі). Смаковий код (почасти разом із соматичним) задіяний у лексемах: **torš kardan** *бути похмурим* (букв. робити кислим), **torštab'** *похмурий, незадоволений* (букв. з кислим характером), **toršruy** *похмурий, непривітний* (букв. з кислим обличчям), **talx kardan** *насуплюватися* (букв. робити гірким), **talxru** *похмурий* (букв. з гірким обличчям), **talxmazāj** *похмурий, дратівливий* (букв. з гірким темпераментом). Кольоровий код відзначений у фраземі **bur šodan** *засмутитися* (букв. стати рудим). Харчовий код представлений у ФО **serke foruxtān** *бути похмурим, насупленим* (букв. продавати оцет) [522, с. 252].

Наведемо кілька ФО, які містять в собі знаки ритуального коду. Так, до концептуального поля СУМ відносимо фразему: **šām-e qaribān gereftan** *сидіти й сумувати в надвечір'ї*, в якій актуалізована прецедентна ситуація. Як відомо, **šām-e qaribān** – це траурна церемонія ввечері 10-го мохаррама в пам'ять про загибель імама Хосейна [497, с. 147–148]²². Зворот **mesl-e esfand bar ātaš suxtan** *бути сильно засмученим, стурбованим* (букв. горіти, як рута на вогні) [54, с. 23] відсилає до ритуалу окурювання дітей рутою від пристріту. Кілька фразем відтворюють сценарій іранського весілля і відповідну поведінку людей під час нього: **bešekan bešekan** *бути радісним, радіти* (букв. ляскай, ляскай пальцями), **bešekan zadan** *радіти, ляскати пальцями від радості* (зазвичай у такт музики під час весілля) [497, с. 38], **jombak zadan** *вдаряти в долоні* (від надмірної радості) (букв. бити в бубон; **jombak** – невеличкий бубон з обідком із бронзи або жовтої міді) [497, с. 42], **kelkel kardan** *бути радісним, кричати від радості* (**kelkel** – крики, вигукування жінок під час весілля) [497, с. 49].

Далі ми розглянемо, яким чином соматичний код використовується у процесі мовної концептуалізації перської емоції *страх*.

3.1.2. Концепт ترس tars СТРАХ

Як ми бачили в попередньому розділі, перські соматизми **del serçe**, **jegar** *печінка*, **zahre** *жовч*, *жовчний міхур* беруть активну участь у вербалізації станів

²² Детальніше про прецедентні феномени див. у підрозділі 4.1.

людини, пов'язаних зі страхом. Втрату мужності передають такі ФО: **del-aš-rā az dast dād** (букв. він втратив своє серце / мужність), **del-aš-rā bāxt** (букв. він програв своє серце / свою мужність), **band-e del-aš pāre šod** *він злякався* (букв. поворозки його серця розірвалися), **del-aš pāyin / foru / tu rixt** *його серце обірвалося* (букв. його серце обрушилося вниз), **tu-ye del-e kas-i-rā xāli kardan** *злякувати когось* (букв. спустошувати чиєсь серце) тощо. Слово **del** може виступати в семантичній ролі агенса, і тоді "перське серце" набирає антропоморфних ознак: **del-am tars bar-dāšte** *я злякався* (букв. моє серце набралось страху).

Як уже було зазначено, серце і печінка, за наївними уявленнями персів, постають як органи, в яких зберігається мужність людини, тому існує ціла низка ФО на позначення відповідних станів, в яких номени **del** та **jegar** функціонують як взаємозамінні: **del / jegar dāštan** *бути сміливим, мати мужність*, **del / jegar bāxtan** *злякатися, втратити мужність*, **deldār / jegardār** *сміливий* (букв. такий, що має серце / печінку), **bidel / bijegar** *лякливий* (букв. без серця / печінки) тощо.

Про специфіку використання соматизму **zahre** *жовчний міхур* у процесі образного позначення страху так само уже зазначалося, тому тут вкажемо лише на похідний від нього композит **češmzahre** *жовчний погляд* (**češm** *око* + **zahre** *жовчний міхур*), який бере участь у творенні ФО з семантикою залякування: **češmzahre raftan be kas-i** *дивитися погрозово на когось*, **češmzahre gereftan az kas-i** *злякувати когось* [492, с. 178], напр.:

او هم برای اینکه از زنش چشم زهره بگیرد عادت کرده بود او را اغلب می زد. (صادق هدایت، حاجی آقا).

Однак, щоб злякати дружину, він звик час від часу завдавати їй прочуханки. (С. Гедаят. Хаджі-ага).

Тепер зупинимось на особливостях використання "зовнішніх" соматизмів у процесі лексико-фразеологічної вербалізації концепту СТРАХ. Найбільшу роль у цьому процесі відіграють соматизми, які є партонімами голови: **ru** *обличчя*, **češm** *око*, **zabān** *язик*, **dandān** *зуб*, **dahān** *рот*, **sebil** *вуса*. Відповідні фізіологічні зміни організму людини в момент страху відображені в таких ФО: **zabān-aš band āmad** *у нього відібрало мову* (букв. його язик спинився) [492, с. 334], **āb dar dahān-aš xošk šod** *він дуже злякався* (букв. у нього в роті пересохло) [492, с. 7], **az ru raftan**

лякатися, поступатися суперникові (букв. виходити з обличчя) [497, с. 172] та **az ru bordan** залякувати (букв. виводити з обличчя), напр.:

از آنجایی که حریفش را می شناخت و می دانست که کاکا رستم با امامقلی ساخته تا او را از رو ببرند، اهمیتی به حرف او نداد، راه خودش را پیش گرفت و رفت. (صادق هدایت، داش آکل).

Оскільки він знав свого суперника, а також знав, що Кака Ростам змовився з Емам-колі його залякати, він не звернув уваги на його слова і продовжив свій шлях. (С. Гедаят. Даш Аколь).

Стани, пов'язані зі страхом або його каузацією, вербалізуються за допомогою партоніму **češm** око, оскільки очі людини завжди відображають емоції, які вона переживає, напр.: **češmtarside** переляканий (букв. той, у кого очі перелякані), **češmqorre** погрозливий, гнівний погляд (букв. з ревучим поглядом) [522, с. 169], **češmnamāyi kardan** погрожувати (букв. виставляти очі), **āb-e češm az kas-i gereftan** залякувати, жахати когось (букв. забирати в когось воду з очей) [497, с. 169].

ВФ фраземи **dandān nešān dādan** залякувати когось (букв. показувати, скалити зуби) демонструє зв'язок соматичного коду культури з зооморфним, оскільки відтворює запозичений із тваринного світу сценарій протистояння, напр.: *Він залякує мене* دندانهایش را به من نشان می دهد، پندارد که من از او بیم دارم (فرهنگ امیر قلی امینی). (букв. показує мені свої зуби), *думає, що я його боюся.* (Словник А. Колі Аміні) [492, с. 291].

Етноспецифічним для перської лінгвокультури є асоціювання процесу залякування з соматизмом **sebilhā** вуса. Образ ФО **az sebilhā-ye kas-i xun čakidan** залякувати когось (букв. крапає кров з чиїхось вус) відтворює вигляд обуреної відповідною емоцією людини, що має намір залякати свого супротивника, напр.: *Я був як раз тією людиною, яка залякувала всіх* همان آدمی بودم که از سیبلیهایم خون می چکید [497, с. 172].

Специфіка використання соматизму **tu** волосся в процесі метафоризації страху полягає в тому, що фізіологічні зміни відбуваються не з волоссям на голові, як це має місце, зокрема, в українському та російському мовно-культурних ареалах (пор. укр. волосся на голові стало дибки, рос. волосы на голове встали дыбом), а з

волоссям на тілі: **mu bar tan-aš (andām-aš) rāst šod (six šod)** *волосся стало дибки* (букв. волосся на його тілі стало прямим) [492, с. 567–568]:

وقتی نگاهش می کردم از ترس موهای تنم سیخ می شد... (خسرو شاهانی، مرد سرگردان).

Коли я на неї дивився, у мене від страху волосся ставало дибки... (Х. Шагні. Волоцюга).

Коли людина відчуває сильний страх, все м'ясо з її тіла "може обсіпатися", що засвідчує ВФ фраземи **gušt (gušthā-ye) badan-aš rixt** *він сильно злякався* (букв. все м'ясо його тіла обсіпалося) [492, с. 517]: از بلند شدن صدای شلیک ناگهان تمامی گوشت بدنم *Я сильно злякався, коли пролунали постріли.* (Словник А. Колі Аміні).

Як показав аналіз, метафорична концептуалізація страху зачіпає не тільки тіло, але й дух людини. На це вказує зворот релігійного походження із квазі-соматизмом **ruh** дух: **qabz-e ruh šodan** *дуже злякатися, ледь не віддати Богу душу від страху* (**qabz-e ruh** – забирання душі померлого ангелом смерті Азраїлом) [492, с. 444]:

در میان جار و جنجال مسافرین، داد و فریادهای حمالهای عرب و صدای موتور کشتی، نزدیک بود که سید نصرالله قبض روح بشود. (صادق هدایت، مهین پرست).

Серед твалту й гамору пасажирів, галасу носильників, ревіння моторів Сейєд Насролла мало не віддав Богу душу від переляку. (С. Гедаят. Патріот).

Фраземи з соматичними компонентами **dast** *рука* та **pā** *нога* мають переважно жестове або моторно-кінетичне походження. Так, каузація страху втілена в таких ФО з соматизмом **dast** *рука*, як: **dast az āstin dar-āvardan** *насмілитися, виявити хоробрість, відвагу* (букв. вийняти руки з рукавів) [492, с. 252], **zarb-e dasti namāyāndan be kas-i** *злякувати когось, тримати у страху* (букв. показувати удар своєї руки), напр.:

با بکار بردن قدرت چنان او را ترساندم و ضرب دستی به او نمایاندم که از آن پس جرأت نکرد با من سرشاخ شود. (فرهنگ امیرقلی امینی).

Застосувавши силу, я так його налякав, що відтоді він не наважувався стикатися зі мною. (Словник А. Колі Аміні) [492, с. 410].

Поведінку людини під час небезпеки відтворює фразеологізм із соматизмом **pā** нога: **do pā dāštan va do pā(-ye digar) ham qarz kardan** *мікати з усіх ніг* (букв. дві ноги мати та дві інші ще запозичити) [492, с. 93]:

یکی از وکلا... شنیده بود که زار محمد سه تا را کشته و ممکن است به سراغ او بیاید دو پا داشت و دو پا هم قرض کرد و دوان دوان به طرف خانه رفت. (رسول پرویزی، شیر محمد).

Один з адвокатів... почувши, що Зар Мохаммад уже вбив трьох людей, можливо, розшукує і його, схопився і з усіх ніг кинувся бігти додому. (Р. Парвізі. Шір Мохаммад).

У значенні *губитися, не знати, що робити (від страху)* використовується ФО за участю обох соматизмів: **dast-o pā-ye xod-rā gom kardan** (букв. губити свої руки й ноги):

گفتم: "پسرجان، ... چرا زهره ات را باخته ای؟ مگر چه شد؟ تو برای خودت جوانی هستی؟ چرا این طور دست و پایت را گم کرده ای...؟" (محمدعلی جمال زاده، فارسی شکر است).

Я сказав: "Синку! ... Чого ти злякався? Що трапилось? Ти ж парубок. Чому ж так розгубився?... " (М. Джамаль-заде. Милозвучна перська мова).

Зафіксовану раніше взаємодію соматичного і зооморфного кодів при мовному вираженні емоцій суму і радості спостерігаємо й при образному позначенні страху. Так, ВФ деяких копулятивів із соматизмом **del serçe** відображає стереотипи перської мовної свідомості стосовно певних якостей тварин, якими метафорично наділяється людина. Зокрема, боязкість, на думку персів, притаманна верблюду, лані, козлу і куріпці, про що свідчать такі мовні одиниці зі значенням "боязкий, лякливий", як: **šotordel** (букв. з серцем верблюда), **āhudel** (букв. з серцем лані), **bozdel** (букв. з серцем козла) та компаративна фразема **mesl-e kabk sar-e xod-rā zir-e barf kardan** *ляжливо і невміло ховатися від небезпеки* (букв. наче куріпка ховати голову під сніг) [492, с. 423], напр.:

ما آدمهای سست و بزدل... به کمترین وزش باد مثل بید می لرزیم... (محمدعلی جمال زاده، دار المجانین).

Ми люди слабкі, налякані, ... здригаємося, як верба від найменшого поруху вітру... (М. Джамаль-заде. Божевілля).

خودت که مثل کبک سرت را زیر برف کرده ای و کسی را نمی بینی، به خیالت رسیده هیچکس تو را نمی بیند؟

(علی محمد افغانی، شوهر آهو خانم).

Сам ти, наче куріпка, сховав голову під сніг і нікого не бачиш, думаєш, що і тебе ніхто не бачить? (А. Афгані. Чоловік Агу-ханом).

Взагалі тваринний світ, використовуваний як донорська сфера, відіграє активну роль у процесах метафоризації страху. ФО із зоокомпонентами вербалізують як стан, так і поведінку людини під час переживання емоції, напр.: **saglarz dāštan** *сильно дрижати (від страху, холоду)* (букв. дрижати наче пес) [492, с. 373]; **susk šodan** *лякатися, зіщулюватися від переляку* (букв. ставати тарганом) [522, с. 258]; **šāx-o šāne kešidan barāye kas-i** *лякати когось, погрожувати* (букв. витягувати плечі і роги перед кимось, прибирати бойову позу) [492, с. 373]:

گفت: بارک الله هنوز دو ماه نشده واسه من شاخ و شونه می کشی؟ گفتیم: نه والله ما اهل شاخ و شونه نیستیم...
(غلامحسین ساعدی، آشغال‌دونی).

Він сказав: От молодець, ще двох місяців не пройшло, а вже погрожуєш мені? Я відповів: Ні, клянусь Аллахом, я не з тих, хто погрожує... (Г. Саеді. Смітник).

Знаки зооморфного коду у вигляді партонімів **dom** *хвіст* та **kul** *плечі; спина* спостерігаємо у складі ФО **dom-rā gozāštan ru-ye kul** *підібгати хвоста* (букв. класти хвіст на спину), яка відбиває асоціацію між поведінкою людини та собаки в стані відчуження небезпеки і страху, напр.:

آن وقت کاکا رستم دمش را گذاشت روی کولش و رفت. اما کینه داش آکل را به دلش گرفته بود و پی بهانه می گشت تا تلافی بکند. (صادق هدایت. داش آکل).

Тоді Кака Ростам, підібгавши хвоста, пішов. Але у серці затаїв злість на Дааш Акола і шукав приводу, щоб помститися йому. (С. Гедаят. Дааш Аколь).

Синонімічним до розглянутої фраземи є зворот: **dom-rā tu pā gereftan** (букв. брати хвіст між ногами), який підтверджує існування означеної асоціації у мовній свідомості персів, напр.:

دیگر دم محله سرزدک که می رسد دمش را تو پایش می گیرد و رد می شود (صادق هدایت، داش آکل).

Тепер, коли він підходить до кварталу Сардозак, він підібгає хвоста і швидко його минає. (С. Гедаят. Дааш Аколь).

Мовна концептуалізація страху в перському лінгвоментальному просторі відбувається і через знаки інших кодів культури, зокрема рослинного, предметного,

духовного. Наведемо кілька прикладів. Як рослина страх концептуалізується у звороті: **tars dar qalb-aš riše gereft** *страх оселився в його серці* (букв. страх пустив коріння в його серці). Предметний код представлений фраземами, що відтворюють відповідну фізіологічну реакцію організму людини на страх: **tu-ye tombān-aš rid** (букв. він зробив у штани), **tonoke-rā zard kard / najes kard** (букв. зробив штани жовтими / нечистими). Знаки духовного коду спостерігаємо у складі ФО, яка вказує на поведінку людини в момент переляку: **mesl-e eblis az lahoul gorixtan** *бігти, як чорт від молитви* (**la hou**l – скорочено від **la hou**l va **la qovvata illa bi-llahi** *немає сили й могутності, окрім як в Аллаха*, формули з Корану, яку промовляють у момент небезпеки, переляку або несподіванки) [492, с. 34]. Утім потрібно зазначити, що кількісно такі ФО значно поступаються фраземам, які мають у своєму складі знаки соматичного коду культури. Це підтверджує наведений вище висновок лінгвістів-дослідників емоцій про те, що емотивна метафорика заснована на реальній симптоматиці людини й часто використовується для позначення фізіологічних проявів відповідних емоцій, станів або поведінки людини, що їх переживає.

3.2. Метафорична та метонімічна концептуалізація базових емоцій у перській мові

Метафора і метонімія в сучасних лінгвістичних дослідженнях постають як набагато складніші й важливіші явища, ніж це здавалося раніше. І це відбулося завдяки формуванню когнітивного напрямку в лінгвістичних дослідженнях, одним із найважливіших здобутків якого стала теорія концептуальної метафори, розроблена й обґрунтована Дж. Лакоффим і М. Джонсоном. У своїй праці "Метафори, якими ми живемо" (1988) дослідники довели, що не тільки мова, але й мислення та діяльність людини пронизані наскрізь метафорою; тому наша буденна понятійна система, в межах якої ми думаємо й діємо, є за своєю суттю метафоричною [168, с. 25]. Так само і метонімія, яка традиційно розглядалася як троп або механізм мовлення, що ґрунтується на регулярному або okazіональному перенесенні назви з класу об'єктів / окремого об'єкта на інший, який асоціюється з першим за суміжністю, співмірністю, включенням до однієї ситуації [506, с. 300], із

формуванням когнітивно-дискурсивної парадигми почала розумітися як одна з базових характеристик мислення. Теорія концептуальної метонімії, яка виникла на основі концептуальної теорії метафори, виходить із того, що, подібно до метафори, метонімія не є виключно риторичним засобом, а тому належить не тільки мові. Вона складає частину концептуальної системи людини, її мислення, способів мовлення і поведінки [168, с. 62–63]. Механізм формування метонімії є аналогічним метафорі: царина джерела проектується на царину мети з тією лише відмінністю, що у метонімії обидві царини належать до спільної сфери досвіду, на відміну від метафори, де вони належать до різних сфер [495, с. 77–78]. Мета концептуальної метонімії – забезпечити доступ до певної ділянки досвіду через її ж частину (або до однієї частини області через її іншу частину) [431, с. 4–5].

До теорії концептуальної метафори сходить теорія метафоричного моделювання, що розробляється переважно на матеріалі політичних текстів (див. праці А. Баранова, Ю. Караулова, І. Кобозевої, Т. Скребцової, А. Чудинова, Г. Яворської та ін.). У межах різних варіантів цієї теорії здійснюється встановлення і опис конкретних метафоричних моделей, притаманних осмисленню тих чи інших явищ дійсності представниками певного мовно-культурного співтовариства. Метафорична модель постає як наявна у свідомості носіїв певної мови схема зв'язку між понятійними сферами, яку можна представити формулою: "X – це Y", при цьому відношення між компонентами формули розуміється не як пряме ототожнення, а як подібність [345, с. 130–131].

Взявши за основу цей теоретичний досвід і перенісши його до ділянки психоемоційного простору людини, ми визначили перелік метафоричних моделей, за якими відбувається концептуалізація емоцій *сум*, *радість*, *страх* у перській мовній свідомості.

3.2.1. Концепти شادی *šādi* РАДІСТЬ, غم *qam* СУМ

Опрацьований нами мовний матеріал засвідчує, що номінативне поле концепту РАДІСТЬ формується переважно такими перськими та арабськими за походженням словами, як: *šādi* *веселоці*, *радість*, *xoši* *веселоці*, *радість*,

задоволення, **xošhāli** задоволення, радість, **xorsandi** задоволення, радість, **vajd** веселоці, радоці, захват, **šouq-o zouq** захват тощо, а також засобами вторинної номінації, що містять у собі відповідну семантику. Концепт СУМ репрезентують передусім синонімічні лексеми **qam, qosse, anduh** горе, сум, смуток, похідні слова **deltangi** сум, смуток, **afsordegi** смуток, пригнічений стан та відповідні ФО.

Перш ніж виокремлювати метафоричні моделі відповідних концептів, ми зробили два припущення, які хотіли перевірити в процесі аналізу. По-перше, виходячи з положення про те, що базові емоції, до яких відносяться *сум* та *радість*, мають універсальний характер і не залежать від етнічних особливостей певної лінгвокультурної спільноти [116, с. 63], більшість ключових метафоричних моделей, за якими концептуалізуються вказані емоції в різних мовах, мали б збігатися. Це ґрунтується на природному очікуванні того, що через свою біологічну зумовленість носії різних мов і культур повинні сприймати, розмірковувати і відчувати деякі аспекти дійсності, що їх оточує, значною мірою однаково [10, с. 20]. З іншого боку, враховуючи, що кожна культура накладає свою "лінгвістичну сітку" на концептуалізацію емоцій [481, с. 240], це не може не позначитися на тому, як представники різних культур і мов осмислюють та інтерпретують свій емоційний досвід [431, с. 139]. Ми вирішили встановити співвідношення універсального та етноспецифічного в концептуалізації вказаних емоцій перською мовною свідомістю, а також з'ясувати, наскільки перські метафоричні моделі розглядуваних емоцій корелюють з тими, що були визначені на англійському матеріалі (див.: [431, с. 24–26]). Одразу зазначимо, що навіть неповний перелік визначених нами моделей засвідчив, що така кореляція існує.

По-друге, нас зацікавило співвідношення схожого та відмінного всередині метафоричної концептуалізації самих емоцій. Як відомо, з лінгвістичного погляду слова *сум* та *радість* постають як антоніми. Тому логічно припустити певну схожість у метафоричному осмисленні цих емоцій, подібно до того, як це притаманне семантично близьким класам слів. Результати нашого аналізу показали, що метафорична концептуалізація цих понять у перській мові виявляє як схожі, так і

відмінні риси. Спочатку ми розглянемо випадки, коли ці емоції концептуалізуються однаково.

Спільними для обох концептів виявилися такі моделі: РАДІСТЬ / СУМ – РЕЧОВИНА, РАДІСТЬ / СУМ – ПРОСТІР, РАДІСТЬ / СУМ – НАДПРИРОДНА СИЛА, РАДІСТЬ / СУМ – БЕЗУМСТВО, РАДІСНА / ЗАСМУЧЕНА ЛЮДИНА – РОСЛИНА.

Розглянемо модель РАДІСТЬ / СУМ – РЕЧОВИНА, яка сповнює контейнер. В ролі контейнера може виступати або серце людини або сама людина. Перший варіант реалізації цієї моделі спостерігаємо в реченні:

آن شب وقتی سر بر روی بالش گذاشتم دلم مالا مال از شادی بود. نمی دانم چرا؟... (ناهید پژواک، شب شراب).

Тієї ночі, коли я поклав голову на подушку, моє серце було сповнене радістю. Не знаю, чому... (Н. Пежвак. Ніч застілля).

Якщо в ролі контейнера виступає людина, від надмірної кількості суму вона може тріснути:

دلم پر بود، از غصه می ترکیدم... (ناهید پژواک، شب شراب).

Я був засмучений (букв. моє серце було повним), *я тріскався від суму...* (Н. Пежвак. Ніч застілля).

Сполучення дієслова **tarakidan** *тріскатися* зі словом **qosse** *горе, сум, смуток* зафіксовано і в паремії: قلندر اگر نگويد دنيا به فلانم دلش از غصه می ترکد *Дервіш, якщо не скаже: "Світ нічого не вартий", трісне від смутку* [515, с. 854].

Здатність суму як певної речовини переміщатися по контейнеру, принаймні зверху вниз, підтверджує сполучення лексеми **qam** з дієсловом **forukeš kardan** *спадати, осідати* в такому контексті:

تمام غمهایم فروکش کرد، همه غصه هایم آب شد... (ناهید پژواک، شب شراب).

Усі мої печалі вицухли, мій смуток розтанув... (Н. Пежвак. Ніч застілля).

У наведеному реченні наявність цієї моделі засвідчує і сполучення слова **qosse** *смуток* з дієсловом **āb šodan** *танути*. Крім того, сум постає як речовина, яку можна "зчистити" з серця:

نگاهش شیرین بود جان می بخشید همه غمها را از دل من می زدود... (ناهید پژواک، شب شراب).

Її погляд був ніжним, він оживляв, змивав (букв. зчищав) *усі печалі з мого серця...* (Н. Пежвак. Ніч застілля).

Взагалі варто зазначити, що найбільше прикладів нам вдалося спостерегти саме на підтвердження існування моделі СУМ – РЕЧОВИНА, всередині якої було зафіксовано два її різновиди: а) СУМ – НАПІЙ / ЇЖА та б) СУМ – РІДИНА. На існування першої моделі вказує сполучення ключових слів-номінантів концепту з дієсловом **xordan** їсти, пити. Дієслово **xordan** у перській мові має два значення: "їсти" (напр. **qazā xordan** їсти) та "пити" (напр. **āb xordan** пити). На перший погляд, значенню "пити" можна віддати перевагу на тій підставі, що існують контексти, переважно у класичній поезії, в яких "пиття" суму зіставляється з питтям вина: غم خواران غم دهد و می خواران را می *Тим, хто співчуває* (букв. тим, хто п'є смуток), *дайте смутку, тим, хто п'є вино – дайте вина*; غم خوریم خوش نبود به که می خوریم *Якщо будемо сумувати* (букв. пити сум), *буде негарно, краще, будемо пити вино* [515, с. 812]; مخور انده و باده *Не сумуй і пий вино день і ніч / Нехай серце твоє буде сповненим спокою, а губи – посмішки* (Фердоусі) [515, с. 975]. В останньому крилатому вислові наявна гра слів із дієсловом **xordan**, яка засвідчує протиставлення "пиття суму" питтю вина: **maxor anduh-o bāde xor** (букв. не пий печаль, а пий вино).

Додамо, що дієслова **qosse xordan**, **qam xordan**, **timār xordan** зі спільною семантикою "сумувати", "горювати" зустрічаються переважно у складі прислів'їв та крилатих висловів дидактичного характеру, напр.: غم خوردن سودی ندارد *Немає користі в тім, щоб сумувати* [515, с. 812]; غم بیهوده خوردن خوب نیست *Негарно сумувати даремно* [515, с. 811]; غم فردا نشاید خوردن امروز (سعدی) *Не варто сьогодні сумувати про те сумне, що станеться завтра* (Сааді) [515, с. 814]; هیچ راهی نیست کاو را نیست پایان، غم مخور (حافظ) *Немає шляху, якому б не було кінця, не сумуй!* (Хафез) [515, с. 1224]. Однак, похідні від зазначених дієслів лексеми, такі як: **qossexor** легко ранимий, чутливий (букв. той, що п'є смуток), **qamxār** той, хто співчуває, утішник (букв. той, що п'є сум), **timārxār** засмучений (букв. той, що п'є смуток) та **qamgosār** той, хто співчуває, утішник (від **qam** сум + **gosārdan** пити) зустрічаються як в пареміологічному фонді (пор.: غم خوارى نیست *Кому розповісти про сум на серці, якщо немає утішника?* [515, с. 812]; غم به قدر غمگساران ز آسمان نازل شود *Суму з неба дається стільки, скільки є готових утішити* [515, с. 811]; هر غم را باید غمگسارى *На кожне горе має бути*

утішник [515, с. 1158]), так і в сучасних художніх текстах, пор. словосполучення **qamxār-e ham budan** *співчувати один одному* в такому контексті:

همه اهل محل همدیگر را می شناختیم و در غم و شادی هم، همیشه نزدیکتر از خویش و فامیل شریک و غمخوار هم بودند... (ناهید پژواک، شب شراب).

Всі люди нашого кварталу знали один одного і були ближче, ніж родичі, підтримуючи і співчуючи один одному і в горі й в радості... (Н. Пежвак. Ніч застілля).

Однак більш прискіпливий аналіз паремій засвідчив, що сум уявляється персами не тільки як напій, а й як їжа. Зафіксований крилатий вислів, в якому сказано, що оскільки "сум з'їв" мене, то і я буду його "їсти":

چند گویی که غم مخور ای مرد غم مرا خورد غم چرا نخورم (خاقانی)

Скільки будеш казати, о чоловіче: Не сумуй (букв. не їж сум)! / *Сум з'їв мене, чому ж мені не сумувати* (букв. не їсти його)? (Хакані) [515, с. 815]. В іншому звороті: *Оскільки сум – це хліб насущний, треба його їсти* [515, с. 117] сум уподібнюється до хліба, який людина їсть кожного дня.

Додатковою ознакою того, що сум концептуалізується як їжа чи напій, вважаємо сполучення слова **qam** зі словом **govārā** *приємний на смак, легкотравний, поживний* у складі такої паремії: *Сум для вільних людей буває приємнішим на смак, ніж радість* [515, с. 815]. Отже, можна зробити висновок про те, що самий спосіб "споживання" суму (у вигляді їжі чи напою) для перської середньовічної мовної свідомості не був актуальним. Головним у цих уявленнях було те, що його можна було "вжити всередину", а потім "перетравити".

Існування в перській мовній свідомості метафоричної моделі СУМ – РІДИНА підтверджує й ВФ синонімічних похідних лексем **qambār, anduhbār, hasratbār** *сумний, засмучений*, утворених поєднанням лексем-номінантів концепту **qam, anduh, hesrat** з основою дієслова **bāridan** *текти, йти* (про дощ, сніг), напр.:

چرا عابرین عجل و اندوهگین هستند. چرا سایه های روی دیوار غم می بارد... (فتانه حاج سید جوادی، بامداد خمار).

Чому всі перехожі сумні і поспішають? Чому з тіней на стінах ллється сум?.. (Ф. Джаваді. Ранок похмілля).

Спільній метафоричній моделі РАДІСТЬ / СУМ – ПРОСТІР притаманна протилежна спрямованість складників області мети: РАДІСТЬ концептуалізується як ВЕРХ, а СУМ – як НИЗ, що співвідноситься з концепцією орієнтаційних метафор Дж. Лакоффа (див.: [168, с. 35–36]). На існування цієї моделі вказують такі ФО, як: **ruh-aš parvāz kard**, *він воскрес душею, він підбадьорився* (букв. його душа полетіла) [492, с. 323], **sar-e damāq budan** *бути у доброму гуморі* (букв. бути вгорі настрою) [492, с. 287] тощо. В художніх контекстах ця модель виявляється при переданні стану людини, готової від радощів відірватися від землі і здійнятися в небо, напр.:
وقتی زمان برگشتن به منزل فرا رسید، سر از پا نمی شناختم. بال در آوردم. (فتانه حاج سید جوادی، بامداد خمار).

Коли прийшов час повертатися додому, я була сама не своя. Летіла, немов на крилах. (Ф. Джаваді. Ранок похмілля).

Зазначимо, що такі випадки мовної концептуалізації можна інтерпретувати як метонімію, адже в когнітивній лінгвістиці стани і поведінка, що спричиняються емоціями, кваліфікуються як прояви концептуальної метонімії (див.: [431, с. 4–5]). Як приклад реалізації концептуальної метонімії РАДІСТЬ – ЦЕ ВЕРХ можна розглядати фразу: **az xošhāli kolāh-e xod-rā be āsemān andāxtan** *від щастя кидати свого капелюха угору* (букв. у небо) [497, с. 69].

Модель СУМ – ЦЕ НИЗ виводиться із ФО: **az damāq / az del-o damāq oftādan** *засмучуватися, впадати у відчай* (букв. з носу / з серця і носу падати), **sar be geribān-e xod foru bordan** (букв. занурювати голову у свій комір), **sar be geribān-e čiz-i šodan** (букв. занурювати голову у комір чогось) *поринати в сумні роздуми, замислюватися* [492, с. 356]. ВФ двох останніх ФО вказує на відповідні соматичні зміни, що відбуваються з людиною під час переживання емоції:

حالا صورت آنها پژمرده، اندیشناک و سر به گریبان زندگی می نماید... (صادق هدایت، مادلن).

Тепер їхні обличчя виглядають змарнілими, стурбованими, сумними...
(С. Гедаят. Мадлен).

Прояви концептуальної метонімії можна розгледіти й у наведених вище ФО із соматизмами **sebilhā** *вуса* та **lab** *губи* на позначення суму: **sebil-aš āvizān šod** *він засмутився, розчарувався* (букв. його вуса поникли) та **lab-o luče-aš āvizān šod** *він*

зажурився, розчарувався (букв. у нього обвисли куточки рота), які яскраво відтворюють в уяві міміку людини, що з'являється на її обличчі внаслідок переживання відповідної емоції, напр.:

هر چه سرک کشیدیم، هر چه ایستادیم ظهور نکرد که نکرد. با لب و لوجه آویزان به کلاس برگشتیم... (رسول پرویزی، عشق نیمه کاره).

Скільки ми не стояли, скільки не виглядали її, вона так і не з'явилася. Ми зажурилися (букв. з обвислими губами) *й повернулися до класу...* (Р. Парвізі. Незавершене кохання).

До випадків концептуальної метонімії СУМ – ЦЕ НИЗ можна віднести й опускання голови вниз у такому контексті:

و شاهزاده خانم سال ها و سال ها منتظر ماند تا سر آخر از غم و غصه سرش را زیر انداخت و آن گریه کرد که از اشکهایش برکه ای درست شد و قصر پادشاه رفت زیر آب. (زویا پیرزاد، چراغها را من خاموش می کنم).

І принцеса чекала багато років, а потім від суму і жалю опустила голову і заплакала. І так плакала, що з її сліз утворилося озеро, і палац падишаха пішов під воду. (З. Пірзад. Світло вимкну я).

Реалізацію моделі РАДІСТЬ / СУМ – ПРОСТІР убачаємо в контекстах, у яких обидві емоції концептуалізуються як простір, який не має меж, напр.:

شادی پدرم حدّ و مرزی نداشت... (فتانه حاج سید جوادی، بامداد خمار).

Радість мого батька не мала меж... (Ф. Хадж Сеїд Джаваді. Ранок похмілля).

ولی بمجرد اینکه تأثیر آن تمام شد یک غم و اندوه بی پایانی مرا فرا گرفت... (صادق هدایت، زنده بگور).

Але щойно його вплив закінчився, як мене охопив нескінченний сум і смуток... (С. Гедаят. Похований живцем).

У першому реченні наявність просторового коду в осмисленні емоційного досвіду засвідчують іменники **hadd** *межа* і **marz** *кордон*, у другому – прикметник **bīpāyān** *нескінченний*, ужитий в ролі означення до слів **qam** *сум* і **qosse** *смуток*.

Про те, що в радість, як у певний простір, можна зануритися, свідчить сполучення слова **vajd** *веселоці, радоці, захват* з дієсловом **foru raftan** *занурюватися, поринати* в такому реченні:

خیلی میل داشتم که بر شدت آن بیفزاید، در وجد ناگفتنی فرو رفته بودم، هر فکری که می خواستم می کردم...

(صادق هدایت، زنده بگور).

Мені дуже хотілося, щоб воно ще збільшувалося. Я поринув у якийсь невимовний захват, і думав про все, що приходило мені в голову... (С. Гедаят. Похований живцем).

У межах моделі РАДІСТЬ / СУМ – ОПОНЕНТ У БОРОТЬБІ відповідні емоції виступають у ролі активного, атакуючого людину суб'єкта. На це вказує пара антонімічних, ідентичних за будовою лексем **zouqzade** радісний, захоплений (букв. вдарений радістю) / **qamzade** засмучений, убитий горем (букв. вдарений сумом), у ВФ яких можна углядіти антропоморфні ознаки метафоричного осмислення відповідних концептів:

هر شب احمد نقشه فرارشان را برای ربابه تکرار می کرد که همیشه یکجور بود، و ربابه با چشمهای ذوق زده فکر و هوش برادرش را تمجید می کرد. (صادق هدایت، چنگال).

Кожного вечора Ахмад переказував Рубабе план їхньої втечі, який завжди був один і той самий, і Рубабе з сяючими від радості очима нахвалювала розум свого брата. (С. Гедаят. Вили).

Про те, що сум, горе концептуалізуються як суперник, може свідчити вживання дієслова **šekastan** бити, ламати в одному контексті зі словом-номінантом концепту **qam** у такому реченні: *Він був зламаний сумом через те, що був далеко від своєї батьківщини* [497, с. 128]. Ситуацію боротьби з суперником у непрямий спосіб відтворює і зворот **pošt-aš šekaste-ast** його зламали удари долі (букв. його спина зламана): *Ба з دست دادن брата, він зламався* [497, с. 126]. Крім того, зафіксовано кілька крилатих висловів, згідно з якими сум може "убити" людину, напр.: *Гем кешт مرا و غم* Мене убив сум, а утішник немає про це звістки [515, с. 814].

Модель РАДІСТЬ / СУМ – НАДПРИРОДНА СИЛА. Радість як сила, що міститься всередині людини й у випадку великої концентрації розпирає її так, що їй стає важко втриматися в межах тіла, постає у ФО з соматизмом **pust шкіра: dar pust-e xod nagonjidan** бути у нестямі від радощів (букв. не вміщуватися у свою шкіру): *Хаджа Ақа аз خوشحالی تو پوستش نمی گنجد و مثل این است که خدا دنیا را به او داده. می گویند صبح تا شام روی*

پایش بند نمی شود... (محمدعلی جمال زاده، دار المجانین).

Хадж-ага у нестямі від радощів, неначе Аллах подарував йому весь світ. Кажуть, з ранку до ночі він просто не стоїть на ногах від захвату... (М. Джамальзаде. Божевільня) [492, с. 93].

Уявлення про сум як надприродну силу, що забирає або тисне на суб'єкта проти його волі, актуалізується у фраземах, у складі яких слова-номінанти концепту сполучаються з предикатами фізичної дії. Зокрема, з дієсловами **gereftan** *брати, забирати*, **farā gereftan** *охоплювати* сполучаються як слова **qam**, **qosse** *смуток, печаль* (напр.: **qam / qosse-am gereft** *я засмутився*), так і слово **anduh**, напр.:

چون از دریا و آب که دور می شوم مثل این است که یک تکه از هستی من آنجا در خیزاب دریا موج می زند و اندوه بی پایان مرا می گیرد... (صادق هدایت، گجسته دژ).

Коли я віддаляюся від моря, якась частка мого єства наче залишається битися в його хвилях, і мене охоплює безмежний сум... (С. Гедаят. Проклята фортеця).

Реалізацію цієї моделі спостерігаємо і в реченні, в якому лексема **qosse** *смуток, печаль* сполучається з дієсловом **fešār dādan** *тиснути*:

با وجود اینکه واقعا میل نداشتم و غصه گلیم را فشار می داد اما از سؤال محبوبه رنجیدم... (ناهید پژواک، شب شراب).

Хоч я й справді не хотів їсти, і смуток стискав мені горло, але питання Махбубе мене образило... (Н. Пежвак. Ніч застілля).

Прояви суму як сили, що в метафоричному сенсі стискає єство людини та простір, що її оточує, вбачаємо у ФО: **del-am gerefte ast** *мені сумно* (букв. моє серце стиснулося); **hāl-am gerefte šod** *мені стало сумно* (букв. мій стан став стиснутим); **housele-am tang šod** *у мене зіпсувався настрій* (букв. моє терпіння звузилось); **pargār-e u tang šod** *він у розпачі* (букв. його доля звузилася); **dar tangnā oftādan** *опинитися у скрутному становищі* (букв. впасти в тіснину) [497, с. 133, 124, 137].

Метафорична модель СУМ / РАДІСТЬ – БЕЗУМСТВО. Переживання цих емоцій інколи спричиняє стан людини, що сприймається як відмінний від нормального. Реалізацію моделі РАДІСТЬ – БЕЗУМСТВО можна продемонструвати на прикладі

істериці, ридати, напр.: از غصه پرپر می زد **az qosse par par mizad** Через своє горе вона билася в істериці [497, с. 124].

Окрім спільних для обох емоцій метафоричних моделей наш матеріал дозволив виділити і такі, що притаманні виключно осмисленню суму: СУМ – ТЯГАР, СУМ – ВОГОНЬ, СУМ – ЖИВА ІСТОТА, СУМ – ХВОРОБА, а також такі, за якими концепуалізується радість: РАДІСТЬ – СВІТЛО, РАДІСТЬ – СП’ЯНІННЯ, РАДІСТЬ – СМЕРТЬ. Наведемо кілька прикладів:

СУМ – ТЯГАР: **bār bar del dāštan** відчувати великий сум, страждати (букв. мати тягар на серці); **bār-e qam, bār-e qosse** тягар суму. Напр.: تا مست نباشی نبری بار غم / آری شتر مست کشد بار گران را (سعدی) *Поки не будеш п’яний, не унесеш тягар суму по коханій / Так, п’яний верблюд несе важчу поклажу* (Сааді) [515, с. 234];

СУМ – ВОГОНЬ: **delsuxte / jegarsuxte** тужливий, засмучений (букв. той, у кого згоріло серце / печінка); **jānsuz** сумний (букв. такий, що спалює душу), **delgodāz** прикрий, тужливий (букв. такий, що плавить серце); **mesl-e esfand bar ātaš suxtan** бути сильно засмученим (букв. горіти, як рута на вогні); **damāq-e kas-i-rā suzāndan** засмучувати когось (букв. підпалювати чийсь ніс). Напр.: غم هجر تو ما را سوخت چندان / سُم від розлуки з тобою так спалив мене, / Що я став чорним, як земля (Вахші) [515, с. 827];

СУМ – ЖИВА ІСТОТА: **qosse del-aš-rā mixorad** сум з’їдає його серце, **qam del-am-ra čang mizana** сум шкрябає моє серце. Сум як людина: یک همدم باوفا ندیدم جز درد / Я не бачив іншого вірного друга, крім болю, / І не маю іншої нареченої, ніж сум (Хафез) [515, с. 1261]; عیش، خواب و خیال است و غم همیشه رفیق / Радощі – це сон і фантазії, а сум – постійний товариш [515, с. 799]; ای آشنا رسم وفا از / غم نیاموزی چرا / غم با همه بیگانگی هر شب به ما سر می زند *О знайомцю! Чому б тобі не повчитися вірності у смутку? / Попри всю свою незнайомість, він провідує мене кожної ночі* [515, с. 811];

СУМ – ХВОРОБА, яка може спричинити смерть: **qambād, qambāde** хвороба, що виникає від сильного горя (букв. запалення від суму), **qosse marg** смерть від горя (**qosse** смуток, *gore* + **marg** смерть), **qosse marg šodan** не витримати горя, умерти з

горя. Сум "вбиває": *گصه بدتر از زهر است چون زهر یک دفعه می کشد ولی غصه به تدریج* *Смукток гірший за отруту, бо отрута вбиває один раз, а смукток поступово* [515, с. 708];

РАДІСТЬ – СВІТЛО: **češm-aš be roušanāyi oftād** у нього з'явилася радісна надія (букв. його очі засвітилися), **češm-e mā (šomā, bande) roušan** Нехай будуть світлі наші (ваши, мої) очі!; *Ласкаво просимо!* Приклад: چشم هزار بار روشن و قلبم هزار بار گلشن. *Нехай عزیزم خوش آمدی مزین فرمودی قدمت بالای دو چشم من... (محمدعلی جمال زاده، دار المجانین) будуть світлі мої очі, а серце розквітне трояндами! Рідненький, ласкаво просимо, як я рада тебе бачити!..* (М. Джамаль-заде. Божевільня).

РАДІСТЬ – СП'ЯНІННЯ: **sarxoš** веселий, збуджений (букв. з веселою головою), **sarmast** веселий, радісний (букв. із хмільною головою), **sarmasti** веселощі, життєрадісність (букв. сп'яніння); **bā yek piyāle mast-ast** голова пішла обертом від радощів (букв. він п'яний від одного бокалу).

РАДІСТЬ – МАЙЖЕ СМЕРТЬ: **barāye čiz-i mordan** бути дуже захопленим чимось (букв. померти заради чогось), напр.: *من برای آب می میرم. وقتیکه شنا می کنم مثل اینست که همه ...* *Я обожнюю воду* (букв. помираю за водою) *і коли плаваю, мені здається, що птахи і вся природа розмовляють зі мною...* (С. Гедаят. Проклята вежа).

Отже, як засвідчив проведений аналіз, метафоричному осмисленню емоцій *радість* та *сум* перською мовною свідомістю притаманні як універсальні, так і етноспецифічні особливості. Універсальний характер метафоричної концептуалізації емоцій підтверджує кореляція між виділеними нами моделями і моделями, визначеними на матеріалі англійської мови (див.: [431, с. 24–26]). Враховуючи універсальний характер і біологічну зумовленість емоцій, очевидно, можна говорити про існування певного набору концептуальних метафор, спільних для багатьох культурних ареалів.

3.2.2. Концепт ترس tars СТРАХ

Номінативна щільність концепту СТРАХ у перській мові формується передусім такими лексемами, як **tars** *страх*, **tarsidan** *боятися*, **vahšat** *страх, жах*, **harās**

страх, тривога, **bim** страх, побоювання, **vāheme** острах, побоювання та їхніми похідними. Розглянемо метафоричні моделі, які нам вдалося встановити.

СТРАХ – РЕЧОВИНА. Ця модель має два різновиди: а) речовина, яка сповнює контейнер та б) речовина, яка може "осипатися" (в разі, якщо страх зникає). Про наявність першої моделі свідчать ФО **por az tars** повний страху, **ambāšte az vahšat** сповнений жахом тощо, напр.:

بیامد دوان پهلوان سپاه / پر از ترس و امید نزدیک شاه (فردوسی) *Прибіг богатир війська, повний страху і надії, до шаха... (Фердоусі) [512, с. 5793].*

Страх як певна речовина може сповнювати не тільки людину, а й її сни у вигляді кошмарів:

هیچ وجه اشتراکی بین ما نیست ... ولی ناله ها، سکوتها، فحشها، گریه ها و خنده های این آدمها خواب مرا پر از کابوس خواهد کرد. (صادق هدایت، سه قطره خون).

Між нами немає нічого спільного... Але крики, мовчання, сварки, сльози і сміх цих людей сповнюватимуть мої сни кошмаром. (С. Гедаят. Три краплі крові).

Другий різновид цієї моделі спостерігаємо у ВФ фразем, у складі яких лексема **tars** страх сполучається з дієсловом **rixtan** сипатися, литися:

دیگر به نظرم کار مشکلی نبود. ترسم ریخته بود... (فتانه حاج سید جوادی، بامداد خمار).

Більше мені це не здавалося складною справою. Мій страх зник (букв. розсипався)... (Ф. Джаваді. Ранок похмілля).

СТРАХ – КОНТЕЙНЕР / ПРОСТІР. Страх не тільки сповнює контейнер, а й сам концептуалізується як певне місце, в яке можна впасти самому або вкинути когось. Це засвідчує ВФ таких дієслів, як: **be vahšat andāxtan** жахати, лякати (букв. вкидати в жах), **be vahšat oftādan** ужахатися, лякатися (букв. падати в жах), **dar harās oftādan** лякатися, страшитися (букв. падати в тривогу, страх), напр.:

من دیدم که این مردان آینده در این کلاسها و امتحانها آنقدر خواهند ترسید که و مغزها و اعصابشان را آنقدر بوخت خواهند انداخت که وقتی دیپلمه بشوند یا لیسانسیه اصلاً آدم نوع جدیدی خواهند شد. آدمی انباشته از وحشت! (جلال آل احمد، مدیر مدرسه).

Я зрозумів, що ці майбутні чоловіки протягом занять і іспитів так налякаються, а їхні мізки й нерви так застрахають, що по закінченню школи або

університету вони перетворюються на людей нового типу. Людей, сповнених страху! (Дж. Алє Ахмад. Директор школи).

Як можна помітити, в наведеному прикладі реалізуються обидві розглянуті моделі: СТРАХ – РЕЧОВИНА (**ādam-i ambāšte az vahšat** люди, сповнені страху), яка демонструє, що людина сприймається як вмістище, яке наповнюється страхом як певною речовиною, та СТРАХ – КОНТЕЙНЕР / ПРОСТІР (**maqzhā va asāb-ešān-rā be vahšat xāhand andāxt** букв. їхні мізки й нерви вкинуть в жах), яка засвідчує, що сам страх концептуалізується як певний контейнер або простір, до якого потрапляє людина.

СТРАХ – МАЙЖЕ СМЕРТЬ. Крайній ступінь страху може спричинити стан, близький до смерті. Про це свідчить фразема, пов'язана з вище наведеною моделлю: **be vahšat-e marg oftādan** *перелякатися на смерть* (букв. впасти у смертельний жах) [491, с. 429], а також прислів'я: **tars barādar-e marg ast** *Страх – брат смерті* (з варіантом **tars bāšad barādar-e mordan**) [515, с. 239]. До цієї ж моделі зараховуємо і ФО з ключовим словом **marg** *смерть*: **če marg-at ast?** (букв. що тобі за смерть?), напр.:

بدنم مثل بيد می لرزید. نزهت خنده کنان گفت: "چه مرگت است دختر؟ ... اگر این طور بلرزی یک دفعه می خوری به در و وسط اتاق ولو می شوی ها!" (فتانه حاج سید جوادی، بامداد خمار).

Моє тіло тремтіло, мов верба. Нозгат, сміючись, сказала: "Ну що ти, дівчино, ледь жива від страху? ... Якщо так тремтітимеш, можеш раптом лобом стукнутися об двері і ввалитися всередину кімнати!" (Ф. Джаваді. Ранок похмілля).

У стані сильного переляку перси можуть "звільнити своє тіло" – **qāleb tohi kardan** *тобто вмерти, віддати богу душу* [492, с. 443]:

بیچاره دو نفر پیر مرد نزدیک بود از ترس قالب تهی کنند... (حسین شهیدزاده، کاربار خودمان).

Два старих бідолахи від страху були ладні віддати богові душу... (Х. Шагідзаде. Наші власні справи).

СТРАХ – ОПОНЕНТ У БОРОТЬБІ. У межах цієї моделі страх постає як активний, атакуючий суб'єкт. Антропоморфні ознаки страху спостерігаємо у похідній лексемі **vahšatzade** *переляканий* (букв. вдарений жахом) та таких ФО, як: **vahšat be man dast dād** *мене охопив жах* (букв. жах простягнув мені руку), **tars bar-aš dāšt** *його охопив*

страх (букв. його взяв страх) тощо. Наведемо приклади з використанням ФО з ключовим словом **vāheme** *острах, побоювання*:

و بعد واهمه برم داشت که "نه بابا. کار ساده ای هم نیست!" (جلال آل احمد، مدیر مدرسه).

Але потім у мене виникло побоювання (букв. побоювання мене взяло): *"Hi, друже, це не така вже проста справа!"* (Дж. Алє Ахмад. Директор школи).

ترس و واهمه مهيبي به او دست داد... (صادق هدایت، لاله).

Жахливий *острах* охопив його (букв. простягнув йому руку)... (С. Гедаят. Лалє).

СТРАХ – НАДПРИРОДНА СИЛА. У межах цієї моделі страх уявляють як невідому силу, що охоплює суб'єкта. Вона реалізована у ФО на кшталт: **vahšat ma-rā farā gereft** *мене охопив жах*, **vahšat-aš gereft** *його охопив жах*, **ānhā dočār-e vahšat šodand** *їх охопив жах* тощо, напр.:

از همان اوایل برایش دست و پایی کرده بودم... و حالا که حتی تخت خالی در بیمارستان برایش معین کرده بودند وحشتش گرفته بود و حاضر نبود برود بیمارستان... (جلال آل احمد، مدیر مدرسه).

Із самого початку я намагався чимось їй допомогти, ... а тепер, коли їй уже виділили місце в лікарні, її охопив такий страх, що вона не була готова їхати до лікарні... (Дж. Алє Ахмад. Директор школи).

Страх може тиснути на людину і бути рушійною силою її життя:

یعنی تصدیق به اینکه صاحب این ورقه دوازده سال یا پانزده سال تمام و سالی چهار بار یا ده بار در فشار ترس قرار گرفته و قدرت محرکش ترس است و ترس است و ترس! (جلال آل احمد، مدیر مدرسه).

Тобто це підтвердження того, що автор цих рядків протягом дванадцяти чи п'ятнадцяти років, чотири чи п'ять разів на рік перебував під тиском страху, і рушійною силою його був страх, страх і тільки страх! (Дж. Алє Ахмад. Директор школи).

СТРАХ – РОСЛИНА. Ознаки цієї моделі можна бачити у ВФ фраземи з ключовим, арабським за походженням, словом **qalb** *серце*, яке переважно використовується в медичному дискурсі: **tars dar qalb-aš riše gereft** *страх закрився в його серце* (букв. страх в його серці пустив коріння). Крім того, словосполучення **riše-ye tars** *корінь страху* спостерігаємо, зокрема, в таких заголовках електронних статей Інтернету: *Корінь страху укладання шлюбу в* *ریشه ترس از ازدواج در افراد طلاق گرفته*.

розлучених людей. [<http://www.aramismoshaver.ir/maghalat/maghalat-takhasosi/divorce>];
 ریشه ترس از مرگ چیست؟ *У чому корінь страху смерті?* [<http://www.shafaf.ir/fa/news>];
 ریشه ترس اعراب کجاست؟ *Де корінь страху арабів?* [<http://www.tabnak.ir/fa/news>] тощо.

Проаналізований матеріал дозволив виділити такі, на наш погляд, універсальні семантичні групи, як "страх – каузатор дій" та "страх – каузатор соматичних змін", адже відомо, що страх може спричиняти певні дії, змінювати поведінку або фізіологічний стан людини. Як уже зазначалося, в когнітивній лінгвістиці такі семантичні групи розглядають як прояви концептуальної метонімії, під час котрої когнітивна операція відбувається в межах однієї понятійної структури [431, с. 4–5]. У контексті психоемоційного стану людини метонімія вказує на певний фізичний аспект тіла, залученого в переживання емоції. Цей аспект може бути двох типів: поведінковий або фізіологічний (соматичний). Наведемо приклади першого типу.

Роль страху як каузатора дії або певної поведінки людини може бути виражена як засобами прямої, так і непрямої номінації, напр.:

خجسته با تعجب و ترس به گوشه صندوقخانه عقب نشینی کرد... (فتانه حاج سید جوادی، بامداد خمار).

Ходжасте з подивом і страхом позадувала у куток гардеробної...
 (Ф. Джаваді. Ранок похмілля).

Страх примушує людину тікати з місця події:

حسینی که چشمش را باز کرد دید به درخت دو نفر آدم دار زده اند. از ترسش پا شد و پا گذاشت به فرار...
 (صادق هدایت، آب زندگی).

Хосейні, щойно відкривши очі, побачив, що двох людей повісили на дереві. Злякавшись, він скочив на ноги і кинувся бігти... (С. Гедаят. Жива вода).

Приклад непрямої номінації дії, викликаной страхом, бачимо у ФО: **do pā dāštan va do pā (-ye digar) ham qarz kardan** *тікати з усіх ніг* (букв. дві ноги мати та дві інші ще запозичити) [492, с. 93], напр.:

دایه ... سرم داد کشید: "ده برو بیرون دیگر، برو بیرون از این اتاق. می خواهی بکشندت؟" دو پا داشتم، دو تا هم قرض کردم... (فتانه حاج سید جوادی، بامداد خمار).

Няня закричала на мене: "Біжи геть, біжи геть з цієї кімнати. Хочеш, щоб вони тебе вбили?" Я схопилася і побігла світ за очі... (Ф. Джаваді. Ранок похмілля).

На позначення поспішної втечі внаслідок переляку використовуються ФО, у складі яких є знаки різних кодів культури, зокрема, зооморфного: **az dahān-e gorg gorixtan** *дуже швидко втікати від переляку* (букв. тікати з пащі вовка) [497, с. 172] або релігійного: **mesl-e eblis az lahoul gorixtan** *бігти як чорт від заляття* (**la houl** – скорочено від **la houl va la qovvata illa bi-llahi** *немає сили й могутності, крім як в Аллаха* – коранічної формули, яку промовляють у момент небезпеки, переляку або несподіванки) [492, с. 34].

Роль страху як каузатора змін фізіологічного стану людини виявляється, зокрема, в тому, що він заважає людині спокійно спати, змушує її прокидатися:

شبها هر اسان از خواب بیدار می پریدم، بخیالم که آمده اند مرا بکشند.. (صادق هدایت، سه قطره خون).

Вночі я прокидався від страху, бо мені здавалося, що ось прийшли мене вбити... (С. Гедаят. Три краплі крові).

Страх може спричинити стан, при якому людина застигає й не може поворухнутися на місці, що засвідчено вживанням ФО **xošk šodan** (букв. засихати) у такому контексті [492, с. 220]:

از وحشت سر جای خود خشک شدم... (غلامحسین ساعدی، شب نشینی با شکوه).

Від жаху я застиг на місці... (Г. Саеді. Розкішна вечірка).

Очевидно, перське дієслово **xošk šodan** *засихати* у метафоричному позначенні страху є еквівалентом метафори холоду, часто вживаної в аналогічних випадках в українській мові, пор.: **xun dar raghā xošk mišavad** *холоне в жилах кров* [491, с. 689], **az vahšat xošk-aš zad** *від жаху він захолов на місці* [501, с. 251].

Інший варіант позначення такої реакції організму на небезпеку полягає у використанні ФО **jā xordan** *здрігнути, сторонити* (букв. застигнути на місці):

جا خورده بود و نمی توانست حرف بزنه، زبانش بند اومده بود و حاج واج نگام می کرد... (غلامحسین ساعدی، گدا).

Він здрігнувся від несподіванки й не міг нічого сказати, у нього відняло мову й він тільки розгублено дивився на мене... (Г. Саеді. Жебрак).

Розглянемо детальніше соматичний аспект емоції, мовне позначення якого є невід’ємною складовою структури концепту СТРАХ. Нам вдалося виділити такі фізіологічні реакції організму:

1) блідне обличчя:

بیمان هم ترسید. رنگش پریده بود... (فتانه حاج سید جوادی، بامداد خمار).

Пейман теж злякався. Він збліднів... (Ф. Джаваді. Ранок похмілля).

Про таку фізіологічну реакцію свідчить і ФО **rang-e xod-rā bāxtan** *сильно налякатися, збліднути від переляку* (букв. програти свій колір): وقتی حریف خطرناک و Побачивши свого грізного й сильного супротивника, він мимоволі збліднув від переляку. (Словник Амір Голі Аміні).

2) розширюються очі:

خجسته در را بست و به سوی من نگاه کرد و با چشمانی که از فرط وحشت گشاد شده بودند، لب خود را گزید و آهسته گفت: "اینجا نمان. برو قایم شو..." (فتانه حاج سید جوادی، بامداد خمار).

Ходжасте зачинила двері і поглянула на мене. З розширеними від жаху очима вона, кусаючи губи, тихо промовила: "Тут не лишайся. Біжи, сховайся..." (Ф. Джаваді. Ранок похмілля).

Очі від страху можуть не тільки розширитися, а й округлитися:

زنم در را که باز کرد چشمهایش گرد شد. همیشه وقتی می ترسید اینطور می شد. (جلال آل احمد، مدیر مدرسه).

Коли дружина відчинила двері, її очі були круглі. Таке з нею траплялося завжди, коли вона лякалася. (Дж. Алє Ахмад. Директор школи).

Від страху у персів починають бігати очі, про що свідчить пара ФО **češmhā-yaš dou dou mizanad / češmhā-yaš be dou dou mioftad** *у нього бігають очі*, причому, як засвідчує словникова помітка, це може відбуватися не тільки від страху чи переляку, а й від несподіванки [492, с. 174]:

من ترس را در چشمان ایشان دیدم چرا که با دیدن من خود را جمع و جور می کردند و یقه پالتو را بالا می زدند و چشمانشان به دو دو می افتاد... (غلام حسین ساعدی، مجلس تودیع).

Я бачив страх в їхніх очах, тому що побачивши мене, вони починали приводити себе до ладу, піднімали воріт пальто доверху, і очі у них бігали... (Г. Саєді. Прощальне зібрання).

3) заплітається язик:

با چشمانی که از فرط وحشت گشاد شده بودند مادر با زاری و التماس می گفت: "آقا، شمارا به خدا بنشینید تا بگویم. این طور که شما بالای سر من ایستاده اید زبانم بند می آید..." (فتانه حاج سید جوادی، بامداد خمار).

Мати, з розширеними від жаху очима, крізь сльози умовляла: "Пане, благаю Вас, сядьте, щоб я могла сказати. Допоки Ви так стоїте над душею, язик мене не слухається..." (Ф. Джаваді. Ранок похмілля).

4) посилюється серцебиття:

ده روز تمام قلب من و بچه ها باهم و بیک اندازه از ترس و وحشت طپید. (جلال آل احمد، مدیر مدرسه).

Всі ці десять днів наші серця – моє і дітей – тріпотіли від страху і жаху.

(Дж. Алє Ахмад. Директор школи).

5) тіло тремтить або вкривається мурашками:

تم از وحشت کاری که قصد انجام آن را داشتم می لرزید... (فتانه حاج سید جوادی، بامداد خمار).

Тіло моє від жаху перед тією справою, що я збиралася зробити, тремтіло...

(Ф. Джаваді. Ранок похмілля).

На другу з названих фізіологічну реакцію вказує ФО **dān dān šodan** дуже лякатися (букв. вкриватися мурашками, пухирцями) [497, с. 183].

6) пересихає в роті:

شب فرا رسیدن و آمدن پدرم نزدیک می شد. حالم چنان بود که انگار دل از حلقم بیرون خواهد پرید. دهانم خشک شده بود... تمام بدنم می لرزید. انگار منتظر جلاد بودم... (فتانه حاج سید جوادی، بامداد خمار).

Наближався вечір і час приходу батька. Я почувалася так, що серце ледь не вистрибувало з мого горла. В роті пересохло... Все тіло тремтіло. Я наче чекала приходу ката... (Ф. Джаваді. Ранок похмілля).

7) слабшають коліна:

آقا با چنان خشمی به من نگاه کرد که زانوهایم سست شد... (ناهید پژواک، شب شراب).

Пан з таким гнівом на мене подивився, що я відчув слабкість у колінах...

(Н. Пежвак. Ніч застілля).

8) людина зіщулюється або здригається:

با شنیدن آن حرف ها، سرخ شد و خود را جمع کرد. (فرهنگ حسن انوری)

Почувши такі слова, він почервонів і зіщулювся. (Словник Хасана Анварі) [497,

с. 182].

Про другу фізіологічну реакцію свідчить ФО **čandeš-aš šod** він здригнувся (від страху, відрази, холоду) [497, с. 181].

9) волосся на тілі стає дибки:

وقتی نگاهش می کردم از ترس موهای تنم سیخ می شد... (خسرو شاهانی، مرد سرگردان).

Коли я на неї дивився, у мене від страху волосся ставало дибки... (Х. Шагні. Волоцюга).

10) неконтрольована реакція організму позначається наведеними вище ФО: **tu-ye tombān-aš rid** (букв. він зробив у штани), **tonoke-rā zard kard / najes kard** (букв. зробив штани жовтими / нечистими). Проте зазначені ФО використовуються переважно для переносного найменування крайнього ступеню переляку.

Отже, як засвідчив аналіз, метафоричній концептуалізації страху в перській мовній свідомості притаманні "цілком зрозумілі", загальнолюдські особливості. Найбільш специфічною з усіх визначених метафоричних моделей виявилася модель СТРАХ – РОСЛИНА, відсутня, зокрема, в переліку моделей цього концепту, складеному на матеріалі англійської мови (див.: [431, с. 23]). Виділені в результаті аналізу семантичні групи "страх – каузатор дій" та "страх – каузатор фізіологічних змін" ми кваліфікували як прояви концептуальної метонімії, яка вказує на фізичний аспект тіла, залученого в переживання емоції.

3.3. Синтаксичний рівень концептуалізації психоемоційних станів у перській мові

Попри те, що лінгвістична експлікація етноспецифічних особливостей осмислення світу різними лінгвокультурними спільнотами відбувається переважно на лексичному та фразеологічному рівнях, варто погодитися з тими дослідниками, які вважають, що її можна виявити й на "синтаксичному мовному стратумі" [78, с. 11]. У цьому підрозділі ми зупинимося детальніше на семантиці синтаксичних конструкцій, які використовуються в перській мові для вираження емоцій та деяких інших ментальних дій.

За нашими спостереженнями, емоції та деякі інші ментальні дії у перському лінгвоментальному просторі постають як такі, що не контролюються з боку суб'єкта

відповідних станів або дій. Під неконтрольованістю ми слідом за А. Вежбіцькою, розуміємо "відчуття того, що людям не підвладне їхнє власне життя, що їхня здатність контролювати життєві події обмежена; схильність ... до фаталізму, смирення і покори; недостатня відособленість індивіда як автономного агента, ... як контролера подій" [53, с. 34].

Семантичні характеристики неконтрольованості деяких психофізичних станів людини виявляються в перській мові передусім у системі безособових конструкцій. Варто зазначити, що переважну більшість речень, що використовуються у перському мовленні, складають двоскладні речення, основними умовами існування яких є незалежна позиція *носія ознаки* та наявність формальних засобів, що слугують для вираження *предикативної ознаки*, що йому приписується [262, с. 382]. Якщо в особових двоскладних реченнях головна роль належить агенсу – суб'єкту дії або стану, то в безособових конструкціях у ролі агенса виступає деяка сила, непідвласна контролю з боку суб'єкта. Тому безособові речення дозволяють людям говорити про свої емоції та інші ментальні акти як про непідвласні їхній волі й не контролювані ними.

Безособові речення в перській мові відносяться до односкладних речень, у яких головний член репрезентований дієсловом у формі 3-ої особи однини. Однією з найбільш поширених структурних форм вираження синтаксичної категорії безособових речень у перській мові є безособові фразеологізми-речення, які характеризуються високим ступенем стійкості й відтворюваністю у вигляді готових мовних одиниць. Розрізняють безсуб'єктні та суб'єктні безособові фразеологізми-речення. До складу останніх в якості обов'язкового елементу входять займенникові енклітики, що позначають суб'єкт, який зазнає певного стану (напр.: **sorfe-am gereft** я *закашлявся*, букв. "мене узяв кашель", де **-am** – займенникова енклітика 1-ої особи однини). Структурним і смисловим центром безособового речення є головний член, який є виразником предикативності. Головний член безособового речення може бути виражений простим чи складним дієсловом, фразеологізованим реченням, сполученням імені зі скороченою формою дієслова-зв'язки тощо. Дієслівна

частина завжди представлена формою 3-ої особи однини дієслова, проте це граматичне значення виявляється значною мірою стертим [262, с. 386–387].

Розглянемо детальніше структуру суб'єктних безособових фразеологізмів-речень. Як правило, такі конструкції становлять речення з трьома компонентами "ім'я + займенникова енклітика + дієслово в 3 особі однини", напр.:

nang-am miāyad *мені соромно*, букв. "до мене приходить сором" (**nang** "сором", "ганьба" + **-am** – займенникова енклітика 1-ої особи однини + дієслово **āmadan** "приходити" у формі 3-ої особи однини теперішньо-майбутнього часу);

xande-aš gereft *він розсміявся*, букв. "його узяв сміх" (**xande** "сміх" + **-aš** – займенникова енклітика 3-ої особи однини + дієслово **gereftan** "брати" у формі 3-ої особи однини минулого часу);

xāb-emān bord *ми заснули*, букв. "нас уніс сон" (**xāb** "сон" + **-emān** – займенникова енклітика 1-ої особи множини + дієслово **bordan** "нести" у формі 3-ої особи однини минулого часу).

Основне семантичне навантаження у таких конструкціях має іменний компонент, який виражається зазвичай абстрактним іменником зі значенням відчуття, переживання або, значно рідше, – прикметником (напр.: **xoš-am miāyad** *мені подобається*, де **xoš** має значення "приємний", "гарний"; **bad-aš āmad** *йому не сподобалось*, де **bad** має значення "поганий"). Як засвідчують наведені приклади, займенникові енклітики, які у складі таких речень завжди виражають суб'єкт дії або стану, можуть вільно змінюватися за особами, а дієслово у 3-ій особі однини може стояти як у формі минулого, так і теперішньо-майбутнього часу. Більш того, у разі появи в реченні модального значення дієслово може приймати і форму умовного способу, але особа залишається незмінною, напр.: **mitarsam dir-am bešavad** *боюся, що я запізнюся*, букв. "боюся, що мені стане пізно" (де **bešavad** – форма 3-ої особи однини аористу від дієслова **šodan** "ставати").

Дієслівний компонент у таких конструкціях, завжди представлений формою 3-ої особи однини, частково або повністю втрачає лексичне значення. В ролі дієслівного компонента виступають такі дієслова, як **āmadan** "приходити", **gereftan** "брати", **šodan** "ставати", **zadan** "бити", **bordan** "нести", **budan** "бути". При цьому

безособові фразеологізми-речення з дієслівним компонентом **āmadan** "приходити" виражають психофізичний стан суб'єкта: **dard-am miāyad** мені боляче (**dard** "біль"), **šarm-aš miāyad** йому соромно (**šarm** "сором"), **xoš-ešān nayāmad** їм не сподобалось (**xoš** "приємний", "гарний"). Дієслівний компонент **gereftan** "брати" вносить у загальний зміст речення значення початку або становлення дії: **sorfe-am gereft** я закашлявся, **xašm-aš gereft** він розгнівався (**xašm** 'гнів'), **dang-at gereft** тобі спало на думку (**dang** "дзвін", "брязкіт").

Порівняно невеликою є кількість безособових фразеологізмів-речень із дієслівним компонентом **šodan** "ставати", які важко об'єднати між собою семантично, напр.: **čandeš-am šod** я здригнувся (**čandeš** "тремтіння"), **dir-aš šod** він спізнився (**dir** "пізній"), **rašk-aš mišavad** він заздрить (**rašk** "заздрість"), **yaqin-emān šod** ми впевнилися (**yaqin** "впевненість"), **bāvar-ešān nemišavad** їм не віриться (**bāvar** "віра").

Мимовільні, неконтрольовані процеси в організмі людини виражаються безособовими фразеологізмами-реченнями з такими дієслівними компонентами, як **zadan** "бити", **bordan** "нести", напр.: **xošk-am zad** я застиг на місці (**xošk** "сухий"), **boht-aš zad** він здивувався (**boht** "здивування"), **xāb-ešān bord** вони заснули, їх зморив сон (**xāb** "сон"), **māt-aš bord** він сторонів, остовнів (**māt** "здивований"). Деякі безособові фразеологізми-речення трьохкомпонентного складу припускають заміну дієслівних компонентів на інші дієслова: **xāb-am miāyad (mibarad, migirad)** мені хочеться спати; **māt-aš bord (zad, gereft)** він сторонів, остовнів; **dard-am šod (āmad, gereft)** мені стало боляче. Заміна дієслівних компонентів майже не впливає на смисл і стилістичне забарвлення безособових речень, тому їх розглядають як лексико-структурні варіанти (дет. див.: [262, с. 386–396]).

Нам здалося доцільним виокремити ті конструкції, що стосуються безпосередньо психоемоційного життя людини, і придивитися до їхньої семантики більш уважно. Аналіз внутрішньої форми конструкцій на кшталт **nang-am miāyad** мені соромно (букв. до мене приходить сором), **xašm-aš gereft** він розгнівався (букв. його узяв гнів), **rašk-aš mišavad** він заздрить (букв. йому стає заздрісно), **boht-aš zad** він здивувався (букв. його стукнуло здивування) тощо дозволяє розгледіти в

їхній семантиці не стільки безособовість, скільки активний характер відповідних станів, які осмислюються наївною свідомістю персів як певна сила, що "наздоганяє", "забирає", "відносить" або "вдаряє" людину. Тобто у метафоричному вираженні емоція постає як активний суб'єкт, який вчиняє фізичні дії по відношенню до людини-об'єкта.

Як ми вже зазначали, аналізуючи концептуальні метафори, метафорично інтерпретованим емоціям часто приписується антропоморфність, яка дозволяє мовцю описувати свій стан за допомогою предикатів, що зазвичай відносяться до сфери діяльності людини. При цьому емоційні стани, як позитивні, так і негативні, позначені метафорично, постають як непідвладні людині, тобто як такі, що діють незалежно від її волі, напр.: **vahšat-aš gereft** його охопив жах (букв. його взяв жах); **qam / qosse-am gereft** я засмутився (букв. мене взяв смуток):

...ناراحت شدم. غصه ام گرفت... (ناهید پژواک، شب شراب).

...Я розсердився. І засмутився... (Н. Пезвак. Ніч застілля); ...گویی خشکش زد... (Б. Аляві. Її очі). *Вона наче застигла на місці від здивування...* (Б. Аляві. Її очі). Прикладом позитивної емоції, яка з'являється в людини наче незалежно від її бажання, може слугувати безособовий зворот **xoš-am āmad** мені сподобалося (букв. до мене прийшло [щось] добре) в такому реченні:

درست نمی فهمیدم منظور چیست اما خوشم می آمد... (م.آ. به آزین، نقش پرند).

Я добре не розумів, про що йдеться, але мені подобалося... (М. Бегазін. Малюнок на шовку).

Сполучення номенів на позначення протилежних емоцій радості (**zouq**) і суму (**qam**) з дієсловом **zadan** "бити" спостерігаємо у складі похідних лексем **zouqzade** радісний, захоплений (букв. вдарений радістю) та **qamzade** засмучений, убитий горем (букв. вдарений сумом), напр.:

هر شب احمد نقشه فرارشان را برای ربابه تکرار می کرد که همیشه یکجور بود، و ربابه با چشمهای ذوق زده فکر و هوش برادرش را تمجید می کرد. (صادق هدایت، چنگال).

Кожного вечора Ахмад переказував Рубабе план їхньої втечі, який завжди був один і той самий, і Рубабе з сяючими від радості очима нахвалювала розум свого брата. (С. Гедаят. Вили).

У наведеному реченні ВФ словосполучення **bā češmhā-ye zouqzade** із сяючими від радості очима (букв. із вдареними радістю очима) засвідчує, що радість постає як суб'єкт або сила, що раптово вдаряє людину.

Варто зазначити, що в перській мові не тільки безособові речення виражають неконтрольованість емоцій людиною, а й деякі двоскладні речення, в яких у ролі агенса виступають номени емоцій, а людині відводиться роль експерієнцера. Дієслова з прямим значенням, такі як **tarsidan** "боятися", **qamgin šodan** "сумувати", **xašmgin šodan** "гніватися" позбавлені метафоричного компоненту і не передають усіх смислових відтінків, відображених у метафорах. Так, наприклад, стан, виражений метафорично у ФО **tars bar-aš dāšt, vahšat-aš gereft** його охопив страх / жах (букв. страх/жах його забрав), не є еквівалентним тому, що передається дієсловом **tarsidan** боятися, лякатися, оскільки у першому випадку страх концептуалізується як активний суб'єкт, який вчиняє дію і оволодіває експерієнцером, позбавляючи його можливості розпоряджатися собою. Напр.:

از همان اوایل برایش دست و پایی کرده بودم... و حالا که حتی تخت خالی در بیمارستان برایش معین کرده بودند وحشتش گرفته بود و حاضر نبود برود بیمارستان... (جلال آل احمد، مدیر مدرسه).

Із самого початку я намагався чимось їй допомогти, ... але тепер, коли для неї уже виділили місце в лікарні, її охопив такий страх, що вона не була готова їхати до лікарні... (Дж. Але Ахмад. Директор школи).

Активний характер страху виявляється і в розглянутих вище двоскладних конструкціях, в яких слово **tars** "страх", виступаючи в ролі підмета, сполучається з дієслівним зворотом **be kas-i dast dādan** "простягати комусь руку" або слова **qam** та **anduh** "сум", "смуток" – з дієсловами **farā gereftan** "охоплювати", **fešār dādan** "тиснути", "стискати" тощо. Для метафоричного вираження суму і горя можуть використовуватися дієслова деструктивного фізичного впливу, зокрема **šekastan** ламати, внаслідок чого людина постає як зламана ударами долі, напр.: **šekaste** тужливий, засмучений (букв. розбитий), **šekastebāl** вбитий горем, засмучений (букв. з поламаним крилом), **šekastexāter** засмучений, сумний (букв. з розбитою свідомістю), **pošt-aš šekaste-ast** його зламали удари долі (букв. його спина зламана).

Прояви суму і нещастя як сили, що в метафоричному сенсі стискає єство людини, вбачаємо також у похідних лексемах і фраземах, які передають стан звуження внутрішнього та зовнішнього для людини просторів, напр.: **tangdel** *печальний, засмучений* (букв. з вузьким серцем), **tangxu** *похмурий, роздратований* (букв. з вузьким характером), **del-am tang šod** *мені стало сумно* (букв. моє серце звузилось), **housele-am tang šod** *у мене зіпсувався настрій, мені стало сумно* (букв. моє терпіння звузилось), **pargār-e u tang šod** *він у розпачі, його спіткало нещастя* (букв. його доля звузилася), **dar tangnā oftādan** *потрапляти у складне становище* (букв. падати в тісне місце) [497, с. 124, 133, 137]. Ідея звуження внутрішнього простору може передаватися і за допомогою дієслова **gereftan** *брати* та його похідних, що також метафорично вказує на не виражену експліцитно зовнішню силу, що "забирає" суб'єкта, напр.: **gereftegi (-ye del)** *сум, печаль* (букв. взяття, стискання (серця)), **del-am migirad** *мені сумно* (букв. моє серце стискається), **hāl-am gerefte šod** *мені стало сумно* (букв. мій стан став стиснутий) тощо.

Як показав проаналізований матеріал, у перській мові існує ціла низка фразем, ВФ яких засвідчує, що за наївними уявленнями персів, психоемоційне життя людини та певні ментальні дії відбуваються ніби-то не за її особистої участі, а за участі "об'єктів" її внутрішнього світу, зокрема серця, душі й духу. Наприклад, ВФ звороту **del-am mixāhad** *мені подобається* (букв. моє серце хоче) демонструє, що бажання концептуалізується як таке, що сходить не від самої людини, а від її серця. Це підтверджують і інші розглянуті вище приклади, як-от: **del-am tars bar-dāšte** *я злякався* (букв. моє серце набралось страху); **del-am rāh nemidehad** *у мене душа не лежить* (букв. моє серце не дозволяє), **del-am ramid** *я втратив інтерес* (букв. моє серце відхитнулося), **del-aš barāye čiz-i qaš miravad** *йому аж кортить* (букв. його серце через щось знепритомніє), **del-am qanj miravad / mizanad** *я пристрасно бажую, жадаю; мені радісно* (букв. серце радіє), **del-am hāl āmad** *я зрадів* (букв. моє серце прийшло в гарний стан), **del-am az hāl raft** *я знепритомнів* (букв. моє серце вийшло з гарного стану); **del-am ārām / qarār gereft** *я заспокоївся* (букв. моє серце заспокоїлося); **jān-aš barāye u dar miravad** *він душі в ньому не чує* (букв. його душа заради нього/неї йде назовні); **ruh-aš tāze šod, ruh-aš parvāz kard** *він*

підбадьорився, він воскрес душею (букв. його дух полетів) тощо. Як можна бачити, у таких конструкціях людина виступає в ролі експерієнцера (суб'єкту стану), а об'єкти внутрішнього світу (серце, душа, дух) – у ролі агенса.

У попередньому розділі ми зазначали, що серце в перській лінгвокультурі наділяється здатністю до певних ментальних дій. У ВФ фраземи **az del-e kas-i birun raftan** *стати забути, зникнути з чийось пам'яті* (букв. вийти з чийогось серця) [499, с. 650] та прислів'я **az del beravad har ān ke az dide beraft** *З серця піде те, що пішло з очей* [470, с. 252] простежуються ознаки того, що об'єкт, який "перебуває у серці", може ставати суб'єктом і полишати його без відому власника. Про можливість зворотного процесу, коли певна інформація надходить у серце, причому так само без участі хазяїна, свідчить ВФ звороту **be del-am oftād ke** *у мене виникло передчуття, що...; мені спало на думку, що...* (букв. мені впало в серце) [499, с. 651], напр.: به دلم افتاده امشب که به یاد من نشستى *Мені спало на думку сьогодні ввечері, що ти сидиш, згадуючи про мене...* [<http://shandiz511.blogfa.com/post/25>].

Іще однією ділянкою внутрішнього світу людини, де процеси відбуваються наче поза її контролем, є пам'ять. У проаналізованих нами контекстах пам'ять постає як простір, заповнений інформацією (думками, спогадами), а сама інформація – як самостійний суб'єкт, здатний переміщатися, приходити або виходити за межі простору пам'яті. Лексичними репрезентантами концепту ПАМ'ЯТЬ у перській мові виступають слова **yād**, **xāter**, **zehn**, причому серед інших значень слова **xāter** є: "ідея", "свідомість", "уявлення", а слова **zehn** – "розум". Дієслова, які використовуються для метафоричного позначення ситуації забування або пригадування, у прямому сенсі позначають переміщення у просторі, напр.: **az yād raftan**, **az xāter raftan** *забувати* (букв. уходити з пам'яті), **be yād āmadan**, **be xāter āmadan** *пригадуватися* (букв. приходити до пам'яті). Те, що забуте в таких контекстах уявляється як зникла з простору пам'яті інформація, а інформація згадана – як така, що немовби незалежно від волі суб'єкта надходить до цього простору, підтверджує ВФ фразем: **yād-am āmad** *я згадав* (букв. прийшло до моєї пам'яті), **(az) yād-am raft** *я забув* (букв. пішло з моєї пам'яті), **yād / zehn -am nist** *я не пам'ятаю* (букв. немає у моїй пам'яті), **yād / zehn-am nemiāyad** *не можу*

пригадати (букв. не приходить до моєї пам'яті) тощо, напр.:

یادم آمد که شبی باهم از آن کوچه گذشتیم... (فریدون مشیری، کوچه).

Пригадалося мені, як якось увечері проходили ми тим провулком... (Ф. Мошірі. Провулок).

Варто зазначити, що активний характер процесу пригадування з боку суб'єкта може мати місце в разі використання дієслів: **be yād āvardan, be xāter āvardan** *пригадувати*, проте проаналізований матеріал засвідчив, що частіше, зокрема в розмовному мовленні, вживаються дієслова, які вказують на відсутність контролю за цими ментальними діями з боку людини, як-от, наприклад, у такому уривку інтерв'ю з електронного іранського журналу "Джам-е джам":

یک چیزهایی دارد یادم می آید ... یک چیزی یادم آمد که تا یادم نرفته بگویم...

Пригадуються мені (букв. приходять у мою пам'ять) *деякі речі...* *Згадав децю* (букв. прийшло у мою пам'ять), *поки не забув* (букв. поки не пішло з пам'яті), *розповім...* [<http://www.jamejamonline.ir/newspreview/1375639273665842901>].

Переважно у розмовному мовленні пам'ять концептуалізується як простір, у який інформація може не тільки увійти, а й впасти, що підтверджується вживанням ФО **be yād oftādan** *пригадуватися* (букв. падати у пам'ять) в такому контексті, взятому з Інтернет-блога:

خیلی دوست داشتم بهت اس ام اس بدم مثل همیشه بگم چه بلایی سرم اومد ولی... ولی یادم افتاد که مگه مهمه که چه بلایی سرم میاد.... ولی یادم افتاد که فقط می خواى بگی بیشتر مواظب باش.... ولی یادم افتاد که می خواى بگی چرا اینجوری میکنی با خودت... ولی یادم افتاد که دوسم که ندارى... ولی یادم افتاد که...

Мені дуже хотілося написати тобі повідомлення, щоб, як завжди, розповісти, що зі мною сталося, але... Але я згадала (букв. впало у мою пам'ять), *що хіба важливо, що зі мною стається? Але я згадала, що ти лише, напевно, скажеш: "Будь більш обережною"...* *Але я згадала, що ти, напевно, скажеш: "Чому ти так із собою вчиняєш?"...* *Але я згадала, що ти мене не любиш... Але я згадала, що...* [<http://www.dream1368.blogfa.com/post/14>].

Коли слова **zehn** та **xāter** виступають у значенні "розум", "думка", то й тоді їх уживання, зокрема, у складі ФО **be zehn-e kas-i āmadan, be xāter-e kas-i rasidan** *спадати на думку* (букв. приходити у розум когось) засвідчує, що розум, як і

пам'ять, метафорично осмислюється як простір або вмістище для інформації, що немовби сама по собі по ньому "пересувається", напр.:

گاهی به خاطر می رسید که خوب است زندگی و کارم را در این شهر به هم بزنم و با زنم به شهر دیگر یا مملکت دیگری بروم... (مجتبی مینوی. داستانها و قصه ها).

Інколи мені спадало на думку, що було б добре покинути своє життя і роботу тут і поїхати з дружиною до іншого міста або країни... (М. Мінаві. Оповідання і казки) [520, с. 509].

Зазначимо, що перський концепт РОЗУМ, вербалізований словом **zehn**, у метафоричному сенсі може наділятися й антропоморфними ознаками, що засвідчує ФО **zehn-aš kur-ast** *він нічого не пам'ятає, він погано розуміє* (букв. його розум сліпий) [499, с. 702].

Отже, як показав проаналізований матеріал, однією з найважливіших семантичних ознак, притаманних сфері психоемоційного досвіду людини в перській лінгвокультурі, є невідконтрольність деяких процесів, що в цій сфері відбуваються, людині. Цьому сприяє перш за все наявність безособових конструкцій, які активно вживаються в розмовному реєстрі перської мови. В особових конструкціях для метафоричного вираження емоційних станів частотним є використання дієслів деструктивної дії, спрямованої на об'єкт, примусу або заволодіння. Про невідконтрольність людині деяких ментальних дій можна говорити і на підставі аналізу мовних засобів, що використовуються на позначення процесів, пов'язаних із пам'яттю. Ситуації забування і пригадування, метафорично інтерпретовані, постають як такі, що не залежать від волі суб'єкта. Взагалі ж пам'ять – це сфера внутрішнього світу людини, мовна концептуалізація якої демонструє повну автономність процесів, що там відбуваються.

Проведений аналіз, як видається, підтверджує тезис І. Голубовської про те, що дослідження синтаксичних особливостей позначення тих чи інших явищ і феноменів оточуючої дійсності засобами тієї чи іншої мови може пролити світло на національну специфіку характеру і способу осмислення світу, притаманного певному етносу [78, с. 244–245].

Висновки до розділу 3

Когнітивні аспекти емоцій, їх концептуалізація і вербалізація посідають значне місце у колі сучасних лінгвістичних досліджень. Однією з ключових проблем загальної теорії емоцій є проблема універсальності / неуніверсальності емоцій. Уявлення про те, що існує певна кількість універсальних, базових емоцій, які не залежать від типу культури, об'єднує багато дослідників у галузі психології, психофізіології й нейропсихології. Однак беззаперечним є той факт, що кожна лінгвокультура накладає певну "лінгвістичну сітку" на концептуалізацію універсальних емоцій та визначає певний набір правил емоційної поведінки для своїх представників.

З метою визначення, за якою саме "лінгвістичною сіткою" концептуалізується ця ділянка внутрішнього світу людини в перській лінгвокультурі, було проаналізовано особливості вербалізації трьох базових емоцій людини – *радість*, *сум*, *страх* – на лексичному, фразеологічному та синтаксичному рівнях перської мови. В результаті проведеного дослідження встановлено, що важливу роль у мовній концептуалізації психоемоційного життя людини у перському лінгвоментальному просторі відіграє соматичний код культури. Соматичний код вважають найдавнішим з усіх, оскільки припускають, що людина почала осягати оточуючий світ із пізнання самої себе, а вже потім екстраполювала ці знання на навколишню дійсність.

Аналіз лексико-фразеологічної репрезентації вказаних емоцій у перській мові засвідчив, що найбільшу роль в об'єктивації концептів РАДІСТЬ та СУМ відіграють соматизми **del** *серце*, **sar** *голова*, **ru** *обличчя*, **češm** *око*, **abru** *брови*, **damāq** *ніс*, **sebil** *вуса*, **lab** *губи*, **dandān** *зуби*. Вербалізація концепту СТРАХ відбувається переважно за допомогою соматизмів **del** *серце*, **jegar** *печінка*, **zahre** *жовчний міхур*, **ru** *обличчя*, **češm** *око*, **zabān** *язик*, **dandān** *зуб*, **dahān** *рот*, **sebil** *вуса*, **dast** *рука*, **pā** *нога*. Вагому роль використання соматизмів у процесі мовного позначення емоцій у цілому пов'язують із тим, що емотивна метафорика, маючи біологічне підґрунтя, заснована на реальній симптоматиці людини, яка переживає ту чи іншу емоцію. Тому метафоричні звороти лише позначають фізіологічні прояви відповідних емоцій.

У процесі проведеного аналізу було зафіксовано явище накладення декількох кодів культури в межах однієї фразеологічної одиниці. При цьому помічено, що найбільшою мірою соматичний код взаємодіє з зооморфним. Тваринний світ, використовуваний як донорська сфера, відіграє надзвичайно важливу роль у процесах метафоризації страху.

Подальший аналіз мовної концептуалізації досліджуваних емоцій засвідчив наявність як універсальних, так і етноспецифічних концептуальних метафор, що лежать в основі їх образного позначення. Оскільки з лінгвістичного погляду слова *сум* та *радість* постають як антоніми, існує певна кореляція й у метафоричному осмисленні відповідних емоцій, що було продемонстровано на матеріалі визначених однакових метафоричних моделей. Найбільш специфічною метафоричною моделлю концепту СТРАХ виявилася модель СТРАХ – РОСЛИНА, відсутня, зокрема, в переліку моделей цього концепту, складеному на матеріалі англійської мови. Значна питома вага виявлених у процесі аналізу універсальних метафоричних моделей підтверджує висновки дослідників інших когнітивних наук про загальнолюдський характер і універсальну біологічну зумовленість емоцій. Як видається, встановлення співвідношення універсального та етноспецифічного в метафоричній та метонімічній концептуалізації базових емоцій у різних лінгвокультурах відкриває цікаві перспективи для відповідних зіставних досліджень.

З огляду на те, що у вираженні культурно-національної специфіки задіяні всі без виключення рівні мовної системи, були проаналізовані особливості концептуалізації психоемоційного життя людини на синтаксичному рівні перської мови. Встановлено, що однією з найважливіших семантичних ознак, притаманних сфері психоемоційного досвіду людини в перській лінгвокультурі, є неконтрольованість людиною певних ментальних станів і процесів. Значне поширення безособових конструкцій у перській мові дозволяє її носіям говорити про деякі аспекти свого психоемоційного життя як про такі, що не залежать від їхньої волі або не контролюються ними. У складі особових конструкцій для метафоричного вираження емоційних станів часто використовуються дієслова деструктивної дії на об'єкт, примусу або заволодіння, внаслідок чого людина постає

як така, що опиняється у повній владі емоцій і позбавлена можливості їм протистояти. Про невідконтрольність людині деяких ментальних дій можна говорити й на підставі аналізу мовних засобів, що використовуються на позначення процесів, пов'язаних із пам'яттю. Взагалі ж перська пам'ять постає як сфера внутрішнього світу людини, мовна концептуалізація якої демонструє повну автономність процесів, що в ній відбуваються.

РОЗДІЛ 4

МОВНА КОНЦЕПТУАЛІЗАЦІЯ

КЛЮЧОВИХ АКСІОЛОГІЧНИХ КОНЦЕПТІВ У ПЕРСЬКОМУ ЛІНГВОМЕНТАЛЬНОМУ ПРОСТОРИ

Оцінка як семантичне поняття, під яким розуміють ціннісний аспект значення мовних висловів, ймовірно є універсальною категорією, оскільки навряд чи існує хоч би одна мова, в якій би не було уявлення про "гарне – погане". Однак у способах вираження оцінних значень мови виявляють свою специфічність. Невідповідності в мовах, на думку О. Вольф, пояснюються не стільки власне семантичними розходженнями, скільки розмитим характером шкали оцінних позначень та розмитістю оцінних стереотипів [58, с. 9–10].

З розвитком когнітивно-дискурсивного підходу стало очевидним, що самі структури знання, думки, вірування, уявлення, що "стоять" за реальним мовленням мовця, нерозривно пов'язані з процесом оцінювання; що людська свідомість є аксіологічною за своєю природою [182, с. 3; 278, с. 17]. Аксіологія – це вчення про природу цінностей, їхнє місце в реальності, у структурі ціннісного світу, їхню обумовленість соціальними і культурними факторами, структурою особистості. Серед типів цінностей, що привертають найбільшу увагу аксіології, – моральні, правові цінності, цінності наукового пізнання, цінності людської історії й соціальних теорій, цінності, пов'язані з природою людини та сенсом її життя [115, с. 3]. Концепти, в основі яких лежить поняття оцінки або цінності, називаються аксіологічними. Такі концепти є невід'ємними складниками лінгвоментального простору будь-якого народу.

Аксіологічні концепти становлять неоднорідну групу, всередині якої розрізняють універсально-базові, етико-філософські, соціальні і національні аксіологічні концепти. В основі універсально-базових концептів лежить сукупність перцептивних та концептуальних знань про світ базово-екзистенціального походження. Етико-філософські концепти вербалізуються мовними одиницями, що відображають моральні прескрипції і можуть бути згруповані у двополюсні опозиції

типу "гріх – доброчесність", "правда – неправда", "добро – зло" тощо. Соціальні концепти мають наповнення, актуальне для членів певної соціальної групи, національні – притаманні лише одній з узятих для контрастивного дослідження етнолінгвокультур. Національний аксіологічний концепт завжди має специфічну природу і є продуктом певної етнокультури у сукупності всіх її стереотипів, установок, системи цінностей [248, с. 200].

Відомо, що одну культуру від іншої відрізняють саме національно-культурні концепти. Як лексикографічну фіксацію національних концептів можна розглядати словник констант російської культури Ю. Степанова [297]. Як уже було зазначено у першому розділі, багато дослідників вказують на наявність ціннісної складової у структурі будь-якого культурного концепту (див.: [297, с. 43; 122, с. 91; 61, с. 17]), проте у структурі аксіологічних концептів оцінність постає як основна ознака. Нейтральних аксіологічних концептів не існує, оскільки в кожному з них відображена система морально-етичних норм, що утворюють ціннісну картину світу певної етнокультурної спільноти.

Важливу роль у формуванні ціннісної картини світу людини в сучасному суспільстві відіграють тексти. Як зауважує В. Карасик, текст сьогодні постає як концепт сучасної мовної свідомості, тому не дарма дослідники часто використовують термін "життя тексту" [122, с. 34]. Текстова концептосфера включає "фактичні відомості, асоціації, образні уявлення, ціннісні установки, пов'язані у свідомості носія мови з відомими йому текстами" [292, с. 27]. Такі тексти, добре відомі й використовувані більшістю носіїв певної мови у повсякденному спілкуванні, називаються *прецедентними* (термін Ю. Караулова). Прецедентні тексти, у свою чергу, входять до більш об'ємного комплексу культурно-детермінованих знань, які позначаються терміном *прецедентні феномени*.

У наступному підрозділі ми детальніше розглянемо суть цього поняття, а також визначимо, які прецедентні феномени є найбільш вагомими й значущими у перському лінгвоментальному просторі.

4.1. Прецедентні феномени у структурі перської мовної свідомості

Прецедентні феномени як "складники концептуальної системи, позначення та зміст яких добре відомі представникам певної етнокультурної спільноти, вагомі й використовувані в когнітивному й комунікативному плані" [271, с. 108], входять до "когнітивної бази", яку визначають як певним чином структуровану сукупність "обов'язкових знань та національно-детермінованих і мінімізованих уявлень того чи іншого національно-лінгво-культурного співтовариства, якими володіють всі носії того чи іншого національно-культурного менталітету" [157, с. 61].

Вперше поняття прецедентності було сформульовано Ю. Карауловим стосовно текстових форм. Прецедентними текстами він називав "тексти, (1) значущі для тієї чи іншої особистості в пізнавальному або емоційному відношеннях, (2) такі, що мають надособистісний характер, тобто добре відомі й широкому оточенню цієї особистості, включаючи її попередників та сучасників, і, нарешті, (3) такі, що звертання до них відновлюється неодноразово в дискурсі цієї мовної особистості" [127, с. 216]. На думку науковця, знання прецедентних текстів є "показником приналежності до даної епохи та її культури, тоді як незнання, навпаки, є передумовою відторгнення від відповідної культури" [127, с. 217]. Це визначення було взято за основу російськими дослідниками (див. праці Д. Гудкова, І. Захаренко, В. Красних, Ю. Прохорова, Ю. Сорокіна, І. Михалевої та ін.), які поширили поняття прецедентності з текстових форм на сферу мовної свідомості людини, внаслідок чого до прецедентних почали відносити такі феномени: 1) добре відомі усім представникам певного національно-лінгво-культурного співтовариства; 2) актуальні в когнітивному (пізнавальному й емоційному) плані; 3) апеляція до котрих постійно відтворюється в мовленні представників цього співтовариства [157, с. 170]. Як зауважує І. Привалова, саме когнітивно-емоційна актуальність прецедентних феноменів детермінує учасників комунікації за принципом "свої – чужі" [248, с. 234]. Дійсно, незнання учасниками міжкультурної комунікації прецедентних феноменів, притаманних когнітивним базам одне одного, може призвести до комунікативного збою внаслідок порушення принципу "кооперативного спілкування" [81, с. 222].

На думку О. Селіванової, прецедентні феномени "належать до культурно-мовної компетенції – здатності носіїв певної етнічної культури й мови впізнавати в мовних одиницях і мовленнєвих продуктах культурно значимі установки й норми, ціннісні орієнтири, культурні коди та можливість їхньої переорієнтації, а також організовувати свою комунікативну поведінку та текстопородження згідно з цими культурними знаннями. Культурно-мовна компетенція уможливляє самоідентифікацію людини як представника певного етносу й носія відповідної культури, тобто визначає параметри етнічності й культурної ідентичності – усвідомлення людиною своєї належності до певної культури шляхом визнання її цінностей, норм, ідей, пріоритетів, смаків, традицій тощо, ототожнення себе з культурними зразками, що дає змогу орієнтуватися в певному соціокультурному середовищі, упорядковувати власну життєдіяльність, передбачувати її наслідки, обирати той чи інший тип, манеру й форму спілкування" [271, с. 108].

У системі прецедентних феноменів виділяють такі різновиди: *національно-прецедентні* (тобто відомі будь-якому пересічному представнику національно-лінгво-культурного співтовариства); *соціумно-прецедентні* (відомі будь-якому пересічному представнику певного соціуму – генераційного, соціального, конфесійного, професійного) та *універсально-прецедентні феномени* (відомі будь-якому пересічному представнику *homo sapiens*) (див. дет.: [157, с. 173–183]). Можна зауважити, що виділення феноменів третього типу не видається таким уже беззаперечним, оскільки встановити перелік феноменів універсального характеру, які були б відомі членам усіх без винятку лінгвокультурних спільнот сучасного світу, навіть попри його пресловуту глобалізованість, навряд чи можливо. Очевидно, визначення універсально-прецедентних феноменів, якщо такі й мають місце, потребуватиме серйозних крос-культурних досліджень.

Всередині національно-прецедентних феноменів виокремлюють: прецедентну ситуацію, прецедентний текст, прецедентне ім'я та прецедентне висловлювання. Якщо прецедентне ім'я і прецедентне висловлювання є феноменами, завжди вербалізованими в мовленні, то прецедентний текст і прецедентна ситуація "зберігаються" в когнітивній базі людей у вигляді "інваріантів сприйняття" і можуть

бути вербалізовані за необхідності, причому інколи не повністю, а через якусь деталь, атрибут чи символ самого прецедентного феномену [109, с. 82–103; 157, с. 172–173]. Прецедентне ім'я та прецедентне висловлювання ніколи не існують у мовній свідомості людей самі по собі, а обов'язково пов'язані з певними прецедентними ситуаціями або прецедентними текстами.

Розглянемо детальніше, які прецедентні феномени найбільше актуалізовані у фразеологічному та пареміологічному фондах перської мови.

4.1.1. Прецедентні ситуації

Прецедентна ситуація (ПС) – це деяка подія, яка або реально відбулася в минулому або належить до віртуальної реальності створеного людиною витвору мистецтва. Інваріант сприйняття ПС виникає не на порожньому місці, адже ситуація оцінюється і вписується в уже існуючу систему координат. Сутність інваріанту сприйняття полягає в тому, що він акумулює не тільки знання про цю конкретну ситуацію, а й весь попередній досвід конкретної лінгвокультурної спільноти, представлений у вигляді вже існуючих знань, уявлень і певної системи оцінок, правлячи за своєрідну квінтесенцію культурно-детермінованих уявлень про "добро і зло" [157, с. 183–184].

Прецедентні ситуації, притаманні перському лінгвоментальному простору, часто мають релігійний характер. Так, значне місце у мовній свідомості персів посідає трагічна ситуація, яка відбулася у VII столітті (61 р.м.г. / 682 р.) й пов'язана з загибеллю імама Хосейна (третього імама, шанованого шиїтами-іранцями, який був сином четвертого "праведного" халіфа Алі та онуком пророка Мохаммада). Кожного року в Ірані упродовж перших десяти днів місяця мохаррама ("ашура") триває траур по загиблому в пустелі поблизу Кербели (сучасний Ірак) імаму та його 72 сподвижниках, які протистояли цілому омейядському війську (див. дет.: [493, с. 133]). В усіх населених пунктах Ірану облаштовують спеціальні приміщення (такіє, хосейнійє), в яких вивішують траурні прапори й гасла, проводять "роузехані" (روضه خوانی) – урочисті зібрання з читанням оповідань про страждання імама Хосейна, його близьких і соратників, та готуються до відзначання найбільш

траурного дня – 10 мохаррама, коли відбувається урочиста хода і плач за Хосейном. В сучасному Ірані учасники траурних процесій не наносять собі ножових ран, як це було до Ісламської революції, а, швидше, символічно – розмірено й всі в один такт, який задається головуючим колони, – б'ють себе по спинах невеликими, спеціально виготовленими для цієї мети ланцюжками. Декілька учасників ходи несуть траурні носилки з символічними тілами загиблих.

Центральне місце в системі траурних заходів ашури посідає "та'зіє" (تعزیه) – театралізована релігійна містерія, в ході якої відтворюються епізоди з життя та загибелі імама Хосейна та його супутників (див.: [493, с. 220–221]). До цих вистав ретельно готуються, бо вони є дуже популярними в народі. Глядачі, як правило, жваво реагують на гру акторів: жінки голосно плачуть, чоловіки б'ють себе по головах і грудях, всі з ненавистю плюють у бік акторів, які зображують ворогів імама Хосейна, таких як Язід (другий правитель династії Омейядів, який наказав відрядити військо проти імама Хосейна) та Шемр (арабський полководець, один з його убивць).

Розглянемо кілька висловів, які увійшли до пареміологічного фонду перської мови, активно вживаються в повсякденному мовленні й відсилають до цієї ПС.

Вислів آب به دست یزید افتاده است **āb be dast-e yazid oftāde-ast** (букв. вода потрапила до рук Язіда) у значенні "справа потрапила в жорстокі руки" вживається, коли вирішення якоїсь важливої справи залежить від жорстоких, недостойних або неприємних людей, напр.: *Tenep* او رئیس اداره ما شده است. وای بحال ما، آب بدست یزید افتاده است. *Він буде нашим начальником. Горе нам: справа потрапила в жорстокі руки* [492, с. 5]. У цьому висловленні ПС актуалізована за її атрибутом – водою. За переказами, військо Язіда спочатку взяло в облогу загін Хосейна, позбавивши його супутників, серед яких були жінки й діти, води. І лише на десятий день, коли діти почали помирати від спраги, імам Хосейн вирішив битися і загинув зі своїми соратниками у нерівному бою. Оскільки подія відбувалася в пустелі, можна уявити важливість цього атрибуту для ситуації в цілому. Поширеність цього вислову в сучасному мовленні [522, с. 48], ймовірно, можна пояснити тим, що в умовах посушливого клімату Ірану вода й сьогодні становить велику цінність для його мешканців.

Інший атрибут розглянутої ПС актуалізований у вислові **mesl-e alam-e yazid** (букв. наче прапор Язіда), який уживається на позначення людини непривабливої зовнішності, дуже високої на зріст, напр.:

دو برادر مثل علم یزید می مانند. دراز دراز می خواهید بروید آسمان شوربا بیاورید؟ (رسول پرویزی، قصه عینکم).

Ви, братки, тут стирчите наче стяг Язіда. Такі довгі вимахали, немов хочете з неба шурпи дістати... (Р. Парвізі. Казка моїх окулярів).

Постать Шемра – убивці імама Хосейна – в перській шиїтській культурі є уособленням зла й жорстокості, що, зокрема, підтверджується компаративним зворотом **mesl-e šemr** *наче Шемр*, який використовується в значенні "вбивця", "нелюд" [498, с. 355]. Про жорстоку й неприборкану людину іранці кажуть: **šemr jeloudār-aš nemišavad** *Шемру до нього дуже далеко* (букв. Шемр йому в стременні не годиться). Інколи в художніх контекстах актуалізується ВФ слова **jeloudār** (букв. той, хто тримає спереду, стримує), напр.:

عباس گرچه جثه کوچکی داشت ورزشکار کهنه کاری بود با بازوان و مشت های محکم از آن گذشته خورش که بجوش می آمد شمر هم جلودارش نبود. (فریدون تنکابنی، تنهایی آقای تهرانی).

Аббас, хоч і був малий на зріст, але був спортсменом вправним, з міцними м'язами й кулаками; до того ж, коли в ньому закипала кров, ніхто не міг його стримати. (Ф. Танкабоні. Самотність пана Теграні).

توی این محله یک مشت بچه تخس و بی پدر و مادر پخش و پلا هستند که بلا نسبت شمر جلودارش نیست... (حسین شهید زاده، کاروبار خودمان).

У цьому кварталі вештається купка таких невгамовних, осканьєнєлих, безродинних хлопів, яким, вибачте на слові, сам чорт не брат... (Х. Шагїдзаде. Наші власні справи).

ПС може бути актуалізована за вказівкою на місце, де вона відбулася. Так, субстантивний компаративний зворот **mesl-e ahl-e (mardom-e) kufe** *наче куфїйці*, який використовується у значенні "люди, що порушили своє слово", "зрадники", відсилає до відповідної ПС через актуалізацію міста та його мешканців, нещирість яких призвела до трагедії. За переказом, мешканці Куфи запросили Хосейна переселитися до них і очолити їхню боротьбу проти Омейядів, але потім

зrekliся своїх слів і зрадили Хосейна [498, с. 319–320]. У словнику розмовного мовлення зафіксовано ФО, яка вказує на місце, де сталася сама ПС, – пустелю поблизу Кербели: گریز به صحرای کربلا زدن **goriz be sahrā-ye karbalā zadan** *натякати на пустелю поблизу Кербели* (букв. втікати до пустелі Кербели). Її використовують, коли у розмові "натякають або мають на увазі щось інше" [522, с. 344].

У сучасному повсякденному вжитку функціонують паремії, які відсилають до ПС, пов'язаних із постатями праведних халіфів Омара, Османа і Алі. Найяскравіше виявляється протистояння між Алі та Омаром. Нагадаємо, що іранці-шиїти з усіх праведних халіфів шанують лише четвертого халіфа Алі, якого вважають засновником шиїзму. Протистояння між Алі й Омаром має під собою історичне підґрунтя. Як відомо, після смерті пророка Мохаммада на наступництво претендували чотири його вірні соратники: Абу Бакр, Омар, Осман і Алі. Шиїти переконані в тому, що мусульманську общину повинен був очолити Алі, оскільки він мав із пророком родинний зв'язок і був його зятем. Проте на зібранні з цього приводу саме Омар запропонував вибірний принцип, потиснувши руку Абу Бакру й визнавши таким чином його першість у наслідуванні влади. Слідом за ним і решта присутніх потиснули руку першому праведному халіфу (див.: [493, с. 298]).

Варто зазначити, що суніти вважають Омара ідеальним правителем, адже за його головування халіфат, неухильно зміцнюючи свої політичні й економічні позиції, перетворився на найбільшу державу регіону (див.: [493, с. 241]). Однак з погляду шиїтів, Омар – узурпатор влади, недостойний поваги. До того ж, йому приписують гнівливий характер, що відбилося у значенні ФО عمری شدن **omari šodan** (букв. стати послідовником Омара), яка використовується в значенні "сердитися, виходити з себе, гніватися" [497, с. 105].

У свідомості іранців-шиїтів настільки закріпилася ПС протистояння Алі і Омара, що це відбилося у кількох пареміологічних одиницях. Зокрема, прислів'я با کسی که یا علی گفتیم، یا عمر نمی گوئیم **bā kas-i ke yā ali goftim yā omar nemiguyim** (букв. Тому, кому сказали: "О, Алі!", ми не скажемо: "О, Омар!") уживається у значенні: "Якщо ми вже подружилися з людиною, ворогувати з нею ми не будемо" [492, с. 426].

Друге прислів'я: اگر علی سربان است می داند شتر را کجا بخواباند **agar ali sarbān-ast midānad šotor-rā kojā bexābānad** (букв. Якщо Алі – погонич верблюда, він знає, де його вкласти) сходить до відомого анекдоту про те, як шиїт сперечався з сунітом. Шиїт сказав: "У день Страшного суду Алі потрапить до раю, а Омар – до пекла." Суніт заперечив: "Ні, у день Страшного суду Омар сяде на верблюда і вирушить до раю, а поганяти того верблюда буде Алі". На це шиїт заявив: "Якщо Алі – погонич, він знає, де верблюда вкласти". Прислів'я вживають, коли не потребують небажаних порад [492, с. 426].

Зазначене протистояння об'єктивує й вислів у формі риторичного запитання: پول ما سکه عمر دارد؟ **pul-e mā sekke-ye omar dārad?** (букв. Хіба мої гроші мають зображення Омара?), який у значенні "Чому Ви так не люб'язні до мене?" зазвичай уживається в іронічному сенсі покупцем на адресу продавця, "який продає свій товар усім, окрім нього" [515, с. 1014].

Цю саму ПС відбиває й крилатий вислів Моуляві, який закликає судити людей по їхніх учинках, а не за походженням:

هر که را خلقتش نکو، نیکش شمر
خواه از نسل علی خواه از عمر

Кожного, хто має гарну вдачу, вважай добродішним / Чи то він з роду Алі, чи то з роду Омара [515, с. 1181]

Із постаттю четвертого праведного халіфа Алі пов'язана ще одна ПС, яка в сучасному повсякденному мовленні актуалізується через вислів خیبرگیر نیست **heybargir nist** (букв. він не є підкорювачем Хейбара) з варіантом خیبرگیرش نمی بینیم **heybargir-aš nemibinim** (букв. ми не вважаємо його підкорювачем Хейбара). "Підкорювач Хейбара" (**heybargir**) – епітет Алі, який брав активну участь у битві мусульман за Хейбар (селище й укріплення поблизу Медини) у 628 р. Сьогодні вказані ФО використовуються у значенні: "особливих здібностей у нього немає", "зірок з неба він не хапає" [492, с. 236], напр.: بیجهت به او چنین وظیفه خطیری را مراجعه *Не доручай йому такої важливої справи, він зірок з неба не хапає* (букв. я не вважаю його підкорювачем Хейдара).

Цю саму історичну подію відбиває і вислів فتح خیبر کردن **fath-e heybar kardan** *прибирати вигляд переможця* (букв. завойовувати Хейбар):

در اینجا خدامراد مثل کسی که فتح خیبر را کرده باشد با قد برافراشته و سینه سپر شده به میان مجلس آمد...
(حسین شهید زاده، کاروبار خودمان).

Тут Ходаморад розправив плечі, вип'ятив груди й з виглядом переможця (букв. того, хто завоював Хейдар) *увійшов до зібрання...* (Х. Шагідзаде. Наші власні справи).

Розглянемо ПС, пов'язану з іменем третього праведного халіфа Османа, яка актуалізується через атрибут – його сорочку. У сучасному перському мовленні активно вживається фразеологізм **pirāhan-e osmān kardan** (букв. робити щось сорочкою Османа) [492, с. 118] у значенні "перетворювати щось у привід для сварки, конфлікту", "намагатися брехню видати за правду", напр.:

اما حالا صلاحه که اقدامات رضا خان را پیراهن عثمان بکنیم و به او فحش بدیم و ناسزا بگیریم برای اینکه بهتر بمقصود برسیم... (صادق هدایت، حاجی آقا).

Але тепер треба всі заходи Реза-хана перетворювати у привід для конфлікту, всіляко сварити, лаяти його, аби як найшвидше досягти своєї мети... (С. Гедаят. Хаджі Ага).

Нагадаємо зміст ПС, атрибутом якої є сорочка халіфа. За часів правління халіфа Османа був укладений зведений текст Корану, якому прагнули надати канонічного характеру. На той час у халіфаті назрівало невдоволення владою, і незабаром Османа було вбито: невідомий увірвався у приміщення, де молився Осман, і наніс йому кілька ножових ран, кров з яких бризнула на розкритий перед халіфом Коран. Такі "османівські" Корани у подальшому стали реліквією для мусульман (див.: [493, с. 242–243]). Після загибелі Османа в халіфаті розпочалася багаторічна громадянська війна. Коли Моавія, правитель Сирії з роду Омейядів, виступив з військом проти четвертого халіфа Алі, він прикріпив до свого знамені скривавлену сорочку Османа, натякаючи на причетність Алі до загибелі Османа.

До ПС, пов'язаної з протистоянням Алі та Моавії в боротьбі за владу, відсилає прислів'я: **ham āš-e moaviye-rā mixorad, ham namāz-e ali-rā mixānad** *І юшку Моавії їсть, і з Алі молитви читає* [498, с. 302], смисл якого відповідає українському "і вашим, і нашим". Взагалі ж недовірливе ставлення персів до сунітів виявляється, зокрема, у прислів'ї: **rāvi sonni** *раві суні* است.

ast *Оповідач* – суніт, яке використовується у значенні: "Все, що говориться, – неправда" [498, с. 211].

Наведемо приклад ПС менш релігійного характеру. До такої ПС відсилає вислів: **barg-e sabz-i-st tohfe-ye darvish** [چه کند بینوا همین دارد] *Подарунок дервіша – зелений листок* [Що робити бідняку? У нього більше нічого немає], який частіше вживається у редукованій формі – **barg-e sabz-i** *зелений листок* як вибачення за скромний подарунок або просто на знак дотримання етикету під час вручення подарунку:

بمصدق برگ سبزی است تحفه درویش است استدعا دارم اگر خودتان طالب کتابی یا چیز دیگری باشید برداشته از من بیادگار نگاه دارید... (محمد علی جمال زاده، سر و ته یک کرباس).

Прошу Вас як скромний дарунок прийняти від мене на пам'ять книгу або щось інше з того, що Вам тут сподобається... (М. Джамаль-заде. Одного поля ягода).

Звичайно, слово "дервіш" одразу викликає у свідомості асоціації, пов'язані з суфійським ученням і практикою. Проте релігійна складова у цій ПС не актуалізована. Суть її полягає в тому, що в давнину на базарах і площах дервіші, жебракуючи, роздавали людям листки якоїсь зелені, частіше петрушки, за що отримували монети [492, с. 71]. Зазначимо, що у словнику сучасного розмовного мовлення крім цього еліптичного вислову зафіксований фразеологізм **برگ سبز نشان دادن** **barg-e sabz nešān dādan** (букв. показувати зелений листок), який має зовсім інше значення: "привертати увагу" [522, с. 101], що засвідчує доволі помітний семантичний зсув, викликаний, можливо, недостатнім знанням сучасними мовцями ПС, яка послужила джерелом виникнення відповідного вислову.

У перському пареміологічному фонді існує багато одиниць, які відсилають до ПС цілком світського характеру. Обмежимося лише одним прикладом такої ПС, пов'язаної з традиційним іранським спортом – *зурхане* (букв. дім сили), до якої відноситься ФО **تن خود را چرب کن / بدنت را چرب کن** **tan-e xod-rā (badan-at-rā) čarb kon** *Намасти своє тіло жиром!* [492, с. 68]. Суть ПС полягає в тому, що в іранському зурхане перш ніж братися до бою, борці намащувалися жиром, щоб противнику було важче ухопитися. У сучасному мовленні вислів функціонує у значеннях: 1) готуйся до чогось неприємного (труднощів, злиднів, фізичного болю, побоїв

тощо); 2) готуйся до великих витрат. Синонімічним до нього є вираз *پیه چیزی را به بدن* (п'є-чизі-ра-бе-бадн) **pih-e čiz-i-rā be badan (tan) mālidan** (букв. намащувати тіло салом чогось) [492, с. 121], напр.:

کسی که وطنش را دوست دارد باید پیه بعضی سختی ها و مضیقه ها را هم به بدن خود بمالد... (محمد علی جمال زاده، دو آتشه).

Той, хто любить батьківщину, має бути готовим до труднощів і злигоднів... (букв. намастити тіло салом труднощів і злигоднів) (М. Джамаль-заде. З двох вогнів).

4.1.2. Прецедентні тексти

Прецедентний текст (ПТ) – це закінчений і самодостатній продукт мисленнєво-мовленнєвої діяльності; (полі)предикативна одиниця; складний знак, сума значень компонентів якого не дорівнює його смислу. Сам ПТ як такий – феномен вербальний, однак в когнітивній базі людей він зберігається у згорнутому вигляді, як сукупність певних мінімізованих уявлень про нього (тобто у вигляді "інваріанта сприйняття"). Апелювання мовців до ПТ може відбуватися: 1) через пов'язані з цим текстом прецедентні висловлювання; 2) за допомогою прецедентних імен, у тому числі – імен персонажів; 3) описово. Як зазначає В. Красних, знання інваріанта сприйняття ПТ є необхідним для всіх представників мовно-культурного співтовариства; однак знайомство із самим текстом бажано, але не обов'язково [157, с. 190]. Дійсно, можна припустити, що далеко не всі носії перської лінгвокультури досконало знайомі з іранським національним епосом "Шагнаме" або "П'ятерицею" Незамі, але розповісти в загальних рисах, "про що там йдеться", зможе кожен.

До розряду ПТ, найбільш значущих для перського лінгвоментального простору, відносяться твори класиків перської класичної літератури Фердоусі, Незамі, Моуляві (Дж. Румі), Насера Хосрова, Сааді, Хафеза та ін., численні притчі й перекази повчально-розважального характеру (народні дагани, хекаяти) та, звичайно, священна книга мусульман Коран. За нашими спостереженнями, всі ці ПТ актуалізуються в мовленні передусім через цитати, що їх репрезентують. Тому нам

здалося доцільним розглядати ПТ разом із відповідними прецедентними висловлюваннями.

4.1.3. Прецедентні висловлювання

Прецедентне висловлювання (ПВ) – це репродукований продукт мисленнєво-мовленнєвої діяльності; закінчена і самодостатня одиниця, яка може бути або не бути предикативною. До числа ПВ належать цитати з текстів різного характеру, а також прислів'я [157, с. 172–173]. Наведемо кілька прикладів, коли через ПВ здійснюється апеляція до Корану.

Рядок, з якого починається перша сура Корану *بسم الله الرحمن الرحيم* "В ім'я Господа, милостивого і милосердного", є одним з найуживаніших ПВ у перському мовленні. З цієї формули починається будь-яка промова, публічний виступ, зібрання, лекція тощо; її вимовляють перед початком будь-якої богоугодної справи. Апеляцію до Корану через редукований варіант цього ПВ (**bismillā**) спостерігаємо у поширеному в розмовному мовленні прислів'ї *پول غول است و ما بسم الله pul qul-ast va mā bismillā* *Гроші – диявол, а я вимовляю: "В ім'я Господа"*, яке вживається людьми, що ніколи не мають грошей. Як диявол тікає від згадування імені Бога, так і гроші тікають від бідняка [522, с. 128].

У вислові *مثل ابليس از لا حول گريختن mesl-e eblis az lā houl gorixtan* зі значенням "тікати, як диявол від заклинання" задіяний редукований варіант релігійної формули *لا حول و لا قوة الا بالله lā houla va lā qovvatan ilā bi-l-lahi* *немає сили і могутності, окрім як у Аллаха*. Молитву, яка починається цією формулою, перси читають у стані переляку, здивування, розгубленості й небезпеки, щоб заспокоїтися та зібратися з думками. Існує й інший вислів із тим самим компонентом: *توی حول و لا ماندن tu-ye houl-o lā māndan* *перебувати у стані розгубленості, здивування або переляку* [492, с. 65].

Апеляція до ПТ може відбуватися й через назву його складової частини. Так, зафіксовано вислови, в яких апеляцію до Корану здійснено через назви його частин – сур. Наприклад, ФО *فاتحه خواندن برای کسی fātehe xāndan barāye kas-i* (букв. читати

над кимось "Фатіху") вживають у значенні "більше не зважати, не рахуватися з кимось":

حرفهایش را گوش ندهید. جیب همه ما ها را خالی کرده است... دو شاهی پولی را که از بیل زدن زمین تو جیبمان آمده می گیرد و برای مان فاتحه می خواند. (محمدعلی جمالزاده، آخوند داریم و آخوند).

Не слухайте його. Він уже обчистив наші кишені... Забере ще ті жалюгідні гроші, що ми заробили, копаючи землю, і забуде про нас (букв. прочитає над нами "Фатіху"). (М. Джамаль-заде. У нас є ахунд і ще один ахунд).

Першу суру Корану "Фатіху" знають усі мусульмани і як молитву читають у багатьох випадках життя, зокрема, над померлими. Варіант фраземи *را خواندن فاتحه کسی* **fātehe-ye kas-i-rā xāndan** зі значенням "з кимсь розпрощатися, покінчити" зафіксовано у таких уривках:

من فاتحه دنیارا مدتی است خوانده بودم. طاقتم طاق شده بود. (محمدعلی جمالزاده، ثواب یا گناه).

Я вже давно попрощався зі світом (букв. прочитав "Фатіху" над світом), *більше не стало сил терпіти*. (М. Джамаль-заде. Добра справа чи гріх).

خربوزه را در مدتی خیلی کمتر از آنکه بنظر امکانپذیر باشد نه تنها فاتحه اش را خواندیم بلکه ... پوستش را هم بدنمان کشیدیم... (محمدعلی جمالزاده، سر و ته یک کرباس).

Ми не тільки неймовірно швидко покінчили з динею (букв. прочитали над нею "Фатіху"), *але й пожували її шкірку...* (М. Джамаль-заде. Одного поля ягода).

Апеляцію до іншої сури Корану знаходимо у *فَو یٰٰسِیْنَ* **yāsīn be guš-e xar xāndan** читати "Йа-сін" на вуху віслюку, що вживається у значенні "обговорювати щось із невігласом", "роз'яснювати щось неуку". "Йа-сін" – назва 36-ої сури Корана, в якій неодноразово повторюється мотив оживлення Аллахом людей і всього створеного на землі. "Йа-сін" зазвичай читають уголос біля узголів'я помираючого, під час посту або похорону [492, с. 193]. У реальному функціонуванні можна зустріти узуальну, еліптичну форму цього вислову:

من دارم واسش یاسین میخونم اون داره تو کوچه نیگاه می کنه (صادق چوبک، بعد از ظهر آخر پاییز).

Я йому, віслюку, розтлумачую урок (букв. читаю "Йа-сін"), *а він у вікно дивиться!* (С. Чубак. Після полудня наприкінці осені).

Наведемо кілька прикладів ПТ нерелігійного характеру. Синонімічним до розглянутого вище прислів'я *برگ سبزیست تحفه درویش* **barg-e sabz-i-st tohfe-ye darvīš**

Подарунок дервіша – зелений листок є вираз: **ارمغان مور پای ملخ است armaqān-e mur rā-ye malax-ast** *Подарунок мурахи – лапка сарани*, який відсилає до легенди про царя Соломона. Біблійний цар Соломон запросив до себе всю живність. Гості, кожен у міру своїх можливостей, принесли подарунки. Мураха по дорозі знайшов лапку сарани і теж підніс її Соломону. Алюзію на цей ПТ знаходимо у поета XI ст. Анварі: *همی شرم دارم که پای ملخ را / سوی بارگاه سلیمان فرستم* *Мені соромно лапку сарани надсилати до трону Соломона* [515, с. 45]. Прислів'я вживають, коли вибачаються за незначний подарунок [498, с. 386].

Багато пареміологічних одиниць, які побутують сьогодні у повсякденному мовленні іранців, мають своїм джерелом народні дагани й хекаяти – притчі й перекази повчально-розважального характеру. Вагоме місце в системі таких творів займають оповідання про муллу Насреддіна – спільного для декількох мусульманських народів фольклорного персонажу. Обмежимося лише одним прикладом, до якого відсилає вислів **آستین نو بخور پلو! āstin-e now boxor polou** *Новий рукав, їж плов!* – оповідки про те, як Насреддін двічі ходив у гості до багатія. Спочатку він прийшов у старому одязі і його не допустили до столу. Він пішов, але незабаром повернувся знов, уже в дорогому халаті. На цей раз його зустріли радо й посадили на почесне місце. Тоді він почав пригощати їжею рукав свого широкого одязу, звертаючись до нього відповідною фразою. Прислів'я вживається, коли людину зустрічають по одязі або шанують її по якихось зовнішніх ознаках, а не по справжніх заслугах [492, с. 23].

Розглянемо прислів'я **کار نیکو کردن از پر کردن است kār-e niku kardan az por kardan-ast** *Щоб зробити гарно, треба зробити багато разів*, яке активно функціонує в сучасному побутовому мовленні. Це висловлювання апелює до ПТ фольклорного характеру, який увійшов до творів Фердоусі, Незамі, Аміра Хосрова Деглеві, Навої. Джерела пов'язують його походження з оповіданням про сасанідського шаха Варахрана (421–438), відомого в літературі як Баграм Гур. Якось шах на полюванні, демонструючи невільниці на ім'я Фетне своє мистецтво, простромив стрілою копито сплячої лані до її вуха. Однак Фетне не тільки не висловила свого захоплення таким умінням шаха, а заявила, що в цьому немає

нічого дивного, адже мистецтво досягається тренуванням (**kār-e niku kardan az por kardan-ast**). Шах розгнівався й наказав полководцю її стратити. Полководець же насмілювався послухатися наказу і сховав дівчину у своєму селищі. Там дівчина попросила побудувати для себе високу башту. Кожного дня вона брала на плечі теля і піднімала його нагору. Теля піростало, але заразом зростала й сила Фетне. Коли теля стало биком, дівчина так само продовжувала піднімати його на башту. Якось полководець запросив до себе шаха, повів його до башти і розповів про дівчину, яка може на плечах підняти бика на самий верх. Коли Фетне, закривши обличчя покривалом, піднялася по сходах з биком на плечах, шах був уражений і, спитавши її, як вона це робить, отримав відповідь: **kār-e niku kardan az por kardan-ast**. Тоді він упізнав дівчину, визнав її правоту і знов запросив до двору [498, с. 46–47].

Багато паремій, поширених у сучасному перському мовленні, сходять до творів класичної літератури. Рядки поезій перських класиків функціонують у сучасному вжитку як крилаті слова. Зміст деяких з них доволі прозорий і не потребує роз'яснення, оскільки містить у собі повчання або влучне спостереження, напр.: (سعدی) *Бог, якщо з мудрості зачинить одні двері, / То з милості він відкриє інші* (Сааді) [515, с. 387]; (در نومیدی بسی) *I у безнадії багато надії, [адже] за темною ніччю слідує світанок* (Незамі) [515, с. 486]; (ناصر خسرو) *Виросте поганий плід, якщо поганим буде саджанець* (Насер Хосроу) [515, с. 149]; (عاقبت جوینده) *Той, хто шукає, врешті решт знаходить* (Моуляві) [515, с. 759].

Дослідники припускають, що такі й подібні їм крилаті вислови не були вперше "вигадані" перськими класиками, а побутували в народі задовго до них у вигляді прислів'їв. Поети ж лише підхоплювали влучні вислови й використовували у своїй творчості, надаючи їм поетичного оформлення. Це підтверджує той факт, що сьогодні популярні в народі прислів'я і приказки, які мають сліди поетичної обробки, побутують у народі так само, як їхні фольклорні паралелі [498, с. 33]. Однак, є пареміологічні одиниці, які явно сходять до певних поетичних текстів. Наприклад, вислів **adab-rā az biadab āmuz** (ادب را از بی ادب آموز) *Чемності навчайся у нечемного* становить редуковану форму відповідного фрагмента поеми "Голестан"

Сааді: لقمان را گفتند ادب را از که آموختی؟ گفت از بی ادبان **loqmān-rā goftand: adab-rā az ke āmuxti, goft: az biadabān** Локмана²³ спитали: "Від кого ти навчився чемності?" Відповів: "Від нечемних". Зустрічається і такий варіант цього вислову: **adab az ke āmuxti? – az biadabān** Ти чемності у кого навчився? – У нечемних [492, с. 37].

Крилатий вислів [و در سفتی] **gol gofti [va dor softi]** Ти сказав влучно, [наче] просвердлив перл [492, с. 507], де слово **gol** квітка метафорично позначає слово, є перефразуванням заключної месри однієї з відомих газелей Хафеза:

غزل گفتی و در سفتی بیا و خوش بخوان حافظ
که بر نظم تو افشاند فلک عقد ثریا را

Хафезе, ти склав газель, наче нанизав перл, тепер прийди і прочитай, / Щоб небо в дар за твою поезію розкинуло намисто плеяд.

Фразеологізм گل گفتن و گل شنیدن **gol goftan va gol šenidan** вести цікаву розмову, хизуватися красномовством фіксуємо в сучасній прозі:

روزنامه نگاران ممتاز ایرانی شمع مجلس ما بودند، گل می گفتند و گل می شنفتند. (رسول پرویزی، سه کلاه).

Кращі іранські журналісти прикрашали зібрання, хизувалися своїм красномовством. (Р. Парвізі. Три капелюхи).

Скорочений варіант ПВ گل گفتی **gol gofti** у значенні "Як ти гарно сказав!" знаходимо у словнику сучасного розмовного мовлення [522, с. 346], розширений – **gol gofti ammā šol gofti** у значенні "Ти гарно сказав, але непереконливо" – у словнику паремій Х. Анварі [515, с. 922].

Загально відомо, що іранці мають велику любов до перської класичної поезії й активно вживають в урочистому мовленні цитати з творів, демонструючи своє красномовство і літературну ерудицію. Однак для цілей нашого дослідження був цікавим не самий факт існування таких одиниць, а те, що вони є часто вживаними в повсякденному, спонтанному мовленні. Ми не торкалися питань літературних ремінісценцій чи інтертекстуальності взагалі, для нас найбільший інтерес становило питання, наскільки розглядувані прецедентні феномени є актуальними в комунікативному відношенні. А це підтверджується наявністю відповідних висловів у словниках сучасного розмовного мовлення (див., напр.: [507, с. 257; 522, с. 346]).

²³ Локман (لقمان) – арабський мудрець з роду Ебрагіма, який займався теслярством і кравецтвом. В Корані йому присвячена сура 31, яка називається "Локман" [525, с. 502].

4.1.4. Прецедентні імена

Тепер звернемося до прикладів апеляції до ПТ через прецедентні імена. *Прецедентне ім'я* (ПІ) – це індивідуальне ім'я, пов'язане або з добре відомим текстом (ПТ) або з ситуацією (ПС). Специфіка зберігання ПІ в когнітивній базі людини полягає в тому, що крім самого вербального феномена там зберігається й вся сукупність йому притаманних диференційних ознак і атрибутів, які власне й роблять це ім'я прецедентним [157, с. 172]. ПІ має певну структуру, ядро якої складають його диференційні ознаки (зовнішність, характер, прецедентна ситуація), а периферію – атрибути [157, с. 198]. Розглянемо, які саме диференційні ознаки і атрибути актуалізовані в перських ПІ, джерелом походження яких є епічна поема Фердоусі "Шагнаме".

Імена Ростам, Сіявуша, Сограба – героїв епічної поеми "Шагнаме" – відомі не тільки носіям перської мови й культури, а й далеко за межами Ірану. Найчастіше в перських фразеологізмах і пареміях фігурує ім'я Ростам – найулюбленішого героя-богатиря, захисника вітчизни. В таких одиницях перш за все актуалізуються семантичні ознаки, пов'язані з мужньою зовнішністю та героїськими якостями цього персонажу. Так, компаративний зворот **مثل رستم mesl-e rostam** як *Ростам* уживається, коли говорять про людей високих на зріст, сильних, широкоплечих [498, с. 347–348], напр.:

صفر هیبت رستم داشت. وقتی میان نخلستان پیدا می شد باغداران ماست ها را کیسه می کردند. (رسول پرویزی، زار صفر).

Сафар своєю могутньою статуєю нагадував Ростам. Коли він з'являвся у фініковому саду, садівники відступали від страху. (Р. Парвізі. Плач Сафара).

Однак була зафіксована компаративна ФО, позначена розбіжностями у тлумаченні: **مثل رستم در حمام mesl-e rostam dar hammām** як *Ростам у лазні*. Цей вислів сходить до середньовічної традиції прикрашати передбанники громадських лазень зображеннями фольклорних героїв. Згідно з фразеологічним словником Г. Голєвої [492, с. 315], цим висловом користуються, коли говорять про людину, яка "страшна тільки на вигляд, а насправді є боягузом" (оскільки намальований Ростам не те саме, що Ростам справжній). Проте у словнику сучасного розмовного

мовлення [522, с. 377] фіксуємо інше значення вислову – "безглузде обличчя". Як зауважує Х. Корогли, лазні у давнину, як правило, розписували малокваліфіковані ремісники, а тому фігури на зображеннях виходили незграбними, надмірно мужніми та величними. Тому, очевидно, богатирі на цих розписах мали доволі безглуздий вираз обличчя. За Х. Корогли, висловом користуються, коли говорять про людей негарної зовнішності, але з мускулистим, ладно скроєним тілом [498, с. 348].

Деякі ФО, що містять у собі III Ростам, актуалізують не тільки особисті якості цього персонажу, а й його атрибути, до числа яких відносимо його коня, елементи спорядження та зброї.

Згідно з "Шагنامه", Ростам мав вірного бойового коня на ім'я Рахш, такого ж могутнього і сильного, як він сам. У сучасному вжитку функціонує прислів'я: رخس باید تا تن رستم کشد **raxš bāyad tā tan-e rostam kešad** *Потрібен Рахш, щоб нести на собі Ростам*, яке походить із відповідного поетичного рядку Аттара і вживається, коли фізично слабкі люди беруться за важку справу [498, с. 212; 515, с. 568]. Цей вислів застосований у бейті Санаї, перша месра якого також стала прислів'ям:

جز راست نباید گفت، هر راست نشاید گفت جز رخس رستم کی کشد رنج رکاب رستم؟

Не потрібно казати нічого, крім правди, [але й] не кожному правду треба казати / Крім Рахша хто зможе витримати важкість стремен Ростам? [515, с. 271].

Синонімічним до розглянутого вище є вислів: **hadis-e rostam-ast va raxš-e rostam** *Це історія про Ростам і його коня Рахша* [515, с. 351]. Варто зауважити, що не тільки Ростам, а й його кінь Рахш став уособленням сили і міцної статури. Це засвідчує словник сучасного розмовного мовлення, в якому вказано, що компаративний зворот مثل رخس **mesl-e raxš** як *Рахш* уживається на позначення людей міцної статури, високих на зріст [522, с. 377]. Крім того, словом **raxš** *Рахш* метафорично позначають високошвидкісний автомобіль [522, с. 227].

Елементи зброї Ростам актуалізовані у прислів'ях: انگار گرز رستم را شکسته است **engār gorz-e rostam-rā šekaste-ast** *Наче булаву Ростам зламав* [515, с. 118] та کمان رستم را شکسته **kamān-e rostam-rā šekaste** *Лук Ростам зламав* [515, с. 888], які вживають, коли говорять про людей, що претендують на визнання й шану, не

зробивши нічого особливого. Лук (**kamān**) Ростам активізований також у прислів'ї **nakešad bāzu-ye hallāj kamān-e rostam** نکشد بازوی حلاج، کمان رستم *Не натягне рука чесальника бавовни лука Ростам* у значенні "йому це не під силу зробити" [515, с. 1075] та в іронічному висловленні на адресу кальянщика, кальян якого не кращої якості: **قلیان تو و کمان رستم این هر دو نمی توان کشید** *Неможливо тягнути ні твій кальян, ні лук Ростам* [515, с. 855].

У фразеологічному словнику Х. Анварі зафіксований фразеологізм, ВФ якого, здавалося б, зовсім не має відношення до розглядуваного ПІ: **اینجا تهران است و گرز رستم** *Інجا Тегеран, і [навіть] Ростам* **injā tehrān-ast va gorz-e rostam gerov-e nān** *Тут Тегеран, і [навіть] Ростам заклав свою булаву, щоб купити хліба!* [515, с. 131] (зі скороченим варіантом – **اینجا گرز رستم گرو است** *injā gorz-e rostam gerov-ast* *Тут закладена булава Ростам* [515, с. 132]). У цій фраземі семантичну ознаку дорожнечі життя в Тегерані – порівняно молодому місті, побудованому в 19 ст., передано за допомогою ПТ, який відноситься до Х ст., а його персонажі й того далі – до періоду усної народної творчості. Тобто народна уява осмислила реалії сучасного життя за допомогою прецедентних феноменів, які сходять до міфологічного періоду розвитку перської словесності.

Деякі ФО актуалізують не тільки особисті ознаки й атрибути героя-носія ПІ, а й ситуації, описані в ПТ "Шагنامه". Так, коли йдеться про значні труднощі, які потрібно подолати людині для досягнення своєї мети, вживають вислів **از هفت خوان رستم باید گذشت** *az haft xān-e rostam bāyad gozašt* *Потрібно здійснити сім подвигів Ростам* [515, с. 76], який актуалізує у свідомості іранців сім подвигів, що їх здійснив герой "Шагنامه" в Мазендарані, напр.:

برای گرفتن مجوز ساخت طبقه دوم خانه از شهرداری باید از هفت خوان رستم گذر کرد.

Щоб отримати дозвіл від муніципалітету на надбудову другого поверху будинку, треба здійснити сім подвигів Ростам [492, с. 610].

ФО **نوشارو بعد از مرگ سهراب** *nušdāru ba'd az marg-e sohrāb* *бальзам після смерті Сограба* актуалізує інше ПІ, пов'язане з іменем Ростам, відсилаючи до епізоду з "Шагنامه", в якому Ростам б'ється з юним багатирем Сограбам, не здогадуючись, що він його син. Коли після важкого триденного протистояння

Ростам нарешті перемагає Сограба й дізнається, що смертельно поранив власного сина, він упадає в розпач і посилає за чудодійними ліками до шаха Кей-Кавуса. Проте шах, побоюючись, що батько з сином, якщо об'єднаються, скинуть його з трону, навмисно затягує справу, і коли ліки нарешті надходять, Сограб уже помирає. Зазначимо, що сюжет про Ростам і Сограба, на думку літературознавців, є одним із найдраматичніших епізодів поеми Фердоусі, але до фразеологічного фонду увійшов лише один атрибут цієї ситуації (ліки, що надійшли запізно), який у сучасному повсякденному мовленні став позначати допомогу, надану з запізненням, коли в ній уже немає потреби.

Згадана ПС відображена в кількох перських прислів'ях, напр.: وقت دریاب به هر کار که سودی نکند / نوشدارو که پس از مرگ به سهراب دهند *Цінуй час у всякій справі, бо не принесуть користі / Ліки, які дадуть Сограбу після його смерті* [515, с. 1118]; نوشدارو چه سود *Яка користь буде від ліків, / Коли пішов із царства життя Сограб?* [515, с. 1085].

Як зазначають дослідники, інколи зміст самого ПТ, апеляція до якого відбувається через ПІ або ПВ, для самих носіїв мови залишається невідомим або відомим в загальних рисах [157, с. 190]. Вірність цього спостереження можна продемонструвати на прикладі щойно розглянутої ФО **nušdāru ba'd az marg-e sohrāb** *бальзам після смерті Сограба*, яка у словнику розмовного мовлення М. Парчямі тлумачиться як "справа, яка не має користі" [522, с. 415], тоді як первинного значення ("допомога, яка надійшла запізно") словник взагалі не фіксує.

Аналогічну ситуацію спостерігаємо й у випадку з висловом, який містить ім'я іншого героя епосу – Сіявуша. Фразеологізм خون سیاوش **xun-e siyāvoš** *кров Сіявуша* апелює до того епізоду "Шагنامه", в якому Сіявуш – син іранського царя Кей-Хосрова – гине внаслідок інтриг туранського царя Афрасіяба, що призводить у подальшому до нескінченної ворожнечі між Іраном та Тураном. За свідченням фразеологічних словників, прислів'я خون سیاوش به جوش آمده است **xun-e siyāvoš be juš āmade-ast** (букв. закипіла кров Сіявуша) уживають, коли "пригадують старі образи, й серце закипає від бажання помсти" [492, с. 233] або коли "в пам'яті оживають колишні ненависть та ворожнеча" [515, с. 435]. Однак, у словнику розмовного

мовлення М. Парчіями сказано, що цим висловом користуються "у розпалі сварки або сутички" [522, с. 415], що засвідчує певний зсув його первинного значення. Можна припустити, що до формування нового значення цієї фраземи призвело незнання або недостатнє знайомство мовців з ПТ, який викликав її до життя. Проте деяка затьмареність вихідного змісту, ймовірно, не перешкоджає вільному користуванню фраземою, оскільки присутнє в її складі ім'я Сіявуша відсилає до відомого усім, бодай у загальних рисах, епосу.

Іншим прикладом апелювання до ПТ "Шагنامه" через ПІ його героя є вислів **بیژن را از چاه در آورده** **bižan-rā az čāh dar-āvard** (букв. витяг Біжана з глибокої ями), що відтворює у свідомості іранців історію про іранського витязя Біжана, який, потрапивши до туранського царя у полон, був закований в кайдани й скинутий у глибоку печеру. Витягнув його з тієї печери могутній богатир Ростам на своєму знаменитому коні Рахші, і по суті вислів фіксує не стільки заслуги Біжана, скільки знов-таки мужність і силу Ростама – головного богатиря іранського епосу. Вживають цей вислів іронічно, на адресу того, хто претендує на значущість виконаної справи [492, с. 84]. Вислів використовується і у вигляді риторичного запитання: **سر بیژن را از چاه آورده ای؟! sar-e bižan-rā az čāh āvarde-i?** *Ти що, витяг голову Біжана з колодязю?! [515, с. 651].*

Розглянемо кілька ПІ, які відсилають до інших ПТ. Прислів'я **لیلی را به چشم مجنون** **leyli-rā be češm-e majnun bāyad did** *На Лейлу треба дивитися очима Меджнуна* сходить до арабського за походженням, але широко відомого в усіх літературах і фольклорі народів Близького та Середнього Сходу сюжету про пристрасне кохання. Можна певно стверджувати, що коли люди, що мешкають у цьому регіоні, кажуть: "як Лейлі і Меджнун", вони мають на увазі пристрасно закоханих. Проте підґрунтя розглядуваного вислову, тобто чому саме на Лейлі треба дивитися очима Меджнуна, відоме не усім. За одним із переказів, Лейлі з загально прийнятого в арабів погляду не була красунею, тому всі намагалися врозуміти Кайса – майбутнього Меджнуна, що вона далеко не бездоганна й не достойна його кохання, на що він відповідав, що йому байдуже до її недоліків. Так народився вислів, суть якого полягає у тому, що закоханий не бачить недоліків у своїй коханій.

Сюжет про Лейлі і Меджнуна знайшов відображення в багатьох прислів'ях та крилатих словах, наприклад: *اگر در دیده مجنون نشینی / به غیر از خوبی لیلی نبینی (وحشی)* Якби ти потрапив до ока Меджнуна, ти б не бачив нічого, крім чеснот Лейлі (Вахші) [515, с. 99]; *خیال زلف لیلی سایه بید است مجنون را (بیدل)* Думка про кучері Лейлі – тень верби для Меджнуна (Бідель) [515, с. 437]; *مجنون اگر شوی همه آفاق لیلی است* Якщо станеш Меджнуном, на усіх обріях буде Лейлі [515, с. 971]; *هر که مجنون نیست از احوال لیلی غافل است* Той, хто не є Меджнуном, не знає, якою є Лейла [515, с. 1187]. Також відомий вислів, заснований на грі слів (**majnun** – безумний / безумно закоханий і **مجنون** – Меджнун, герой легенди), який приписується Рудаки: *مجنون داند که حال مجنون* Тільки безумно закоханий знає, яким є стан Меджнуна [515, с. 970].

У контексті цього вислову проілюструємо вище наведений тезис про те, що не всі сучасні іранці досконало знайомі з ПТ, до яких відсилають відповідні ПІ. Ми наштовхнулися на його підтвердження під час пілотного опитування, яке ми проводили з метою встановлення переліку стійких порівнянь, що функціонують у перському мовно-культурному просторі²⁴. Під час цього опитування, яке проходило у формі невимушеної бесіди з молодими за віком співробітницями фонду Сааді (організації, яка займається питаннями стажування студентів і викладачів перської мови в Ірані), молода, незаміжня жінка приблизно 30 років, освічена і, як можна припустити, за своїм фахом не така вже віддалена від галузі перської мови і літератури, якщо вона працює у фонді Сааді, заявила, що Лейлі і Меджнун в іранській культурі – це символ щасливого кохання, а тому можна сказати: "щасливі, як Лейлі і Меджнун". Таке уявлення вочевидь суперечить загальновідомому факту про те, що історія про Лейлі і Меджнуна – це трагедія вічного, але нещасливого кохання, адже закоханим ніколи не судилося бути разом через ворожнечу між племенами, до яких вони належали. Лейлі була видана за іншого, а Меджнун збожеволів через своє кохання (араб. **majnun** – безумний), внаслідок чого обидва врешті-решт загинули.

Тепер розглянемо специфіку функціонування ПІ, які сходять до тексту священного Корану. Серед імен коранічного походження зафіксовані імена Юсефа

²⁴ Результати цього дослідження викладено у п. 5.2.2.

(бібл. Йосиф Прекрасний), Якуба (бібл. Іаков), Айюба (бібл. Іов), Нуха (бібл. Ной), Каруна (бібл. Корей, ворог Мойсея) та ін.

Відмітною особливістю функціонування коранічних імен у перському лінгвоментальному просторі є їхня здатність використовуватися як символ. Як зазначають дослідники, при використанні певного ПІ у свідомості мовців відбувається апелювання до диференційних ознак, які складають інваріант його сприйняття. Диференційні ознаки ПІ можуть включати характеристику об'єкта за зовнішністю, рисами характеру, а також бути актуалізовані через ПС [109, с. 91–92]). Ми зупинимося на характеристиці ПІ Юсефа як одного з найбільш значущих для перського мовно-культурного ареалу.

Потрібно зазначити, що відомий біблійно-коранічний сюжет про Юсефа (див. про нього: [242, с. 90–100]) – одна з улюблених тем перської класичної поезії. З образом Юсефа – символом юнацької краси і непорочності – пов'язана чи не найбільша кількість перських пареміологічних одиниць коранічного походження, що підтверджує прецедентний статус цього імені. Розглянемо, за якими диференційними ознаками воно актуалізується.

Диференційна ознака зовнішності цього ПІ актуалізована в компаративному звороті **mesl-e yusef** *наче Юсеф* у значенні "гарний", "прекрасний" [522, с. 391] та у багатьох крилатих висловах, наприклад: **سراسر جمله عالم پر ز حسن است / ولی** *Повсюди у світі повно краси / Але де та краса, яка була у Юсефа Прекрасного?* (Санаї) [515, с. 649]. У багатьох пареміях актуалізовані його праведність і чесноти: **غیر خوبی جرم یوسف چیست پس؟ (مولوی)** *У чому ж вина Юсефа, якщо він мав лише одні чесноти?* (Моуляві) [FAS, с. 820]; **صحبت یوسف به از دراهم معدود** *Поговорити з Юсефом краще, ніж мати багато диргемів* (Сааді) [515, с. 727].

Інші диференційні ознаки цього ПІ актуалізовані у ФО і пареміях, що потребують знання відповідних ПС, пов'язаних із ним. Розглянемо деякі з них.

Епізод про те, як брати Юсефа із заздрощів кинули його в колодязь, а батькові сказали, що його розірвав вовк, надавши як доказ сорочку, заплямовану кров'ю вівці, відтворює вислів **گورگ دهن آلوده و یوسف ندریده** *gorg-e dahanālude va yusef nadaride* *У вовка паща [хоч і] скривавлена, але він не чіпав Юсефа*. Його вживають, коли

говорять про безпідставно звинувачувану людину [492, с. 501]. Компаративний зворот مثل گرگ يوسف **mesl-e gorg-e yusef** *наче вовк Юсефа* також використовується у значенні "невинна, непричетна до справи людина" [498, с. 365].

У фразеологізмах ця ПС актуалізується або через притаманний ПІ атрибут – сорочку Юсефа, напр.: آنجا که يوسف است که گوید ز پیرهن؟ **ānjā ke yusef-ast ke guyad ze pirāhan** *Там, де є Юсеф, хто говорить про його сорочку?* [515, с. 23], або через вказівку на колодязь, напр.: يوسف از بی مهری اخوان به چاه افتاده است **yusef ze bimehri-ye axvān be čāh oftāde-ast** *Юсеф через нелюбов своїх братів потрапив до колодязю*; يوسف خویش را بر آر از چاه! **yusef-e xiš-rā bar-ār az čāh** *Свого Юсефа вийми з колодязю!* [515, с. 1269]. Коли страждають з вини близьких родичів, говорять: يوسف به **yusef be rismān-e barādar be čāh šod** *Юсеф по мотузці брата потрапив до колодязю* [515, с. 1269]. Зафіксовано два майже однакових за будовою, проте антонімічних за значенням прислів'я: هر جا **har jā čāh-i-ast yusef dar vey nist** *Не всюди, де є колодязь, є в ньому і Юсеф* та هر جا چاهی است **har jā čāh-i-ast yusef dar vey hast** *Всюди, де є колодязь, знайдеться в ньому і Юсеф* [515, с. 1137]. Друге з них використовують для підбадьорювання людини, яка знаходиться у скрутному становищі. Відомий крилатий вислів Моуляві: هر کجا که يوسفی باشد چو ماه / جنت است ار چه که باشد قعر چاه **har jā čāh-i-ast yusef dar vey hast** *Всюди, де є Юсеф, подібний місяцю, / Там рай, навіть якщо це дно колодязю* [515, с. 1162].

Наведемо кілька паремій, що відсилають до іншого епізоду розглядуваного ПТ, пов'язаного з продажем Юсефа на ринку в Єгипті: ما يوسف خود نمی فروشیم / تو سیم سیاه **mā yusef-e hod nemiforušim / to sim-e siyāh-e hod negah dār** *Ми свого Юсефа не продамо, / Тримай при собі своє срібло* (Сааді) [515, с. 964]; یک يوسف و صد يوسف مبر آنجا **yek yusef va sad xaridār** *Один Юсеф і сто покупців* [515, с. 1268]; يوسف مبر آنجا که خریدار نباشد **yusef mabar ānjā ke xaridār nabāšad** *Не веди Юсефа туди, де немає покупців*; يوسف ز دست ما به کلافی نمی خرند **yusef ze dast-e mā be kalāf-i nemixarand** *Юсефа у нас не куплять за моток мотузки* [515, с. 1269].

В останньому прислів'ї привертає увагу слово **kalāf** *моток мотузки*. Пояснення цього атрибуту знаходимо у статті на ФО: جزو خریداران يوسف است! **jozv-e xaridārān-e yusef-ast** *Він теж серед покупців Юсефа!* [515, с. 272]. Виявляється, що

серед покупців, які торгувалися за Юсефа, звідкись взялася стара жінка, яка теж хотіла взяти участь у торгах, хоча й не мала нічого, окрім мотка мотузки. Коли її запитали, як вона насмілилася, не маючи грошей, претендувати на Юсефа, вона відповіла: "Я знаю, що мені його не продадуть, але нехай кажуть, що вона теж хотіла його купити". За свідченням автора словника, цей вислів у модифікованому вигляді можна почути на базарі, коли приходять купувати щось коштовне з незначною сумою грошей: **bā kalāf-e rismān** با کلاف ریسمان برای خرید یوسف آمده است **barāye xarid-e rismān āmade-ast** З мотком мотузки прийшов купувати Юсефа [515, с. 153]. Розглянутий атрибут ПС актуалізований і в інших пареміологічних одиницях: **yusef be yek kalāf xaridan zarar nadāšt** یوسف به یک کلاف خریدن ضرر نداشت Юсефу не зашкодило те, що його хотіли купити за моток мотузки; **yusef be yek kalāf beforušam, če xaram** یوسف به یک کلاف بفروشم، چه خرم? Якщо продам Юсефа за моток мотузки, то що [потім] куплю? [515, с. 1269].

До групи ПІ, пов'язаних із розглядуваною ПС, відносимо й ім'я батька Юсефа Якуба (бібл. Іаков). Як відомо, Якуб мав дванадцять дітей, але лише Юсеф завдяки своїм чеснотам досяг високого положення, що і відображено у прислів'ї: **az davāzdah farzand-e ya'qub yeki-š yusef šod** از دوازده فرزند یعقوب یکیش یوسف شد. Із дванадцяти синів Якуба лише один став Юсефом [515, с. 63]. Образ Якуба для носіїв перської мовної свідомості став символом страждання у розлуці з рідною людиною та постійного очікування на її повернення. Так, у словнику сучасного розмовного мовлення зафіксовано дериват **ya'qubvār** یعقوب وار як Якуб, який означає "перебувати в очікуванні" [522, с. 441].

У кількох пареміях знайшло відображення те, що Якуб осліп, очікуючи на повернення свого сина, проте знов почав бачити, коли його нарешті дочекався: **dide-ye ya'qub-rā didār-e yusef tutyā-st** دیدہ یافت در بی بصری، گم شده خود یعقوب پاناچهя для очей Якуба – побачення з Юсефом (Санаї) [515, с. 548]; **yāft dar bibasri gomšode-ye xod ya'qub** یافت در ببصری گمشده خود یعقوب Знайшов у повній сліпоті свою пропажу Якуб (Саеб) [515, с. 1242]. Коли бажають підтримати людину й запевнити її, що "все гарне знов повернеться", цитують відомі рядки Хафеза:

یوسف گم گشته باز آید به کنعان، غم مخور کلبه احزان شود روزی گلستان، غم مخور

Зниклий Юсеф повернеться до Ханаану, не сумуй / Хатина знедолених колись стане трояндовим садом, не сумуй.

З образом Юсефа у перській лінгвокультурі пов'язане й ім'я Золейхи – дружини єгипетського вельможі, який купив Юсефа на ринку і доручив дружині його виховувати. В Корані не названо ім'я цієї жінки, однак у перській класичній поезії вона фігурує саме під цим ім'ям. Золейха прославилася тим, що закохалася в юного Юсефа до безтями і намагалася схилити його до близькості. Однак, коли їй не вдалося отримати його прихильності, вона звела на нього наклеп і звинуватила у намаганні її зґвалтувати. Внаслідок цього вельможа кинув Юсефа до в'язниці, де він провів кілька років. У перському пареміологічному фонді зафіксовано кілька одиниць, що сходять до цього сюжету: **yusef ān nist ke farmān-e zoleyxā bebarad** Той не Юсеф, хто виконує накази Золейхи [515, с. 1268]; **yusef be rismān-e zoleyxā be čāh raft** Юсеф по мотузці Золейхи потрапив до колодязю [515, с. 1269]; **yusef-i bāyad ke bāzār-e zoleyxā bešekanad** Потрібен Юсеф, щоб луснув базар Золейхи (Саб) [515, с. 1270]; **yusef be sabr-e xiš payāmbār šod / resvā šetāb kard zoleyxā-rā** Юсеф завдяки своїй витримці став пророком, / А нетерплячість Золейхи обезчестила її (Насер Хосроу) [515, с. 1269]. У словнику розмовного мовлення зафіксований порівняльний зворот **mesl-e jegar-e zoleyxā** як печінка Золейхи, який використовують, коли: 1) говорять про щось розірване; 2) мають на увазі темно-червоний колір (переважно тканини) [522, с. 374].

Варто зауважити, що в перській суфійській поезії Золейха згодом стала символом відданого кохання.

З-поміж інших коранічних персонажів в ролі прецедентних виступають імена Айюба (бібл. Іова), Каруна (бібл. Корей, ворог Мойсея), царя Соломона. Образ Айюба у перській лінгвокультурі є уособленням терплячості, що впливає з ФО: **mesl-e ayub** як Айюб у значенні "терплячий" [522, с. 369] та **sabr-e ayub dāštan** мати терпіння Айюба, напр.:

معقول و مؤدب توی صف می ایستند خونسرد و باحوصله ... چه صبر و حوصله ای دارند. صبر ایوب.
(فریدون تنکابنی، حالا اگر تهران بود...!)

Вони стоять у черзі ввічливі, незворушні... Яке вони мають терпіння! Просто терпіння Айюба. (Ф. Танкабоні. Якби це був Тегеран...!)

Варто зауважити, що це підтвердив і проведений нами спрямований асоціативний експеримент, в ході якого ім'я Айюб було зазначено респондентами як еталон порівняння для атрибуту "терплячий" (див. п. 5.2.2.).

Коранічний персонаж Карун – багатий, наказаний Аллахом. До відповідного коранічного сюжету відсилають вислови: گنج قارون **ganj-e qārun** *скарби Каруна* у значенні "незліченні багатства" та گنج قارون زیر سر داشتن **ganj-e qārunzir-e sar dāštan** *мати під головою багатства Каруна* [492, с. 511; 522, с. 348]. Посилання на царя Соломона переважно трапляються в перському класичному поетичному дискурсі, (напр., див. наведений вище бейт: همی شرم دارم که پای ملخ را / سوی بارگاه سلیمان فرستم *Мені соромно лапку сарани надсилати до трону Соломона*), однак його знаходимо і в паремії: **mur dar xāne-ye xod hokm-e soleymān dārad** *Мураха у своєму будинку наче Соломон* [499, с. 577].

Отже, як засвідчив проаналізований матеріал, прецедентні імена і прецедентні висловлювання завжди пов'язані з певними прецедентними ситуаціями або прецедентними текстами. Будучи завжди вербалізованими, вони постають немовби символами відповідних прецедентних феноменів, які зберігаються у свідомості мовців у згорнутому вигляді, але за потреби можуть бути розгорнуті й експліковані. Особливістю функціонування деяких ФО, що мають у своєму складі ПІ, є те, що справжній зміст тексту, апелювання до якого здійснюється через той чи інший вислів, часто залишається прихованим для тих, хто цим висловом користується. Як видається, мовці лише спираються на оцінку, закріплену за такими зворотами, й цього виявляється достатньо для того, щоби вільно оперувати ними.

Прецедентні феномени як складники когнітивної бази представників будь-якого мовно-культурного співтовариства відіграють важливу роль у його ціннісній картині світу, в якій вони стають своєрідними маркерами на шкалі етичних уявлень про добро і зло.

4.2. Бінарні опозиції як форма існування аксіологічних концептів у перській мовній свідомості

Бінарні протилежності як спосіб осмислення людиною навколишньої дійсності та свого внутрішнього простору здавна привертали увагу мислителів і учених. За Аристотелем, іще піфагорійці виділяли "десять начал, розташованих попарно: межа й безмежне, парне й непарне, єдине й множинне, праве й ліве, чоловіче й жіноче, рухливе й нерухоме, пряме й криве, світ і пітьма, гарне й погане, квадратне і довгасте" [12, с. 76]. У працях Парменіда знаходимо бінарні опозиції буття і становлення, знання і думки, часу і вічності [234]. К.Г. Юнг указував на існування психічних протилежностей, таких як: вологий – сухий, холодний – теплий, вищий – нижчий, дух-душа – тіло, небо – земля, вогонь – вода, активний – пасивний, пароподібний – твердий, дорогоцінний – звичайний, добрий – злий, живий – мертвий, Схід – Захід, чоловічий – жіночий, сонце – місяць [356, с. 19].

Причиною такого двоїстого членування дійсності, притаманного людині з архаїчних часів, вважають її прагнення аналізувати всі явища дійсності в контексті користі чи шкоди для себе або своєї соціальної групи, а тому кожна з пар протилежностей можна розглядати як прояв головного протиставлення: "сприятливий – несприятливий" [213, с. 12]. Ще О. Афанасьєв у своїй праці "Поэтические воззрения славян на природу" у другій половині XIX ст. намагався встановити причини цієї двоїстості: "Спочатку він (дуалізм) впливав не з моральних вимог духу людського, а з чисто-фізичних умов та їхнього різного впливу на живі організми; людина не мала іншої мірки, крім самої себе, своїх власних *вигод і невигод*. Моральні основи виробляються пізніше й прикріплюються вже до готових положень дуалізму, який був породжений найдавнішим впливом на природу. Таким чином, віддалені предки наші, коло розуміння яких необхідно обмежувалося зовнішнім, матеріальним боком, усю розмаїтість природних явищ розділили на дві протилежні сили" [17, с. 48].

У давньослов'янській семіотичній системі, реконструйованій В'яч. Івановим і В. Топоровим, головна опозиція, визначена як "розрізнення позитивного і негативного стосовно колективу і людини" [114, с. 63], була репрезентована

чотирма групами протиставлень, а саме: 1) найбільш загальні й абстрактні характеристики, не локалізовані в просторовому, часовому і соціальному планах (*щастя – нещастя* або *доля – недоля*, *життя – смерть*, *пара – непара* та *правий – лівий*, якщо розглядати останнє в оцінному плані); 2) характеристики просторових відносин (*правий – лівий*, *верх – низ*, які можуть бути конкретизовані у протиставленнях *небо – земля* або *земля – пекло*, *південь – північ*, *схід – захід*, *море – суша* або, залежно від деяких конкретних умов, *суша – море*); 3) характеристики, що стосуються певного часу або кольору чи стихії (*день – ніч*, *весна – зима*, *сонце – місяць*, *світлий – темний*, конкретизоване в протиставленнях *білий – чорний*, *червоний – чорний*; *вогонь – волога*, *сухий – мокрий*, *земля – вода*); 4) *свій – чужий*, іноді втілюване в абстрактнішому локально-соціальному протиставленні *близький – далекий* і *дім – ліс*, а також протиставлення *чоловічий – жіночий*, *старший – молодший*, *головний – неголовний*, *предок – нащадок* [114, с. 63-64].

Описуючи лексико-семантичну систему індоєвропейської прамови в цілому, Т. Гамкрелідзе і В'яч. Іванов указують на те, що соціальній організації давнього індоєвропейського суспільства був притаманний дуальний характер, який накладав глибокий відбиток на характер усього духовного життя давніх індоєвропейців і визначав бінаризм, двоїстість у багатьох сферах релігійних і міфологічних уявлень і деяких рис моделі реального світу [69, с. 776]. Автори визначають низку лексичних антонімів, які можуть осмислюватися в історичних індоєвропейських традиціях як такі, що символізують атрибути двох світових начал: "гарний – поганий", "верхній – низький", "широкий – вузький", "повний – порожній", "великий – маленький", "товстий – тонкий", "довгий – короткий", "важкий – легкий", "новий – старий", "білий – чорний", "правий – лівий" тощо [69, с. 780–783].

Принцип бінарності використовували у своїх дослідженнях представники багатьох різних наук у межах структуралістської парадигми наукового знання. Як відомо, у лінгвістиці поняття опозиції відіграло центральну роль у фонологічній концепції Празької лінгвістичної школи. Помітного розвитку ця ідея набула в працях Ф. де Соссюра та Р. Якобсона. Застосування бінарних протиставлень як основного методу дослідження спостерігаємо й в антропології (К. Леві-Строс),

психології (К. Юнг), міфології та фольклорі (В. Пропп, А. Дандес), інших гуманітарних науках.

На сучасному етапі розвитку наукового знання придатність бінарних опозицій як універсального інструменту дослідження не втратила своєї актуальності й визнається багатьма дослідниками. Як зазначає Ю. Малинович, "принцип бінарних опозицій – це один з найдавніших принципів філософського пізнання, що дозволяє наблизитися до розуміння цілісності об'єкта" [209, с. 77-78]. На думку С. Толстої, семантичні опозиції – це "один із основних механізмів змістового плану культурної традиції, що організовує, упорядковує та структурує набір одиниць символічної мови культури, який визначає основні параметри символізації й оцінки реалій зовнішнього світу і самої людини" [319, с. 557-558]. У працях дослідників лінгвокультурологічного спрямування наголошується на ролі мови у формуванні бінарних опозицій культури у свідомості людини. Як зауважує О. Снитко, основні протиставлення давніх семіотичних систем зберігаються свідомістю людини як архетипи, що наслідуються або формуються за допомогою мови й об'єктивуються у різних феноменах національної культури [293, с. 116]. Інтерес до бінарних опозицій спостерігаємо й у дослідженнях лінгвокогнітивного спрямування (див.: [177; 178; 213; 214]). О. Левченко вважає дуже перспективним поєднання структуралістської по суті ідеї про бінарні опозиції з методами когнітивної лінгвістики [177, с. 42].

У цьому підрозділі ми розглянемо особливості мовної концептуалізації трьох універсальних бінарних опозицій *добро – зло, правда – неправда і свій – чужий* у перському лінгвоментальному просторі. Однією з особливостей перського лінгвоментального простору є те, що дві перші з указаних опозицій на певному історичному етапі мали основоположне значення для його представників і були тісно взаємопов'язані. Кореляція між цими опозиціями сходиться до найдавнішого періоду в історії Ірану, пов'язаного з іменем Заратуштри (Зороастра) – засновника давньоіранської релігії, яка ґрунтувалася на уявленнях про довічну боротьбу добра і зла, правди і неправди.

Далі ми розглянемо, в чому полягала суть взаємодії двох опозицій, а також деякі історичні особливості їхньої мовної концептуалізації.

4.2.1. Етичні концепції добра і зла, правди і неправди за давньоіранською зороастрийською традицією

Як зазначає С. Соколов, "найхарактернішою рисою зороастризму, що впадає в око при першому ж ознайомленні, є його різко виражений дуалізм – визнання у світі двох начал, доброго і злого, боротьба котрих і складає зміст існування світу" [295, с. 13]. Особливістю цієї боротьби в зороастризмі є те, що уособлені поняття Добра і Зла, які протистоять одне одному, найтіснішим чином пов'язані з поняттями Правди і Неправди. Іншими словами, Добро і Правда борються разом проти Зла і Неправди.

Усі відомості стосовно розглядуваних нами зороастрійських понять сходять до Авести – найдавнішої й найважливішої пам'ятки іранських мов і словесності, яка дійшла до нас як зібрання священних текстів зороастризму – державної релігії Ірану в період, що передував арабському завоюванню (VII ст. н.е.) [230, с. 74]. Нинішній текст Авести є лише частиною колишнього, повного тексту і становить зібрання фрагментів, що зберіглися й були певним чином систематизовані [45, с. 29]. Найбільш авторитетними на сьогодні залишаються здійснені ще наприкінці XIX – на початку XX ст. класичні переклади Авести Х. Бартоломе і його учня К. Вольфа, К. Гельднера, Дж. Дармстетера, Л. Міллза (про історію вивчення Авести див. дет.: [45, с. 31–46; 179, с. 16–63]). Російською мовою різні частини Авести перекладали іраністи В. Абаєв, Е. Бертельс, Й. Брагинський, С. Виноградова, Е. Грантовський, К. Залеман, К. Коссович, Й. Оранський, В. Крюкова, І. Стеблін-Каменський, З. Харебаті [1]. В українській іраністиці студіюванням Авести нині займається А. Бочарнікова [43; 44].

У своєму сучасному вигляді Авеста є пам'яткою багат шаровою: окремі її частини неоднорідні як за часом, так і за місцем свого створення. Протягом багатьох століть гімни божествам і героям, народні сказання, які пізніше увійшли до складу Авести, існували лише в усній традиції й передавалися з уст до уст як твори народної творчості. На переконання більшості дослідників, найдавніші частини Авести склалися в першій половині II тис. до н.е. на території сучасної Середньої Азії й прилеглих до неї областей та відображають ту добу в житті іраномовних племен, коли вони займалися кочовим скотарством, тобто відображають спосіб

життя, побут, релігійні вірування і міфологію кочовиків-скотарів. Дещо пізніше склалися частини, пов'язані з іменем пророка Заратуштри і його віровченням, що відображало перехід частини іранського населення до землеробства і осілого скотарства. Ще пізніше, коли зороастризм став державною релігією іранської держави, тобто за часів Сасанідів (III-VII ст. н.е.), склалися решта частин Авести і відбулася власне її кодифікація [230, с. 77–78].

Сучасний склад Авести розпадається на такі частини: 1) Ясна (букв. моління, поклоніння); 2) Вісперед (букв. всі судді, всі божества); 3) Відевдат (букв. закон проти девів), інша назва – Вендідат; 4) Яшти (букв. шанування); 6) Хорде-Авеста (букв. мала Авеста) (див. дет.: [230, с. 81–85; 45, с. 22–28]). Особливе значення для нашого дослідження мають 17 глав Ясни, які за формою є складеними в метричній формі гімнами, що називаються "Гатами" (букв. пісні) і приписуються самому пророку Заратуштри. За своїм змістом Гати – це "звернені до людини проповіді й одкровення Заратуштри, в яких він закликає відректися від світу зла і п'ятьми й обрати світ добра і світла" [230, с. 83]. Не менш важливим для нас є авестійський Відевдат, який становить "зведення законів і приписів, спрямованих на відвернення злих сил і встановлення праведності" [45, с. 23], та Яшти – гімни, звернені до давньоіранських божеств тієї доби, що передувала проповіді Заратуштри. Проте, якщо Гати вважаються найдавнішими текстами Авести, які відображають уявлення ранньої форми зороастризму і входять до так званої Старшої Авести, то Відевдат і Яшти за часом укладання є значно пізнішими текстами, а тому входять до так званої Молодшої Авести, хоча Відевдат відображає ідеологію вже розвинутої державної релігії зороастризму, а Яшти – уявлення найдавніших іранців, які, на думку авестологів, оформлювалися у гімни приблизно у середині I тис. до н.е. [45, с. 44].

У Гатах вперше верховним божеством був проголошений Агура-Мазда (ср.-перс. Ормузд; букв. Мудрий Господь), який уособлює Вищого і Всезнаючого Бога, Бога-творця, Бога небесного склепіння [91, с. 13]. Варто зазначити, що задовго до проповіді Заратуштри давні іранці поклонялися численним божествам, яких називали **ahura**, і які згодом, у новій системі релігійних відношень зайняли підпорядковане положення по відношенню до верховного божества (див. дет.: [496,

с. 77–78]). Отже, на початку проповідь Заратуштри мала монотеїстичний характер, проголошуючи об'єктом поклоніння замість численних божеств одного, верховного Бога. Розвинута система дуалізму, властива зороастризму як державній релігії держави Сасанідів, – це вже результат подальшої діяльності зороастрійських жерців.

Як зазначають дослідники, витoki зороастрійського дуалізму варто шукати в найдавніших релігійних уявленнях індо-іранських племен. У давніх аріїв поруч з "агурами" – божествами, наділеними владою морального і абстрактного порядку, шанувалися й "дайви" (пізніше – *деви*) – натуралістичні божества, які пізніше продовжували бути об'єктом поклоніння тієї частини арійських племен, що попрямували до Індії. Проте у тих племен, що залишилися, *деви* потрапили "до табору зла". Для релігійної свідомості цієї частини давніх іранських племен був характерний дуалізм: протиставлення світлих сил темним, добра – злу. Ці уявлення отримали подальший розвиток у системі зороастризму з яскраво вираженим протиборством двох начал: сил добра і зла, які очолював Агура-Мазда і "святий дух" Спента-Майнью, та сил зла, якими керував злий "дух-руйнівник" Ангра-Майнью (сер.-перс. Агріман; букв. Ворожа Думка)²⁵ [91, с. 13–14].

С. Соколов зауважує, що нова проповідь Заратуштри постала як "проповідь єдинобожжя, заперечення племінних культів, ідея необхідності й святості постійної боротьби з ворогами, боротьби Добра зі Злом, Правди з Брехнею" [295, с. 11]. До воїнства Добра, очолюваного Агура-Маздою, у цій боротьбі входять шість божественних абстрактних сутностей **ameša spentā** *Безсмертні Святі*, серед яких: **vohu mana** *Добра Думка*, **aša vahišta** *Краща Правда*, **xšathra vairya** *Добре Царство* або *Бажана Влада*, **spentā ārmayti** *Святе Благочестя*, **haurvatāt** *Цілісність*, **amertāt** *Безсмертя* [230, с. 90–91; 38, с. 46]. Деякі дослідники розуміють ці абстрактні сутності як певні іпостасі самого Агура-Мазди [474]. Зокрема, на думку М. Шварца, Агура-Мазда здійснює діяльність по керуванню праведним світом у двох своїх проявах: **vohu mana** *Добра Думка* та **aša vahišta** *Краща Правда* [468, с. 85]. До небесних сил, що воюють на боці Агура-Мазди, також входять божественна сутність **sraoša** *Слухняність* (добрий дух, що передає людині волю

²⁵ Більше про Агура-Мазду і Ангра-Майнью див.: [496, с. 76–78; 516, с. 109–112; 376; 388].

небес і оберігає її від зла), **fravaši** (безсмертні духи, янголи-охоронці всіх істот) та інші *язати*²⁶ [230, с. 90–91].

Злий дух Ангра-Майнью у боротьбі з Добром також володіє військом, яке за своєю силою не поступається війську Агура-Мазди. До нього належать *деви* – колишні божества, персоніфіковані негативні поняття, такі, як заздрість, лінощі, брехня, злі духи, колдуни і пері, які шкодять вогню, землі, воді й худобі, а також негативні герої, злі володарі тощо [91, с. 14]. Поступово в зороастрійській літературі була вироблена точна система відповідників, де кожній праведній сутності протистояв певний *дев*. Проте, як зазначає С. Соколов, "головним протиставленням усього зороастризму є: з одного боку *Аша* (або *Арта*) – "Правда", а з іншого – *Друдж* (або *Друг*) – "Брехня"; світ Агура-Мазди – світ Правди, світ Ангра-Майнью – світ Брехні. Прибічник першого – *ашаван*, прибічник другого – *друджвант*. Ці терміни використовуються як епітети до всіх божественних або девівських сутностей, а стосовно людей означають відповідно "правовірний", тобто зороастрієць, та "невірний", тобто "іновірець" [295, с. 15]. Як бачимо, відношення між прибічниками Добра і прибічниками Зла у даньїранській картині світу можна кваліфікувати як прояв концептуальної опозиції "свій – чужий".

Розглянемо, яка роль у зороастризмі відводилася кожній конкретній людині. Гуманістичний характер уже розвинутої релігійної системи полягав у тому, що людині в ній належало важливе місце. Їй надавалося право стати на бідь-який бік у боротьбі Добра і Зла. Такий вибір, згідно з Гатами Заратуштри, був зроблений двома головними "духами" – Спента-Майнью та Ангра-Майнью, а також *дайвами*, що стали на бік зла, та худобою, що перейшла на бік добра [91, с. 14–15]. Згідно з зороастрійським ученням, головна мета створення і життя людини – допомога Агура-Мазді в його боротьбі з Агріманом, активна діяльність, посильна участь у цій космічній боротьбі. Зміст активної діяльності праведних людей визначався відомою зороастрійською тріадою: **humata** *Добра думка*, **hūxta** *Добре слово*, **hvaršta** *Добра*

²⁶ Авест. **yazata** (н.-перс. **īzad**, мн. **yazdān** *Бог*) букв. "достойний поклоніння", "божество". Деякі *язати* постають в Авесті як духи-охоронці небесних світил, повітря, землі, вогню, води; інші – як персоніфікації абстрактних ідей (Перемоги, Істини тощо) [230, с. 91].

справа, якій протистояла тріада невірних: **dujmata** Зла думка, **dujuxta** Зле слово, **dujvaršta** Зла справа [295, с. 19].

Отже, як можна зрозуміти з цього загального огляду, етичні уявлення про добро і правду, з одного боку, та зло й неправду, з іншого, у свідомості іранців-зороастрійців були тісно взаємопов'язані між собою. Обираючи Добро, давній іранець уважав своїм імперативом "казати правду", щоб наблизити остаточну перемогу Добра над Злом. За спостереженням Р. Фрая, у грецьких джерелах досить часто "схвалення *artā* "чесності" та засудження *drauga* "брехні" відзначалися як якості, притаманні персам" [332, с. 149]. Зокрема Геродот у своїй праці "Історії" стосовно культурних традицій персів зауважував, що "своїх синів від п'яти до двадцяти років вони навчають трьох речей: аби вони вміли їздити верхи, стріляти з луків і казати правду" [71, с. 54]. Він же стверджував, що "найганебнішою справою у них вважається казати неправду" [71, с. 55].

Тепер розглянемо цю дихотомію понять із лінгвістичного боку, тобто проаналізуємо їх мовну репрезентацію в давньоіранських текстах.

Авестійське слово **aša** правда походить від індо-іранського ***rtá-**, іменника середнього роду з тим же значенням. В давньоперській мові це слово зафіксовано у вигляді **arta**, в давньоіндійській – як **rtá-** [474]. Багато дослідників вважають, що поняття **aša**, подібно до індо-іранського **arta**, включало в себе не тільки уявлення про правду як антипод брехні, а й уявлення більш загального характеру – про справедливий світовий порядок і гармонію. М. Бойс пише: "Іранці вважали, що існує закон природи, згідно з яким сонце рухається рівномірно, змінюються пори року і в такий спосіб забезпечується порядок в усьому світі. Цей закон був відомий індоарійцям як *ṛta* (в авестійській мові йому відповідає слово *aša*). Молитви і жертвоприношення, здійснювані людьми, усвідомлювалися як частина цього природного порядку речей, проте і вони сприяли підтриманню *aša* – посилювали дії самих милосердних богів і зміцнювали світ, населений людьми" [38, с. 26]. Вказуючи на наявність у цього поняття й іншого, етичного боку, дослідниця відзначає важкість перекладу слова **aša**, адже "різні поняття відповідають йому в різних контекстах: "порядок" – там, де мова йде про матеріальний світ, або ж

"істина", "справедливість", "праведність" – там, де мова йде про моральні якості" [там само].

Проте існує також думка, що словом **aša** в Авесті позначається не "порядок", а лише "правда", "істина" [474]. До такого висновку авестологів призвела зроблена вибірка найуживаніших формул та зворотів з елементом ***rtá-** з текстів авестійських Гат та Рігведи. До цього переліку увійшли, зокрема, такі спільні з Рігведою авестійські формули, як: ***rtām man-** "думати (про) правду" (Y. 31.19); ***rtām važh-** "правити правдою" (Y. 46.4); ***rtāsyā path** "шлях правди" (Y. 51.13); ***rtā sak-** "іти слідом за (= бути в союзі з) правдою" (Y. 34.2); ***rtā van-** "перемагати за допомогою правди" (Y. 53.5); ***rtām dhar-** "підтримувати правду" (Y. 43.1); ***rtām yaž-** "шанувати правду" (Y. 51.20); ***rtām sap-** "служити правді" (Y. 31.22); ***rtām vasu** "добра правда"²⁷. Проаналізувавши контексти з такими сполученнями, дослідники дійшли висновку, що головним значенням відповідного слова є саме "правда", "істина", а не "порядок".

У свідомості давніх іранців поняття **aša** сприймалося з уособленням – існували уявлення про однойменну безтілесну сутність, до якої можна було звертатися з молитвами або проханнями і навіть приносити в жертву напій *хаома*²⁸, рецепт якого не зберігся. В Авесті про **aša** йдеться переважно у Гатах і Яштах. Їй присвячено гімн Y52 з основної, літургічної частини Ясни [402, с. 58]; до неї ж звернена одна з найпоширеніших у зороастрійській літургійній традиції молитов – **ašem vohū** (букв. добра істина). Взагалі слово **aša** є часто повторюваним у текстах Гат. За спостереженням А. Бочарнікової, у гімні Y46, текст якого складається з 19 строф, воно вжито 19 разів [43, с. 161], що дорівнює частотності звернень до Бога-Творця (Агура-Мазди) [44, с. 139].

Поняття **aša**, абстрактне в Гатах, у пізніх авестійських текстах Яштах набуває рис окремого божества, підконтрольного Богу-Творцю. Саме в Яштах **aša** разом з іншими Святими Безсмертними (**ameša spenta**) стає об'єктом поклоніння (див.: [456, с. 80]). Їй присвячено Яшт 3 ("Ордібегешт-Яшт") (див.: [456, с. 137–149]), Яшт 17

²⁷ Більше прикладів див.: [507, с. 168–182].

²⁸ Про напій *хаома* у давніх іранців див.: [38, с. 22–23]. Варто зазначити, що в Гатах Заратуштра в доволі різкій формі виступав проти вживання цього напою в ритуальних цілях (див.: [295, с. 12]).

(див.: [456, с. 186–206; 3, с. 111–124]), а також згадано у Яшті 2, присвяченому Святим Безсмертним (див.: [456, с. 98–99]. Зокрема, в "Ордібегешт-Яшті" йдеться про те, як вона веде боротьбу проти хвороб, розпусти, злих духів, злих людей, тиранів, скандалістів, брехунів, чаклунів, розпусних жінок і північного вітру (див.: [456, с. 147–149]). Зазначимо, що у зороастрійському календарі **aša** присвячений кожний третій і двадцять п'ятий день місяця [518, с. 41, 42]. Крім того, другий місяць іранського сонячного календаря донині має назву *ордібегешт*, яка походить від **aša vahišta** (букв. краща правда) [499, с. 788].

У сучасній перській мові корінь, від якого утворене слово **aša**, вийшов з ужитку і зберігся лише в назві уже згаданого місяця *ордібегешт* та власному чоловічому імені *Ардашир*, яке існувало ще в давньоіранську добу у вигляді **artaxšathra** (**arta** правда + **xšathra** влада). Це ім'я носили троє правителів з династії Ахеменідів і у подальшому ще кілька правителів з династії Сасанідів. Навіть у середньоперській мові слово **ard** уже означало лише відповідне зороастрійське божество жіночої статі, а не абстрактне поняття *правда* взагалі [518, с. 41]. У сучасній перській мові у значенні "правда" використовується слово راستی **rāsti**, яке походить від прикметника راست **rāst** зі значеннями "правий", "правильний", "праведний"²⁹.

Авестійське слово **druj** *неправда, брехня* за формою є іменником жіночого роду і позначає поняття, протилежне **aša**. Дослідники Авести вказують на складність однослівного перекладу цього слова, що залежить від того, як розуміти слово **aša**. Якщо розуміти останнє як "правда", "істина", то значення **druj** має бути "брехня", а якщо прийняти, що значення першого слова – "порядок", "справедливість", то **druj** має перекладатися як "помилка", "обман" [424]. У словнику Х. Бартоломе подаються обидва ці значення [509, с. 778–782]. Взагалі ж, очевидно, що авестійський корінь **druj / drug** (завдяки чергуванню приголосних він існує у двох основних варіантах) означає як поняття "брехня", "неправда", так і більш абстрактні уявлення про все, що порушує природний порядок матеріального світу і призводить до поганих наслідків. Зокрема, Ж. Келлен пропонує розуміти

²⁹ Про зміст концептуальної опозиції *правий – лівий* у сучасній мовній свідомості персів ідеться у п. 4.2.2.3.

опозицію **aša** – **druj** як "справжній порядок – ілюзорний, примарний порядок", перший пов'язаний із денним світлом, другий – з нічними тінями [427, с. 46].

Проте, як видається, коло позначуваних цим словом денотатів значно ширше. Як зазначає С. Соколов, поняття **druj** уособлювалося у вигляді жіночої істоти³⁰, яка вступала в заборонені стосунки з грішниками і таким чином народжувала своїх незчисленних шкідливих виплодків. Цей самий термін використовувався і на позначення девівських істот жіночої статі, наприклад, Насу, уособлення смерті, яка у вигляді мухи прилітала з півночі й вселялася в трупи правовірних людей, але могла проникнути і в живих людей, якщо цьому не запобігти відповідними молитвами і обрядами [295, с. 15].

На тісну пов'язаність концептів **aša** – **druj** у свідомості давніх укладачів Авести вказує той факт, що в різних її частинах, щойно мова заходила про правду, істину, як одразу ж згадувався її антипод. Як-от, наприклад, у 17-й строфі присвяченого **aša** "Ордібегешт-Яшту":

"apanasyāt **druxš**, nasyāt **druxš**, dvārāt **druxš**, vinasyāt **druxš**, apāxthre apanasyehi māmerenčainiš gaethao astvaitiš ašahe" букв. *Хай повиздыхає брехня, хай здохне брехня, хай поменшає брехні, хай вся здохне брехня, на Півночі здохне, не зможе знищити праведний матеріальний світ* [456, с. 148–149].

Як ми уже зазначали, згідно з зороастрійськими уявленнями, всі люди відповідно до своїх моральних принципів поділялися на **ašavan** *праведний* і **drugvant** *послідовник зла* (див. також: [38, с. 26]). У Гатах останній прикметник постає у вигляді **dregvañt**, у пізніших частинах Авести, наприклад, у Яштах, зазнає фонетичних стягнень і виглядає як **drvañt**, а в середньоперській мові має фонетичну форму **druvand** (див.: [457, с. 34]). У словнику середньоперської мови Д. Маккензі наведено такі форми з цим коренем: **druwand** *поганий, нечистий, грішний*; **druwandih** *гріх, нечистість*; **druxtan** *брехати*, **druz** *ім'я власне злого духа брехні* [518, с. 67].

Як зазначає Р. Фрай, у наскельних написах ахеменідського царя Дарія "постійно підкреслюється значення Правди і проклинається Брехня" [332, с. 163]. У

³⁰ Див. про це також: [424].

давньоперських текстах корінь **druj / drug** репрезентований у вигляді слова **drauga**-та кількох дієслівних особових форм лише у значеннях відповідно "брехні" та "брехати" в контексті ствердження легітимності влади династії Ахеменідів [424]. Наприклад, у таких уривках з Бегестунського напису:

1) "yaṯā ka^mbūjiya mudrāyam ašyava pasāva kāra arīka abava pasava **drauga** dahyauva vasaīy abava utā pārsaīy utā mādayi utā an ya^huva dahušuvā..." *Коли Камбіз попрямував до Єгипту, народ став ворожим, і потім стало у країні багато брехні: і в Персії, і в Мідії, і в інших провінціях...*;

2) "hauv kārāhyā avaṯā **adrujua** adam br̥diya a^hmiy haya kūrauš puṯa ka^mbūjiyahyā brātā..." *Він так народу брехав: я є Бардія, котрий син Кіра, брат Камбіза...* [230, с. 114–115].

В одному з персепопольських написів Дарія брехня постає як одне з трьох найстрашніших лих, двома іншими з яких є "ворожа армія" (**hainā-**) та "голод" (**dušiyāra-**) [424]:

"ṯātiy dārayava^huš xšāyaṯya manā a^huramazdā upastām baratuv hadā viṯaibiš багаibiš utā imām dahyāum a^huramazdā pātuv hačā haināyā hačā dušiyārā hačā **draugā** abiy imām dahyāum mā ājamyā mā hainā mā dušiyāram mā **drauga**..." *Промовляє Дарій цар: "Нехай принесе мені Агура-Мазда допомогу разом з богами – захисниками роду. І цю країну нехай захистить Агура-Мазда від ворожої армії, від голоду, від брехні! Нехай не спіткає цю країну ані ворожа армія, ані голод, а ні брехня...* [230, с. 132–133].

Зауважимо, що перекладаючи слово **drauga**, І. Оранський поруч зі словом "брехня" в дужках додав слово "смута", що вказує на більш широке розуміння дослідником цього слова, тобто як порушення природного порядку речей, про що вже йшлося вище (див.: [230, с. 133]).

У сучасній перській мові давній корінь зі значенням "брехня", на відміну від кореня зі значенням "правда", зберігся до нині й функціонує у вигляді слова دروغ **doruq** зі значеннями "брехня", "неправда", "обман". Проте широка парадигма словоформ із цим коренем майже повністю зникла – є лише декілька похідних, як-от: دروغگو **doruqgu** зі значенням "брехун" і слово دروغی **doruqi**, що означає

"брехливий", "оманливий", "фальшивий" [517, с. 1014; 499, с. 625]. Сліди давнього більш широкого розуміння цього кореня можна простежити у перському прислів'ї *دروغو دشمن خداست doruqgu došman-e xodā-st* Брехун – ворог Бога [515, с. 489].

Отже, окресливши сутність етичних уявлень про добро і зло, правду і неправду в релігійній системі зороастризму, а також проаналізувавши особливості вербалізації ключових концептів опозиції *правда – неправда* у давньоіранському мовно-культурному середовищі, звернемося до результатів проведеного нами психолінгвістичного експерименту, щоби встановити сучасний зміст досліджуваних опозицій у мовній свідомості носіїв перської мови.

4.2.2. Концептуальні опозиції *добро – зло, правда – неправда* у сучасній перській мовній свідомості

4.2.2.1. Опозиція *خوبی xubi – بدی badi* / *добро – зло*

Спочатку ми розглянемо сформовані за результатами експерименту АП слів-стимулів обох членів опозиції.

АП слова-стимулу *خوبی xubi* *добро*

I – Реакції, об'єднані за принципом семантичної близькості або дериваційних відношень:

доброта (14): *mehrabāni* доброта, сердечність (12), *mehrabān* добрий, ніжний (1), *mehr* доброта, прив'язаність (1);

пов'язане з добрим (11): *xubi* добро (2), *niki* добро (2), *nik* гарний, добрий (1), *kār-e nik* добра справа (1), *nikukāri* добродійність (1), *behtarin kār* найкраща справа (1), *behtarin vijegi* найкраща риса (1), *hamiše xub* завжди гарний (1), *bad nabudan* не бути поганим (1);

матір (10): *mādar* мати (8), *mādar-am* моя мати (1), *mādar xubi-ye motlaq ast* мати – абсолютне добро (1);

любов, дружнє ставлення (9): *mohabbat* любов, дружнє ставлення (3), *dust dāštan* любити (3), *bā mohabbat budan* бути дружелюбним (1), *dust* друг (1), *ešq* кохання (1);

члени родини (5): *pedar-o mādar* батьки (2), *pedarbozorg* дідусь (1), *hamsar* чоловік/дружина (1), *mas 'ud (šouhar-am)* Масуд (мій чоловік) (1);

краса (5): *zibā* гарний (3), *zibāyi* краса (2);

людяність (5): *ensāniyyat* людяність (3), *ensān* людина (1), *ensān budan* бути людиною (1);

правда і щирість (4): *rāsti* правда (2), *sadāqat* правдивість, щирість (2);

чистота (3): *pāki* чистота (3);

світло (3): *nur* світло (2), *roušani* світло (1);

допомога (3): *komak* допомога (2), *komak kardan* допомогати (1);

Бог (2): *xodā* Бог (2);

посмішка (2): *tabassom* посмішка (1), *labxand* посмішка (1);

погане (2): *badi* зло (1), *bad-e age bijā bāše* погано, якщо недоречно (1);

II – Одиначні реакції:

ārāmeš спокій, *axlāq* мораль, *ehterām* повага, *ostād* викладач, *baxšeš* великодушність, *barāye digar-i* для іншого, *behešt* рай, *xāheš* прохання, *saādat* щастя, *sefid* білий, *fāteme zahrā* Фатеме Загра³¹, *qermez* червоний, *kamyāb* рідкісний, *gozašt kardan* поступатися, *mardānegi* шляхетність, *mardom* люди, *man* я, *nesbiyyat* відносність, *hadye dādan* дарувати, *hoveydā* ясний, очевидний.

Відмови (3). Загалом: 98+3.

Формальна класифікація отриманих реакцій засвідчує наявність однієї синтагматичної реакції (*mādar xubi-ye motlaq ast* "мати – абсолютне добро") та двох фонетичних, які становлять простий повтор слова-стимулу **xubi** добро. Взагалі ж за типом реагування реакції розподілилися таким чином:

- парадигматичні (6,93%): **пов'язане з добрим (6):** *niki* добро (2), *nik* гарний, добрий (1), *kār-e nik* добра справа (1), *nikukāri* добродійність (1), *bad nabudan* не бути поганим (1); **погане (1):** *badi* зло (1);
- тематичні (74,26%): **доброта (14):** *mehrabāni* доброта, сердечність (12), *mehrabān* добрий, ніжний (1), *mehr* доброта, прив'язаність (1); **любов, дружнє ставлення (9):** *mohabbat* любов, дружнє ставлення (3), *dust dāštan* любити (3), *bā mohabbat budan* бути дружелюбним (1), *dust* друг (1), *ešq* кохання (1); **матір (8):** *mādar* мати

³¹ Фатеме Загра – дочка пророка Мохаммада, дружина четвертого халіфа Алі та мати двох шийтських імамів – Хасана та Хосейна; у іранців-шиїтів вважається мученицею (див. дет.: [493, с. 253]).

(8); **людяність (5):** *ensāniyyat* людяність (3), *ensān* людина (1), *ensān budan* бути людиною (1); **члени родини (4):** *pedar-o mādar* батьки (2), *pedarbozorg* дідусь (1), *hamsar* чоловік/дружина (1); **правда і щирість (4):** *rāsti* правда (2), *sadāqat* правдивість, щирість (2); **чистота (3):** *pāki* чистота (3); **світло (3):** *nur* світло (2), *roušani* світло (1); **допомога (3):** *komak* допомога (2), *komak kardan* допомогати (1); **Бог (2):** *xodā* Бог (2); **посмішка (2):** *tabassom* посмішка (1), *labxand* посмішка (1); **одиничні:** *ārāmeš* спокій, *axlāq* мораль, *ehterām* повага, *ostād* викладач, *baxšeš* великодушність, *barāye digar-i* для іншого, *behešt* рай, *xāheš* прохання, *saādat* щастя, *sefid* білий, *fāteme zahrā* Фатеме Загра (шиїтська мучениця), *qermez* червоний, *gozašt kardan* поступатися, *mardānegi* шляхетність, *mardom* люди, *nesbiyyat* відносність, *hadye dādan* дарувати, *hoveydā* ясний, очевидний;

- **оцінні (9,9%): краса (5):** *zibā* гарний (3), *zibāyi* краса (2); *behtarin kār* найкраща справа (1), *behtarin vijegi* найкраща риса (1), *hamiše xub* завжди гарний (1), *bad-e age bijā bāše* погано, якщо недоречно (1), *kamyāb* рідкісний (1);
- **особисті (2,97%):** *mas 'ud (šouhar-am)* Масуд (мій чоловік) (1); *mādar-am* моя мати (1), *man* я (1);
- **фонетичні (1,98%):** *xubi* добро (2);
- **синтагматичні (0,99%):** *mādar xubi-ye motlaq ast* мати – абсолютне добро (1);
- **відмови (2,97%).**

АП слова-стимулу 𐭠𐭣𐭥𐭥 **badi** зло

I – Реакції, об'єднані за принципом семантичної близькості або дериваційних відношень:

погане (21): *zešt* поганий, огидний (10), *zešti* огидність (7), *čehre-ye zešt* огидне обличчя (1), *bad-e* погано (1), *badsefat* мерзотний (1), *šarārat* зло, шкода (1);

чорне (10): *siyāh* чорний (5), *siyāhi* чорнота (5);

добро (6): *xubi* добро (4), *xub* гарний (1), *niki* добро (1);

ненависть (6): *nefrat* ненависть (5), *tanaffor* ненависть (1);

пригноблення (6): *āzār* мука, страждання (3), *zolm* гноблення (2), *setam* гноблення (1);

знущання(4): *aziyyat* знущання (3), *aziyyat kardan* заважати, знущатися (1);

ворог (4): *došman* ворог (4);

бруд (4): *palidi* бруд (4);

темрява (3): *tiregi* темрява (2), *tāriki* темрява (1);

зрада (3): *xiyānat* зрада (2); *bivafāyi* невірність (1);

віддаленість (3): *dur* далекий (1), *duri* далекість (1), *fāsele* відстань (1);

неправда (2): *doruiq* неправда (2);

непривітність (2): *nātehrahāni* непривітність, недружелюбність (2);

II – Одиначні реакції:

ahriman Агріман (злий дух в зороастризмі), *edbār* нещастя, *badi'* фігура мовлення, *barādar* брат, *bi axlāqi* аморальність, *tabāhi* розбещеність, *harāb* зруйнований, зіпсований, *dust* друг, *div* дев (злий дух), *zibā* гарний, *šeytān* диявол, *asabāniyyat* знервованість, *qoul* чудовисько, *gonāh* гріх, *lāzem-e* необхідне, *nārāhatkonande* те, що турбує, *nāsāzgāri* несумісність, *nāmolāyemāt-e zendegi* неприємності життя, *nesbiyyat* відносність, *nemixāham* я не хочу, *hitler* Гітлер.

Відмови (6). Загалом: 95+6.

Формальна класифікація засвідчила одну фонетичну реакцію: слово арабського походження **badi'** зі значенням "фігура мовлення", близьке за фонетичним складом до слова-стимулу **badi** зло. Взагалі ж за типом реагування реакції розподілилися таким чином:

- парадигматичні (25,74%): **погане (20):** *zešt* поганий, огидний (10), *zešti* огидність (7), *čehre-ye zešt* огидне обличчя (1), *badsefat* мерзотний (1), *šarārat* зло, шкода (1); **добро (6):** *xubi* добро (4), *xub* гарний (1), *niki* добро (1);
- тематичні (61,39%): **чорне (10):** *siyāh* чорний (5), *siyāhi* чорнота (5); **ненависть (6):** *nefrat* ненависть (5), *tanaffor* ненависть (1); **страждання, пригноблення (6):** *āzār* мука, страждання (3), *zolm* гноблення (2), *setam* гноблення (1); **знущання(4):** *aziyyat* знущання (3), *aziyyat kardan* заважати, знущатися (1); **ворог (4):** *došman* ворог (4); **бруд (4):** *palidi* бруд (4); **темрява (3):** *tiregi* темрява (2), *tāriki* темрява (1); **зрада (3):** *xiyānat* зрада (2); *bivafāyi* невірність (1); **віддаленість (3):** *dur* далекий (1), *duri* далекість (1), *fāsele* відстань (1); **неправда (2):** *doruiq* неправда (2); **непривітність (2):** *nātehrahāni* непривітність, недружелюбність (2); **одиначні:** *ahriman* Агріман (злий дух в зороастризмі), *edbār* нещастя, *bi axlāqi*

аморальність, *tabāhi* розбещеність, *harāb* зруйнований, зіпсований, *div* дев (злий дух), *zibā* гарний, *šeytān* диявол, *asabāniyyat* знервованість, *qoul* чудовисько, *gonāh* гріх, *nārāhatkonande* те, що турбує, *nāsāzgāri* несумісність, *nāmolāyemāt-e zendegi* неприємності життя, *hitler* Гітлер;

- оцінні (2,97%): *bad-e* погано (1), *lāzem-e* необхідне (1), *nesbiyyat* відносність (1);
- особисті (2,97%): *barādar* брат (1), *dust* друг (1), *nemixāham* я не хочу (1);
- фонетичні (0,99%): *badi'* фігура мовлення (1)
- відмови (5,94%).

Співвідношення різних типів реакцій на обидва слова-стимули показано в таблиці 1. В ній не зазначені три фонетичні реакції (**xubi** *добро* (1,98%), **badi'** *фігура мовлення* (0,99%)), а також одна синтагматична – двоскладне речення **mādar xubi-ye motlaq ast** *мати – абсолютне добро* (0,99%).

На підставі аналізу цієї таблиці можна зробити два висновки. По-перше, переважну більшість реакцій (майже 70%) склали тематичні реакції, які експлікують можливість слова-стимулу і слова-реакції виступати у ролі актантів певної ситуації, тобто вступати у синтаксичні відношення в межах певного тематично обмеженого контексту. По-друге, впадає в око, що парадигматичних реакцій на слово-стимул **badi** *зло* (26) виявилось набагато більше, ніж на слово **xubi** *добро* (7). Можна припустити, що це пов'язано з загальнолюдською особливістю розумової системи індивіда негативні явища концептуалізовувати більш деталізовано, ніж позитивні.

Таблиця 1

Співвідношення різних типів реакцій на слова-стимули **xubi** *добро* – **badi** *зло*
(формальна класифікація)

АП	Тип реакції									
	парадигматичні		оцінні		тематичні		особисті		відмови	
	всього	%	всього	%	всього	%	всього	%	всього	%
xubi добро	7	6,93	10	9,9	75	74,26	3	2,97	3	2,97
badi зло	26	25,74	2	1,98	63	62,38	3	2,97	6	5,94
<i>Разом</i>	33	16,67	12	6,06	138	69,69	6	3,03	9	4,55

У процесі складання тематичної класифікації ми не враховували три фонетичні реакції й виходили з загальної кількості ненульових реакцій на слово-стимул **xubi** – 96, а на слово-стимул **badi** – 94. Нам вдалося виділити такі групи понять, що лежать в основі отриманих реакцій: абстрактні поняття, об'єкти та явища фізичного світу, релігійні поняття, емоції та почуття, конкретні люди, характеристики та стани людини (див. таблицю 2). При формуванні окремих груп нам довелося абстрагуватися від частиномовної належності слів, які передавали те чи інше поняття. Так, слова **zibāyi** краса і **zibā** гарний були віднесені до однієї підгрупи "краса", слова **pāki** чистота і **pāk** чистий – до підгрупи "чистота" тощо.

Таблиця 2

Тематична класифікація ненульових реакцій на слова-стимули **xubi** добро – **badi** зло

№	Тематичне поле	Реакції	всього	%
АП xubi добро				
1	Абстрактні поняття	niki добро (9), zibāyi краса (5), rāsti правда (4), pāki чистота (3), badi зло (2), kamyāb рідкісний (1), nesbiyyat відносність (1), hoveydā ясний, очевидний (1)	26	27,08
2	Об'єкти та явища фізичного світу	nur світло (3), sefid білий (1), qermez червоний (1)	5	5,21
3	Релігійні поняття	xodā Бог (2), behešt рай (1)	3	3,13
4	Емоції та почуття	mohabbat любов, дружнє ставлення (9), tabassom посмішка (2), saādat щастя (1)	12	12,5
5	Конкретні люди	mādar мати (10), pedar-o mādar батьки (2), hamsar чоловік /дружина (2), pedarbozorg дідусь (1), ostād викладач (1), fāteme zahrā Фатеме Загра (шиїтська мучениця) (1), mardom люди (1), man я (1)	19	19,79
6	Характеристики та стани людини	mehrabāni доброта (14), ensāniyyat людяність (5), komak допомога (3), ārāmeš спокій (1), axlāq мораль (1), ehterām повага (1), baxšeš великодушність (1), barāye digar-i для іншого (1), xāheš прохання (1), gozašt kardan поступатися (1), mardānegi шляхетність (1), hadye dādan дарувати (1)	31	32,29
	Разом реакцій		96	100
АП badi зло				
1	Абстрактні поняття	zešti огидність (21), xubi добро (6), palidi бруд (4), duri віддаленість (3), doruq неправда (2), xarāb зруйнований	42	44,68

		(1), zibā гарний (1), lāzeme необхідність (1), nāsāzgāri несумісність (1), nāmolāyemāt-e zendegi неприємності життя (1), nesbiyyat відносність (1)		
2	Об'єкти та явища фізичного світу	siyāhi чорнота (10), tiregi темрява (3)	13	13,83
3	Релігійні поняття	ahriman Агріман (злий дух в зороастризмі) (1), div дев (злий дух) (1), šeytān диявол (1), qoul чудовисько (1), gonāh гріх (1)	5	5,32
4	Емоції та почуття	nefrat ненависть (6), edbār нещастя (1)	7	7,45
5	Конкретні люди	došman ворог (4), barādar брат (1), dust друг (1), hitler Гітлер (1)	7	7,45
6	Характеристики та стани людини	āzār мука, страждання (6), aziyyat знущання (4), xiyānat зрада (3), nāmehrabāni непривітність (2), bi axlāqi аморальність (1), tabāhi розбещеність (1), asabāniyyat знервованість (1), nārāhatkonande те, що турбує (1), nemixāham я не хочу (1)	20	21,27
	Разом реакцій		94	100

Отже, подані у таблиці 2 обчислення асоціатів дозволяють скласти уявлення про відсоткове співвідношення понятійних сфер, за допомогою яких були осмислені обидва члени досліджуваної опозиції мовною свідомістю опитаних. Як бачимо, у групі реакцій тематичного поля "Релігійні поняття" на слово-стимул **doruq** зафіксовано три реакції, що експлікують давньоіранську міфологію (**ahriman** Агріман, **div** дев, **qoul** чудовисько). Тепер звернемося до аналізу СП, сформованих на підставі вільних тлумачень відповідних слів-стимулів.

СП слова-стимулу **خوبی xubi** добро

I – Тлумачення, об'єднані за принципом семантичної близькості:

стосунки з іншими (24): *komak be digarān* допомога іншим (5), *xubi kardan be digarān* робити добро для інших (2), *bārāye digarān ahamiyyat qāyel budan* приділяти увагу іншим (2), *ehterām gozāštan be digarān* повага до інших (2), *gozašt kardan* поступатися (2), *āzār nadādan-e digarān* не примушувати страждати людей (2), *ravābet-e motaqābel-e har šaxs bā šaxs-e digar* взаємовідносини людини з іншими (1), *baxšidan-e hess-e xub-o matbu' be xod va digari* створення приємного відчуття для себе та інших (1), *xedmat bedun-e češmdāšt be tamām-e maxluqāt* служіння всім

створінням без очікування взаємного (1), *bar āvardan-e xāste-ye digari dar hadd-e emkān* здійснення бажання іншої людини в міру можливості (1), *tavānāyi-ye afzāyeš-e šur-o šouq-e zendegi dar ādamhā* здатність примножувати радість в людях (1), *xāstan-e behtarinhā barāye digarān* бажання найкращого для інших (1), *xod-rā control kardan dar lahze-ye asabāniyyat* стримувати себе під час гніву (1), *ensāndusti* любов до людей (1), *az xod gozaštegi* самопожертва (1);

доброта (11): *mehrabān budan* бути добрим (4), *mehrabāni* доброта (3), *mehrabāni kardan* робити добро (2), *lotf* милість, благодіяння (1), *letāfat* ніжність (1);

характер людини (9): *šaxsiyyat-e nāmotanāqez-i dāštan* мати несуперечливу особистість (1), *xošmaneši* гарний характер (1), *axlāq-e monāseb* гарний характер (1), *tamām-e fāktorhā-ye mosbat marbut ve axlāq-e bašar* усі позитивні фактори, притаманні характеру людини (1), *šāzgār budan* бути сумісним (1), *qāte' budan* бути рішучим (1), *sefat-e bārez va mosbat* яскраво позитивна риса (1), *kerāmat* великодушність (1), *ma'refat dāštan* мати мудрість (1);

гарні вчинки і поведінка (8): *kār-i ke bedune tavaqqo' va češmdāšt az digarān anjām šavad* вчинок, який робиться без очікування компенсації від інших відплати (1), *tamām-e raftārhā va amāl-i ke natije-ye xubi dāšte bāšad* всі дії, що мають гарний результат (1), *xubi kardan va be baqiye xubi-rā yād dādan* робити добро і вчити добру інших (1), *kār-e nik va dorost anjām dādan* робити гарні, правильні вчинки (1), *kār-o amal-e dorost-i ke ostovār bar manfe'at-e hamegāni bāšad* правильні вчинки, засновані на загальній користі (1), *nešān dādan-e raftār-e saxt* демонструвати строгу поведінку (1), *karhā-yi ke ādam-rā be pašimāni narasānad* вчинки, які не примушують людину шкодувати (1), *har ān če vojdān-e ādam-i be u miguyad* все, що підказує людині її совість (1);

все гарне й приємне (7): *čiz-i ke barāye hamegān xošāyand ast* те, що для всіх приємне (2), *xeyr-o niki* добро (1), *tamām-e behtarinhā-ye donyā* все найкраще у світі (1), *xub budan* бути гарним (1), *nik budan* бути гарним (1), *ya'ni in ke ham to xub zendegi koni ham atrāfiyān-e to* коли й ти гарно живеш, і твої оточуючі (1);

пов'язане з релігією (6): *baxš-i az vāqe'iyyat ast mortabet bā xāst-e xodā* частина дійсності, яка пов'язана з тим, чого хоче Бог (1), *a'māl-i be dasturāt-e xodā* вчинки за

наказом Бога (1), *ān če fetrat-e xodā-rā dārad* те, що має божественну природу (1), *anjām-e kāri barāye xošnudi-ye xodā* те, що робиться для задоволення Бога (1), *ān su mazhab ke ensānhā(-rā) be yekdigar enteqāl midehad* та частина релігії, яка єднає людей (1), *ruhāni* духовний (1);

правда (5): *sadāqat* правда, щирість (3), *rāsti* правда (1), *rāstguyi* говоріння правди (1);

спокій (3): *ārāmeš* спокій (1), *ān če ārāmeš dehad* те, що дає спокій (1), *ārām* спокійний (1);

відносність (3): *mafhum-i nesbi-st* поняття відносне (2), *xubi-ye motlaq vojūd nadārad* абсолютного добра не існує (1);

очевидність (2): *badihi-st* це очевидно (2);

має бути в міру(2): *bāyad be andāze bāše* має бути в міру (1), *xeili xubi xub nist* багато добра не добре (1);

мало (2): *dar ādamhā-ye in zamān kam-ast* мало в людях цього часу (1), *besyār kamrang va kam ahammiyyat šode-ast* стало дуже непомітним і не важливим (1);

любов (2): *mohabbat* любов (1), *dust dāštan-e yekdigar* любити одне одного (1);

II – Одиничні тлумачення:

bačče дитина, *pākize* чистий, *pedar-am* мій батько, *xubi če karde-im ke tā ruzi niku dehand mozd-e a'māl-e mā-rā?* Що ми зробили доброго, щоб нам колись відплатили тим самим?, *mesl-e nasim-ast ke be surat mixorad va migozarad va asar-eš barāye hamīše bāqi mimānad* наче вітерець, який повіє нам в обличчя і полетить далі, а слід від нього залишається назавжди; *mesl-e yek gol-e xošbu-st ke har jā bāšim atr-e ān sāte' mišavad* наче пахуча квітка, яку чути всюди, де б ми не були;

Відмови (7). Загалом: 90+ 7.

Тепер ми можемо на підставі сформованих АП і СП перейти до когнітивної інтерпретації змісту досліджуваного концепту. При цьому виходимо з загальної кількості усіх реакцій і тлумачень **188**. Отже, за результатами проведеного психолінгвістичного експерименту концепт **xubi** ДОБРО у мовній свідомості іранців має такий зміст:

"ДОБРО – це гарне начало в людському житті (61). Це передусім людська доброта (25), деякий узагальнений позитивний бік людської сутності, що виявляється у відповідних рисах характеру (19), прагненні до правди (9), гарних вчинках і поведінці (8). **У стосунках з іншими (43)** добро виявляється передусім у любові й дружньому ставленні (12), бажанні допомогти ближньому (8). Добро – це повага й увага до людей (5), поступливість (3), бажання робити для них щось корисне (3). Бути добрим – це не ображати й не примушувати людей страждати (2), а навпаки бажати їм тільки найкращого (1), створювати для них відчуття приємного (1), сприяти здійсненню їхніх бажань (1), не чекаючи прохання по допомогу (1), дарувати (1) та примножувати радість (1), тобто служити їм без очікування взаємного (1). У взаємовідносинах з ними (1) потрібно контролювати себе під час гніву (1), йти на самопожертву (1). **Добро – це все, що є найкращого у світі (37):** все те гарне й приємне, що є у нашому житті (18), краса (5), чистота (4), спокій (4), світло (3), посмішки (2), щастя (1). **Добро – це основа родинних відносин (16):** воно йде від матері (10) та інших членів родини (6). **Добро пов'язане з релігійними уявленнями (9),** бо воно йде від Бога (2), має духовну (1), божественну (1) природу, відповідає тому, чого хоче Бог (1), що робиться для його задоволення (1) та за його наказом (1), щоб потрапити до раю (1). Добро – це та частина релігії, яка єднає людей (1). Разом із цим добро – поняття відносне (4), хоча для декого й очевидне (3), адже зло (2) завжди поруч. Його мало (3), але це й непогане, бо добра має бути в міру (2). Щоб розраховувати на добре ставлення інших, треба самому бути добрим (1). **В образному відношенні (4)** добро асоціюється з білим (1) та червоним (1) кольорами, вітерцем, який повіє в обличчя і полетить далі, а слід від нього залишається назавжди (1), та квіткою з ароматом таким сильним, що його можна чути всюди, де б ми не були (1). **Уособленням добра(3)** виступають дитина (1), викладач (1), шийтська мучениця Фатеме Загра (1)."

СП слова-стимулу **بَدِي badi** зло

I – Тлумачення, об'єднані за принципом семантичної близькості:

негативне явище або поведінка (21): *čiz-i besyār nāpasand* щось дуже неприйнятне (5), *kār-e nādorost va bad* неправильний поганий вчинок (4), *zešti* огидність (2), *čiz-i*

ke az e'tedāl xārej šode-ast те, що вийшло за межі норми (2), *čiz-i-st ke ān-rā nādorost mīpendārand* те, що вважають неправильним (2), *šarr* зло (1), *kār-i ke hič sud-i nadārad* справа, яка не має користі (1), *kār-e xelāf-e qā'ede-ye qarār dāde šode* вчинок, який суперечить усталеним правилам (1), *ān če bār-e ravāni-ye manfi dārad* те, що несе з собою негативний психологічний тиск (1), *raftār-i ke xošāyand-e man nabāšad* поведінка, яка мені не подобається (1), *raftār-e yek fard-i ke bifarhangi be namāyeš migozārad* поведінка людини, яка демонструє відсутність культури (1);

страждання (11): *zolm-o setam* пригноблення (4), *āzār va aziyyat* мука і страждання (4); *ān če ba'es-e nārāhati-ye ensān mišavad* те, що засмучує людину (3);

погана природа та якості людини (10): *badjens budan* бути злим, шкідливим (2), *badseriešti* зловмисність (1), *badzāt* поганий (1), *badfeker budan* бути зловмисним (1), *eštebāh-e ensān* помилка людини (1), *naqs* недолік (1), *fesād* розбещеність (1), *nāmardi* відсутність благородства (1), *pasti* низькість (1);

спричиняє негативні наслідки (9): *ān če bar zendegi va nezām-e jahān ta'sir-e manfi migozārad* те, що має негативний вплив на життя і світоустрій (1), *ān če peyāmadhā-ye manfi dārad* те, що має негативні наслідки (1), *āmel-i ke bā'es-e xarābi-ye jahān mišavad* фактор, який призводить до руйнування у світі (1), *ān če bā'es-e virāni-ye xānevāde mišavad* те, що призводить до руйнування родин (1), *mokāfāt-e amal* відплата за скоєне (1), *az badi kardan hič hāsel nemišavad* від зла нічого гарного не вийде (1), *ehsās-e nāxošāyand-i ijād mikonad* спричиняє погане відчуття (1), *hess-i ke ruh-rā āzār dehad* почуття, яке мучить дух (1), *māne'-e dustyābi ast* перешкоджає знаходженню друзів (1);

погане ставлення до іншого (8): *yek amal-e zešt dar qebāl-e šaxs-e digar* поганий вчинок по відношенню до іншого (2), *mozāhem šodan-e digarān* заважати іншим (2), *bā'es-e zarar be xod yā digarān mišavad* завдає шкоди собі або іншим (2), *barāye šaxs-i talab-e xubi nakardan* небажання добра іншому (1), *xiyānat* зрада (1);

те, що порушує права людей (7): *ān če haqq-e digarān-rā zāye' mikonad* те, що утискає права інших (5), *xārej az orf budan* бути поза громадським правом (1), *bi edālāti* несправедливість (1);

віддаленість (5): *bā'es-e jodāyi va duri mišavad* спричиняє розлучення (1), *ān če ensān-rā dur mikonad* що віддаляє людину (1), *dur budan az xasāyel-e ensāni* бути далеко від людських якостей (1), *duri-ye ravān-e ensān az osul-e ensāniyyat* віддаленість душі людини від принципів людяності (1), *behtar-ast az ān duri konim* краще триматися від нього подалі (1);

бруд (4): *palidi* бруд (3), *namāyešgar-e darun-e palid* прояв брудного внутрішнього світу (1);

протистоїть добру (4): *moxālef-e xubi* протистоїть добру (3), *xubi bar badi bartari dārad* добре має перевагу над поганим (1);

неправда (4): *doruq* неправда (4);

неморальність (4): *biaxlāqi* відсутність моралі (3), *bā bār-e axlāqi-ye manfi* має негативний моральний аспект (1);

пов'язане з релігією (3): *ān če motābeq bā fetrat-e elāhi-ye ensān nabāšad* те, що не відповідає божественній природі людини (2), *ruh-e xabis* злий дух (1);

відносне поняття (2): *yek čiz-e nesbi-st* щось відносне (1), *hičkas bad-e motlaq nist* ніхто не є абсолютно поганим (1);

має бути (2): *bāyad bāšad tā xubi ma'nā peydā konad* має бути, щоб добро набуло сенсу (2);

багато (2): *ziyād-ast* багато (1), *bištar moured-e tavajjoh qarār migirad* частіше вдаються до нього (1);

II – Одиничні тлумачення:

agar dar haqq-e man bešavad zud farāmuš mikonam якщо стосується мене, то швидко забуваю (1), *jā-yi ke qalb šekaste šavad va našavad labxand zad* місце, де розбивається серце і не можна посміхатися (1); *čiz-i ke vojdān-e adam-i dar tazād bāše* те, з чим совість не згодна (1), *soqut* занепад (1), *siyāh* чорне (1), *šekast* поразка (1).

Відмови (3). Загалом: 102+3.

Під час когнітивної інтерпретації змісту розглядуваного концепту виходимо з загальної кількості усіх реакцій і тлумачень **196**. Отже, за результатами проведеного психолінгвістичного експерименту концепт **badi** ЗЛО у перській мовній свідомості має такий зміст:

"ЗЛО – це погане начало в людському житті (93): негативне явище (36) або дії людини (9), що впливають з її зіпсованої природи та поганих якостей (13). Зло призводить до негативних наслідків (12) як у житті окремої людини, так і у світі у цілому, та протистоїть добру (11), правді (6) й моралі (6). **Зло, спрямоване проти інших (59)**, призводить до страждань людей (23), спричинених поганим ставленням до них (7), порушенням їхніх прав (7) та зрадою (4). Зло віддаляє від принципів людяності (8), породжує ненависть (6) та ворожнечу (4). **Зло асоціюється з (23)** чорним кольором (11), брудом (8) темрявою (3), уявляється як місце, де розбивається серце і не можна посміхатися (1). Зло пов'язане у свідомості іранців **із релігійними та міфологічними уявленнями (8)**, як ісламськими (5), так і зороастрійськими (3). Разом із цим зло – поняття відносне (3), його хоч і багато (2) і його не хочуть (1), але воно має бути (3), щоб добро могло себе проявити. Деякі люди швидко забувають завдане їм особисто зло (1), але воно, очевидно, може надходити навіть від друга (1) і брата (1). **Уособленням зла** виступає Гітлер (1)."

Отже, як показує когнітивна інтерпретація отриманих даних, уявлення сучасних носіїв перської мови і культури молодого покоління про добро і зло цілком вкладаються в загальнолюдську картину світу, в якій поняття добра і зла займають чільне місце у відповідній ієрархії цінностей. Національно специфічними виявилися уявлення, пов'язані з релігійною сферою, причому як ісламського, так і зороастрійського характеру.

4.2.2.2. Опозиція راستی *rāsti* – دروغ *doruq* / *правда* – *неправда*

АП слова-стимулу راستی *rāsti* *правда*

I – Реакції, об'єднані за принципом семантичної близькості або дериваційних відношень:

гарний, добро (15): *xub* гарний (6), *xubi* добро (5), *niki* добро (2), *nik* добрий, гарний (1), *kar-e xub* гарна справа (1);

правильність, правдивість (12): *dorosti* правда, правильність (9), *dorost* правильний, правдивий (1); *rāstqāmat* упевнений у своїй правоті (1), *rāstgu* правдивий (1);

правдивість, щирість (11): *sadāqat* (7), *sedq* (2); *samimiyyat* щирість (2);

чистота, чистий (8): *pāki* чистота (5), *pāk* чистий (3);
білий, білизна (7): *sefid* білий (6), *sefidi* білизна (1);
світло (6): *nur* світло (4), *roušani* світло (2);
кохання, любов (5): *ešq* кохання, любов (4), *mohabbat* любов (1);
Бог (4): *xodā* Бог (3), *xodāvand* Бог (1);
краса (3): *zibāyi* краса (2), *zibā* гарний (1);
квітка (3): *gol* квітка (3);
істина (2): *haqiqat* істина (2);
мати (2): *mādar* мати (2);
подружжя (2): *hamsar* чоловік/дружина (2);

II – Одиничні реакції:

āb вода, *ālī* найкращий, *āyin-e irānīyān-e kohan* закон стародавніх іранців, *axlāq* мораль, *e'temād* довіра, *ensān* людина, *bozorgān* великі люди, *hamāqat* дурість, *hošruyi* привітність, *dānešmandān* вчені, *zartošt* Заратуштра, *šāyeste* достойний, *ferdousi* райський, *ferešte* янгол, *qor'ān* Коран, *kaji* кривізна, *mosbat* позитивний, *nesbiyyat* відносність, *hedāyat* наставництво, *hamdeli* односторонність, *yek-i az āšnāyān* один із знайомих.

Відмови (3). Загалом: 101+3.

За формальною класифікацією всі реакції розподілилися таким чином:

- **парадигматичні** (25%): **правильність, правдивість (12):** *dorosti* правда, правильність (9), *dorost* правильний, правдивий (1); *rāstqāmat* упевнений у своїй правоті (1), *rāstgu* правдивий (1); **правдивість, щирість (11):** *sadāqat* (7), *sedq* (2); *samimiyyat* щирість (2); **істина (2):** *haqiqat* істина (2); **одиничні:** *kaji* кривізна;
- **тематичні** (42,31%): **білий, білизна (7):** *sefid* білий (6), *sefidi* білизна (1); **світло (6):** *nur* світло (4), *roušani* світло (2); **кохання, любов (5):** *ešq* кохання, любов (4), *mohabbat* любов (1); **Бог (4):** *xodā* Бог (3), *xodāvand* Бог (1); **квітка (3):** *gol* квітка (3); **мати (2):** *mādar* мати (2); **подружжя (2):** *hamsar* чоловік/дружина (2); **одиничні:** *āb* вода, *āyin-e irānīyān-e kohan* закон стародавніх іранців, *axlāq* мораль, *e'temād* довіра, *ensān* людина, *bozorgān* великі люди, *zartošt* Заратуштра,

ferdousi райський, *ferešte* янгол, *qor'ān* Коран, *nesbiyyat* відносність, *hedāyat* наставництво, *hamdeli* одностудність;

- оцінні (28,85%): **гарний, добро (15)**: *xub* гарний (6), *xubi* добро (5), *nik* добро (2), *nik* добрий, гарний (1), *kar-e xub* гарна справа (1); **чистота, чистий (8)**: *pāki* чистота (5), *pāk* чистий (3); **краса (3)**: *zibāyi* краса (2), *zibā* гарний (1); **одиничні**: *hamāqat* дурість, *šāyeste* достойний, *āli* найкращий, *mosbat* позитивний;
- особисті (0,96%): *yek-i az āšnāyān* один із знайомих;
- відмови (2,88%).

АП слова-стимулу دروغ **doruq** обман

I – Реакції, об'єднані за принципом семантичної близькості або дериваційних відношень:

поганий, зло (19): *bad* поганий (8), *badi* зло (6), *badtarin* найгірший (1), *badtarin kār* найгірша справа (1), *sāl-e bad* поганий рік (1), *badbaxti* нещастя (1), *badtarin xeslat* найгірша риса характеру (1);

чорний, чорнота, темрява (7): *siyāhi* чорнота (4), *siyāh* чорний (2), *tārīki* темрява (1);

огидний (6): *zešt* огидний (5), *zešti* огидність (1);

ненависть (5): *tanaffor* ненависть (3), *nefrat* ненависть (1), *motanaffer* той, що ненавидить (1);

неправда, обман (4): *tazvir* неправда, обман (1), *xorāfe* вигадка (1), *kezb* неправда, вигадка (1), *nādorosti* неправда (1);

страх (4): *tars* страх (3), *vahšatnāk* жахливий (1);

брудне (4): *palidi* бруд, мерзота (2), *kasif* брудний (2);

гріх (3): *gonāh* гріх (2), *badtarin gonāh* найгірший гріх (1);

недовіра (3): *bi e'temād* недовірливий (1), *adam-e e'temād* відсутність довіри (1), *nadāštan-e e'temād be nafs* відсутність впевненості в собі (1);

зрада (3): *xiyānat* зрада (3);

слово (3): *harf* слово (1), *sa'i mikonam hargez naguym* намагаюся ніколи не казати (1), *goftār-e nik* добре слово (1);

втеча (2): *farār* втеча (1), *rāh-e farār az mojāzāt* шлях втечі від покарання (1);
помилка (2): *eštebāh-e bozorg* велика помилка (1), *bozorgtaring estebāh* найбільша помилка (1);

смерть (2): *marg* смерть (1), *fanā, tamām šodan* небуття, кінець (1);

II – Одиничні реакції:

ādat звичка, *āšqāl* сміття, *ahmadi nežād* Ахмаді Нежад, *elzāmi* необхідний, *enhetāt* занепад, *enzejār* відпраза, *ensān* людина, *irān* Іран, *bi ma'refat* необізнаний, *pedarbozorg* дідусь, *past* низький, *tāvān dādan* компенсувати, *tabāhi* розпуста, *tardid* сумнів, *jodāyi* розлука, *jang* війна, *čāqu* ніж, *xākestari* сірій, з попелу (зороастр.), *xeyle xeyli ziyād* дуже-дуже багато, *dard* біль, *došman-e xodā* ворог Бога, *dust nabudan* не бути другом, *rāst* правильний, правий, *siyāsi* політичний, *zedd-e axlāq* аморальний, *asabāniyyat* знервованість, *fāje'e* трагедія, *qobh* безсоромність, *kak* блоха; перен. тривожність, *kelid* ключ, *maslahat* користь, *maqāzedār* власник магазину, *nātavāni* слабкість, *nārāhati* занепокоєння.

Відмови (3). Загалом: 101+3.

За формальною класифікацією було встановлено такі типи реакцій:

- **парадигматичні** (6,73%): **неправда, обман (4):** *tazvir* неправда, обман (1), *horāfe* вигадка (1), *kezb* неправда, вигадка (1), *nādorosti* неправда (1); **слово (2):** *harf* слово (1), *goftār-e nik* добре слово (1); **одиничні:** *rāst*;
- **тематичні** (51,92%): **чорний, чорнота, темрява (7):** *siyāhi* чорнота (4), *siyāh* чорний (2), *tāriki* темрява (1); **страх (4):** *tars* страх (3), *vahšatnāk* жахливий (1); **гріх (3):** *gonāh* гріх (2), *badtarin gonāh* найгірший гріх (1); **недовіра (3):** *bi e'temād* недовірливий (1), *adam-e e'temād* відсутність довіри (1), *nadāštan-e e'temād be nafs* відсутність впевненості в собі (1); **зрада (3):** *xiyānat* зрада (3); **втеча (2):** *farār* втеча (1), *rāh-e farār az mojāzāt* шлях втечі від покарання (1); **помилка (2):** *eštebāh-e bozorg* велика помилка (1), *bozorgtaring estebāh* найбільша помилка (1); **смерть (2):** *marg* смерть (1), *fanā, tamām šodan* небуття, кінець (1); **поганий, зло (2):** *sāl-e bad* поганий рік (1), *badbaxti* нещастя (1); **одиничні:** *ādat* звичка, *āšqāl* сміття, *ahmadi nežād* Ахмаді Нежад, *enhetāt* занепад, *ensān* людина, *irān* Іран, *bi ma'refat* необізнаний, *tāvān dādan* компенсувати, *tabāhi* розпуста, *tardid* сумнів,

jodāyi розлука, *jang* війна, *čāqu* ніж, *xākestari* сирій, з попелу (зороастр.), *dard* біль, *došman-e xodā* ворог Бога, *dust nabudan* не бути другом, *siyāsi* політичний, *asabāniyyat* знервованість, *fāje'e* трагедія, *kak* блоха, *kelid* ключ, *maslahat* користь, *maqāzedār* власник магазину, *nātavāni* слабкість, *nārāhati* занепокоєння;

- оцінні (30,77%): **поганий, зло (17)**: *bad* поганий (8), *badi* зло (6), *badtarin* найгірший (1), *badtarin kār* найгірша справа (1), *badtarin xeslat* найгірша риса характеру (1); **огидний (6)**: *zešt* огидний (5), *zešti* огидність (1); **брудне (4)**: *palidi* бруд, мерзота (2), *kasif* брудний (2); **одиничні**: *zedd-e axlāq* аморальний, *elzāmi* необхідний, *past* низький, *xeqli xeyli ziyād* дуже-дуже багато, *qobh* безсоромність;
- особисті (7,77%): **ненависть (5)**: *tanaffor* ненависть (3), *nefrat* ненависть (1), *motanaffer* той, що ненавидить (1); **одиничні**: *enzejār* відраза, *sa'i mikonam hargez nađuyam* намагаюся ніколи не казати, *pedarbozorg* дідусь;
- відмови (2,88%).

Відсоткове співвідношення різних типів отриманих реакцій на обидва слова-стимули наведено в таблиці 3. Як можна бачити з цієї таблиці, майже половину всіх реакцій (47,12%) складають тематичні реакції, що засвідчують можливість слова-стимулу і слова-реакції вступати у синтаксичні відношення в межах певного об'єднаного однією темою контексту. Проте зроблене нами раніше припущення стосовно того, що у процесі концептуалізації позитивних і негативних явищ дійсності переважає деталізація останніх, цього разу не знаходить свого підтвердження, адже парадигматичних реакцій на слово-стимул **rāsti** правда надійшло набагато більше (26), ніж реакцій на слово-стимул **doruq** неправда (7). Очевидно, це можна пояснити тим, що **doruq** неправда, по-перше, у мовній свідомості персів постає як складно структурований концепт, який, будучи активованим відповідним словом-стимулом, викликає передусім оцінну реакцію або асоціацію, пов'язану з власним життєвим досвідом респондента; а по-друге, як ми уже вказували в п. 4.2.1., слово دروغ **doruq**, що походить від відповідного давньо-іранського кореня, протягом тривалого періоду свого існування поступово втратило колись багату парадигму словоформ, яка на сьогодні представлена лише декількома похідними лексичними одиницями. Досить поважна загальна кількість оцінних

реакцій (29,81%) вказує на неабияку роль оцінки в осмисленні респондентами обох членів розглядуваної бінарної опозиції.

Таблиця 3

Співвідношення різних типів реакцій на слова-стимули **rāsti** правда – **doruq** неправда
(формальна класифікація)

АП	Тип реакції									
	парадигматичні		оцінні		тематичні		особисті		відмови	
	всього	%	всього	%	всього	%	всього	%	всього	%
rāsti правда	26	25	30	28,85	44	42,31	1	0,96	3	2,88
doruq неправда	7	6,73	32	30,77	54	51,92	8	7,7	3	2,88
<i>Разом</i>	33	15,86	62	29,81	98	47,12	9	4,33	6	2,88

Тематична класифікація усіх ненульових реакцій, подана у таблиці 4, засвідчує, що найчисельнішу групу у цій класифікації склали слова-асоціати, що позначають абстрактні поняття.

Таблиця 4

Тематична класифікація отриманих реакцій на слова-стимули **rāsti** правда – **doruq** неправда

№	Тематичне поле	Реакції	всього	%
АП rāsti правда				
1	Абстрактні поняття	xubi добро (18), dorosti правильність (10), sadāqat правдивість (9), pāki чистота (8), zibāyi краса (3), haqiqat істина (2), nesbiyat відносність (1), kaji кривизна (1)	52	51,49
2	Об'єкти та явища фізичного світу	sefidi білизна (7), nur світло (4), roušani світло (2), gol квітка (3), āb вода (1)	17	16,83
3	Релігійні поняття	xodā Бог (4), āyin-e irāniyān-e kohan закон стародавніх іранців (1), zartošt Заратустра (1), ferdousi райський (1), ferešte янгол (1), qor'ān Коран (1)	9	8,91
4	Емоції та почуття	ešq кохання (4), mohabbat любов (1)	5	4,95
5	Конкретні люди	mādar мати (2), hamsar чоловік/дружина (2), ensān людина (1), bozorgān великі люди (1), dānešmandān вчені (1), yek-i az āšnāyān один із знайомих (1)	8	7,92
6	Характеристики та стани людини	samimiyyat щирість (2), axlāq мораль (1), e'temād довіра (1), hamāqat дурість (1), xošruyi привітність (1), rāstqāmat упевнений у своїй правоті (1), rāstgu правдивий (1), hedāyat	10	9,9

		наставництво (1), hamdeli однодумність (1)		
	<i>Разом реакцій</i>		101	100
АП doruq <i>обман</i>				
1	Абстрактні поняття	badi зло (26), siyāhi чорнота (7), palidi забрудненість (4), nādorosti неправильність (3), marg смерть (2), ziyād budan велика кількість (1), xorāfe вигадка (1), rāsti правда (1), elzāmi необхідність (1), enhetāt занепад (1), tāvān budan компенсація (1), jang війна (1), maslahat користь (1), siyāsāt політика (1), fāje'e трагедія (1)	52	51,49
2	Об'єкти та явища фізичного світу	ašqāl сміття (1), irān Іран (1), čaqu ніж (1), kelid ключ (1)	4	3,96
3	Релігійні поняття	gonāh гріх (3), došman-e xodā ворог Бога (1), xākestari той, що з попелу(1)	5	4,95
4	Емоції та почуття	tanaffor ненависть (5), tars страх (4), nārāhati занепокоєння (1), kak тривожність (1), asabāniyyat знервованість (1), enzejār відраза (1)	13	12,87
5	Конкретні люди	ahmadi nejād Ахмаді Нежад (1), ensān людина (1), pedarbozorg дідусь (1), maqāzedār власник магазину (1)	4	3,96
6	Характеристики та стани людини	xiyānat зрада (3), adam-e e'temād відсутність довіри (3), eštebāh помилка (2), harf слово (2), farār втеча (2), ādat звичка (1), badbaxti нещастя (1), bi ma'refati нерозумність (1), tabāhi розбещеність (1), tardid сумнів (1), jodāyi розлучення (1), dard біль (1), dust nabudan не бути другом (1), sa'i mikonam hargez naguyam стараюся ніколи не казати (1), qobh безсоромність (1), nātavāni слабкість (1)	23	22,77
	<i>Разом реакцій</i>		101	100

Отже, більшість реакцій на обидва слова-стимули становлять експлікацію абстрактних понять, характеристик або станів людини. Можна зауважити більшу кількість емоційних реакцій на слово-стимул **doruq неправда** (13) порівняно зі словом-стимулом **rāsti правда** (5). Крім того, звертає увагу відносно мала кількість асоціатів, в основі яких лежать поняття релігійної сфери. Так, на слово-стимул **doruq неправда** подано всього два асоціати (1,98%): **došman-e xodā ворог бога** та **xākestari той, що з попелу**. При цьому обидва асоціати можна вважати експлікацією розглянутих вище давньоіранських уявлень, згідно з якими **друг** або **друдж** – один з девів, створених Ангра-Майнью (з попелу – *О.М.*) на погибель "праведному світові"

[496, с. 197]; злий дух, який став уособленням неправди, зла, безладу – тобто принципу, протилежного істині-*аша* [38, с. 335; 516, с. 193]. Аналіз реакцій на слово-стимул **rāsti** *правда* засвідчує, що відповідний концепт у свідомості персів структурований поєднанням елементів двох когнітивних областей – давньоіранської релігії зороастризму та ісламу.

Подальшим кроком дослідження стало формування СП обох членів бінарної опозиції. На цей раз почнемо зі слова-стимулу دروغ **doruq** *неправда*.

СП слова-стимулу دروغ **doruq** *неправда*

I – Тлумачення, об'єднані за принципом семантичної близькості:

протилежний правді (20): (*harf yā a'māl-e*) *xelāf-e vāqe'īyyat* (слово чи справа, що) не відповідає дійсності (12), *nagoftan-e haqiqat* приховування істини (2), *rāst nabāšad* не є правдою (1), *bigāne bā rāsti* чужий правді (1), *moqābel-e sadāqat, rāsti* протилежний правді (1), *nadāštan-e sadāqat* відсутність правдивості (1), *nimrāsti* напівправда (1), *šoru'-e enherāf* початок відхилення від істини (1);

поганий, зло (17): *viže-ye axlāqi-ye bad-e ensān* погана риса характеру людини (5), *bad* поганий (2), *badtarin čiz-i ke vojūd dārad* найгірша річ (2), *manfi* негативний (1), *āqāz-e besyār-i az badihā* початок багатьох поганих речей (1), *kolliye-ye har badi* все погане (1), *badtarin gofte* найгірше слово (1), *harf-e nāpasand* неприйнятне слово (1), *kār-e nāpasand* неприйнятна справа (1), *kār-e zešt va nekuhide* погана й гідна осуду справа (1), *zeštтарin kār-e motadāvel* найогидніша дуже поширена справа (1);

спричиняє почуття (8): *xarāšidan-e ravān-e ensān* мучить душу людини (1), *beham rixtan-e ruh-e ādami* бентежить дух людини (1), *ehsās-e šarmandegi* почуття сорому (1), *stresāvare* приносить стрес (1), *qam va anduh* печаль і смуток (1), *nārāhati* засмучення (1), *ezterāb va negarāni barāye bar malā šodan-e doruq* хвилювання від страху, що брехня відкриється (1); *az doruq bizār-e bizār-am* мені огидна неправда (1);

впливає на життя (7): *bā'es-e jodāyi mišavad* спричиняє розставання (3), *zendegi-rā beham mizane* руйнує життя людини (2), *zāye' šodan dar āyande* зіпсоване життя в майбутньому (1), *badbaxti* нещастя;

недовіра (6): *moujeb-e bi e'temādi migardad* спричиняє недовіру в людях (4), *az dast dādan-e e'temād be nafs* втрата впевненості в собі (2);

має причину (6): *be manzur-e residan be hadaf-i* з метою досягнення якоїсь мети (2), *hefāzat az xiš* самозахисту (1), *bahrebardāri az šarāyet* бажання скористатися обставинами (1), *az ruye zerangi* з хитрощів (1), *manfe'at-e šaxsi* власної користі (1);

породжує ненависть (4): *tanafforāmiztarin harf* найненависніше слово (2), *badtarin čiz-i ke ba'es-e tanaffor mišavad* найгірша річ, яка викликає ненависть (1); *tanafforbarangiztarin raftār* найненависніша поведінка (1), *nefratangiz* ненависний (1);

пов'язане з релігією (4): *doruqgu došman-e xodā-st* брехун – ворог Бога (1), *tars az xodā* страх перед Богом (1), *mo'men nabāyad beguyad* правовірний не повинен казати (1); *bozorgtarin gonāh* найбільший гріх (1);

поняття відносне (4): *bā ān ke bad ast gāhi majbur-im doruq beguyim* хоча і погано, інколи ми змушені казати неправду (3), *amr-e nesbi* відносне поняття (1);

втеча (3): *rāh-e goriz* шлях втечі (1), *rāh-e farār az mojāzāt* шлях втечі від покарання (1), *farār az vaz'iyyat-e fe'li* втеча від наявного стану речей (1);

бруд (3): *čerk* бруд (1), *kasif* брудний (1), *mādar-e palaši* матір нечистоти (1),

багато (3): *xeyle ziyād* дуже багато (1), *doruqgu ziyād ast* брехунів багато (1); *harf-e ziyādi va ezafi* багато зайвих слів (1);

може убивати (3): *mesl-e čāqu* як ніж (1), *mesl-e xanjar* як кинджал (1), *mesl-e qātel-e bāvar* як убивця віри (1);

II – Одиничні тлумачення:

abzār-e har ensān-e nātavān інструмент слабкої людини, *touhin be šo'ur-e moxātab* образа для розуму співбесідника, *jāme-ye nāmonāseb bar kalām pušāndan* вдягати на висловлювання непридатний одяг, *xoš-am nemiāyad* мені не подобається, *xelāf-e ensāniyyat* проти людяності, *setam* гноблення, *siyāsatmadār* політик, *siyāhi* чорнота, *farib-e bozorg* великий обман.

Відмови (4). Загалом: 97+4.

Під час когнітивної інтерпретації даних, отриманих у ході обох етапів експерименту, ми виходили з загальної кількості одиниць, поданих на слово-стимул

doruq *неправда* – **198**. Отже, за результатами психолінгвістичного експерименту концепт **doruq** НЕПРАВДА у перській мовній свідомості має такий зміст:

"НЕПРАВДА – це негативне явище в житті людини (82), яке постає як щось погане (23), слово (14) або справа (6), які не відповідають дійсності (12), протистоять правді (11) та людяності (1). Схильність до неправди сприймається як огидна (6), аморальна (1) риса характеру (5), поведінка (2) або звичка (1) людини, до якої вона вдається **з певних причин (20)**: через бажання уникнути покарання за скоєне (5), страх (4), відсутність упевненості в собі (3). Крім цього, неправду кажуть, бажаючи досягти якоїсь мети (2), отримати користь (2), схитрувати (1), скористатися обставинами (1), через необізнаність (1) або з метою самозахисту (1). **Неправда кваліфікується як (23)**: гріх (7), бо той, хто каже неправду, – ворог Бога (1) або пов'язаний із силами зла (1), зрада (3), помилка (2), слабкість (2), трагедія (1), безсоромність (1), розпуста (1), низькість (1), занепад (1), компенсація (1), відсутність товариського ставлення (1). **Неправда негативно впливає на життя людини (18)**: спричинює недовіру (7), розлучення (4), руйнує життя (3), приносить нещастя (2), ображає (1) та пригноблює (1) людину. **Неправда викликає негативні почуття й емоції (17)**: ненависть (6), занепокоєння (2), сором (1), стрес (1), печаль (1), знервованість (1), засмучення (1), тривожність (1), відразу (1), біль (1), хвилювання від страху, що брехня відкриється (1). **Попри все це, неправда існує (15)**: вона сприймається як поняття відносне (1) і навіть необхідне (1), бо людина є людина (1), і всі ми змушені інколи казати неправду (3). Брехні в житті багато (3), в тому числі в Ірані (1); брехати можуть: політики (2), Ахмаді Нежад (1), дідусь (1), власник магазину (1). **В образному відношенні (23)** неправда асоціюється з: темрявою (8), брудом (8), смертю (2), знаряддям вбивства (2), вбивцею (1), ключем (1), непридатним одягом для висловлювання (1)".

З метою повнішої експлікації когнітивних ознак перського концепту **rāsti** ПРАВДА на другому етапі експерименту в ролі слова-стимулу для вільних тлумачень ми обрали не слово راستی **rāsti** *правда*, як це було в АЕ, а спільнокореневе з ним слово راست **rāst**, яке згідно зі словниковими дефініціями має такі значення: 1) прямий, без відхилень і кривизни; 2) такий, що відповідає дійсності; правильний;

3) праведний; 4) правий; 5) правда [517, с. 1111]. Розглянемо детальніше СП цього слова.

СП слова-стимулу راست **rāst** 1) прямий, 2) правильний, 3) праведний,
4) правий, 5) правда

I – Тлумачення, об'єднані за принципом семантичної близькості:

правильність, правдивість (22): *dorosti* правда, правильність (7), *dorost* правильний (4), *ān če dorost ast* те, що правильно, вірно (3), *sadāqat* правдивість (3), *dorost raftan-e kār hā* коли справи робляться правильно (1), *har čiz-e sahih* все, що вірно (1), *rāsti* правда (1), *rāsti-vo dorosti* правда і правильність (1), *sādeqāne* правдиво (1);

бік, напрямок (12): *moxālef-e čap* протилежний лівому (7), *xelāf-e jehat-e qalb dar badan* протилежний боку, на якому розташоване серце (1), *nešāndehande-ye jehat* показчик напрямку (1); *tamāyol be in samt* нахил у цей бік (1), *jehat-e xošbaxti va dorosti* напрямок щастя і правильності (1), *jehat-i ke be maslahat-o naf'-e zendegi-ye moujudāt ast* напрямок, який на користь всім створінням (1);

шлях (8): *āsāntarin rāh* найпростіший шлях (1), *behtarin rāh barāye anjām-e kār* найкращий шлях, щоб зробити справу (1), *rāh-e xodā* шлях Бога (1), *rāh-i ke az ān qāfel našim* шлях, яким нам не слід нехтувати (1); *rāh-e soxan-o amal-e dorost* шлях правильного слова і справи (1), *rāh-i ke hič zarar-i dar ān nist* шлях, на якому немає жодної шкоди (1); *serat-e mostaqim* прямий шлях (коран.) (1), *masir-e asli* головний шлях (1);

істина (8): *haqiqat* істина (7), *har ān čiz-i ke haqiqat ast* все, що є істинним (1);

дійсність, реальність (7): *čiz-i ke vāqe'iyat dārad* що відповідає дійсності (6), *čiz-i ke vāqe'yi ast* те, що є дійсним, реальним (1);

добро, гарне (6): *xubi va niki* добро (1), *xāme-ye 'amāl* найкращі вчинки (1), *har un čiz-i ke xub bāše ādam-ro pašimun nakone* все гарне, що не призводить людину до розчарувань (1), *raftār-e xub-e ensān* гарна поведінка людини (1), *ye čiz-e xub ke vāse-ye mā ma'ni šode* щось гарне, що нам роз'яснили (1), *ehsās-e xub* гарне почуття (1);

протилежний неправді і поганому (5): *moxālefe doruq* протилежний неправді (4), *moxālef-e bad* протилежний поганому (1);

політика (4): *jabhe-ye rāst dar siyāsat* праве крило в політиці (1), *mohāfezekār* консерватор (1), *hezb-e siyāsi-ye rāstgarāhā* політична партія правих (1), *efrāti* екстреміст (1);

чистота, білизна (4): *pāki* білизна (1), *pāki va sefidi-ye qalb-e ensānha* чистота та білизна сердець людей (1), *felaš-e sefidrang-i ru-ye tāblu-ye ābirang* білий спалах на блакитному табло (1); *sāf va bi qaš* чистий і прозорий (1);

слово (3): *harf-e rāst-rā bāyad az kudak šenid* правдиве слово слід слухати від дитини (1), *harf-i ke sādeqāne ast* слово, яке і є правдивим (1), *moqaddastarin vāže* найбільш священне слово (1);

прямий (2): *mostaqim* прямий (1), *mostaqim bedun-e pič* прямий, без поворотів (1);

пріоритет (2): *oulaviyyat dārad* має пріоритет (1), *oulaviyyat-e man* мій пріоритет (1);

досконалість (2): *sāye-ye kamāl-e ruh* тінь досконалості духу (1), *kāmel* досконалий (1);

важкість (2): *čiz-e besyār saxt-i ast* щось дуже важке (1), *rāstguyi saxt ast* говорити правду важко (1);

II – Одиничні тлумачення:

ertebāt-e sālem beyn-e ensānhā здорові стосунки між людьми, *ensān budan* бути людиною, *boland* високий, *be sa'ādat tamām mišavad* приводить до щастя, *talx* гірка, *tu zāt-e mā nist* немає в нашій природі, *joz rāst našāyad goft / har rāst nabāyad goft* Крім правди не варто нічого казати, але й кожную правду не треба казати, *dast-e rāst dar rānandegi* правило правої руки у водінні, *dust dāštan* любити, *zibāyi* краса, *mehrabāni* доброта, *falsafe-ye āfarineš-e jahān* філософія створення світу, *hedāyat* наставництво, *yekrangī va zendegi* щирість і життя.

Відмови (7). Загалом: 101+7.

Отже, аналіз цього СП показав, що тлумачень, які експлікують ЛСВ 1 "прямий, без відхилень і кривизни", виявлено всього 2 одиниці: *mostaqim* *прямий* та *mostaqim bedun-e pič* *прямий, без поворотів*, які передають вказане значення в прямому сенсі. До цієї ж групи ми віднесли одиничне тлумачення у вигляді слова

boland високий на підставі словникової дефініції дієслова **rāst šodan** – випрямлятися, стояти прямо і вертикально [517, с. 1112]. До реалізації ЛСВ 2 "правильний" були зараховані всі асоціати зі словом **dorost** правильний, його похідними та синонімами (16 одиниць). Очевидно, що ЛСВ 3 "праведний" експлікують 8 одиниць під рубрикою **шлях**, а також такі одиничні тлумачення, як: **ertebāt-e sālem beyn-e ensānhā** здорові стосунки між людьми (1), **ensān budan** бути людиною (1), **be sa'ādat tamām mišavad** приводить до щастя (1). ЛСВ 4 "правий" репрезентує група одиниць під рубрикою **бік, напрямок** (12). При цьому 10 одиниць відтворюють пряме значення ЛСВ "правий" (**moxālef-e čar** протилежний лівому (7) тощо), а дві інші – переносне: **jehat-e xošbaxti va dorosti** напрямок щастя і правильності, **jehat-i ke be maslahat-o naf'-e zendegi-ye moujudāt ast** напрямок, який на користь всім створінням. До реалізації цього ж ЛСВ ми віднесли одиничне тлумачення: **dast-e rāst dar rānandegi** правило правої руки у водінні, а також усі одиниці рубрики **політика** (4).

До ЛСВ 5 "правда" ми зарахували групи **істина** (8), **дійсність, реальність** (7), **протилежний неправді і поганому** (5), **слово** (3), **пріоритет** (2), **досконалість** (2), **важкість** (2); слова групи **правильність, правдивість** (6): **sadāqat** правдивість (3), **rāsti** правда (1), **rāsti-vo dorosti** правда і правильність (1), **sādeqāne** правдиво (1); а також одиничні тлумачення: **talx** гірка, **tu zāt-e mā nist** немає в нашій природі, **joz rāst našāyad goft / har rāst nabāyad goft** Крім правди не варто нічого казати, але й кожному правду не треба казати, **falsafe-ye āfarineš-e jahān** філософія створення світу, **hedāyat** наставництво, **yekrangi va zendegi** щирість і життя. До цієї же групи ми віднесли всі одиниці під рубриками **добро, гарне** (6), **чистота, білизна** (4), а також слова **dust dāštan** любити, **zibāyi** краса, **mehrabāni** доброта – на тій підставі, що вони фігурували в АЕ як реакції на слово-стимул **rāsti** правда.

У таблиці 5 представлено співвідношення різних ЛСВ у структурі слова **rāst** за результатами експерименту, з якого стає зрозуміло, що ЛСВ "правда" складає 53,47% від усіх ЛСВ слова **rāst**. Тепер, на тій підставі, що такі слова, як: **dorosti**, **ensān**, **sa'ādat**, **mostaqim** та ін., які репрезентують ЛСВ 2, ЛСВ 3 і ЛСВ 5 слова **rāst**, були зафіксовані як асоціати на слово-стимул **rāsti** правда під час проведення АЕ,

ми сумуємо всі вказані одиниці, додамо два тлумачення з групи "напрямок" (*jehat-e xošbaxti va dorosti* напрямом щастя і правильності, *jehat-i ke be maslahat-o naf'-e zendegi-ye moujudāt ast* напрямом, який на користь всім створінням) і визначимо загальну кількість тлумачень – 86.

Таблиця 5

Співвідношення різних ЛСВ у структурі слова *rāst* за підсумками психолінгвістичного експерименту

№	ЛСВ	Об'єднані у підгрупи та одиничні тлумачення	всього	%
1	правда	haqiqat істина (8), vāqe'iyat дійсність (7), xubi добро (6), moxālef-e doruq va bad протилежний неправді і поганому (5), pāki va sefidi чистота і білизна (4), harf слово (3), sadāqat правдивість (3), oulaviyyat пріоритет (2), kamāl досконалість (2), saxt важка (2), rāsti правда (1), rāsti-vo dorosti правда і правильність (1), sādeqāne правдиво (1), talx гірка (1), tu zāt-e mā nist немає в нашій природі (1), zibāyi краса (1), joz rāst našāyad goft / har rāst nabāyad goft Крім правди не варто нічого казати, але й кожну правду не треба казати (1), dust dāštan любити (1), falsafe-ye āfarineš-e jahān філософія створення світу (1), mehrabāni доброта (1), hedāyat наставництво (1), yekrangi va zendegi щирість і життя (1)	54	53,47
2	праведний	behtarin rāh найкращий шлях (8), ertebāt-e sālem beyn-e ensānhā здорові стосунки між людьми (1), ensān budan бути людиною (1), be sa'adat tamām mišavad приводить до щастя (1)	11	10,89
3	правильний	dorosti правильність (7), dorost правильний (4), ān če dorost ast те, що правильно (3), dorost raftan-e kār hā коли справи робляться правильно (1), har čize sahih все, що вірно (1)	16	15,84
4	правий	moxālef-e čap протилежний лівому (12), siyāsāt політика (4), dast-e rāst dar rānandegi правило правої руки у водінні (1)	17	16,83
5	прямий	mostaqim прямий (2), boland високий (1)	3	2,97
	Разом реакцій		101	100

Подальшим кроком стала когнітивна інтерпретація перського концепту *rāsti* ПРАВДА на підставі усіх отриманих реакцій і тлумачень, загальна кількість яких склала **187**. Отже, за результатами проведеного психолінгвістичного експерименту концепт ПРАВДА у перській мовній свідомості має такий зміст:

"ПРАВДА – це позитивне явище в житті людини (87), що співвідноситься перш за все з правильністю та праведністю (42), добром (23), істиною (10); є таким, що відповідає дійсності (7), протистоїть неправді й всьому поганому (5). **Правда у свідомості персів пов'язана з (24):** коханням (6), красою (4), мораллю і наставництвом (3) та такими якостями людини, як щирість (3), досконалість (2), одностайність (1), доброта (1), довіра (1), достоїнство (1), привітність (1) та здорові відносини (1). **Шлях правди (14)** – найлегший та найкращий шлях (6), яким люди мають рухатися прямо (5) у бік щастя (2) та всезагальної користі (1). **В релігійному сенсі (12)** правда пов'язана з Богом (5), Кораном (2), з поняттями давньоіранської релігії зороастризму: райський (1), янгол (1), Заратуштра (1), закон стародавніх іранців (1), філософія створення світу (1). **Казати правду (9)** – значить бути людиною (2). Правда має бути пріоритетом (2), хоча часом її казати важко (2), бо вона може бути гіркою (1). Правдиве слово (1) є священним (1). **Правду можна почути (7)** від матері (2), подружжя (2), одного із знайомих (1), великих людей (1) і вчених (1). **З іншого боку (5)**, правда – це поняття відносне (1), бо народна мудрість учить: "не кожному правду варто казати" (1) та "правду можна почути лише з вуст дитини" (1). Є думка, що правди немає взагалі в природі іранців (1), а казати правду – це дурість (1). **В образному відношенні (29)** правда асоціюється з чистотою та білим кольором (19), світлом (6), квіткою (3), водою (1)".

Виходячи з того, що слово **rāst**, будучи одним із головних вербалізаторів перського концепту ПРАВДА, у ході проведеного експерименту виявило доволі значну кількість асоціатів, що реалізують його значення "правий", ми вирішили встановити, яким чином воно співвідноситься у перській мовній свідомості зі своїм опозитом, репрезентованим словом **čar** *лівий*.

4.2.2.3. Опозиція راست **rāst** – چپ **čar** / *правий – лівий*

Оскільки один із членів цієї опозиції був проаналізований у попередньому пункті, звернемося до аналізу АП і СП слова-стимулу **čar** *лівий*. Включивши це слово до переліку слів-стимулів для перської аудиторії, ми виходили з тієї пресупозиції, що розуміння структури і змісту концептуальної опозиції **rāst** *правий*

– **čar** лівий може забезпечити нас додатковими відомостями щодо обох досліджуваних нами опозицій, тобто як опозиції **xubi** добро – **badi** зло, так і опозиції **rāsti** правда – **doruq** неправда.

АП слова-стимулу **čar** лівий

I – Реакції, об'єднані за принципом семантичної близькості або дериваційних відношень:

пов'язаний з правим, правдою (13): *rāst* правий, правильний (7), *moxālef-e rāst* протилежний правому (3), *rāsti* правда (2); *qeyr-e rāst* не правий (1);

політика (12): *komunism* комунізм (3), *siyāsat* політика (2), *eslāhtalab* реформатор (2), *jenāh-e siyāsi* політичне крило (2), *čapgarā* прибічник лівих поглядів (1), *rāstgarā* прибічник правих поглядів (1), *hezb-e siyāsi* політична партія (1);

бік (8): *samt-e čar* ліва сторона (3), *jehat* сторона (3), *samt* бік (1), *taraf* бік (1); **рука, шульга** (8): *dast* рука (3), *čapdasti* бути шульгою (2), *man čapdast-am* я – шульга (1), *dast-e čar* ліва рука (1), *čapdast* шульга (1);

кривизна (6): *kaj* кривий (3), *kaži* кривизна (2), *rāh-e kaj* кривий шлях (1); **інакший** (5): *motafāvet* інший, відмінний (1), *motafāvet budan* бути іншим (1), *dārā-ye afkār-e motafāvet* той, що має інші думки (1), *bar aks* навпаки (1), *fekr-e čar* ліва (інакша) думка (1); **зло** (5): *badi* зло (3), *bad* поганий (2);

дорога (4): *rāh* дорога (1), *masir* маршрут (1), *rāh-e qalat* помилковий шлях (1), *birāhe* блукання (1);

вулиця (2): *xiyābān* вулиця (2);

збентеження (2): *giј* збентежений (1), *giјkonande* такий, що збиває з пантелику (1);

не люблю (2): *dust nadāram* я не люблю (2);

II – Одиничні реакції:

ehsās почуття, *enherāf* відхилення, *badbaxti* нещастя, *bidin* безбожник, *tāriki* темрява, *tasādoф* аварія на дорозі, *jahannam* пекло, *halqe-ye ezdevāj* обручка, *xatkeš* лінійка, *dā'eš* Ісламська Держава (терористичне угруповання), *rānande* водій, *sāz* музичний інструмент саз, *saxt* важкий, *šeytān* диявол, *qalb* серце, *qiyāmat* день воскресіння, *kosxol* дурень, *kenār* беріг, *koneš* дія, вчинок, *māh* місяць, *nātomken* неможливий, *vājeguni* перекидання.

Відмови (9). Загалом: 89+ 9.

Згідно з перським тлумачним словником Х. Анварі слово **čap** має 9 значень: 1) бік або напрямок, який, якщо стояти обличчям на північ, буде розташований на захід (протилежний правому); а також відповідна сторона тіла; 2) (політ.) той, хто вимагає швидких соціальних змін або прибічник соціалізму та комунізму; 3) косий; 4) інакший; супротивник, ворог; 5) (в музиці) музичний термін; 6) кишень; 7) кривий, не прямий; перегорнутий; 8) (військ.) військовий термін; 9) шульга [517, с. 785]. За результатами нашого експерименту, найбільш актуалізованими в перській мовній свідомості виявилися шість ЛСВ слова **čap** *лівий* (див. таблицю 6):

Таблиця 6

Актуалізація різних ЛСВ у структурі слова **čap** *лівий* за результатами АЕ

№	ЛСВ	Реакції	всього	%
1	Бік, напрямок	samt-e čap лівий бік (3), jehat напрямок (3), taraf бік (1), samt бік (1), moxālef-e rāst протилежний правому (3), qeyr-e rāst не правий (1); rāst правий (7), rāsti правда (2); rāh дорога (1), masir маршрут (1), xiyābān вулиця (2), kenār беріг (1), qalb серце (1), halqe-ye ezdevāj обручка (1)	28	31,46
2	Лівий у політиці	komunism (3), siyāsāt (2), eslāhtalab реформатор (2), jenāh-e siyāsi політичне крило (2), čapgarā прибічник лівих поглядів (1), rāstgarā прибічник правих поглядів (1), hezb-e siyāsi політична партія (1)	12	13,48
3	Кривий, не прямий, перегорнутий	kaj кривий (3), kaži кривизна (2), rāh-e kaj кривий шлях (1), enherāf відхилення (1), xatkeš лінійка (1), vāžeguni перекидання (1), tasādof аварія на дорозі (1), rānande водій (1)	11	12,36
4	Ліва рука, шульга	dast рука (3), čapdasti бути шульгою (2), man čapdast-am я – шульга (1), dast-e čap ліва рука (1), čapdast шульга (1)	8	8,99
5	Інакший, супротивник	motafāvet інший, відмінний (1), motafāvet budan бути іншим (1), dārā-ye afkār-e motafāvet той, що має інші думки (1), bar aks навпаки (1), fekr-e čap ліва (інакша) думка (1)	5	5,62
6	Муз. інструмент	sāz музичний інструмент "саз" (1)	1	1,12
7	Конотативні значення	badi зло (3), bad поганий (2), dust nadāram я не люблю (2), rāh-e qalat помилковий шлях (1), birāhe блукання (1), gij збентежений (1), gijkonande такий, що збиває з пантелику (1), ehsās почуття (1), badbaxti нещастя (1),	24	26,97

		bidin безбожник (1), tāriki темрява (1), jahannam пекло (1), dā'eš Ісламська Держава (1), šeytān шайтан (1), saxt важкий (1), qiyāmat день воскресіння (1), kosxol дурінь (1), koneš дія, вчинок (1), māh місяць (1), nāmomken неможливий (1)		
	<i>Разом реакцій</i>		89	100

Отже, 65 з 89 ненульових реакцій експлікують шість ЛСВ слова **čar** лівий, решта (24 одиниці) становлять реакції, що реалізують конотативні значення цього слова або пов'язані з ними асоціації. При цьому негативні конотації складають 20 одиниць, що становить 83% від усієї кількості реакцій у цій групі.

Результати формальної класифікації отриманих реакцій на слово-стимул **čar** лівий подано у таблиці 7.

Таблиця 7

Співвідношення різних типів реакцій на слово-стимул **čar** лівий

№	Тип реакції	Реакції	всього	%
1	Парадигматичні	ЛСВ 1: jehat напрямок (5), moxālef-e rāst протилежний правому (4), rāst правий (9); ЛСВ 2: čar dar siyāsat лівий у політиці (12); ЛСВ 3: kaj кривий (6), vājeguni перекидання (1); ЛСВ 4: dast рука (3); ЛСВ 5: motafāvet інший, відмінний (4); ЛСВ 6: sāz саз (1)	45	45,92
2	Синтагматичні	samt-e čar ліва сторона (3), čapdasti бути шульгою (2), dast-e čar ліва рука (1), čapgarā прибічник лівих поглядів (1), fekr-e čar ліва думка (1)	8	8,16
3	Тематичні	rāh дорога (1), masir маршрут (1), xiyābān вулиця (2), kenār беріг (1), qalb серце (1), halqe-ye ezdevāj обручка (1); enherāf відхилення (1), xatkeš лінійка (1), tasādof аварія на дорозі (1), rānande водій (1); ehsās почуття (1), badbaxti нещастя (1), tāriki темрява (1), jahannam пекло (1), dā'eš Ісламська Держава (1), šeytān шайтан (1), qiyāmat день воскресіння (1), koneš дія, вчинок (1), māh місяць (1)	20	20,41
4	Оцінні	badi зло (3), bad поганий (2), gij збентежений (1), gijkonande такий, що збиває з пантелику (1), rāh-e qalat помилковий шлях (1), birāhe блукання (1), nāmomken неможливий (1), saxt важкий (1), kosxol дурінь (1), bidin	13	13,27

		безбожник (1)		
5	Особисті	dust nadāram я не люблю (2), man čapdast-am я-шульга (1)	3	3,06
6	Відмови		9	9,18
	<i>Всього реакцій</i>		98	100

СП слова-стимулу **čap** лівий

I – Тлумачення, об'єднані за принципом семантичної близькості:

бiк, протилежний правому (20): *moxālef-e rāst* протилежний правому (13), *jehat, samt* сторона, бiк (5), *dā'eš ke dar samt-e čap-e irān (arāq va suriye) hastand* угруповання ІДІЛ (т. зв. "Ісламська держава"), яке діє ліворуч від Ірану (в Іраку та Сирії) (1), *sebqat az čap mojāz ast* обгін зліва дозволений (1);

ліва рука (13): *dast-e čap* ліва рука (6), *man čapdast-am* я – шульга (3), *barāye neveštan monāseb nist* для письма не зручно (4);

відхилення від правильного (13): *enherāf* відхилення (4), *rāh-e čap* невірний шлях (3), *eštebāh* помилка (3); *birāhe* блукання (2), *rāh-e šeytān* шлях диявола (1);

щось погане (9): *dar andiše-ye dini bad ast* поганий з релігійних міркувань (4), *andišehā-ye bad* погані думки (2), *mafhum-e manfi* негативне поняття (1), *bad, zešt* поганий, огидний (1), *mahal-e past va pāyin* низьке місце (1);

прецедентні тексти (7): *az dande-ye čap bar-xāstan* встати з лівого ребра (2), *bār-e kaj be manzel nemiresad* вантаж, що нахилився, не довезеш до місця (2), *xāb-e čap* сон, який не справдиться (1), *čap čap negāh kardan* дивитися неприязно (1), *bāham čap ofitādan* бути в поганих стосунках (1);

пов'язане з політикою (6): *komunism* комунізм (3), *čap az nazar-e siyāsi* лівий в політиці (2), *ahzāb-e moxālef-e doulat* опозиційні партії (1), *jaryān-e siyāsi* політичний процес (1);

протистоїть іншим (5): *moxālef bā digarān* протистоїть іншим (4), *zendegi be gune-i digar* життя в інший спосіб (1);

криве, перекинуте (3): *čizi ke kaj va nārāst ast* те, що криве і не рівне (1), *kaj šodan* нахилитися (1), *čap kardan* перекидати (1).

II – Одиничні тлумачення:

angoštar-e ezdevāj обручка, *dust-eš dāram* я це люблю, *rāst* правий, *šojā' budan* бути хоробрим, *kamtar be ān tavajjoh mišavad* на це мало звертають уваги, *mafhum-e nesbi* поняття відносне.

Відмови (6). Загалом: 82+6.

Аналіз цього СП потребує роз'яснення з приводу двох питань, які можуть виникнути. Перше пов'язане з доволі значною кількістю асоціацій і тлумачень, об'єднаних під рубрикою "ліва рука". Варто зауважити, що через відсутність категорії роду в перській мові суттєві для нас відмінності в асоціаціях, які можуть виникнути під час пред'явлення форм різного роду відповідного слова-стимулу, для персів нівелюються. Друге зауваження стосується групи асоціатів, пов'язаних із релігійною складовою. Негативні конотації, що супроводжують запропоноване слово-стимул, очевидно, можна пояснити уявленнями мусульман, згідно з якими у день Страшного суду (*ruz-e qiyāmat*) усі люди отримають список скоєних ними протягом життя вчинків (*nāme-ye a'māl*). При цьому добрим людям цей список буде вручений у праву руку, а грішникам – у ліву (див.: [485, с. 70]).

Для здійснення когнітивної інтерпретації ми сумували всі ненульові асоціати та тлумачення, отримані на обох етапах експерименту, і виходили з їхньої загальної кількості – **171**. Отже, за результатами проведеного психолінгвістичного експерименту концепт **šar** ЛІВИЙ у перській мовній свідомості має такий зміст:

"ЛІВИЙ" – це концепт, у структурі якого найбільш актуалізовані три концептуальні ділянки, що співвідносяться з трьома ЛСВ відповідного слова: **бік (38)**, **ліва рука (23)**, **лівий у політиці (19)**. ЛІВИЙ передусім – **це бік (38)**, протилежний правому (18), одна з чотирьох сторін світу (15), просторовий орієнтир (4), той бік тіла, де розташоване серце (1). **ЛІВЕ завжди пов'язане з ПРАВИМ (32):** переважно протистоїть йому (10) як криве або перекинуте рівному (11), але й як ненормоване, відмінне – узвичаєному (9), навіть асоціюється з поняттями хоробрості (1) та здатності на вчинок (1). У цілому ж **ЛІВЕ співвідноситься з чимось недобрим (32)** у житті людини, що, зокрема, підтверджується й актуалізованими прецедентними текстами (7). Через релігійні міркування (8) ЛІВЕ

пов'язане зі злом (6), поганими думками (3), чимось низьким (1), негативним (1), неможливим (1), важким (1), дурним (1) і взагалі нещастям (1); тому ЛІВЕ не подобається (2). **ЛІВЕ сприймається як порушення правильного способу життя (18):** як відхилення від істини (5), невірний шлях (4), блукання (3), помилка (3), збентеження (2), шлях диявола (1). Поодинокі асоціації на слово "лівий" пов'язані з дорожньо-транспортною пригодою (2), почуттями (2), музичним інструментом (1). Є думка, що "лівий" – взагалі поняття відносне (1), тому на нього майже не звертають увагу (1). В образному відношенні "лівий" асоціюється з темрявою (1), місяцем (1)".

Отже, хоча вивчення змісту концепту **čar** ЛІВИЙ і не було нашим основним завданням, проте дослідження його концептуального змісту шляхом опитування носіїв мови дозволило краще уявити як його співвідношення з опозитом **rāst** *правий*, так і його участь в концептуалізації досліджуваних нами опозицій: **xubi** – **badi** *добро* – *зло*, **rāsti** – **doruq** *правда* – *неправда*. У цілому ж аналіз когнітивної інтерпретації досліджуваних концептуальних опозицій уможливорює висновок про те, що уявлення сучасних носіїв перської мови і культури про добро і зло, правду і неправду не виходять за межі загальнолюдської системи моральних переконань і цінностей. Національно-специфічною особливістю перської лінгвокультури є те, що дві опозиції є тісно пов'язаними між собою. Проте, як видається, ця кореляція, що сходиться до відповідних зороастрійських уявлень давньоіранської доби, у сучасній свідомості носіїв перської мови і культури актуалізована дещо меншою мірою, ніж це було у свідомості їхніх давніх предків.

4.3. Специфіка мовної концептуалізації опозиції *свій – чужий* у перській лінгвокультурі

Гносеологічну важливість опозиції свого та чужого у сучасному світі зумовлює її суттєвий вплив як на світовідчуття й поведінку людей в межах однієї етнокультурної спільноти, так і на політичне життя, економіку, міждержавні відносини цілих народів. У філософському сенсі важливість феномена Інший в

пізнанні людиною світу і себе в цьому світі полягає в тому, що саме Інший є необхідною умовою конституювання самосвідомості кожного індивіда [275, с. 117].

Опозиція "свій–чужий" разом з такими опозиціями, як "верх–низ", "далеко–близько", "гарно–погано", "багато–мало", "праве–ліве" тощо, відноситься до базових опозицій культури, які сходять до найдавніших, архетипових уявлень. На думку В. Красних, ці уявлення співвідносяться з кодами культури, які "кодують" їх і створюють певну систему координат, що визначає еталони культури [157, с. 297–298]. Як зауважує О. Селіванова, психологічною основою опозиції "свій–чужий" є "аксіологічне протиставлення в архаїчній свідомості людини *свого* як позитивного, безпечного, добре відомого *чужому* – негативному, небезпечному і невідомому" [269, с. 197]. Як видається, ця опозиція має універсальний характер, оскільки важко уявити хоча б одне етнокультурне об'єднання людей, в якому б не відрізняли "своїх" від "чужих". Проте зрозуміло, що в кожній лінгвокультурі вона буде мати свій набір концептуальних ознак – почасти універсальних, почасти етноспецифічних, які можна виявити шляхом аналізу відповідного мовного матеріалу.

Для виявлення особливостей концептуалізації бінарної опозиції *свій – чужий* у перській лінгвокультурі ми звернулися до фразеологічного та пареміологічного фондів. Структурувати одержані дані нам здалося доцільним шляхом їхньої інтерпретації у термінах кодів культури.

4.3.1. Репрезентація опозиції *свій – чужий* засобами перської фразеології

Аналіз мовної об'єктивації опозиції *свій – чужий* у перському фразеологічному фонді показав, що ця опозиція може бути представлена переважно через п'ять кодів культури: соматичний, зооморфний, просторовий, антропний та релігійний. Було зафіксовано декілька фразем із знаками предметного коду, проте через низьку частотність вони були вилучені з аналізу. Крім того, було відзначено накладення декількох кодів у межах однієї ФО, що ускладнювало її віднесення до тієї чи іншої групи.

Опозиція *свій – чужий* у свідомості людини пов'язана з категорією посесивності, яка має широкий діапазон об'єктів приналежності і в більшості мов представлена

конструкціями з присвійними займенниками або іншими засобами, що виражають відповідні відношення [269, с. 198]. У перській мові приналежність *собі* виражається конструкціями з особовими займенниками, займенниковими енклітиками і зворотними займенниками خود **xod**, خویش **xiš** *сам, свій*, а приналежність іншій людини, тобто *чужому* – ізафетними конструкціями з неозначеним займенником کسی **kas-i** *хтось*, словами دیگران / دیگر **digar(ān)** *інший(і)*, مردم **mardom** *люди* та ін.

Розглянемо групу ФО, які репрезентують досліджувану опозицію через соматичний код. Найбільш актуалізованими в цій групі ФО виявилися соматизми **pā** *нога*, **pošt** *спина*, **dast** *рука*, **gardan** *шия*, **češm** *око*.

У групі ФО із соматизмом **pā** *нога* і відповідним посесором (своя, чиясь нога) було виявлено низку етичних уявлень. Так, позитивно оцінюється отримання особою незалежності, прагнення покладатися на власні сили, міцно стояти на своїх ногах, напр.: **pā-ye xod-rā mohkam kardan** *зміцнювати своє становище* (букв. зміцнювати свої ноги). Негативну оцінку має втручання в справи інших людей: **pā az hadd-e (xatt-e, andāze-ye) xod birun nehādan** (букв. висувати ноги далі своєї межі (лінії, розміру)); **pā az gelim-e xod derāztar kardan (birun nehādan)** (букв. висувати ноги далі свого килима) [492, с. 86]. Можна помітити, що образ двох останніх ФО крім соматичного співвідноситься й з просторовим кодом: у першій фраземі "свій" простір "кодується" словами **hadd** *межа*, **xatt** *лінія*, **andāze** *розмір*, у другій – обмежується розміром килима, на якому сидить людина. Негативно оцінюється і намагання втягнути інших у неблаговидні справи, напр.: **pā-ye kas-i-rā be miyān kešidan** *втягувати когось у щось* (букв. втягувати чийось ногу всередину чогось) [492, с. 90]. Ідея невтручання в справи інших може бути осмислена і через залучення знаків предметного коду, зокрема, слова **kafš** *взуття*: **pā-ye xod-rā az kafš-e man birun kon!** *Не втручайся! Залиш мене у спокої!* (букв. Вийми ногу з мого взуття!) [492, с. 86]. Як відомо, українці і росіяни також негативно оцінюють безцеремонне втручання сторонніх людей у власні справи, але використовують при цьому ФО з соматизмом *ніс* (пор. укр. *сунути носа до чужого проса*; рос. *совать свой нос в чужие дела*). Цю саму ідею зафіксовано у перській фраземі з соматизмом **angošt** *палець*: **angošt be šir-e kas-i zadan** (букв. совати палець у чийсь молоко) [492,

с. 49].

Кілька ФО із соматизмом **pā** нога передають ідею поваги до іншої людини: **be pā-ye kas-i narasidan** не досягаватися, не бути достойним когось (букв. не досягати чийсь ноги), **pā-ye kas-i nešastan** завойовувати чийсь гарне ставлення (букв. сидіти у чийхось ніг), **pā-ye kas-i istādan** підтримувати когось (букв. стояти біля чийхось ніг) [492, с. 90, 92].

Соматизм **pošt** спина в перській мовній свідомості асоціюється з підтримкою і допомогою іншої людини, яка сприймається як "свій": **pošt-aš garm-ast** він розраховує на підтримку (букв. його спина тепла); **pošt-e kas-i-rā dāštan** захищати когось, надавати заступництво комусь (букв. мати чийсь спину); **pošt-aš be šāhkuh (be kuh) ast** він має надійну опору (букв. його спина спирається на (велику) гору); **na pošt dārad na mošt** у нього немає ані підтримки, а ні кулаків (букв. ані спини у нього немає, ані кулаків) [492, с. 107–108].

Ідею підтримки і допомоги від "свого" передають і ФО з соматизмом **dast** рука (інколи у сполученні з соматизмами **sar** голова, **pošt** спина, **ru** обличчя): **dast dāštan** мати "руку", зв'язки; **dast-e yāri derāz kardan** простягати руку допомоги; **dast pošt-e sar dāštan** мати заступництво, підтримку (букв. мати руку під головою); **dast-aš be pošt-aš nemirasad** він нічого не може зробити сам (букв. його рука не дістає до спини) [499, с. 632–633]. Для того, щоб надати "своїй" людині підтримки, потрібно "торкнутися її самої, її голови або обличчя рукою": **dast bar sar-o ru-ye kas-i kešidan** (букв. провести рукою по голові й обличчю когось) [492, с. 241], **dast ru-ye kas-i gozāštan** (букв. покласти руку на когось) [492, с. 257]. Щоб "попрохати когось про допомогу", можна вжити ФО з елементом предметного коду – полою одягу, напр.: **dast be dāman-e kasi zadan** (букв. чіпати когось за полу одягу); **dast-am be dāman-at!** Допоможи мне! Захисти мене! (букв. моя рука біля твоєї поли) [492, с. 242].

За допомогою соматизма **dast** рука перси осмислюють і негативні сторони взаємодії "своїх" і "чужих". При цьому часто має місце накладення в межах однієї ФО декількох культурних кодів. Так, у перському еквіваленті українського звороту "чужими руками жар вигортати" – **be dast-e digar-i (digarān) mār gereftan** (букв.

хапати змію чужими руками) [499, с. 633] – соматичний код сполучається з зооморфним. Перський еквівалент українського звороту "і нашим і вашим" – **dast-aš be arab-o ajam band šode** у нього всюди зв'язки (букв. його рука прив'язана і до арабу і до не-арабу) [492, с. 258] – демонструє залучення антропного коду і відсилає до прецедентної ситуації, яка сходить до епохи арабських завоювань і має у своїй основі культурне й ідеологічне протистояння арабів (arab) і не-арабів (ajam). Останнім словом араби називали передусім персів [517, с. 1542].

Негативно сприймають перси і порушення "чужими руками" особистого простору, про що свідчать такі ФО: **dast tu āstin-e kas-i zadan** *пліткувати* (букв. просовувати руку в чийсь рукав) [522, с. 207]; **dast derāz kardan be kas-i, čiz-i** *зазіхати на щось, когось* (букв. простягати руки до чого-/кого-небудь) [492, с. 257]; **dast az sar-e (kačal-e) kas-i bar-nadāštan** (букв. не забирати руку від чийсь (лисої) голови); **dast az yaqe-ye kas-i bar nadāštan** (букв. не забирати руку від чийогось коміра) – *набридати, докучати комусь* [492, с. 253].

Звичайне для української свідомості уявлення про обов'язки, які можна "взяти на себе", "на свої плечі", виражається в перській мові через соматизм **gardan** "шия": **be gardan gereftan** *брати на себе* (букв. брати на шию); **haqq be gardan-am dārid** *я Вам дуже зобов'язаний* (букв. Ви маєте борг на моїй шиї); **bār-e gardan-e kas-i šodan** *нав'язуватися комусь* (букв. ставати вантажем на шиї когось) [492, с. 59]. Можна і звалити відповідальність на "чужу шию", про що йдеться у крилатому вислові Моуляві:

هر کس ... سعی می کند افتخار فتح را نصیب خود کند و رسوائی شکست را به گردن دیگران بیندازد.

Кожен ... намагається гордість перемоги приписати собі, а безчестя поразки скинути на інших (букв. на шию інших) [492, с. 414].

Уявлення про свою, рідну людину у персів може бути пов'язано із соматизмом **češm** *око*: **ru-ye češm-e kas-i jā dāštan** *бути дуже дорогим для когось* (букв. розташовуватися на чийсь оці); **češm-o čerāq-e kas-i budan** *бути чиймось улюбленцем* (букв. бути оком і лампою для когось), напр.:

تا وقتی مسلمانی پیدا نشده که دست روی دستت بگذارد روی چشم ما جا داری. (علی افغانی، شوهر آهو خانم).

Поки не знайдеться для тебе правовірного мусульманина, який би потурбувався про тебе, ти будеш нашою дорогою гостею. (А. Афгані. Чоловік Агу-ханом).

Специфіка залучення зооморфного коду у процесі концептуалізації опозиції *свій – чужий* полягає в тому, що як знаки донорської сфери використовуються переважно назви не самих тварин, а частин їхній тіл – партоніми. Так, партонім **bāl** *крило* служить для передавання ідеї надання допомоги – не чужої і для української мовної свідомості: **bāl be bāl-e kas-i dādan** *підтримувати когось* (букв. підставляти своє крило під чиєсь крило), **zir-e bāl (par-o bāl) gereftan** *брати когось під свою опіку* (букв. брати когось під своє крило) [492, с. 62]. Проте народна мудрість застерігає проти повсякчасного користування допомогою інших людей: **be bāl-e digarān parvāz nemitavān kard** *Не можна літати на чужих крилах* [498, с. 130].

За допомогою партоніма **par** *крило, перо* може передаватися й значення небезпеки, що виникає під час протистояння з "чужим": **bepā par-eš nagirad-et!** *Дивись, щоб його гнів не обрушився на тебе!* (букв. дивись, щоб його крило тебе не зачепило!); **par-aš be par-e folān kas gereft / par-aš folān kas-rā gereft** *його гнів обрушився на когось* (букв. його крило зачепило когось) [492, с. 102]. Очевидно, що ВФ цих ФО викликає в уяві картину птахів, які б'ються у повітрі.

Під час протистояння з "чужим" у перській свідомості актуалізуються й інші сценарії, що мають місце у царстві тварин і лежать в основі образності ФО з партонімами **dandān** *зуби*, **nāxon** *кігті*, **šāx** *роги*, **dom** *хвіст* та ін. Так, у значенні "залякувати когось" використовуються фраземи: **dandān nešān dādan (namudan)** (букв. показувати зуби) [492, с. 291] та **šāh-o šāne kešidan barāye kas-i** (букв. витягувати роги и плечі) [492, с. 387], які відтворюють пози, властиві тваринам у момент їхнього протистояння з "чужаком". За участі партонімів **dandān** *зуби* та **nāxon** *кігті* може передаватися ідея "зазіхати на чуже добро": **dandān tiz kardan barāye (be) čiz-i / nāxon tiz kardan barāye čiz-i** (букв. точити зуби / кігті на щонебудь) [492, с. 578]. Фразема з партонімом **šāx** *роги*: **šāx dar jib-e kas-i gozāštan** (букв. покласти роги до чиєїсь кишені) передає значення "провокувати, підбурювати, спокушати когось" [492, с. 386]. ФО з партонімом **dom** *хвіст*: **pā ru-ye dom-e kas-i gozāštan** (букв. поставити ногу на чийсь хвіст) – значення "дражнити,

сердити когось" [492, с. 287]. Слово **panje** лапа с кігтями; кігті також бере участь у формуванні фразем з негативною семантикою: **panje tiz kardan** шукати сварки, ворожнечі (букв. точити кігті) [522, с. 387], **panje be ru-ye kas-i zadan** вчиняти грубо, нечемно (по відношенню до людей похилого віку) (букв. устромляти кігті комусь в обличчя) [492, с. 111]. Можна зауважити, що всі розглянуті ФО мають негативну семантику.

Іще один партонім тваринного світу – **pust** шкура – на відміну від слов'янського культурного ареалу, де він найчастіше співвідноситься з негативною оцінкою (пор. укр. *уболює за власну шкуру*; рос. *трясется за свою шкуру*), у перській фразеології, сполучаючись із партонімами **gušt** м'ясо, **ostoxān** кістки та **nāxon** кігті, використовується для передавання ідеї нерозривного зв'язку з близькими людьми, тобто зі "своїми": **pust-o gušt-rā az ham jodā kardan** розлучати близьких людей (букв. відділяти шкуру від м'яса) [492, с. 12]; **gušt-rā az ostoxān nemitavān jodā kard** не можна сіяти розбрат між близькими людьми (букв. не можна відділяти м'ясо від кісток) [492, с. 517]. Враховуючи, що в перській мові слово **pust** має значення "шкура" і "шкіра", а слово **nāxon** – "кігті" і "нігті", ці фразеологізми можуть бути віднесені до групи соматичних ФО, а не зооморфних. Саме у значенні "шкіра" слово **pust** вжито у дещо сумнівному з погляду сучасної моралі вислові Сааді:

چون فرو مانی بسختی تن بعجز مده دشمنان را پوست بر کن دوستان را پوستین

Коли опинишся у скрутному становищі, не піддавайся слабкості: з ворогів здирай шкіру, з друзів знімай кожух [492, с. 113].

Просторовий код, пов'язаний із членуванням простору, також займає помітне місце в реалізації опозиції *свій – чужий*. Часто його важко відокремити від соматичного коду культури, оскільки численні антропоморфні метафори "обслуговують" просторовий код [157, с. 299]. Накладення просторового коду на соматичний демонструють, зокрема, такі ФО: **dam-e dast** під рукою, **dast-aš nemirasad** йому це не під силу (букв. його рука не досягає) [492, с. 259], **tā češm kār mikonad** скільки око сягає (букв. наскільки працює око) [492, с. 175], напр.:

تا چشم کار می کرد آب بود که روی هم موج می زد... (صادق هدایت، میهن پرست).

Навколо, скільки сягало око, була вода і здіймалися хвилі... (С. Гедаят. Патріот).

Крім того, ми вже бачили, яким чином поєднані ці два коди у соматичних фраземах: **pā az hadd-e (xatt-e, andāze-ye) xod birun nehādan** (букв. висувати ноги далі своєї межі (лінії, розміру); **pā az gelim-e xod derāztar kardan (birun nehādan)** (букв. висувати ноги далі свого килима). Ключову ідею, що виражає відношення персів щодо "свого" і "чужого" простору, знаходимо у ФО: **har kas bāyad ru-ye marz-e xod rāh beravad** *Кожен повинен ходити уздовж свого кордону* [492, с. 553]. Таким чином, концептуальні смисли, які можна вичленувати з "просторових" фразеологізмів, зводяться до таких: людина має знати своє місце, притримуватися своєї території і не виходити за межі того, що вона може собі дозволити.

Звичайно, в перському фразеологічному фонді наявні й одиниці, що засвідчують ставлення персів до свого будинку, свого міста, своєї країни як до найкращих у світі, напр.: **hič jā behtar az xāne-ye xod-e ādam nemišavad** *Немає кращого для людини місця, ніж його домівка* [497, с. 60], **be šahr-e xiš har kas šahriyār-ast** *Кожен у своєму місті царевич* [498, с. 256], **hič jā dar jahān behtar az vatan nist** *Немає краще місця у світі, ніж батьківщина* [497, с. 60]. При цьому осмислення "своєї території" може відбуватися через знаки зооморфного коду, напр.: **har sag-i dar xāne-ye sāheb-aš šir-ast** *Кожен собака в будинку свого господаря – лев* [497, с. 88]; **har sag be lāne šir-e nar ast** *Кожен собака в своєму будинку смілива, як лев* [497, с. 193], **kalāq-i sar-e lāne-ye xod qār qār nemikonad** *Ворона не каркає на своє гніздо* [498, с. 256]. За народними "рекомендаціями", потрапляючи до території "чужих", не варто привертати до себе увагу і виділятися з натовпу: **rafti be šahr-e kurān didi hame kur-and to ham kur šow** *Пішов до міста сліпих, побачив, що всі сліпі, і сам стань сліпим* [497, с. 212]. В українській мові, як відомо, цей культурний смисл передається за допомогою зооморфного коду: *З вовками жити, по-вовчому вити*.

Далі ми розглянемо найчисельнішу з усіх групу одиниць, у яких опозиція *свій – чужий* концептуалізована через антропоморфний (або антропний) код.

4.3.2. Опозиція *свій – чужий* у перській пареміології

Аналіз мовної реалізації опозиції *свій – чужий* за допомогою антропного коду був проведений на матеріалі пареміологічного фонду, оскільки відомо, що саме пареміологічні одиниці будь-якої мови якнайкраще відображають зумовлену національною культурою специфіку світовідчуття її носіїв. На думку В. Телії, прислів'я – це "прескрипції-стереотипи народної самосвідомості", "мова сформованої протягом століть побутової культури, що за традицією передавалася від покоління до покоління, в якій в сентенційній формі відображені всі категорії й настанови цієї життєвої філософії народу – носія мови" [314, с. 240–241].

Проведений аналіз дозволяє припустити, що персам не властиве осмислювати багатоплановість відношень "свій – чужий" через особистісний стереотип, репрезентований посесором "Я", як це притаманне, приміром, українській мовній свідомості [269, с. 198]. В українській ментальності, на думку дослідників, це пов'язано з "індивідуалістським кодом цінностей, що стимулює мотивацію досягнень, особистісну незалежність, автономність, прагнення спиратися лише на власні сили, впевненість" [27, с. 66]. Щодо носіїв перської мови та культури, можна відзначити їх МІ-ментальність на відміну від української Я-ментальності через очевидну належність перської культури до культур колективістського типу (про типи культур див.: [416; 210, с. 226–239]). Однак це не означає, що перській мовній свідомості байдужа ідея любові чи гарного ставлення індивіда до самого себе. Когнітивна ознака цінності власної особистості як елемент індивідуалістського світовідчуття може бути виведена з таких паремій: **avval xiš dovvom (sepas) darviš** *Спочатку подумай про себе, потім про жебрака* [497, с. 120]; **hičkas az digarān rāzi va az xod nārāzi nist** *Немає нікого, хто був би задоволеним іншими і не був би задоволеним собою* [492, с. 615]; **har parande āšeq-e sedā-ye xod-aš-ast** *Кожна птаха закохана у власний голос* [492, с. 615]. Як бачимо, образність останньої паремії створюється з використанням знаків зооморфного коду.

В аспекті взаємодії "свої – чужі" аналіз пареміологічного фонду перської мови дав змогу виділити чотири групи відносин: 1) стосунки з людьми взагалі; 2) стосунки з сусідами; 3) стосунки з родичами; 4) стосунки "друзі–вороги". Групу

"стосунки з людьми взагалі" можна поділити на дві підгрупи: а) стосунки зі "своїми"; б) стосунки зі сторонніми людьми. У першій підгрупі яскраво виділяються такі концептуальні смисли:

– підтримка і взаєморозуміння близькими людьми одне одного; вербалізація цього смислу відбувається як через образну апеляцію до спільності мови, напр.: **āšnā dānad zabān-e āšnā** (букв. мову знайомого знає знайомий) [498, с. 86], **zabān-e xar-rā xalaj dānad** (букв. мову віслюка знає погонич) [498, с. 216–217], **zabān-e morqān morqān midānand** (букв. мову птахів розуміють птахи) [492, с. 335], так і до спільності роду, до якого належать "свої", напр.: **kabutar bā kabutar, bāz bā bāz** *Голуб з голубом, сокіл з соколом* з повною формою у вигляді крилатого вислову Незамі: *کند همجنس با همجنس پرواز / کبوتر با کبوتر، باز با باز* *Літають разом лише птахи одного польоту: голуб із голубом, сокіл із соколом*, а також перефразований вислів: **kabutar bā kabutar, fil bā fil** (букв. голуб із голубом, слон зі слоном) [515, с. 871].

– неприпустимість завдання близькій людині болю або неприємностей, напр.: **sar-o tah yek kerbās-and** *Одного поля ягода* (букв. зверху донизу – з однієї тканини) [492, с. 467]; **čāqu daste-ye xod-aš-rā naborad** (букв. ніж не відріже власну рукоятку) [498, с. 171]. У складі останньої паремії фіксуємо застосування знаків предметного коду.

Правила поведінки з "людьми взагалі" в дещо спрощеному вигляді у добу середньовіччя сформулював Сааді:

جای گل گل باش و جای خار خار

با بدان بد باش با نیکان نیک

Зі злими будь злим, з добрими – добрим / Серед троянд будь трояндою, серед шипів – шипом [515, с. 144].

Як бачимо, у цьому бейті в основі паралелізму як поетичного засобу лежить принцип поєднання знаків рослинного та антропного кодів. Щодо взаємодії з іншими людьми, аналіз перських паремій дозволяє виділити декілька "практичних рекомендацій", а саме: а) для спілкування варто обирати людей достойних, щоб самому ставати краще: **hamnešin-am beh bovad tā man az ān behtar šavam** *Людина, з якою я спілкуюся, має бути гарною, щоб я сам ставав кращим* [498, с. 303]; б) поводитися з людьми потрібно так, як би ми хотіли, щоб поводитися з нами;

зокрема, Аттар радить: **bā kasān ān kon ke bā xod mikoni** *Роби з людьми так, як робиш із собою* [498, с. 501]; в) не варто виділятися з натовпу, краще підлаштовуватися під інших і бути "як усі": **āntour boxor ke xod xāhi / āntour bepuš ke mardom xāhand** *Їж так, як сам хочеш, але вдягайся так, як люди хочуть* [498, с. 92]; **xāhi našavi rosvā hamrang-e jamā'at šow** *Не хочеш зганьбитися, будь як інші* [498, с. 193]; г) не варто бути "і вашим, і нашим", готовим заради користі віддати перевагу "чужим" перед "своїми": **az har taraf bād miāyad bād-aš midehad** *Звідки б вітер не подув, він своє провітрює* [498, с. 107].

Відомо, що в пареміологічному фонді будь-якої мови можна знайти цілком протилежні уявлення або судження про одне і те саме явище дійсності. Так, з одного боку, паремії не радять прагнути надмірної близькості з іншими людьми, напр.: **makub dar-e kas-i-rā tā nakuband dar-at-rā** *Не стукай ні в чий двері, аби не стукали в твої* [498, с. 282]; **na dard-e del-at-rā be kas-i begu, na az dard-e del-e kas-i bepors** *Не кажи нікому про те, що у тебе на серці, і не питай про те, що на серці у інших* [497, с. 154]. З іншого боку, прямо "рекомендується" ділитися "болем серця" (**dard-e del**): **dard-e del kardan bā digarān bār-e moškel-rā sabok mikonad** *Якщо поділитися з іншими боєм серця, важка ноша стане легше* [497, с. 137].

Як видається, стосункам із сусідами надається особливе значення в системі перських відносин з іншими людьми, оскільки народна мудрість учить, що сусіди бувають краще за родичів. У сфері відносин із сусідами, регламентованих перськими пареміями, можна виділити такі концептуальні смисли: а) важливо підтримувати гарні стосунки з сусідами: **hamsāye-rā bepors xāne-rā bexar** *Спочатку узнай, хто буде твоїм сусідом, потім купляй будинок* [498, с. 303]; **hamsāye-ye nik dar jahān fazl-ast** *Гарний сусід – милість Божя* [492, с. 611]; **hamsāye be hāl-e hamsāye āgāh-ast** *Сусід все знає про свого сусіда* [там само]; **hamsāye ke dust-e man-ast behtar az qoum-o xiš-i ke durdast zendegi mikonad** *Сусід, який є мені другом, краще за родича, що далеко живе* [497, с. 60]; **hangām-i ke xāne-ye hamsāye-ye soma ātaš gerefte, xāne-ye soma niz dar xatar-ast** *Якщо запалав будинок вашого сусіда, ваш дім теж у небезпеці* [492, с. 194] тощо; б) не потрібно ображати сусіда безпідставним підозрами і звинуваченнями: **hamsāye-rā be gonāh-e hamsāye**

nagirand *Сусід за гріхи сусіда не відповідає* [492, с. 601], **pā-ye morq-at-rā beband-o hamsāye-rā dozd makon!** *Бережи своє добро і не ганьби підозрою сусіда* (букв. зв'яжи ноги своїй курці і не звинувачуй у крадіжці сусіда) [492, с. 91]; **māl-e xod-rā mohkam negāh dār va hamsāye-ra dozd makon!** (букв. бережи міцно своє добро і не роби сусіда крадієм) [492, с. 537]; в) майно сусіда часто викликає заздрість: **āš-e hamsāye rouqan-e qāz dārad** *В юшці сусіда є гусячий жир*; **morq-e hamsāye qāz-ast / morq-e hamsāye be nazar qāz miāyad** *Сусідська курка здається гускою* [492, с. 611] (пор. укр.: *У чужих руках завжди більший шматок*).

Негативний модус у перській свідомості має намагання у вирішенні своїх проблем в усьому покладатися на сусіда, напр.: **har kas be omid-e hamsāye nešast, gorosne mixābad** *Хто надіється на сусіда, лягає спати голодним* [492, с. 611]. Негативно оцінюється й бажання мати користь за рахунок сусіда, зокрема: **mār-e xāne be dast-e hamsāye gereftan** *хапати змію, що завелася в будинку, руками сусіда* [498, с. 273]. Доволі дивний, на перший погляд, культурний зміст міститься в паремії: **bačče-ye xod-rā mizanad tā češm-e hamsāye betarsad** *Свою дитину лупцює, щоб сусід боявся* [492, с. 64]. Проте ця паремія лише на поверховому рівні відтворює сферу стосунків із сусідами, насправді ж вона використовується у значенні: "говорити одному, щоби чули інші".

У стосунках із родичами на перший план виходить когнітивна ознака "власна дитина – найвища цінність": **har kas-rā farzand-e xiš xoš namāyad** *Кожному своя дитина здається гарною* [492, с. 607]. Ця ознака зафіксована у паремії, що сходить до прецедентного тексту – казки про Тітоньку-Жучиху: **xāle suske be bačče-aš miguyad: qorbān-e dast-o pā-ye boluri-at** *Тітонька Жучиха каже своїй дитинці: Які ж у тебе гарні кришталеві лапки!* [498, с. 184]. Проте ми не будемо детально зупинятися на стосунках батьки-діти, а перейдемо одразу до відносин із родичами, які характеризуються неоднозначністю.

Декілька паремій "радять" бути обережними у стосунках із родичами: **avval barādari-yat-rā sābet kon ba'd edde'ā-ye ers kon** *Спочатку доведи, що ти брат, а потім вимагай спадку* [498, с. 120]. Відверто негативне ставлення закладене в паремії, що існує в арабській мовній оболонці: **al-aqāreb al-'aqāreb** *Родичі – це*

скорпіони [498, с. 248]. Проте зафіксовано прислів'я, в якому, хоч і в дещо різкій формі, стверджується, що родичі, як би вони не сварилися, все одно порозуміються: **qoum-o xiš gušt-e ham boxorand, ostoxān-ešān-rā piš-e sag-e (qaribe) nemiandāzand** *Родичі, якщо навіть і з'їдять один одного, кістки (чужим) собакам не кинуть* [там само]. У цій паремії також можна вичленити й той культурний смисл, що міститься в українських фраземах на кшталт: "не можна виносити бруд із хати, виносити на люди хатні справи".

Найбільш негативне ставлення спостерігається до далеких родичів. У загальному вигляді стосунки з родичами виражені у прислів'ї: **ān xiš-e man-ast ke dar piš-e man-ast** *Той мені рідня, хто біля мене* [498, с. 91]. Тому концептуальний смисл "друг буває краще за родича" можна спостерегти і в уже розглянутому прислів'ї: **hamsāye ke dust-e man-ast behtar az qoum-o xiš-i ke durdast zendegi mikonad** *Сусід, який є мені другом, краще за родича, що далеко живе* [497, с. 60]. Паремія **pesarxāle-ye daste-ye dizi** *племінник ручки від котелка* [498, с. 149], у складі якої задіяні знаки побутової сфери, передає, очевидно, той самий концептуальний смисл, що і укр. "нашому тинюві двоюрідний пліт".

Аналіз перського пареміологічного фонду засвідчив, що ставлення персів до дружби і друзів у цілому не виходить за рамки загальнолюдських уявлень про цю сферу життя. Концептуальний смисл вірного, відданого друга, з яким можна розділити і радість, і горе, знаходимо в таких пареміях: **rezā-ye dust be dast ār va digarān begozār** *Зроби задоволеним друга, а про інших не думай* [498, с. 212]; **har če az dust mirasad niku-st** *Все, що від друга, – благо* [498, с. 299]; **har čand dustān bištar bāšad hojum-e balā barāyešān kamtar bāšad** *Що більше друзів, то легше долати негаразди* [492, с. 299] тощо. Варто зазначити, що визначень справжнього друга класична поезія дала десятки, а то й сотні, напр.: (نظامی) دوست آن باشد که بی وفا نبود **dust ān bāšad ke bi vafā nabovad** *Друг той, хто не зрадить* (Незамі); دوست آن دانم که **dust ān dānam ke girad dast-e dust dar parišānhāli va darmāndegi** *Другом вважаю того, хто протягне руку другу, / Коли той в біді та злиднях* (Сааді); **dust ān ast ke bā to rāst guyad na ān ke doruq-e to-rā**

rāst angārad *Друг той, з ким можна говорити правду, а не той, хто правдою вважатиме твою брехню* (більше прикладів див.: [515, с. 533–538]).

В багатьох перських пареміях відображено концептуальне протистояння "друг – ворог". В них містяться сентенції, зрозумілі абсолютній більшості людей, кореляції з якими можна знайти в будь-якій лінгвокультурі, напр.: **bā dustān besāz va bar došman betāz** *З друзями товаришуй, з ворогами бийся*; **hezār dust andak ast yek došman besyār** *Мати тисячу друзів мало, а одного ворога – багато* [492, с. 299]; **došman če konad ču mehrabān bāšad dust** *Що зробить ворог, якщо гарним буде друг?* [498, с. 204]; **del-e dustān āzordan morād-e došmanān bar-āvardan** *Ображати друзів – радувати ворогів* [там само]; **har ke bā došman be solh āyad sar-e āzār-e dustān dārad** *Хто заключає мир з ворогами, той ображає друзів* [492, с. 269] тощо. Квінтесенцію поведінки з друзями та ворогами знаходимо у Хафеза: آسایش دو گیتی / با دوستان مروت با دشمنان مدرا **āsāyeš-e do giti tafsil-e in do harf ast / bā dustān morovvat bā došmanān modārā** *Спокій обох світів залежить від дотримання двох правил: / З друзями будь великодушним, з ворогами – стриманим* [497, с. 493].

Зрозуміло, що паремії, які актуалізують опозицію "друг – ворог", відзначаються дещо архаїчним характером і відсилають до давньої епохи війн, коли світ ділився на друзів та ворогів, тобто на "своїх" і "чужих". Прислів'я, що регламентують стосунки з ворогами, виявляють концептуальний зміст, актуальні для тієї доби, зокрема: а) ворога варто поважати і не можна недооцінювати: دشمن نتوان **došman natavān haqir va bičāre šomord** *Не можна вважати ворога нікчемним і жалюгідним* (Сааді); **har ke došman-rā xār dārad pašimān gardad** *Хто буде не зважати ворога, той пошкодує* [492, с. 269]; б) ворог може бути бажаним гостем: **xāne por az došman bāšad behtar ast tā xāli bāšad** *Дім, повний ворогів, краще, ніж порожній дім* [498, с. 184]; в) розумний ворог краще, ніж дурний друг: **došman-e dānā beh az nādān-e dust** *Розумний ворог краще за нерозумного друга* [498, с. 204]. Ця ж ідея реалізована в крилатому вислові Моуляві: دشمن دانا بلندت می کند / بر زمینت می زند نادان دوست **došman-e dānā boland-at mikonad / bar zamin-at mizanad nādān-e dust** *Мудрий ворог звеличить тебе, але*

неук-друг повергне тебе на землю [492, с. 268]; г) шляхетний ворог може стати другом, а непорядний друг перетворитися на ворога: **dust az bihormati došman šavad / došman az hormat šavad ey xāje dust** Друг, який вчинив безчесно, стане ворогом, / А ворог, що вчинив порядно, стане другом [515, с. 533].

Саме тому, що з часом друзі можуть перетворитися на ворогів, у стосунках з ними перська народна мудрість "рекомендує" обережність, напр.: **har serr-i ke dāri bā dustān dar miyān maneh, če dāni ke ruz-i došman nagardand** Не ділися усіма таємницями з друзями, звідки тобі знати, чи не стануть вони коли-небудь твоїми ворогами [492, с. 366]; **be dusti-ye dustān e'temād nist tā če rasad be tamalloq-e došmanān!** Не можна покладатися в усьому на прив'язаність друзів, що вже казати про лестощі ворогів! [492, с. 299]. Найбільш жорстким і "неморальним" у цьому плані виглядає розглянутий вище крилатий вислів, що належить Сааді: **čun foru māni be saxti tan be ajz madeh / došmanān-rā pust bar kan dustān-rā pustin** Коли опинишся у скрутному становищі, не виказуй слабину: з ворогів здирай шкіру, з друзів знімай кожух [492, с. 113].

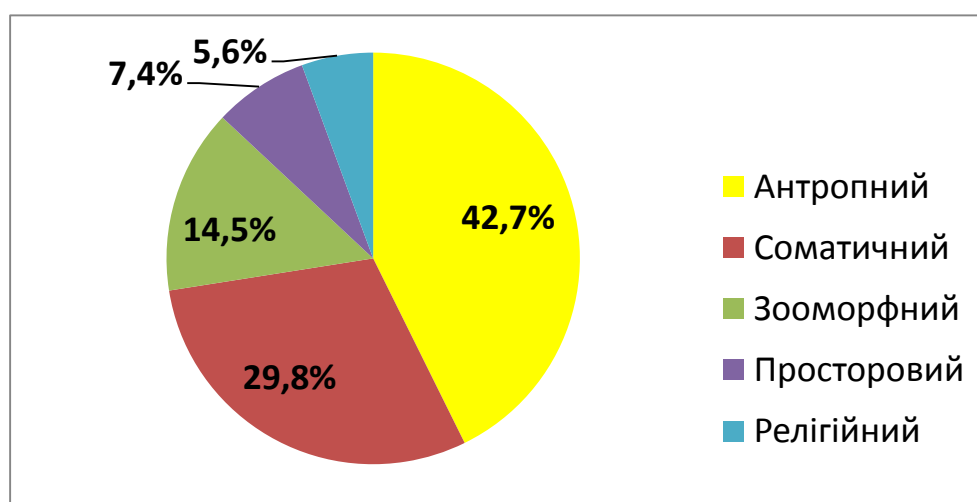
Важливу роль у концептуалізації опозиції *свій – чужий* відіграє релігійна сфера, яка може бути представлена такими відношеннями: 1) мусульманин – немусульманин; 2) шиїт – суніт. До першої групи відносимо паремії, що передають насторожене ставлення персів до іновірців, напр.: **har ke be din-e xod, isā be din-e xod, musā be din-e xod** Кожен зі своєю вірою: Ісус зі своєю вірою, Мойсей – зі своєю [492, с. 306]; **kāfer hame-rā be kiš-e xod pendārad** Невірний думає, що всі такі, як він [515, с. 869]; **rahm xub-ast agar dar del-e kāfer bāšad** Милосердя гарне, якщо воно в серці іновірця [498, с. 212]. Останнє прислів'я вживають в іронічному сенсі, коли докоряють за жорстокість.

До другої групи відносимо прислів'я, в яких знайшли відображення реальні події, що мали місце в історії Ірану і призвели до протистояння сунітів та шиїтів (див.: [493, с. 298]). Недовірливе ставлення персів до сунітів виявляється, зокрема, у фраземі: **rāvi sonni ast** Оповідач – суніт, яка використовується у значенні: "все, що говориться, – неправда" [498, с. 211]. Як уже було зазначено, у повсякденному спілкуванні функціонують паремії, що відсилають до ПС, пов'язаних з іменами

праведних халіфів Омара, Османа і Алі. Можна стверджувати, що у свідомості іранців настільки закріпилася ПС протистояння Алі і Омара, що ім'я Омара стало асоціюватися з "чужими", а ім'я Алі – зі "своїми". Це засвідчують розглянуті вище (див. п. 4.1.1.) вислови і ФО, зокрема: **bā kas-i ke yā ali goftim, yā omar nemiguyim** (букв. Тому, кому сказали: "О, Али!", ми не скажемо: "О, Омар!"), **omari šodan** (букв. стати послідовником Омара) тощо. У прислів'ї: **ham āš-e moaviye-rā mixorad, ham namāz-e ali-rā mixānad** *І юшку Моавії їсть, і з Алі молитви читає* [498, с. 302] міститься концептуальний смисл, аналогічний українському "і вашим, і нашим".

Отже, виділивши основні концептуальні смисли, що репрезентують опозицію *свій – чужий* у перському пареміологічному фонді через антропний код культури, ми вдалися до статистичних підрахунків, метою яких було визначити, які коди культури і в якому відсотковому співвідношенні задіяні у мовній концептуалізації опозиції *свій – чужий*. Підрахунки значною мірою були ускладнені тим, що у межах однієї одиниці мало місце накладення знаків різних кодів. У цьому разі ми відносили одну і ту саму одиницю до різних груп. На рис. 1 представлено ідіограму співвідношення п'яти культурних кодів, задіяних у процесі концептуалізації опозиції *свій – чужий* у перському лінгвоментальному просторі, представленому одиницями фразеологічного та пареміологічного фондів перської мови.

Рис.1.



Співвідношення кодів культури у мовній об'єктивації
опозиції "свій-чужий" у перському фразеологічному та пареміологічному фондах

Як бачимо, найчисельнішу групу складають фразеологізми, в яких опозиція *свій – чужий* реалізована через антропний код (42,7%). Проте, якщо групи, в яких репрезентовані соматичний (29,8%) і зооморфний (14,5%) коди об'єднати разом на тій підставі, що зооморфний код у процесі концептуалізації переважно представлений не назвами самих тварин, а назвами частин їхніх тіл (партонімами), то кількісно вони переважають антропний і складуть 44,3%. У цьому, на нашу думку, полягає яскрава етноспецифіка мовної репрезентації опозиції *свій – чужий* у перській лінгвокультурі.

4.3.3. Опозиція *خودی xodi* – *غریبه qaribe* / *свій – чужий* за даними психолінгвістичного експерименту

Для того, щоби встановити реальний зміст досліджуваної опозиції у мовній свідомості сучасних носіїв перської мови, знову звернемося до результатів психолінгвістичного експерименту. В ролі слів-стимулів, пред'явлених під час вільного АЕ, виступили лексеми, що передають субстантивний бік розглядуваної опозиції і позначають людей як носіїв відповідних ознак.

Розглянемо за вже знайомою схемою спочатку АП, а потім СП відповідних слів-стимулів.

АП слова-стимулу *خودی xodi* *свій*

I – Реакції, об'єднані за принципом семантичної близькості або дериваційних відношень:

друг, дружба (20): *dust* друг (12), *dustān* друзі (3), *refāqat* товаришування (2), *rafiq* товариш (1), *dustāne* дружній (1), *dusti* дружба (1);

родина (12): *xānevāde* родина (4), *fāmil* родина (3), *fāmilhā* родичі (1), *xāne* дім (1), *salafi* те, що від предків (1), *hamsar* чоловік/дружина (1), *doxtarxāle* двоюрідна сестра (1);

свій, особистий (8): *az hod* свій (3), *šaxsi* особистий (2); *xiš* свій (2), *xodemāni* свій (1);

щирість (8): *samimi* щирий (4), *samimiyyat* щирість (2), *yekrangi* щирість (1), *bi riyā* щирий (1);

я, ми (6): *taп* я (5), *mā* ми (1);

знайомий (6): *āšnā* знайомий (6);

близькість (5): *nazdiki* близькість (2), *nazdik* близький (1), *nazdikān* близькі (1), *nazdik budan* бути близьким (1);

спокій, зручність (4): *rāhati* спокій, зручність (2), *rāhat* спокійно, зручно (1), *šalvār-e rāhati* домашні штани (1);

не свій (3): *qeyr-e xodī* не свій (1), *bī xodī* відсутність своїх (1), *digar-i* інший (1);

дух (3): *ruh* дух (2), *nafs* дух (1);

людина (2): *ensān* людина (2);

бути разом (2): *bāham* разом (1), *bāham budan* бути разом (1);

гарний (2): *xub* гарний (1), *xub-e* гарно (1);

II – Одиначні реакції:

aslan tohem nist взагалі неважливо, *jang* війна, *zamir* совість, *fetrat* натура, *qābel-etminān* достойний довіри, *qorur* пиха, *goruh* група, *nemišenāsam* не знаю (таких), *hamšekl* подібний, *hamvatan* співвітчизник, *yegāne* єдиний, унікальний (11)

Відмови (8). Загалом: 92+8.

Зробивши формальну класифікацію, ми отримали такі типи реакцій:

- **парадигматичні (21%):** **свій, особистий (8):** *az xod* свій (3), *šaxsi* особистий (2); *xīš* свій (2), *xodemāni* свій (1); **знайомий (6):** *āšnā* знайомий (6); **не свій (3):** *qeyr-e xodī* не свій (1), *bī xodī* відсутність своїх (1), *digar-i* інший (1); **людина (2):** *ensān* людина (2); *hamšekl* подібний (1), *yegāne* єдиний, унікальний (1);
- **тематичні (60%):** **друг, дружба (20):** *dust* друг (12), *dustān* друзі (3), *refāqat* товаришування (2), *rafiq* товариш (1), *dustāne* дружній (1), *dusti* дружба (1); **родина (12):** *xānevāde* родина (4), *fāmil* родина (3), *fāmilhā* родичі (1), *xāne* дім (1), *salafi* те, що від предків (1), *hamsar* чоловік/дружина (1), *doxtarxāle* двоюрідна сестра (1); **щирість (8):** *samimi* щирий (4), *samimiyyat* щирість (2), *yekrangi* щирість (1), *bī riyā* щирий (1); **близькість (5):** *nazdiki* близькість (2), *nazdik* близький (1), *nazdikān* близькі (1), *nazdik budan* бути близьким (1); **спокій, зручність (4):** *rāhati* спокій, зручність (2), *rāhat* спокійно, зручно (1), *šalvār-e rāhati* домашні штани (1); **дух (3):** *ruh* дух (2), *nafs* дух (1); **бути разом (2):** *bāham*

разом (1), *bāham budan* бути разом (1); **одиничні (6):** *jang* війна, *goruh* група, *hamvatan* співвітчизник, *fetrat* натура, *zamir* совість, *qorur* пиха;

- **оцінні (4%): гарний (2):** *xub* гарний (1), *xub-e* гарно (1); *qābel-e etminān* достойний довіри (1); *aslan mohem nist* взагалі неважливо (1);
- **особисті (7%): я, ми (6):** *man* я (5), *mā* ми (1); *nemišenāsam* не знаю (таких) (1);
- **відмови (8%).**

АП слова-стимулу **غريبه qaribe** чужий

I – Реакції, об'єднані за принципом семантичної близькості або дериваційних відношень:

незнайомий (18): *nāāšnā* незнайомий (13), *nāšenās* незнайомий (2), *nemišenāsam* не знаю (1), *kas-i ke bā mā āšnāyi nadārad* той, хто з нами не знайомий(1), *šāyad ruz-i āšnā šavad* можливо, одного дня стане знайомим (1);

чужий, інший (11): *bigāne* чужий (8), *qeyr-e xodi* не свій (1), *digar-i* інший (1), *nātafhim* незрозумілий (1);

віддаленість (9): *dur* далекий (6), *duri* віддаленість (3);

страх (8): *tars* страх (5), *kam-i tars* трохи страху (1), *tarsnāk* страшний (1), *harās* побоювання (1);

ворог (4): *došman* ворог (4);

новизна (3): *jadid* новий (1), *tāzevāred* той, хто щойно прибув (1), *hess-e tāzegi* відчуття новизни (1);

перехожий (3): *rahgozar* перехожий (1), *piyāderu* пішохід (1); *mard-i ke nemišenāsam dar xiyāban* чоловік на вулиці, якого я не знаю (1);

недовіра (3): *bi e'etemādi* недовіра (2), *qeyr-e qābel-e e'temād* не достойний довіри (1);

гарний чи поганий (3): *xub* гарний (1), *ādam-e xub yā bad* гарна чи погана людина (1), *ehsās-e bad* погане відчуття (1);

дружба (3): *dusti* дружба (1), *dustyābi* пошуки друга (1), *hamnafas* задушевний друг (1);

знайомий (2): *āšnā* знайомий (2);

самотність (2): *tanhāyi* самотність (1), *bikas* самотній (1);

темрява (2): *tāriki* темрява (1), *siyāh* чорний (1);

усі люди (2): *hame* усі (1), *har kas* кожна людина (1);

стурбованість (2): *hayajān* хвилювання (1), *negarāni* стурбованість (1);

допомога (2): *kotak* допомога (1), *rāhnamāyi* показ дороги (1);

II – Одиначні реакції:

ārāmeš спокій, *āsib didan* зазнавати шкоди, *orupā* Європа, *alber kāmī* Альбер Камю, *bi ertebāt* той, з ким немає зв'язку, *bi hess budan* бути нечуйним, *tark* покидання, *češt* око, *harf nazadan* мовчазність, *xejālat* сором, *hoš-am nemiyād* мені не подобається, *dānešju-ye xāreji* іноземний студент, *dozd* крадій, *seks* секс, *šakk* сумнів, *surat* обличчя, *arab* араб, *loving* любов, *marg* смерть, *na ni* (20).

Відмови (7). Загалом: 97+7.

За формальною класифікацією реакції розподілилися таким чином:

- **парадигматичні** (28-26,92%): **незнайомий (15):** *nāāšnā* незнайомий (13), *nāšenās* незнайомий (2); **чужий, інший (11):** *bigāne* чужий (8), *qeyr-e xodī* не свій (1), *digar-i* інший (1), *nāmafhum* незрозумілий (1); **знайомий (2):** *āšnā* знайомий (2);
- **тематичні** (59-56,73%): **віддаленість (9):** *dur* далекий (6), *duri* віддаленість (3); **страх (8):** *tars* страх(5), *kam-i tars* трохи страху (1), *tarsnāk* страшний (1), *harās* побоювання (1); **ворог (4):** *došman* ворог (4); **новизна (3):** *jadid* новий (1), *tāzevāred* той, хто щойно прибув (1), *hess-e tāzegi* відчуття новизни (1); **дружба (3):** *dustī* дружба (1), *dustyābi* пошуки друга (1), *hamnafas* задушевний друг (1); **перехожий (2):** *rahgozar* перехожий (1), *piyāderu* пішохід (1); **недовіра (2):** *bi e'etemādi* недовіра (2); **самотність (2):** *tanhāyi* самотність (1), *bikas* самотній (1); **темрява (2):** *tāriki* темрява (1), *siyāh* чорний(1); **усі люди (2):** *hame* усі (1), *har kas* кожна людина (1); **стурбованість (2):** *hayajān* хвилювання (1), *negarāni* стурбованість (1); **допомога (2):** *kotak* допомога (1), *rāhnamāyi* показ дороги (1); **одиначні:** *ārāmeš* спокій, *āsib didan* зазнавати шкоди, *orupā* Європа, *alber kāmī* Альбер Камю, *bi ertebāt* той, з ким немає зв'язку, *bi hess budan* бути нечуйним, *tark* покидання, *češt* око, *harf nazadan* мовчазність, *xejālat* сором, *dānešju-ye xāreji* іноземний студент, *dozd* крадій, *seks* секс, *šakk* сумнів, *surat* обличчя, *arab* араб, *loving* любов, *marg* смерть (18);

- оцінні (4- 3,85%): **гарний чи поганий (3)**: *xub* гарний (1), *ādam-e xub yā bad* гарна чи погана людина (1), *ehsās-e bad* погане відчуття (1); *qeyr-e qābel-e e'temād* не достойний довіри (1);
- особисті (6-5,77%): *nemišenāsam* не знаю (1), *kas-i ke bā mā āšnāyi nadārad* той, хто з нами не знайомий(1), *šāyad ruz-i āšnā šavad* можливо, одного дня стане знайомим (1), *tard-i ke nemišenāsam dar xiyāban* чоловік на вулиці, якого я не знаю (1), *xoš-am nemišād* мені не подобається (1), *na ni* (1);
- відмови (7-6,73%).

Відсоткове співвідношення реакцій різного типу на обидва слова-стимули наведено у таблиці 8.

Таблиця 8

Співвідношення різних типів реакцій на слова-стимули **xodi** *свій* – **qaribe** *чужий*
(формальна класифікація)

АП	Тип реакції									
	парадигматичні		оцінні		тематичні		особисті		відмови	
	всього	%	всього	%	всього	%	всього	%	всього	%
xodi <i>свій</i>	21	21	4	4	60	40	7	7	8	8
qaribe <i>чужий</i>	28	26,92	4	3,85	59	53,85	6	5,77	7	6,73
<i>Разом</i>	49	24,02	8	3,92	119	58,34	13	6,37	15	7,35

Тепер розглянемо результати тематичної класифікації, представлені у таблиці 9.

Таблиця 9

Тематична класифікація ненульових реакцій на слова-стимули **xodi** *свій* – **qaribe** *чужий*

№	Тематичне поле	Реакції	всього	%
АП xodi <i>свій</i>				
1	Абстрактні поняття	nazdiki близькість (5), xub budan бути гарним (2), yegāne єдиний, унікальний (1), hamšekl подібний (1), jang війна (1), zamir совість (1), goruh група (1)	12	13,04
2	Об'єкти та явища фізичного світу	ensān людина (2), fetrat натура (1)	3	3,26
3	Релігійні поняття	ruh дух (3)	3	3,26

4	Емоції та почуття	rāhati спокій, зручність (4), aslan mohem nist взагалі неважливо (1)	5	5,44
5	Конкретні люди	dust друг (16), fāmilhā родичі (12), man я, ми (6), hamvatan співвітчизник (1)	35	38,04
6	Характеристики та стани людини	az xod budan бути своїм (8), samimiyyat щирість (8), āšnā budan бути знайомим (6), refāqat товаришування (4), qeyr-e xodi budan не бути своїм (3), bāham budan бути разом (2), qābel-e etminān достойний довіри (1), qorur пиха (1), nemišenāsam не знаю (таких) (1)	34	36,96
	<i>Разом реакцій</i>		92	100
АП qaribe чужий				
1	Абстрактні поняття	duri віддаленість (9), jadid budan бути новим (3), xub yā bad гарний чи поганий (2), tark покидання (1), marg смерть (1)	16	16,5
2	Об'єкти та явища фізичного світу	tāriki темрява (1), siyāh чорний (1), orupā Європа (1), surat обличчя (1), češm око (1)	5	5,16
3	Релігійні поняття	-	0	0
4	Емоції та почуття	tars страх (8), ehsās-e bad погане відчуття (1), negarāni стурбованість (1), hayajān хвилювання (1), xejālat сором (1), xoš-am nemiyād мені не подобається (1), loving любов (1), na ні (1)	15	15,46
5	Конкретні люди	došman ворог (4), rahgozar перехожий (3), hame усі (2), alber kāmū Альбер Камю (1), dānešju-ye xāreji іноземний студент (1), dozd крадій (1), arab араб (1)	13	13,4
6	Характеристики та стани людини	nāāšnā budan бути незнайомим (18), bigāne чужий (11), bie'temādi недовіра (3), dusti дружба (3), āšnā budan бути знайомим (2), tanhāyi самотність (2), komak допомога (2), ārāmeš спокій (1), āsib didan зазнавати шкоди (1), bi ertebāt той, з ким немає зв'язку (1), bi hess budan бути нечуйним (1), harf nazadan мовчазність (1), seks секс (1), šakk сумнів (1)	48	49,48
	<i>Разом реакцій</i>		97	100

Аналіз цієї таблиці засвідчує, що досліджувану концептуальну опозицію респонденти переважно осмислювали через такі групи понять: "характеристики та стани людини" (43,39%), "конкретні люди" (25,4%), "абстрактні поняття" (14,81%). Тематичне поле "абстрактні поняття", на відміну від попередньо досліджуваних слів-стимулів, на цей раз опинилося лише на третьому місці, що вочевидь зумовлено

більш "конкретним" характером запропонованих слів-стимулів. Звертає на себе увагу зовсім мала кількість релігійних асоціатів (3), що може пояснюватися молодим складом аудиторії респондентів, процеси асоціювання яких протікають без обов'язкового звертання до релігійної сфери, як це має місце у людей похилого віку. Зведена таблиця даних (див. таблицю 10) унаочнює відсоткове співвідношення усіх тематичних полів, задіяних респондентами у процесі реагування на запропоновані слова-стимули.

Таблиця 10

Тематична класифікація реакцій на слова-стимули **xodi** свій – **qaribe** чужий

(відсоткове співвідношення)

№	Тематичне поле	АП xodi свій		АП qaribe чужий		Разом	
		Реакцій	%	Реакцій	%	Реакцій	%
1	Абстрактні поняття	12	13,04	16	16,5	28	14,81
2	Об'єкти та явища фізичного світу	3	3,26	5	5,16	8	4,23
3	Релігійні поняття	3	3,26	-	-	3	1,59
4	Емоції та почуття, ставлення	5	5,44	15	15,46	20	10,58
5	Конкретні люди	35	38,04	13	13,4	48	25,4
6	Характеристики та стани людини	34	36,96	48	49,48	82	43,39
	<i>Разом реакцій</i>	92	100	97	100	189	100

Тепер перейдемо до аналізу сформованих на основі вільних тлумачень СП відповідних слів-стимулів, щоб у подальшому здійснити когнітивну інтерпретацію отриманих даних.

СП слова-стимулу **خودی xodi** свій

I – Тлумачення, об'єднані за принципом семантичної близькості:

друзі, дружба (16): *dust* друг (5), *dustān* друзі (3), *hame-ye dustān* всі друзі (1), *ba'zi az dustān* деякі друзі (1), *dustāne* дружній (2), *hamnafas* задушевний друг(1), *hamdam* щирий друг (1), *rafiq* товариш (1), *dusti* дружба (1);

близькість (13): *nazdik* близький (6), *nazdikān* близькі (3), *nazdiki* близькість (2), *mahram* близька людина³² (2);

знайомий (12): *āšnā* знайомий (10), *āšnā-ye samimi* щирий знайомий (1), *āšnā-ye nazdik* близький знайомий (1);

той, хто має з нами щось спільне (9): *hamfekr, hamaqide* одностудець (2), *hamkiš* однієї віри (1), *hamzabān* говорить однією мовою (1), *hammadreseyi* навчався в школі (1), *hamrāh* попутник (1), *hamtimi* в одній команді (1), *hammanfe'at* той, хто має спільні інтереси (1), *kas-i ke moštarakāt-e farāvān-i bā šomā dārad* той, хто має з вами багато спільного (1);

родина, дім (8): *xānevāde* родина (3), *fāmil* родина (1), *fāmilhā-ye nazdik* близькі родичі (1), *mādar* мати (1), *hamsar* чоловік/дружина (1), *xāne* дім (1);

щирість (7): *samimi* щирий (4), *samimiyyat* щирість (2), *yekrangi* щирість (1);

спокій, комфорт (5): *kas-i ke bā u rāhat hastim* той, з ким нам спокійно (3), *kas-i ke rāhat budan-rā be armaqān miāvarad* той, хто приносить з собою спокій (1); *kas-i ke jelou-ye u tašrifāt-o ādāb-rā kenār migozārim* той, з ким не потрібно дотримуватися церемоній (1);

я, моє (5): *man* я (1), *xod-am* я сам (2), *darun-am* я з середини (1), *māl-e man, šaxsi* моє особисте (1);

те, що (5): *ān če marbut be fard ast* те, що стосується людини (2), *čiz-i ke az ān-e xod-e fard ast* те, що належить самій людині (1); *har čiz-i ke afrād-rā yād-e man biyandāzad* те, що нагадує людям про мене (1), *čiz-i ke hemāyatkonande-ye man bāšad* те, що підтримує мене (1);

довіра (5): *kas-i ke be u e'temād dāri* той, кому довіряєш (2), *qābel-e e'temād* достойний довіри (1), *kasān-i ke mišavad be ānhā e'teqād kard* ті, кому можна вірити (1), *kas-i ke mitavān dar mavāred-e zaruri ru-yaš hesāb kard* той, на кого можна розраховувати у складних обставинах (1);

позитивне ставлення: (5): *kas-i ke mā sa'i mikonim hame kāri barā-yaš anjām dehim* той, для кого ми намагаємося зробити все, *kas-i ke ertebāt-e xub-i bā ān dārim* той, з ким маємо гарні стосунки, *kas-i ke ta'sir-e ravāni-ye mosbat bar mā dārad* той, хто

³² *mahram* – близький родич, з яким за шаріатом заборонений шлюб [499, с. 474].

має позитивний психологічний вплив на нас, *fard-i ke manāfe'-e man-rā bexāhad va hemāyatkonande-ye man bāšad* той, хто піклується про мої інтереси і підтримує мене, *kas-i ke dar har moured-i mitavān bā u sohbat kard* той, з ким можна поговорити про що завгодно;

любов (4): *kasān-i ke dust-ešān dāram* ті, кого я люблю (2), *be ānhā ešq mivarzam* я їх кохаю (1), *xod-rā dust dāštan* любити самого себе (1);

особистість людини (2): *šaxsiyat-e yek fard* особистість людини (1), *man xodi-ye ostādhā (-rā) nemišenāsam* я не знаю особистості викладачів (1);

група (2): *kas-i ke u-rā be goruh-e mā paziroftim* той, кого ми прийняли до нашої групи (1), *kas-i ke motealleq be goruh-i xāss bāšad* той, хто належить певній групі (1);

протистоїть чужому (2): *ān če dar barābar-e bixodi va qeyr minešinad* те, що протистоїть чужому (1), *kas-i ke bā vojūd-e u ehsās-e qaribi nemikonim* той, з ким ми не відчуваємо себе чужими (1);

свій – не завжди добре (2): *nabāyad bā hame xodi bāši* не варто з усіма бути "своїм" (1), *az xodi ādam xeyr nemibinad* від своїх добра не побачиш (1);

II – Одиначні тлумачення:

fard людина, *xodā* Бог, *xub-o bad* добрий і поганий, *emām rezā* імам Реза, *tekyegāh* опора, *xāk-e garm va āftāb* гаряча земля і сонце, *ahmaqānetarin tafakkor* найдурніше мислення, *xod-am nemišenāsam-eš* не знаю, що таке, *hič kār-i be xodi-ye xod hall nemišavad* жодна справа сама по собі не робиться.

Відмови (6). Загалом: 111+ 6.

Стосовно цього СП варто зробити два коментаря. По-перше, як засвідчив аналіз цього поля, декілька респондентів пояснили слово **xodi** *свій* за аналогією зі словом, від якого воно походить, а саме – займенника **xod** *сам, свій*. Очевидно, до цього випадку варто віднести групи тлумачень під рубриками: **я, моє (5):** *man* я (1), *xod-am* я сам (2), *darun-am* я з середини (1), *māl-e man, šaxsi* моє особисте (1), **особистість людини (2):** *šaxsiyat-e yek fard* особистість людини (1), *man xodi-ye ostādhā (-rā) nemišenāsam* я не знаю особистості викладачів (1) та такі тлумачення, як *xod-rā dust dāštan* любити самого себе (1), *hič kār-i be xodi-ye xod hall nemišavad* жодна справа само по собі не робиться. Проте у когнітивній інтерпретації,

викладеній нижче, ми все ж враховували всі зазначені одиниці, крім останньої, яка просто не підлягала інтерпретації. Другий коментар стосується групи реакцій під рубрикою **те, що (5)**. Поява такої групи зумовлена тим, що в перській мові відсутня категорія роду і займенник **xodi** українською мовою може перекладатися формою будь-якого роду (свій, своє, своя). Зрозуміло, що у цій групі ми маємо справу з поясненням того, як респонденти розуміють "своє".

Отже, для здійснення когнітивної інтерпретації ми сумували всі реакції, отримані під час АЕ, та тлумачення, отримані на другому етапі експерименту, і, виходячи з їхньої загальної кількості ($92+110=202$), приступили до когнітивної інтерпретації отриманих даних. Отже, за результатами проведеного психолінгвістичного експерименту концепт **xodi** СВІЙ у перській мовній свідомості має такий зміст:

"СВІЙ – це людина, яка перебуває поруч з нами (113), це може бути друг (36), хтось з близьких (19) або родичів (18), знайомий (18), той, хто має з нами щось спільне (11) та належить до однієї з нами групи (3); з ким хочеться бути разом (2), з ким маєш гарні стосунки (1), з ким не потрібно дотримуватися церемоній (1), з ким не відчуваєш себе чужим (1), з ким можна поговорити про що завгодно (1). Свій – це той, хто підтримує і піклується (1), має на нас позитивний психологічний вплив (1). **СВОЯ людина має позитивні якості (36)**: вона щира (15), з нею спокійно і комфортно (8), вона викликає довіру (6), любов (4), заради неї готові на все (1). Для декого кращим зразком СВОГО постає Бог (1), для декого – імам Реза (1). **СВОЄ – це те, що (20)** належить або стосується людини (11), пов'язане з її особистістю (4), протистоїть чужому (4) та підтримує її (1). Але **СВІЙ – це й сама людина (18)**: її власна особистість (12), її дух (3), природа (1), совість (1), гордовитість (1). Проте **СВІЙ – це не для усіх позитивний феномен (9)**: свій не завжди приносить добро (2), він може бути як гарним (2), так і поганим (1). Для декого це взагалі незрозуміле поняття (2), для декого – дурість (1), а для декого – просто воно не є важливим (1). **В образному відношенні СВІЙ асоціюється з (6)**: рідним домом (2), домашнім одягом (1), опорою (1), гарячою землею і сонцем (1), війною (1)."

СП слова-стимулу غریبه **qaribe** чужий

I – Тлумачення, об'єднані за принципом семантичної близькості:

незнайомий (26): *nāāšnā* незнайомий (9), *bigāne* чужий (4), *kasi u-rā nemišenāsad* ніхто його не знає (4), *u kasi-rā nemišenāsad* він нікого не знає (2), *kas-i ke dar šahr-i qeyr az šahr-e xod bāšad* той, хто не в рідному місті (3), *kas-i ke nāāšnā bā mohit ast* той, хто не знайомий з середовищем (2), *fard-i ke mitavān ān-rā šenāxt* той, кого можна узнати (2);

самотність (19): *bikas* самотній (7), *tanhā* самотній (6), *ehsās-e tanhāyi* почуття самотності (1), *tanhāyi-ye fekri* інтелектуальна самота (1), *nadāštan-e hičkas dar in donyā* не мати нікого в цьому світі (1), *kas-i ke dust-o rafiq-i nadārad* той, хто не має друга (1), *bi hamdami* відсутність щирих, душевних стосунків (1), *bi xānevāde* той, хто без родини (1);

неприємні почуття (14): *ehsās-e tars* почуття страху (2), *deltangi* засмученість (2), *heyli saxt ast* дуже важко (2), *bi e'temādi* недовіра (1), *adam-e etminān* невпевненість (1), *šegeft* дивний (1), *bā u ehsās-e sangini va saxti dāram* з ним маю важке і складне відчуття (1), *dar barxord bā u hess-e negarāni va delšure dārim* у спілкуванні з ним маємо відчуття стурбованості і неспокою (1), *adam-e ehsās-e amniyyat va ārāmeš va xošhāli* відсутність відчуття безпеки, спокою і радості (1), *kas-i ke hess-e nāxošāyand va sardargom dāšte bāšad* той, хто має неприємне відчуття розгубленості (1);

віддаленість (9): *duri* віддаленість (1), *dur* далекий (1), *mahjur* віддалений, покинутий (1), *yek šahr-e dur* далеке місто (1), *duroftādegi az digarān* віддаленість від інших (1), *duroftāde az ešq* віддалений від кохання (1), *ehsās-e duri az fard-e qarib mikonam* відчуваю далекість від чужої людини (1), *dur šodan be nou'-i qaribi bā xištan* далекість як різновид чужості самому собі (1), *tard šode* віддалений (1);

викликає позитивне ставлення (6): *qaribnavāzi* гостинність до чужинців (2), *mazlum* нещасний, викликає співчуття (2), *bāyad mehrabān bāšad* потрібно бути добрим (1), *niyāz be komakhā-yi dārad* потребує допомоги (1);

важкий для розуміння (5): *dur az zehn* важкий для розуміння (2), *kas-i harf-aš-rā nemifahmad*, *kas-i dark-aš nemikonad* ніхто його не розуміє (2), *sāket ast*, *harf nadārad* мовчазний, не має, що сказати (1);

труднощі у стосунках (4): *kas-i-ast ke dar ertebāt bar qarār kardan bā u moškel dāram* той, з ким важко встановити стосунки (2), *kasi ke bāyad bā u bā ehtiyāt barxord kard* той, з ким потрібно спілкуватися з обережністю (1), *bā fard-e qaribe dar avval rābete-ye samimi vojūd nadārad* з чужим на початку не буває щирих відносин (1);

новизна (3): *fard-i ke bā mohit-i jadid ru be ru šode* той, хто стикнувся з новим середовищем (2), *tajrobe-ye jadid* новий досвід (1);

кращий за знайомих (2): *šāyad behtar az har āšnā* можливо, кращий ніж знайомі, *gāh az sad āšnā be ādam nazdiktar ast* інколи ближчий, ніж сто знайомих (1);

II – Одиничні тлумачення:

kas-i mesl-e barādar-am хтось схожий на мого брата, *kas-i ke fard-e xānevāde-ye mā nist* хто не є членом родини (1), *ensān-i ke xāterāt-e moštarak bā mā nadārad* людина, яка не має з нами спільних спогадів (1), *hame-ye ensānhā* всі люди, *hamiše in kaleme barāyam qarib bude* це слово завжди для мене було чужим (1), *in kaleme jegar-rā misuzānad čun qarib be sorāq-e ādamhā-yi miravad ke xod dar del-ešān qorbat dārand* це слово спричиняє страждання, бо чужий іде на пошуки людей, які самі всередині себе є чужими (1);

Відмови (6). Загалом: 94+ 6.

Під час когнітивної інтерпретації ми виходили з загальної кількості усіх реакцій і тлумачень (97+94=**191**). Отже, за результатами проведеного психолінгвістичного експерименту концепт **qaribe** ЧУЖИЙ у перській мовній свідомості має такий зміст:

"ЧУЖИЙ – це передусім (80) незнайома людина (42), відмінна від нас (14), яка знаходиться далеко від свого рідного міста (18) й випробовує новий досвід у своєму житті (6). **Чужий страждає від (26):** самотності (18), нестачі дружнього спілкування (5), вимушеного мовчання (2), відсутності родини (1). **Він відчувається пригніченим (25)**, а саме: відчуває страх (10), нерозуміння (5), стурбованість (2), засмученість (2), йому важко (2), він не впевнений (1), соромиться (1), губиться (1) та, як результат, зазнає шкоди (1). **Чужий – це (26)** ворог (4), перехожий (3), іноземний студент (1), араб (1), той, хто не має з нами спільних спогадів (1), хто не є

членом нашої родини (1), хоча і може бути схожим на нього (1), нечуйна людина (1), крадій (1). Чужий може бути гарним (2) чи поганим (1), але інколи він кращий за знайомих (2). Чужого можна впізнати по очах (1) та обличчю (1). Усі люди є чужими одне одному (3) і навіть самим собі (2). **Чужий часто викликає негативні почуття й емоції (17):** недовіру (4), погане відчуття (1), сумнів (1), здивування (1), неприйняття (1), відсторонення (1), заперечення (1). З ним важко встановлювати стосунки (3), бо на початку не вистачає щирості (1). Натомість виникає відчуття важкості (1), стурбованості і неспокою (1), відсутнє відчуття безпеки, спокою і радості (1). З іншого боку, **до чужого може виникнути й позитивне ставлення (10):** бажання надати допомогу (3), проявити гостинність (2), співчуття (2), доброту (1), любов (1), заспокоїти (1). Символом чужого постає Європа (1), Альбер Камю (1). В образному відношенні асоціюється з темрявою (2), сексом (1), смертю (1). Проте хтось взагалі не розуміє цього слова (1)."

Отже, здійснена інтерпретація засвідчує, що осмислення обох концептів – членів розглядуваної опозиції носіями перської мови та культури відбувається в межах універсальних понять, цілком зрозумілих представнику будь-якого етнокультурного співтовариства. Привертає увагу майже повна відсутність відверто негативного ставлення до "чужого" (всього 4 реакції "ворог"), натомість переважає співчуття і бажання йому допомогти. Можливо, це пов'язано з тим, що значна частина сучасних іранців або їхніх родичів самі перебувають у стані "чужих" (в еміграції або на навчанні) в інших країнах, і тому цей непростий досвід відбився на результатах нашого експерименту.

Висновки до розділу 4

У розділі висвітлено етнокультурну специфіку перських прецедентних феноменів, а також особливості функціонування у перській мовній свідомості трьох концептуальних бінарних опозицій *добро – зло, правда – неправда, свій – чужий*.

Важливість вивчення прецедентних феноменів зумовлена їх належністю до культурно-мовної компетенції – здатності носіїв певної мови й культури впізнавати в мовних одиницях і мовленнєвих продуктах культурно значущі установки, норми,

ціннісні орієнтири. До того ж, знання або незнання прецедентних феноменів детермінує учасників комунікації за принципом "свої – чужі", що може позначитися на перебігу комунікативного процесу.

Як засвідчив проведений аналіз, значна частина прецедентних ситуацій, актуалізованих у перському фразеологічному фонді, сходять до реальних подій в історії Ірану ісламської доби. Найважливішими джерелами інших прецедентних феноменів постають твори класиків перської літератури Фердоусі, Незамі, Моуляві, Насера Хосрова, Сааді, Хафеза та ін., численні притчі й перекази повчально-розважального характеру (народні дагани, хекаяти) та, звичайно, священна книга мусульман Коран. Взагалі прецедентні феномени, пов'язані з релігійною сферою життя іранців, складають значну групу. Однією з особливостей функціонування прецедентних висловлювань у перській лінгвокультурі є те, що справжній зміст тексту, апелювання до якого здійснюється через той чи інший вислів, часто залишається прихованим для тих, хто цим висловом користується. Проте це не заважає мовцям вільно вживати такі вислови, знаючи текст, до якого вони сходять, "в загальних рисах" та спираючись на оцінку, закріплену за ними в мовній колективній свідомості. Таким чином, прецедентні феномени, відіграючи важливу роль у ціннісній картині світу будь-якого народу, стають своєрідними маркерами на шкалі притаманних цьому народу етичних уявлень про добро і зло.

Бінарні опозиції як спосіб осмислення людиною навколишньої дійсності та свого внутрішнього простору здавна привертати увагу мислителів і вчених. Принцип бінарності є одним із найдавніших засобів категоризації дійсності, що знайшло своє яскраве вираження у міфології, релігійних ритуалах, побуті різних народів. Нині бінарний підхід використовують у різних галузях гуманітарних наук. Цікавість до бінарних опозицій спостерігаємо й у дослідженнях лінгвокогнітивного спрямування.

У цьому підрозділі були розглянуті особливості мовної концептуалізації трьох універсальних бінарних опозицій *добро - зло, правда - неправда* і *свій - чужий* у перському лінгвоментальному просторі. Встановлено, що першим двом із указаних опозицій притаманна значна кореляція, яка сходиться до найдавнішого періоду в

історії Ірану, пов'язаного з іменем Заратуштри – засновника давньоіранської релігії, базованої на уявленнях про довічну боротьбу добра і зла, правди і неправди. Особливістю цієї боротьби в зороастризмі є те, що уособлені поняття Добра і Зла, які протистоять одне одному, найтіснішим чином пов'язані з поняттями Правди і Брехні. Іншими словами, Добро і Правда борються разом проти Зла і Неправди. Воїнство Добра очолює Агура-Мазда (букв. Мудрий Господь), який уособлює Вищого і Всезнаючого Бога-творця, Бога небесного склепіння. Протилежним воїнством, яке не поступається силою першому, керує дух зла і руйнування Ангра-Майнью (букв. Ворожа Думка).

Аналіз мовної концептуалізації головного протиставлення зороастризму у давньоіранську добу засвідчив, що добре начало об'єднувало навколо себе прибічників **aša** (або **arta**) – "правда", а зло – прибічників **drudj** (або **drug**) – "брехня". Уважають, що поняття **aša** / **arta** включало не тільки уявлення про правду як антипод брехні, а й уявлення більш загального характеру – про справедливий світовий порядок і гармонію. Відповідно, і авестійський корінь **druj** / **drug** не тільки означав поняття "брехня", "неправда", а й передавав більш абстрактні уявлення про все, що порушувало природний порядок світу і призводило до поганих наслідків.

Важливе місце у зороастрійській релігійній системі належало людині, якій надавалося право вибору: стати на бік Добра або обрати Зло. Тому всі люди поділялися на **ašavan** *праведний*, тобто "зороастрієць", та **drugvant** *послідовник зла* тобто "невірний", "іновірець". Значення цих слів засвідчують, що опозиції *правда – брехня, добро – зло* у давньоіранському мовному середовищі корелювали з опозицією *свій – чужий*.

Встановити сучасний зміст обраних для аналізу концептуальних опозицій у перській мовній свідомості дав змогу психолінгвістичний експеримент. Як виявилось, кореляція між поняттями добра і зла, з одного боку, та правди і неправди, з іншого, яка була основоположною для давньоіранського мовно-культурного простору, у мовній свідомості сучасних носіїв перської мови і культури продовжує існувати, проте актуалізована вона значно меншою мірою. Позитивний висновок про існування такого взаємозв'язку уможливорює наявність однакових груп

реакцій, визначених унаслідок аналізу АП та СП відповідних слів-стимулів. Зіставний аналіз АП слів-стимулів **xubi** *добро* і **rāsti** *правда* показав, що у складі першого присутня група реакцій "правда і щирість", а в другому – група реакцій "гарний, добро". В обох АП наявні такі групи асоціацій, як: "чистота", "світло", "любов", "Бог". Така ж сама кореляція, тільки з протилежним знаком, простежується і в АП та СП пари слів-стимулів **badi** *зло* та **doruq** *неправда*. Аналіз СП багатозначного слова-стимулу **rāst** *правий, правильний, праведний* як одного з репрезентантів концепту ПРАВДА в перській мові показав, що ЛСВ "правда" у процесі проведеного опитування був актуалізований у 53,47% від загальної кількості отриманих тлумачень. Проте разом із тлумаченнями, що реалізували ЛСВ "правильний" та ЛСВ "праведний", загальна кількість придатних для інтерпретації досліджуваного концепту одиниць склала 85% від усієї кількості отриманих реакцій. У цілому ж, експлікація змісту концептуальної опозиції **rāst** *правий* – **čar** *лівий* уможливила висновок про те, що ця опозиція пов'язана відношеннями включення з обома досліджуваними опозиціями (**xubi** *добро* – **badi** *зло*, **rāsti** *правда* – **doruq** *неправда*), разом з якими вона складає частину більш загального протиставлення – позитивного і негативного, притаманного багатьом, якщо не усім, семіотичним системам світу з давніх часів і до наших днів.

Важливість вивчення опозиції *свій – чужий* зумовлена тим суттєвим впливом, який вона має як на світовідчуття й поведінку людей в межах однієї етнокультурної спільноти, так і на політичне життя, економіку, міждержавні відносини цілих народів. Очевидно, що ця опозиція має універсальний характер, оскільки неможливо уявити жодного людського співтовариства, в якому б не відрізняли "своїх" від "чужих". Проте зрозуміло, що в кожній лінгвокультурі ця опозиція буде мати свій набір концептуальних ознак – почасти універсальних, почасти етноспецифічних. У розділі було проаналізовано особливості мовної репрезентації опозиції *свій – чужий* у перському фразеологічному та пареміологічному фондах. Структурування результатів дослідження відбулося шляхом їх інтерпретації в термінах кодів культури. Здійснений аналіз виявив, що перська опозиція *свій – чужий* у відповідному фрагменті мовної дійсності концептуалізується переважно через п'ять

кодів культури: антропоморфний (42,7%), соматичний (29,8%), зооморфний (14,5%), просторовий (7,4%) та релігійний (5,6%).

Результати психолінгвістичного експерименту засвідчили, що осмислення носіями сучасної перської мови концептів СВІЙ та ЧУЖИЙ як членів розглядуваної опозиції відбувається в межах універсальних понять, цілком зрозумілих представникам будь-якого етнокультурного співтовариства. "Свій" для іранців – це передусім той, хто перебуває поруч (56%) і володіє позитивними якостями (17,82%). Персоналізовано "своїми" іранці вважають передусім друзів (17,82%), когось із близьких (9,41%), родичів (8,91%) або знайомих (8,91%). Стосовно концептуалізації "чужого", привертає увагу майже повна відсутність відверто негативного ставлення до останнього (всього 4 реакції "ворог" зі 191). Натомість переважає співчуття і бажання йому допомогти. Можливо, це пов'язано з тим, що значна частина сучасних іранців або їхніх родичів має сумний досвід перебування у ролі "чужих" в інших країнах (в еміграції або на навчанні), і саме це відобразилося на результатах нашого опитування.

За результатами психолінгвістичного експерименту було змодельовано польову модель концептів-членів досліджених бінарних опозицій (див. додаток Г).

РОЗДІЛ 5

ФУНКЦІОНУВАННЯ ЕТНОКУЛЬТУРНИХ СТЕРЕОТИПІВ У ПЕРСЬКОМУ ЛІНГВОМЕНТАЛЬНОМУ ПРОСТОРИ

5.1. Феномен стереотипу та його місце у структурі мовної свідомості

Феномен стереотипу може розглядатися з різних точок зору і тому є об'єктом дослідження соціології, психології, етнографії, культурології, літературознавства, а останнім часом привертає увагу все ширшого кола лінгвістів. Значний внесок у розробку теорії стереотипу зробили такі дослідники, як Ю. Апресян, С. Бартмінський, А. Байбурін, Г. Батигін, У. Квастхофф, І. Кобозева, І. Кон, В. Красних, У. Ліппман, В. Маслова, А. Міхєєв, Ю. Прохоров, В. Рижков, О. Селіванова, С. Сілінський, Ю. Сорокін, С. Толстая та ін. (див.: [20; 28; 29; 30; 133; 157; 183; 252; 263; 267; 318; 371; 444; 460]).

У науковий обіг це поняття увійшло на початку ХХ ст. завдяки американському соціологу У. Ліппману [444; 183], який уважав, що стереотипи передусім допомагають орієнтуватися в масиві соціальної інформації. Під стереотипами дослідник розумів "упорядковані, детерміновані культурою "картинки світу" у голові людини, які економлять зусилля при сприйнятті складних соціальних об'єктів і захищають її цінності, позиції й права" [183, с. 107]. При такому розумінні стереотипу виявляється його подвійна функція: психічна, що полягає в економії зусиль у процесі пізнання світу, і суспільна, що стосується захисту суспільної позиції, цінностей і прав. В основі стереотипізації, на думку О. Селіванової, лежить психологічна звичка людини повертатись до неодноразово повторюваних ситуацій і реакцій на них, що фіксується у свідомості у вигляді автоматичних стандартних схем і моделей мислення; а також намагання звести різноманітність світу до небагатьох категорій і тим самим полегшити собі сприйняття, розуміння й оцінку [267, с. 294].

В етнології стереотипізацію досвіду розглядають як механізм збереження й передачі етнічної традиції, зафіксованої в системі культурних норм, цінностей і настанов. Етнічний стереотип визначають як "детерміновану культурою,

впорядковану й фіксовану структуру етнічної свідомості, що уособлює результат пізнання дійсності етнічним угрупованням і є схематизованою стандартною ознакою, яка тиражується в повсякденному житті, транслюється й визначає та регулює всі види діяльності. Етнічні стереотипи закріплюють у свідомості людини культурні традиції, обряди, ритуали, звичаї, вірування, забобони, особливості мовленнєвої й невербальної поведінки тощо; виконують функції стабілізації й ідентифікації угруповання як єдиного етносу, акумуляції й систематизації його соціокультурного й історичного досвіду, трансляції знань носіїв певної мови від покоління до покоління; захисту групових інтересів, своєрідності національної культури в умовах міжетнічних контактів тощо" [267, с. 299]. У колі етнічних стереотипів виокремлюють *автостереотипи* та *гетеростереотипи*: перші узагальнюють уявлення про представників власної етнічної групи та їхню оцінку, другі відбивають настанови щодо представників інших етносів, сформовані на підставі досвіду спілкування з ними. Спеціалісти з етнічної психології відзначають, що нації, які знаходяться на високому рівні економічного розвитку, підкреслюють у себе такі якості, як розум, діловитість, винахідливість, а нації з менш розвинутою економікою – доброту, сердечність, гостинність [215, с. 109]. Якщо в автостереотипах, як правило, підкреслюються найбільш самотутні якості національного характеру, то гетеростереотипи не завжди відображають реальні риси чужих етнічних груп, часто страждаючи на суб'єктивність, односторонність і надмірну категоричність суджень. Фрагмент нашого дослідження автостереотипів, притаманних перській мовній свідомості, міститься в подальшому викладі матеріалу.

У російській етнолінгвістиці дослідження стереотипів презентують переважно праці представників школи академіка М. Толстого (1928–1996), орієнтовані на вивчення співвідношення та зв'язку мови і духовної культури, мови і народного менталітету, мови і народної творчості, їх взаємозалежності та різних видів їх кореспонденції в діячоронії, в історичній та генетичній ретроспективі [6, с. 406]. Про специфіку дослідження стереотипів в українській етнолінгвістиці можна скласти уявлення з робіт В. Жайворонка та В. Конобродської (див.: [101; 102; 138; 139]).

Проте, окрім етнолінгвістичного, існують і інші підходи до вивчення стереотипів у лінгвістиці, що лише підтверджує багатоплановість і глибину змісту досліджуваного об'єкта пізнання (див., напр.: [133; 301]). Ми ж зосередимося на підходах, які розвиваються у працях представників лінгвокогнітивного напрямку.

Стереотип у когнітивній лінгвістиці – це ментальна одиниця, яка містить приписані атрибути і предикати, що виражають оцінку істоти чи явища, сформовану в межах певної культури [494, с. 177]. У польській етнолінгвістиці, представленій школою Є. Бартмінського, що розробляє лінгвокогнітивну теорію вивчення мовних стереотипів, термін стереотип розуміють як ментальний стереотип, який корелює з "наївною картиною світу". "Стереотип як "конвенціональне уявлення про предмет стосовно того, як цей предмет виглядає, як діє і який він" [458] містить у собі спрощену "теорію предмету", є елементом всієї розгорнутої культурно-мовної картини світу, створює цю картину разом з іншими елементами" [28, с. 12–13]. Як складники мовної картини світу певного співтовариства, стереотипи "відображають специфічну для цього співтовариства інтерпретацію навколишнього світу" [28, с. 13]. Мовним стереотипом у такому разі називають судження або кілька суджень стосовно певного об'єкта позамовного світу, що відображають "суб'єктивно детерміноване уявлення про предмет, в якому співіснують описові й оцінні ознаки і яке є результатом тлумачення дійсності в межах соціально вироблених пізнавальних моделей" (цит. за: [6, с. 407–408]).

В. Маслова під стереотипом розуміє не лише судження або кілька суджень, а й будь-який сталий вислів, який складається з кількох слів, наприклад, стійке порівняння, кліше тощо. За її визначенням, стереотип – це таке явище мови й мовлення, такий стабілізуючий фактор, який дозволяє, з одного боку, зберігати і трансформувати деякі домінантні складові певної культури, а з іншого, – виявити себе серед "своїх" і водночас упізнати "свого" [215, с. 110]. Це визначення можна зрозуміти так, що стереотип має виключно мовну природу. Однак таке уявлення тяжіє до вербоцентристського підходу, який постулює обов'язковість мовного вираження усіх когнітивних структур. Представники такого підходу вказували на виключно вербальний статус стереотипу з огляду на його пов'язаність із

повсякденною мовленнєвою діяльністю (див.: [458, с. 249; 467, с. 36]). Проте на сьогодні більш переконливою видається позиція, відстоювана представниками лінгвокогнітивного напрямку, згідно з якою стереотип – це передусім структура свідомості, певний фрагмент концептуальної системи людини, тоді як мовні знаки і тексти є лише засобами його репрезентації. Є. Бартмінський розглядає стереотип як дискретну одиницю концептуалізації дійсності, спосіб ментальної кореляції й репрезентації мовного знака. Як зауважує дослідник, стереотипи "не віддільні від механізмів, за допомогою яких людський розум пізнає і категоризує дійсність" [28, с. 11]. На думку О. Селіванової, "стереотипізація є когнітивним процесом, який може відповідним чином відображатися в матеріальному субстраті мовного знака або іншого семіотичного коду культури" [267, с. 297]. В. Красних розуміє стереотип як певне "уявлення" стосовно фрагмента навколишньої дійсності, фіксовану ментальну "картинку", що є результатом відображення у свідомості певної ділянки картини світу [157, с. 231].

Як зауважує Є. Бартмінський, стереотип має свої формально-мовні, ментальні і поведінкові параметри, які одночасно в ньому інтегруються, за образним висловом В. Хлебди, завдяки "єдності мови, мислення і дії" [28, с. 13; 380, с. 31–41]. Тобто будучи осмисленими й означеними за допомогою мови, вони зумовлюють відповідну поведінку людини в тій чи іншій ситуації. Стереотипи охоплюють різні сфери життя людини, функціонують у різних аспектах міжособистісної та міжкультурної комунікації. До того ж, вони не є однорідними за своєю природою. Тому для зручності дослідження цих мовно-культурних феноменів пропонують різні класифікації. Зокрема, В. Красних запропонувала класифікацію стереотипів, згідно з якою виділяються стереотипи поведінки та стереотипи-уявлення. Стереотипи поведінки зберігаються у свідомості у вигляді штампів свідомості й становлять інваріанти діяльності, визначаючи комунікативну (і в тому числі – вербальну) поведінку. Стереотипи-уявлення зберігаються у свідомості у вигляді кліше свідомості й функціонують як еталони. Вони також пов'язані з мовленнєвою поведінкою, але визначають не стільки саму поведінку, скільки набір асоціацій і мовну форму для їхнього вираження. Стереотипи-уявлення у свою чергу

поділяються на стереотипи-образи і стереотипи-ситуації [157, с. 232]. На думку дослідниці, за усіма цими ментальними "картинками" світу (образними і ситуаційними) стоять пучки передбачуваних векторів асоціацій, тобто фрейм-структури, що зближує їх із прецедентними феноменами (див. дет.: [157, с. 236–241]).

Дослідження стереотипів у лінгвістиці базуються як на аналізі мовного матеріалу (найменувань, дериватів, метафор, фразеологізмів, прислів'їв та їхнього функціонування у дискурсі), так і на підставі опитування інформантів або проведення психолінгвістичного експерименту. Ці два підходи ми використали в своєму дослідженні, в якому проаналізували: 1) перські стереотипи-образи; 2) перські автостереотипи; 3) перські стереотипи поведінки на матеріалі перського комплексу ввічливості **ta'ārof**, який відбиває культурно-зумовлені уявлення іранців щодо міжособистісного спілкування.

5.2. Перські етнокультурні стереотипи за даними фразеології та анкетування

5.2.1. Стереотипи-образи у перській фразеології

Як зазначає І. Голубовська, середовище, в якому живе етнос, відіграє найважливішу роль у формуванні образних еталонних стереотипів сприйняття й осмислення дійсності, через які етнос "бачить" світ. Джерелом формування стереотипів можуть слугувати не лише флора і фауна, а й клімат, ландшафт, природні мінерали тощо [78, с. 198–200].

У цьому підрозділі ми розглянемо стереотипні уявлення персів, пов'язані з тваринним світом. Можна припустити, що принцип зооморфізму відіграє важливу роль у фразеологічних системах усіх мов світу. На думку Н. Фрая, "світ людини знаходиться поміж світом духовним і тваринним та відображає цю дуальність у своїх циклічних ритмах" [331, с. 130]. Зооморфний код, як відомо, є одним із найдавніших у системі культурних кодів. Як зазначає О. Левченко, це пов'язано з тим, що тварина з давніх давен перебувала у центрі світу людини, й її

життєдіяльність у трансформованому вигляді ставала основою для створення певної "еталонної шкали". Із тварини ж людина починала осмислювати саму себе. Згодом, все більше спостерігаючи за поведінкою тварин і співвідносячи її з людською, вона стала приписувати тваринам риси, притаманні людям. У такий спосіб еталоном для оцінювання різних якостей людини почали поставати створені нею ж уявлення про тваринний світ. Тому так часто свої міркування про іншу людину ми вербалізуємо зооморфно, звертаючись до порівнянь, сталих виразів і ідіом, у складі яких є зооніми [178, с. 50].

З перського фразеологічного фонду ми відбірали для аналізу переважно такі ФО з зоокомпонентом, які відбивають характеристики внутрішнього світу людини, тобто особливості її морально-психологічного та емоційного устрою. При відборі матеріалу ми спиралися передусім на існуючі в перській мові стійкі порівняння, оскільки відомо, що семантика порівняння якнайкраще відображає національну специфіку світобачення народу. На важливість порівняння як механізму розумової здатності людини вказували багато дослідників. Як зазначав О. Потебня, "самий процес пізнання є процесом порівняння" (цит. за: [215, с. 146]). На думку Е. Сепіра, порівняння – це найдавніший вид інтелектуальної діяльності людини, що передував рахунку (див.: [215, с. 144]).

Крім порівнянь, з метою кращої ілюстрації функціонування стереотипних уявлень, пов'язаних з образом тієї чи іншої тварини, до аналізу були також залучені й інші типи ФО та уривки художніх текстів.

Спочатку розглянемо групу ФО, в яких внутрішні характеристики людини виражені за допомогою номенів свійських тварин і птахів. Найбільш актуалізованими у цьому плані виявилися *віслюк, собака, кішка, корова, козел, баран, верблюд, миша, курка і півень*. Віслюк, який є споконвічним помічником селянина в домашньому господарстві, в перській мові вербалізується двома лексичними одиницями: **olāq** та **xar**. Найбільше конотацій, пов'язаних з характеристикою людини, має останній номен. Взагалі, виступаючи в ролі предиката, слово **xar осел** означає "дурний, нетямущий, неосвічений" [515, с. 535], напр.:

مردم باید آدم بشوند... آخر تا آنها خر هستند ما هم سوارشان می شویم... (صادق هدایت، سه قطره خون).

Народ має стати людьми. Допоки вони осли, ми будемо на них їздити...
(С. Гедаят. Три краплі крові).

Аналіз компаративних фразем з указаними номенами засвідчив переважно пейоративну оцінку відповідних характеристик людини. Так, за свідченням Х. Корогли, **mesl-e xar** як *віслиук*, говорять про людей дурних, безвольних, яких легко примусити працювати задарма, а також таких, хто не може постояти за себе [498, с. 318], за словником Г. Голєвої, – про людей дурних, нетямущих, неосвічених [492, с. 214]. Про незграбних людей кажуть: **mesl-e xar bar yax** як *віслиук на льоду* [498, с. 341]; про безвольних, безпомічних або безпринципних людей – **mesl-e xar miyān-e deh** *наче віслиук посеред села* [498, с. 342–343], про людей флегматичних – **mesl-e pust-e xar** *наче шкіра віслиюка* [498, с. 328]. ФО **mesl-e xar-e afsār gosixte** *наче неприборканий віслиук* використовується на позначення погано вихованих людей [498, с. 341], зокрема, тих, хто входить до приміщення без дозволу [522, с. 186]. Про невдячну, нещирю людину, яка змінює своє ставлення до людей і поведінку щойно доможеться бажаного, говорять: **xar-aš az pol gozašt** *він влаштував свої справи* (букв. його віслиук пройшов мостом) [492, с. 212], напр.:

محمد آقا ... پسر با معرفتی است. بعضی ها خرشان که از پل گذشت دیگر آدم را نمی شناسند... محمد آقا با همه شان فرق دارد... (جمال میر صادقی، بادها خبر از تغییر فصل می دهند).

Мохаммад-ага – юнак тямущий. Інші, як влаштують свої справи, більше з людьми й не знаються. Мохаммад-ага не такий, він відрізняється від них усіх... (Дж. Мірсадеги. Вітри повідомляють про зміну пори року).

Нейтральну конотацію номену **xar** можна углядіти у складі ФО, які позначають: а) людину, зайняту важкою фізичною працею: **mesl-e xar-e āsyā** як *віслиук з млину*; б) людину втомлену, зморену працею: **mesl-e xar-e zaxmi** як *зранений віслиук* [498, с. 341–342]. Почасти меліоративну характеристику людини за допомогою цього номену можна спостерегти у ФО: **bar xar-e morād savār šodan** *досягати своєї мети* (букв. осідлати віслиюка бажання) [492, с. 214] та **xar-aš (xub) miravad** *він має вагу, авторитет* (букв. його віслиук (добре) йде) [492, с. 212], напр.:

عبد الحسين ... طبيب شرکت نفت بود و در آبادان خرس می رفت. (جلال آل احمد، سنگی بر گوری).

Абдульхосейн був лікарем нафтової компанії і в Абадані мав авторитет (букв. його віслюк йшов). (Дж. Але Ахмад. Камінь на могилі).

Однак у цілому в розмовному реєстрі превалюють негативні конотації цього номену (див.: [520, с. 535–540]), що виявляється як у складі похідних слів на кшталт: **xarmouzigari** *ослина злокапосність*, так і ФО, як-от: **xar gir-āvardan** (букв. придбати осла), що використовується, коли людину сприймають за дурня і намагаються ще більше обдурити, або **mesl-e xar dar gel māndan** *застрягти, наче віслюк у глині* на позначення людини, що потрапила у скрутне становище і не знаходить з нього виходу, напр.:

روسها مثل خر توی گل مانده اند... تا یکی دو ماه دیگر مسکو دست آلمانهاست. استالین را می فرستند آن جا که عرب نی انداخت! (امیر حسن چهل تن، مهر گیاه).

Росіяни застрягли, наче віслюк у глині... Через один-два місяці Москва буде в руках німців. Сталіна відправлять туди, куди араб закинув свою сопілку! (А. Чегельтан. Мандрагора).

Однак існує ФО **خاره! xare**, що функціонує як "звертання до людини, гарного ставлення якої добиваються, але в той же час злегка зневажають через те, що вона не розуміє своєї користі й не приймає слухних порад" [520, с. 539]. Українською мовою таке звертання, очевидно, варто перекладати словом "дурник", напр.:

خاره، مگر نمی بینی سوسن از تو خوشش می آید؟ چرا هی خودت را می کشی کنار؟ (جمال میر صادقی، درازنای شب).

Дурнику, хіба ти не бачиш, що подобаєшся Сусан? Чому ж ти весь час відсторонюєшся від неї? (Дж. Мірсадеги. Довга ніч).

Розглянемо перські стереотипи, пов'язані з образом собаки (**sag**). Собака вважається нечистою твариною в ісламі, на відміну від зороастризму, в якому собаку поважали за беззавітну відданість і вірність. Присутність собаки символізувала знищення всього брудного, порочного, аморального, адже зороастрийці вірили, що пильний, магнетичний погляд собаки володіє властивістю проганяти злих духів, які оскверняли все живе (див. про це: [91, с. 14]). Як відомо,

тринадцятий фрагмент Відевдата – частини священної книги зороастрийців Авести – повністю присвячений собаці³³.

Ставлення ж сучасних пересічних персів до тварини віддзеркалює вислів **čū nām-e sag bari čub-i be kaf gir (be dast ār)** *Коли говориш про собаку, візьми в руки палицю* [492, с. 374]. За свідченням Х. Анварі, словом **sag** позначають людину "низьких моральних якостей, яку всі зневажають" [517, с. 1314].

Аналіз похідних слів і копулятивів, утворених від номена **sag**, засвідчує негативну оцінку, що надається тварині перською мовною свідомістю, напр.: **sagdel** *лютий, злий, безсердечний, грубий* (букв. із собачим серцем), **sagmaneš** *сварливий* (букв. з собачим норовом), **sagsār** *схожий на собаку; жадібний, корисливий* тощо. Більшість ФО із ключовим словом **sag** так само мають пейоративну семантику. Собака у свідомості персів є носієм таких негативних якостей, як злість, боягузтво, лицемірство, підлабузництво. За свідченням Х. Корогли, порівняння **mesl-e sag** *як собака* використовується на позначення людей злих або трусливих [498, с. 351], а за словником Х. Парчямі, – нечистих або таких, хто шкодує про скоєне [522, с. 379]. Використовуючи ФО **mesl-e sag-e hār** *як скажений пес*, говорять про людей із поганим характером, завжди роздратованих [498, с. 352], які постійно лаються і ображають інших людей [522, с. 379]. Фраземою **sag-e lās** *сука* (самка собаки) позначають такі негативні характеристики людського спілкування, як лицемірство, вдавана дружба, підлабузництво [522, с. 255], хоча, за свідченням Г. Голевої, компаратив **mesl-e sag-e lās** *як сука* має значення: 1) підлесливий; 2) чуттєвий, хтивий [492, с. 375].

ФО **pust-e sag be ru-ye xod kešidan** (букв. натягати на себе собачу шкіру) має значення *поводитися нахабно, безсовісно, по-хамськи* [492, с. 112], напр.:

مگر پوست سگ به روی خود کشیدی که اینقدر پررو و وقیح هستی؟

Ти що, натягнув на себе собачу шкіру, що поводишся так нахабно і по-хамськи?

³³ Див. у російському перекладі В. Крюкової на: <http://avesta.tripod.com/avesta/0011301.htm>

Оскільки собаче існування пов'язане з постійними блуканнями у пошуках їжі, образ собаки став уособленням бідності, злиднів, нещастя, що виявляється, зокрема, у словосполученні **zendegi-ye sag** *собаче життя*, як, наприклад, у такому уривку:

آن بیچاره ها هم با همه پولهایی که گیر می آورند اگر سگتر از من زندگی نکنند بهتر از من زندگی نمی کنند.
(جعفر شهری، شکر تلخ).

Ti bidołaxi, navit' zaroblyuchi usi ci groši, yakıo ne gırše za mene živut' (букв. не більш собачим, ніж я, живуть життям), to vže točno ne krašce. (Дж. Шагрі. Гіркий цукор).

Приписувані собаці злість, роздратованість, поганий характер спостерігаємо у словосполученні **xolq-e sag** *собача натура* у такому уривку:

فایده خانه آمدنت چیست؟ جز این است که خلق سگت را برای ما بیاوری؟ (جمال میر صادقی، درازنای شب).

Яка користь від твого приходу додому, окрім того, що ти приніс нам свою собачу натуру? (Дж. Мірсадеки. Довга ніч).

Близьке за семантикою до вищенаведеного словосполучення **axlāq-e sag** *собачий характер* може використовуватися у значенні "поганий, неприйнятний характер", напр.:

ودکا؟ نه، متشکرم. تحمل ودکا را ندارم. اگر ویسکی باشد حرفی. فقط یک ته گیلان... آخر اخلاق سگ آن کثافت به من هم اثر کرده. اگر بدانید چه ویسکی سودایی می خورد! (جلال آل احمد، شوهر آمریکایی).

Горілка? Ні, дякую. Терпіти не можу горілки. Якщо є віскі, тоді можна. Тільки трошки, на самому денці стакану... Що зробиш, собачий характер цього негідника на мене теж вплинув. Якби ви знали, який він пив віскі з содовою! (Дж. Алє Ахмад. Американський чоловік).

Сварливість, хамська поведінка, приписувані собаці, виявляються у ФО **sag šodan** (букв. ставати собакою) у такому уривку:

چرا خانم پرندخان ظرف این دو سه ساله این قدر سگ شده؟ (خسرو شاهانی، بازنشسته).

Чому пані Паранд-хан за ці два-три роки стала така сварлива (букв. стала такою собакою)? (Х. Шагрі. Пенсіонер).

Крім того, в багатьох контекстах номен **sag** собака використовується як лайливе слово, у тому числі у складі копулятивів зі словами **pedar** *батько* (**pedarsag**,

sagpedar), **mādar** *matir* (**mādarsag**), **nane** *матуса; бабуся* (**nanesag**) тощо [520, с. 914].

Однак варто зазначити, що уявлення про собаку в перській лінгвокультурі характеризується амбівалентністю. У словнику Х. Анварі вказано, що собака водночас є як символом вірності, так і символом сварливості, брехливості, низькості [517, с. 1314]. Собаці приписується як вірність, відданість, так і невірність, невдячність. З одного боку, в пареміологічному фонді знаходимо вислови: **vafā az zan maxāh, az sag vafā juy** *Не жадай вірності від жінки, шукай вірності у собаки* [492, с. 604]; **vafādāri-rā az sag bāyad āmuxt** *Вірності потрібно вчитися в собаки* [515, с. 1117], а з іншого, в словнику розмовного мовлення – копулятив **sagsefat** (букв. той, у кого собачі якості), з пояснення до якого впливає, що цим словом позначають "людину невірну або невдячну" [522, с. 255]. Цікаво, що у тому самому словнику зафіксований і копулятив **sagmarām** (букв. той, у кого світогляд собачий), який вживається у значенні "вірний" [там само]. Нейтральною ознакою, приписуваною собаці, є витривалість, що засвідчують копулятив **sagjān** (букв. з собачою душею), який використовується у значенні "той, хто протистоїть труднощам", "живучий" [517, с. 1315], та ФО **mesl-e sag haft jān dāştan** *наче собака, мати сім життів* [492, с. 375], напр.:

"رسول شله ها" ... با گرسنگی بزرگ می شوند اگر هفت جان مثل سگ داشتند زنده می ماندند... (رسول پرویزی، مرگ رسول شله).

Такі, як Расуль Шолє... ростуть у голоді і якщо виявляються живучими, як собаки (букв. матимуть сім життів, як у собаці), *виживають...* (Р. Парвізі. Смерть Расуля Шолє).

ФО **mesl-e sag jān kandan** *важко працювати, надриватися на роботі* (букв. *наче собака, виривати душу*) [492, с. 374] так само засвідчує нелегку долю собаки в традиційному іранському суспільстві. Напр.:

تمام عمر مثل سگ جان کنده ام خیلی زودتر از موقع پیر شده ام... (رسول پرویزی، تقویم عوضی).

Все життя я надривався, як собака, ось і постарішав передчасно... (Р. Парвізі. Відкидний календар).

Кішка (**gorbe**) також не може похвалитися позитивними асоціаціями персів, хоча в ісламі вона й вважається чистою твариною. Образу кішки перська свідомість приписує такі якості, як хитрість, спритність, безсоромність, невдячність, лицемірство. Так, порівняння з кішкою у складі компаративної ФО **mesl-e gorbe** як *кішка* передусім заслуговує людина невдячна, напр.:

مثل گربه می ماند، هر چند به او محبت بکنی سرانجام قدر نمی شناسد (فرهنگ امیر قلی امینی).

Він такий же невдячний, як кішка; скільки йому не роби добра – не оцінить (Словник Амір Колі Аміні) [492, с. 497].

Зауважимо, що в перській мові відсутня категорія роду, тому, якщо мова йде про особу чоловічої статі, відповідний компаративний зворот можна перекласти й як "він такий же невдячний, як кіт".

"Невдячність" кішки підтверджує і копулятив **gorberu** (букв. з кошачим обличчям) зі значенням "невдячний" [517, с. 1903]. Нещирі, лицемірні людини можуть назвати **gorbe-ye ābed** (букв. благочестива кішка, кішка-аскет) [492, с. 496]. На безсоромність як одну з ознак, приписуваних кішці, вказує зворот **dar-e dizi bāz-ast hayā-ye gorbe kojā rafte** *Горищик з їжею відкритий, але ж куди подівся сором у кішки?*, який вживається, коли хочуть застерегти людину проти зловживання довірою [492, с. 200]. На здатність кішки проникати всюди, де вона забажає, і тим самим завдавати клопоту господарям, вказує ФО **gorbe-rā dam-e hejle koştan** (букв. вбити кішку на порозі спальні), що використовується у значенні "заздалегідь примусити когось собі підкоритися" [520, с. 1219]:

وقتی زنگ خورد، بچه ها فهمیدند با بد کسی طرف شده اند و در حقیقت معلم سرود گربه را پای حجله کشته بود. (عباس پهلوان، شب عروسی بایم).

Коли пролунав дзвоник, діти зрозуміли, що мають справу з недоброю людиною, і насправді вчитель співав хотів одразу їх собі підкорити (букв. вбив кішку на порозі спальні). (А. Пагляван. Ніч весілля мого батька).

Але, як показав аналіз, головною ознакою, приписуваною кішці, є здатність до хитрощів. Це засвідчують ФО **gorbe raqsāndan / gorberaqsāni kardan** (букв. примушувати кішку танцювати), які можуть мати такі значення: а) вдаватися до хитрощів та вивертів, робити щось підступне [492, с. 497] або б) за допомогою

якихось вивертів, під приводом вигаданих обставин затягувати справу [520, с. 1219], напр.:

کتاب [من] هنوز زیر چاپ نرفته. این مردک [= ناشر] گریه می رقصد. (نامه های آل احمد).

[Моя] книга ще не вийшла. Цей чолов'яга [= видавець] щось мутить (букв. примушує кішку танцювати). (Листи Дж. Але Ахмада).

На хитрість як одну з головних ознак, приписуваних кішці, вказують і такі ФО: **gorbe be šāne kardan** обманювати когось, застосовувати хитрощі (букв. саджати кішку на плече), **gorbe dar anbān dāštan** вдаватися до хитрощів (букв. мати кішку в дорожній сумці), **gorbe az baqal afkandan** припиняти хитрувати (букв. скидати кішку з рук) та ін. [517, с. 1903]. Про вивертких, спритних, винахідливих людей кажуть: **mesl-e gorbe-i ke az har dast biyandāzi-š bā pā be zamin miyād** Як кішка, котру як не кинеш, вона все одно на лапи впаде [498, с. 365]. Цей зворот пов'язаний із фраземою **gorbe-ye mortezā ali** кішка Мортази Алі, яка використовується на позначення людей хитрих і спритних, яких важко обдурити, бо вони будь-яку ситуацію здатні обернути на свою користь [520, с. 1219], напр.:

مگر می شود سر اینها کلاه گذاشت؟ اینها مثل گریه مرتضی علی می مانند: از هر طرف که ولش کنی روی چهار دست و پا زمین می آید. (عبد الحسین نوشین، خروس سحر).

Хіба можна їх обдурити? Вони як кішка Мортази Алі: з якого боку її не підкинеш, вона все одно на чотири лапи приземлиться. (А. Нушин. Вранішній півень).

Зворот **mesl-e sag-o gorbe** як кішка із собакою має аналогічну до відповідного українського вислову семантику [492, с. 374]. Проте, попри домінування негативних уявлень, пов'язаних із образом кішки, нам вдалося виявити декілька позитивних якостей, приписуваних цій тварині. Турботливість кішки про своє потомство зафіксована в паремії: **gorbe haft bār jā-ye baččehā-yaš-rā avaz mikonad** кішка сім разів міняє місце для своїх кошенят; витривалість, живучість – в ідіомі: **gorbe haft jān dārad** кішка має сім життів [498, с. 267]. До того ж, у словнику Х. Парчіамі поряд із висловами, що відбивають негативні характеристики кішки, вказано, що кішка також може уособлювати і "глибину щирості" (букв. **a'māq-e sadāqat**) [522, с. 342]. Можна припустити, що така характеристика сформувалася в перській

мовній свідомості досить нещодавно, ймовірно, під впливом європейської культури поводження з домашніми тваринами.

Корова (**gāv**) у перській мові також має переважно негативні конотації. Компартив **mesl-e gāv** як *корова*, за свідченням Х. Корогли, має значення: 1) дурний або 2) ненажерливий. Крім того, номен **gāv** *корова* може використовуватися на позначення товстої, незграбної жінки [498, с. 364]. У словнику Х. Парчамі зазначено і таку конотацію цього номену, як "тупоумний", "неуважний" [522, с. 341]. З огляду на відсутність категорії роду в перській мові номеном **gāv** позначається також і бик. Про незграбних людей міцної статури, але дурних і нетямущих кажуть: **gāv-e bi šāx-o dom** *корова/бик без рогів і хвоста* [517, с. 1892]. За словником Г. Голевої, цей вислів має значення "чудовисько", "страховисько":

...اصلا می دونی چیه، من نمی خوام که این گاو بی شاخ و دمی دامادم بشه.

...Знаєш, що? Я взагалі не хочу, щоб це чудовисько (букв. цей бик без рогів і хвоста) стало моїм зятем. [492, с. 492].

Аналіз копулятивів з компонентом **gāv** засвідчив, що корові окрім дурості, приписується ще і боягузтво. Так, за словником Х. Анварі, копулятиви **gāvriš** (букв. з бородою, як у бика) та **gāvdel** (букв. з серцем, як у корови/бика) мають значення "дурний, нетямущий", а останній ще і значення "боягуз". Таке саме значення має і копулятив **gāvzahre** (букв. з жовчним міхуром, як у корови/бика) [517, с. 1893].

Аналіз дієслівних фразеологізмів з номеном **gāv** виявив їхню переважно негативну семантику. Наприклад, ФО **gāv āvardan** (букв. приводити корову) використовується у значенні "вдаватися до обману", ФО **gāv bastan, gāvbandi kardan** (букв. запрягати корову) – у значенні "вступати у змову" [517, с. 1892].

Нейтральну характеристику цієї тварини можна спостерегти у ФО **mesl-e gāv-e pišānisefid** як *корова/бик із білим лобом* на позначення видатних людей, визнаних у своєму колі, напр.:

داش آکل در شهر مثل گاو پیشانی سفید سرشناس بود... (صادق هدایت. داش آکل).

Даш Аколь у місті був як бик з білим лобом, всі його знали ... (С. Гедаят. Даш Аколь).

ФО **gāv-aš zāyide** з ним сталося щось непередбачуване (букв. його корова отелилася), за словником Г. Голевої, передає амбівалентну конотацію номену **gāv** корова, тому що використовується у протилежних значеннях: 1) щастя йому посміхнулося; 2) у нього неприємності [492, с. 492], напр.:

مادر جان مژده که گاومان زاییده و آقای محمود خان گلوشان پیش بلقیس گیر کرده است! (محمد علی جمال زاده، دار المجانین).

Матусю, у нас гарна новина (букв. наша корова отелилася): Махмуд-хан закохався у Бельгейс! (М. Джамаль-заде. Божевільня).

كدخدا رضا چه نشسته ای كه گاوت زاییده! كدخدا مضطرب شد و ... شروع كرد به قسم خوردن كه به خدای لایزال جرمی و گناهی نكرده ام... (رسول پرویزی، شیر محمد).

Старосто Реза, чому ж ти так сидиш? У тебе ж неприємності (букв. твоя корова отелилася)! Староста стривожився і ... почав клястися безсмертним Аллахом, що ніякої провини і гріха на ньому немає... (Р. Парвізі. Шир Мохаммад).

Однак варто зауважити, що у словнику розмовного мовлення Х. Парчямі [522, с. 341] та словнику А. Наджафі [520, с. 1211] меліоративне значення цього вислову відсутнє.

В перській мові існує аналогічний українському вислів **gāv-e širdeh** дійна корова на позначення джерела матеріальних благ, яким користуються на власну користь [492, с. 492], напр.:

عجالتا جامعه گاو شیرده ماست و دنیا به کام ما می چرخه... (صادق هدایت، حاجی آقا).

А поки що суспільство – наша дійна корова, і земля обертається за нашим бажанням... (С. Гедаят. Хаджи Ага).

Схожим за семантикою висловом **gāv-e noh man šir** корова, що дає дев'ять манів молока (ман – одиниця ваги, яка дорівнює приблизно 3 кг), позначають людину, "яка докладає чималих зусиль для здійснення якоїсь справи, але наприкінці одним махом зводить всі свої добрі зусилля нанівець" [520, с. 1212]. Однак, за свідченням Х. Парчямі, цей вислів у дещо трансформованому вигляді: **gāv-e noh man šir deh** використовується в значенні "корисний" [522, с. 341].

Номен **boz** козел у перській мовній відомості наділений переважно негативними асоціаціями, хоча і не використовується в ролі лайливого слова, як це

має місце в українському мовно-культурному ареалі. Аналіз дієслівних ФО з цим номеном не засвідчив його пейоративних конотацій, проте всі вони пов'язані з неприємними сценаріями у житті людини. Так, одним із значень ФО **boz āvardan** (букв. приводити козла) є "зазнавати невдачі, поразки", напр.:

...چقده بز آورد، چقده ... رسول سر به سرش گذاشت... (صادق چوبک، بعد از شهر آخر پاییز).

...Як же йому не пощастило! Як же ... Расуль познався з нього!.. (С. Чубак. Після полудня наприкінці осені).

У розмовному реєстрі функціонують і похідні від цього дієслова лексикалізовані словосполучення **bozāvarde** *той, хто зазнав поразки* (букв. той, хто привів козла) та **bozbiyār** *невдаха, той, кому не щастить* (букв. приводь козла) [507, с. 58].

ФО **boz raqsāndan** (букв. примушувати козла танцювати) за семантикою подібна до розглянутої вище ФО **gorbe raqsāndan** (букв. примушувати кішку танцювати) й використовується у значенні "створювати комусь перешкоди у його справах або вигадувати привід для їх затягування" [517, с. 342]. Нейтральну семантику має ФО **boz čarāndan** (букв. пасти козла) *бути без роботи, вештатися без діла*.

Фраземою **mesl-e boz-e axfaš** (букв. як козел Ахфаша) позначають людину, яка підтакує комусь без найменшого розуміння суті справи (за байкою, середньовічний іранський вчений на прізвище Ахфаш (букв. підсліпуватий), надресировав козу таким чином, що вона рухала головою уверх-вниз, коли він вів з нею вчені розмови) [492, с. 72]. За словником М. Парчямі, словосполученням **boz-e axfaš** називають "нетямущу, дурну людину" [522, с. 103]. Дурість як ознаку, приписувану козлу, демонструють і ФО **kas-i-rā be boz gereftan** (букв. приймати когось за козла) та **boz gir āvardan** (букв. придбати козла) зі спільним значенням "вважати когось дурнем, обманювати й зловживати його довірою" [517, с. 342].

Словосполученням **boz-e gar** (букв. шолудивий козел), за словником Х. Анварі, називають "людину, яка має якусь ваду чи неприйнятну якість і тому повинна триматися подалі від людей через небезпеку поширення цього недоліку" [517, с. 342]. З цим словосполученням відомі прислів'я: **boz-e gar az sarčešme āb**

mixorad *шолудивий козел п'є воду з чистого джерела* (про недостойних людей, у яких пихатості і себелюбності більше, ніж у достойних) та **boz-e gar galle-rā gar mikonad** *шолудивий козел заражає все стадо з цілком прозорою семантикою* [492, с. 72].

Козлу приписують також упертість і боягузтво. Про першу якість свідчить ФО **boz-e čamuš** (букв. норовливий козел), якою позначають настирливу, вперту людину [522, с. 103]. Про другу ознаку вже згадувалося раніше, коли йшлося про ВФ копулятива **bozdel** *боязкий, трусливий* (букв. із серцем, як у козла).

Номен **gusfand** *баран* у перській мові не використовується у ролі лайливого слова, хоча і має значення "глупий, нетямущий" [522, с. 348]. Крім того, ймовірно, через іранський звичай здійснювати жертвоприношення саме цією твариною і частіше за інших тварин використовувати в їжу, цей номен розвив метафоричне значення "покірливий; простодушний" [517, с. 1953]. Див. прислів'я на кшталт: **gusfand-rā āxar-e kār bā salāhxāne ast** *баран кінець кінцем потрапляє на бійню*, **gosfand-rā barāye koštan farbeh konand** *барана відгодовують для м'яса* [492, с. 513]. Саме тому компаратив **mesl-e gusfand** *як баран* має значення "затурканий, терплячий; пригнічений" [522, с. 387]. Проте варто зауважити і про інший різновид барану – **quč** *баран з великими рогами*, порівняння з яким у складі фраземи **mesl-e quč** *як рогатий баран* застосовують на позначення забіякуватих людей [498, с. 360].

Номени **morq** *курка* і **xorus** *півень* не мають таких конотацій, як в українській мові. Проведений аналіз не дав жодних відомостей щодо приписуваних персами курці ознак окрім боягузтва, що виводиться з ВФ копулятива **morqdel** *трусливий* (букв. з курячим серцем) [517, с. 2153]. Компаративний зворот **mesl-e morq** *як курка* використовується на позначення людей, які рано вкладаються спати [498, с. 370]. Словосполученням **morq-e qorč** *квочка* метафорично позначають ледачу людину, а фраземою **morq-e sar kande** *курка з відірваною головою* – людину розгублену та засмучену [522, с. 394]. Те, що у свідомості іранських чоловіків курки асоціюються з жінками, засвідчують такі мовні одиниці розмовного реєстру, як: **morq-e pākutāh** (букв. курка з короткими ногами) на позначення повнотілої, невисокої на зріст жінки та **morqdorostkon** (букв. місце, де приводять до ладу курок) на позначення

перукарні [там само]. ФО **qāti-ye morqhā raftan** (букв. ходити змішуватися з курками) використовується стосовно чоловіків, які більшу частину свого часу проводять у спілкуванні з жінками [520, с. 1343], напр.:

اصغر رفته بود قاطی مرغها. انگار خیلی هم بهش خوش می گذشت... (جمال میر صادقی، بادها خبر از تغییر فصل می دهند).

Асгар часто відвідував жінок (букв. ходив змішуватися з курками). *Здавалося, це йому дуже подобалося...* (Дж. Мірсадегі. Вітри повідомляють про зміну пори року).

Варто зазначити, що словом **morq** позначають не тільки курку, а й птаха взагалі. Існує велика кількість найменувань птахів, утворених від цього слова (див.: [517, с. 2152–2153]). Наведемо лише ті, що привернули нашу увагу з огляду на метафоричні значення, що розвилися на їхній основі. Словосполучення **morq-e bahāre** (букв. весняний птах) слугує, по-перше, для найменування різновиду птаха, відомого під назвою **morq-e ešq** (букв. птах кохання) через те, що ці птахи завжди перебувають парами, а по-друге, на позначення того, хто пристрасно кохає свого партнера, напр.:

این دو تا مرغ بهاره از توی اتاق خوابشان تکان نمی خورند. (مهشید امیرشاهی، کوچه بن بست).

Ці два весняні птахи взагалі не виходять зі своєї спальні. (М. Аміршагі. Глуха вулиця).

Словосполученням **morq-e haqq** (букв. птах істини) позначають різновид сови, крик якої подібний до слова "haqq" [517, с. 1343]. Водночас, за свідченням Х. Парчямі, так називають чесну, правдиву людину [522, с. 394].

"Перський" півень, за нашими спостереженнями, уособлює дві людські якості: 1) скандальність, що виявляється у використанні фраземи **xorus-e jangi** (букв. бойовий півень) на позначення нестриманих, скандальних людей [522, с. 189]; та 2) здатність щось невчасно робити або недоречно висловлюватися, що впливає з уживання у розмовному реєстрі ФО **xorus-e bi mahal** *півень, що кричить невчасно* (букв. недоречний півень) [520, с. 549], напр.:

این خانم هم خروس بی محل. یک همچه موقعی که ما داریم صحبت خصوصی خانوادگی می کنیم دید و

بازدیدش گرفته. (ایرج پزشکزاد. دایی جان ناپلئون).

А ця пані – наче півень, що кричить невчасно. Тепер, коли ми обговорюємо наші приватні родинні справи, їй приспичило нас відвідати. (І. Пезешкзад. Дядечко Наполеон).

За свідченням Х. Корогли, компаривною фраземою **mesl-e xorus** як *півень* також позначають багатоженців або велелюбних чоловіків [498, с. 343].

Номен **muš** *миша* має конотативне значення "мізерний, жалюгідний". ФО **muš-e āb kašide** *промокла миша* є символом збентеження та немічності [517, с. 2331]. Крім того, перська миша – уособлення боягузтва, що засвідчує ФО **muš šodan** (букв. ставати мишею), яка позначає: 1) втрату здатності говорити від переляку; 2) стан жалюгідності й нікчемності [там само]. Похідне від головного номену слово **mušmorde** (букв. мертва миша) використовується на позначення людей, які хочуть здатися покірливими і невинними [520, с. 1374], напр.:

فرهاد را همین جوری به ظاهر موش مرده اش نگاه نگاه نکنید، از آن آب زیر کاههاست! (اسماعیل فصیح، دل کور).

Ви не дивіться на Фаргада, він тільки прикидається таким невинним, у тихому болоті чорти водяться! (Есмаїл Фасіг. Сліпе серце).

Однак у словнику розмовного мовлення зафіксований вислів **muš boxorad** (букв. нехай миша з'їсть), який використовується для вираження приязного ставлення до когось або чогось [520, с. 1373], напр.:

اسدالله میرزا گفت: خانم عزیز...، آخر چطور ممکن است شما به این جوانی پسر به این بزرگی داشته باشید؟ ... اگر پسران بیست سالش هم باشد باز آدم باورش نمی آید. تازه شما از این پودرو ماتیکها هم نمی مالید. پیرزن که گل از گلش شکفته بود... گفت: الهی موش بخورد این زبان شما را! (ایرج پزشکزاد. دایی جان ناپلئون).

Асадоллах Мірза сказав: "Шановна пані..., як таке можливо, що Ви при Вашій молодості маєте такого дорослого сина?... Якщо Вашому синові і буде двадцять років, і тоді ніхто не повірить. До того ж Ви не користуєтеся цими пудрами та помадами." Стара розквітла немов квітка і сказала: "Нехай миша згризе цей Ваш язик!" (І. Пезешкзад. Дядечко Наполеон).

Свиня (перс. **xuk**) в перській лінгвокультурі, як і в ісламі взагалі, вважається нечистою твариною, м'ясо котрої заборонено вживати в їжу. Тому зрозуміло, що

цей номен не може мати позитивних конотацій. За Х. Корогли, компаративний вислів **mesl-e xuk** як *свиня* є аналогічним російському, а тому і українському, передаючи конотації неохайності, некультурності тощо. Номен **xuk** може вживатися як лайка в значенні "негідник, підла людина" [517, с. 964], а також на позначення людини з поганим характером, невихованої або злої [522, с. 194, 376].

Верблюду (перс. **šotor**) у перській лінгвокультурі приписують такі якості: 1) неухажливість; 2) безладність; 3) мстивість [522, с. 266–267]. Остання особливість виявляється у сталому словосполученні **kine-ye šotori** *верблюжа помста*, що позначає сильну і тривалу мстивість [520, с. 1209]. Компаративна фразема **mesl-e šotor** використовується для передання фізичних характеристик людини, так називають того, хто: а) постійно жує; б) має дивну, схожу на підстрибування, ходу [498, с. 354]. Вислів **mesl-e šotor az pas šāšidan** (букв. мочитися, як верблюд, ззаду) використовується в значенні "робити безглузді речі", "ставати дурніше з кожним днем", а також "замість прогресу регресувати, деградувати" [520, с. 248], напр.:

همه آنها ترقی کردند و بالا رفتند و به نوایی رسیدند، تو وارو سبز شدی و بی نوا شدی و واترقیدی. آنها جلو افتادند، تو مثل شتره پس شاشیدی... (جعفر شهری، شکر تلخ).

Всі вони досягли успіху, пішли вгору і розбагатіли, а ти деградував і збіднів. Вони вирвалися вперед, а ти, як той верблюд, мочишся ззаду... (Дж. Шагрі. Гіркий цукор).

Тепер розглянемо стереотипні уявлення, пов'язані з образами диких тварин. Найбільш актуалізованими у цьому плані постають *вовк, ведмідь, лев, лисиця, леопард, мавпа, заєць, змія*.

Загальний термін на позначення тварини **heyvān** *тварина* в перській мові може використовуватися як лайка у значенні "некмітливої, нерозумної людини" [517, с. 883]. Крім того, за свідченням Парчямі, в розмовному мовленні цим словом називають: 1) неблагородну людину; 2) людину, яка не може контролювати свої інстинкти [522, с. 180]. Разом із цим у складі предикативної одиниці із скороченою формою дієслова-зв'язки у 2 особі **heyvān-i** (букв. ти – тварина), цей номен, як і його зменшувальна форма **heyvānak-i** (букв. ти – тваринка) у такій же синтаксичній позиції, набуває абсолютно меліоративного забарвлення і використовується при

спілкуванні з близькими людьми у значенні "милий" [517, с. 883], а також для "вираження любові, змішаної зі співчуттям" [520, с. 506]. Українським еквівалентом цієї одиниці, очевидно, є "бідолаха", напр.:

حالم خوب است. حال تو چطور است؟ حالت بد است؟ اوخی، حیوانی!.. (زکریا هاشمی، طوطی).

У мене все добре. Як твої справи? Погано? Ох, бідолашко... (З. Гашемі. Папуга).

ببینم، سوسن نشانی تو را می خواهد برای چه، هاه؟ – برای اینکه می خواهد برم درسش بدهم؛ حیوانکی سه تا تجدیدی آورده. (جمال میرصادقی. درازنای شب).

Скажи-но, чому це Сусан захотіла знати твою адресу, а? – Тому що вона хоче, щоб я їй допоміг із заняттями; бідолаха отримала три прездачі. (Дж. Мірсадегі. Довга ніч).

Номен **gorg** *вовк*, використаний в ролі предикату, передає такі характеристики, як злість, жорстокість, безжалісність, а також хитрість та спритність; утворена від нього лексема з абстрактним значенням **gorgi** (прибл. *вовчість*) означає "лютість, ворожість" [517, с. 1913–1914]. Цей зоонім є дуже актуалізованим у фразеосистемі перської мови. За Х. Корогли, компаративною фраземою **mesl-e gorg** як *вовк* передають такі характеристики, як "живучість" та "шкідливість" [498, с. 365]. Про жадібних, ненажерливих людей говорять: **mesl-e gorg-e gorosne** як *голодний вовк* або **gorg hamiše gorosne-ast** *вовк завжди голодний* [492, с. 501–502]. Копулятив **gorgāšti** *вовчий мир, примирення* має значення "вдаваний мир, примирення" [522, с. 343]. ФО **gorg dar lebās-e miš** *вовк в овечій шкурі* має аналогічне до українського значення [там само].

Меліоративну характеристику цього образу можна спостерегти у ФО **gorg-e bārān dide** (букв. *вовк, що бачив дощ*), якою позначають досвідчену, бувалу, а тому дуже спритну людину [520, с. 1232], напр.:

بابام از آن گرگهای باران دیده بود و در این جور مواقع دست و پایش را گم نمی کرد. (عباس پهلوان، شب عروسی بابام).

Мій батько був з числа досвідчених людей (букв. з тих вовків, що бачили дощ), *а тому в таких ситуаціях не губився.* (А. Пагляван. Ніч весілля мого батька).

За свідченням Х. Корогли, побачити вовка вважається гарною прикметою, що відбилося в прислів'ї: **gorg didan mobārak-ast nadidan mobāraktar** *побачити вовка благословенно, не побачити – ще більш благословенно* [498, с. 267].

Зоонім **xers** *ведмідь* використовується переважно для образливої характеристики гладкої, огрядної людини [520, с. 547]:

ذلیل شده چه خرس شده! چه کون و کپلی به هم زده! خورده و پرورانده! (جمال میر صادقی، چشمهای من خسته).

Яким він став жалюгідним, який ведмідь! Які сідниці відростив! Видно, що їв і вирощував! (Дж. Мірсадеги. Мої очі втомлені).

Згідно зі словником Х. Парчямі, фраземою **mesl-e xers** *як ведмідь* позначають товсту та невисоку на зріст, ненажерливу або невиховану людину [522, с. 376]. Про розлючених, гнівливих людей кажуть: **mesl-e xers-e tir xorde** *наче підстрілений ведмідь*, напр.:

دایی جان سرهنگ ... مثل خرس تیرخورده ساکت روی پله نشسته بود. (ایرج پزشکزاد. دایی جان ناپلئون).

Дядечко полковник, розгніваний, наче підстрілений ведмідь, сидів на сходах. (І. Пезешкзад. Дядечко Наполеон).

Словосполучення **xers-e gonde** *товстий ведмідь* використовують на позначення дорослої, повної за статуєю людини, що поводить себе невідповідно до свого віку, по-дитячому. ФО **xers-rā be raqs āvardan** *примушувати ведмеда танцювати* застосовують щодо людей, яких хочуть висміяти, розіграти [517, с. 915].

Образ лева (**šir**) у перському мовно-культурному ареалі виступає уособленням хоробрості, мужності, сили. Всі національні героїчні постаті, богатирі, оспівані в класичній поезії, порівнювалися з левом. Почесним прізвиськом четвертого халіфа Алі, особливо шанованого іранцями-шиїтами, є **šir-e xodā** *лев Бога*.

Своє основне конотативне значення номен **šir** *лев* виявляє, зокрема, в таких композитах зі значенням "хоробрий", "відважний", як: **širdel** (букв. з левовим серцем), **širrag** (букв. з левовими жилами), **širzur** (букв. з лєвовою силою) та ін., похідному слові **širafkan** *дуже сміливий, могутній* (букв. той, що кидає лева), парі фразеологічних дієслів **šir šodan** *виявляти хоробрість, мужність* (букв. ставати левом) / **šir kardan** *підбадьорювати; підбурювати* (букв. робити левом), напр.:

از خنده خاله ام شیر شده ام. حس می کنم همه را در مشت دارم و هر کاری از من بر می آید. (بهنام دبائی، هیچکاک).

Vid smixu moeji titki ja rozxrabrivsia (букв. став левом). *Tepер я відчував, що всі вони у мене в руках, і я можу зробити все, що завгодно.* (Б. Дайяні. Хічкок).

دو تومنی چنان شیرش کرد که با صدای بلند داد زد: بیا بگیر پیرمرد، بگیر و چایی رد کن. (غلام حسین ساعدی، آشغال‌دونی).

Два тумана настільки його підбадьорили (букв. зробили його левом), *що він закричав: "На, старий, тримай! Візьми й передай мені чай."* (Г. Саєді. Смітник).

Варто зазначити, що у процесі подальшої метафоризації на базі номену **šir** розвилось значення "успішний", "переможець" [517, с. 1446], що спостерігаємо, зокрема, у фраземі **šir āmadan** *повертатися з завдання переможцем* (букв. приходити левом) [522, с. 273]. Протилежним за значенням висловом є **rubāh āmadan** (букв. приходити лисицею) [520, с. 980], напр.:

خوب از پیش بابام شیر آمدی یا روباه؟ دست پر برت گرداند یا دست خالی؟ (جعفر شهری، شکر تلخ).

Скажи-но, вдалося тобі владнати справи у мого батька чи ні (букв. ти левом повернувся чи лисицею)? *З повними руками йдеш чи з порожніми?* (Дж. Шагрі. Гіркий цукор).

Скорочений варіант протиставлення лева і лисиці за ознакою переможець – переможений, відбиває приказка: **šir-i yā rubāh-i?** *Ти лев чи лисиця?* [492, с. 402]. Традиційне для іранської фольклорної традиції протиставлення лева і лисиці зафіксовано у ФО **šir yā rubāh budan** (букв. бути левом чи лисицею), що використовується у значенні "досягти або не досягти успіху" [517, с. 1446].

Як "цар звірів", лев уособлює силу і владу. Проте зафіксовано декілька ФО з цим номеном, які актуалізують ознаку "втрати людиною своєї колись могутньої сили". Так, ФО **šir-e bi yāl-o dom** (букв. лев без гриви і хвоста) використовується на позначення людини, яка "раніше мала силу і владу, а тепер їх втратила" [522, с. 273], а ФО **šir-e bi yāl-o dom-o šekam** (букв. лев без гриви, хвоста і живота) – на позначення нікчемної, нікому не потрібної людини або речі [517, с. 1446]. Прислів'я **šir ke pir mašavad rubāh ru-yaš miravad** (букв. коли лев старішає, лисиця на ньому їздить) знов відбиває протиставлення лева і лисиці й вживається у ситуації, коли

низька людина зневажає або гнобить того, хто втратив свою колишню силу і могутність [492, с. 402].

Розглянемо, в яких іще, окрім указаних вище, іпостасях постає лисиця. Номен **rubāh** *лисиця* у перській мовній свідомості передусім асоціюється з хитрощами і підступністю, про що свідчать одиниці: **mesl-e rubāh** *хитрий* (букв. як лисиця) [522, с. 378], **rubāhbāzi** *хитрощі* (букв. гра в лисицю) [522, с. 229], **rubāhbāzi dar āvardan** *хитрувати, прикидатися, лицемірити* (букв. виймати гру в лисицю), напр.:

گمان نمی کنم که این رویه و این روباه بازی ها هیچگاه پسند دل خدا و پیغمبر باشد... (محمد علی جمال زاده، سر و ته یک کرباس).

Не думаю, щоб така поведінка і ці всі хитрощі були до вподоби Всевишньому та його пророку... (М. Джамаль-заде. Одного поля ягода).

Номен **babr** *тигр* не актуалізований у лексико-фразеологічній системі перської мови, натомість номен **palang** *леопард* розвиває кілька метафоричних значень, зокрема, аналогічне номену **šir** *лев*: "хоробрий, відважний". Зрозуміло, що той, хто може перемогти леопарда, є ще більш хоробрим, чим він. Це виявляється в семантиці похідного слова **palangafkan** *дуже хоробрий, могутній* (букв. той, що кидає леопарда), побудованого за тією самою словотворчою моделлю, що і **širafkan** (букв. той, що кидає лева). Іншими ознаками, з якими асоціюється образ леопарда, є "швидкість" та "лютість", про що свідчить похідне слово з абстрактною семантикою **palangi** (прибл. *леопардність*) [517, с. 491]. Значення жорстокості передає композит **palangxu** (букв. з характером, як у леопарда) [522, с. 126]. Однак компаративна фразема **mesl-e palang** (букв. як леопард) передає значення "пихатості, зарозумілості, себелюбності" [522, с. 371]. Функціонує приказка про зарозумілих, пихатих людей: **palang abr-rā bālā-ye sar-e hod nemitavānad bebinad** *Леопард не може побачити хмару у себе над головою* [492, с. 110]. Крім цього, леопарду приписують заздрісність, що фіксуємо у семантиці композиту **palangtabi'at** (букв. з натурою, як у леопарда), який функціонує у розмовному регістрі у значенні "заздрісний" [522, с. 126].

Образ мавпи (**meymun**) у перському мовно-культурному ареалі передусім асоціюється з бридкою, потворною зовнішністю, напр.:

این میمون فکر می کند خیلی خوشگل است! (حسن انوری، فرهنگ فشرده سخن).

Ця мавпа думає, що дуже гарна! [517, с 2366].

У розмовному реєстрі зворот **mesl-e meymun** як *мавна* вживається на позначення людини, котра: а) здійснює кумедні рухи; б) має потворну зовнішність; в) недоречно кривляється [522, с. 390]. Для передання останньої ознаки функціонує слово **meymunbāzi** (букв. гра в мавпу), а також прислів'я: **meymun har če zeštтар-ast atvār-o bāzi-yāš bištтар-ast** *Що потворніша мавпа, то більше вона кривляється*, яке вживається, коли говорять про недостойних людей, яким властиві надмірні чванство і претензійність.

Номен **xarguš** *заєць* не є дуже актуалізованим у лексико-фразеологічному фонді перської мови з погляду розвитку метафоричних значень. Єдине значення, яке нам вдалося розшукати, не пов'язане з морально-психологічними характеристиками людини. Перська народна уява приписує зайцю здатність змінювати свою стать, тобто ставати поперемінно то самкою, то самцем. Це зафіксовано у семантиці компаративного вислову **mesl-e xarguš** (букв. як заєць) зі значенням "інколи самка, інколи самець" [522, с. 376]. Х. Корогли зазначає, що відповідне повір'я поширене в народі й на підтвердження наводить вірш невідомого поета:

گر ز مردی دم زنم ای نیکمردان نشنوید زانکه چون خرگوش گاهی ماده و گاهی نرم

Не вірте мені, о добрі люди, якщо скажу, що я чоловік, / Адже я наче заєць, то самка, то самець [498, с. 342].

Останній зоонім, який ми розглянемо в цьому підрозділі, – це зоонім **mār** *змія*. Цей номен у перській мові має метафоричне значення "шкідливість, злокапосність" [517, с. 2028]. Компаратив **mesl-e mār** використовується на позначення хитрих, дволичних, зі злим язиком людей [498, с. 367]. Висловом **mesl-e mār-e zaxmxorde** *наче поранена змія* позначають розлючену, мстиву людину, а фразеомою **mesl-e mār-zadehā** як *укушені змією* – людей уразливих та помисливих [522, с. 388]. "Підступність" змії зафіксована у ФО **mār dar āstin parvardan** (букв. тримати змію в рукаві), що відповідає українському "пригріти гадюку на грудях", напр.:

وجود خدامراد در دستگاه او به منزله مار در آستین پروردن است ... (حسین شهیدزاده، کاروبار خودمان).

Тримати Ходаморада в конторі означає пригріти на грудях гадюку... (букв. тримати змію в рукаві) (Х. Шагідзаде. Наші власні справи).

Певну меліоративність у характеристиці образу змії можна зафіксувати у прислів'ї: **mār agar zahr dārad pādzahr ham dārad** *Змія якщо має отруту, то і цілющу властивість має також* [492, с. 535].

Отже, проведений аналіз уможлиблює висновок про те, що у перському та українському мовно-культурних ареалах існує ціла низка спільних стереотипних уявлень, пов'язаних з образами тварин. Зокрема, однакові людські якості в обох лінгвокультурах приписують лисиці, собаці, леву, змії; частково збігаються уявлення, пов'язані з образами барана, козла, півня, кішки, корови.

Виявивши особливості зооморфної концептуалізації внутрішніх якостей людини в перській лексико-фразеологічній системі, перейдемо до аналізу результатів анкетування, метою якого було встановити перелік еталонів, за допомогою яких перси концептуалізують морально-психологічні характеристики людини.

5.2.2. Стереотипні еталони-образи у структурі перських вільних порівняльних конструкцій

Матеріалом для дослідження еталонів-образів у структурі вільних порівняльних конструкцій послужили дані проведеного нами спрямованого асоціативного експерименту. Як відомо, спрямований асоціативний експеримент, на відміну від вільного асоціативного експерименту, передбачає певне спрямування експериментатором процесу асоціювання респондентів у вигляді постановки якогось завдання на кшталт: підібрати синонім (антонім), вжити певну граматичну форму тощо. У контексті нашого дослідження ми хотіли простежити, яким чином відбуватиметься процес асоціювання опитуваних, якщо їм запропонувати вже готові характеристики людини і попросити вказати, з яким об'єктом чи суб'єктом пов'язується в їхній уяві запропонований атрибут. Методику подібного експерименту описано у праці В. Маслової (див.: [215, с. 152–192]). Метою експерименту було виявити перелік еталонів, з якими співвідносяться внутрішні

якості людини у перській мовній свідомості. Під еталонами у широкому значенні розуміють "зразки, з котрими порівнюються реальні явища, предмети тощо" [157, с. 310]. У нашому дослідженні еталон – це "певний ідеалізований стереотип, який на соціально-психологічному рівні постає як прояв нормативних уявлень про людину, світ, суспільство" [215, с. 190]. Поняття еталону співвідносне з поняттям прототипу, введеного до наукового обігу Е. Рош і розробленого Дж. Лакоффом (див.: [465; 464; 435; 167]). У сучасній когнітивній семантиці під прототипом розуміють "концепт, який лежить в основі формування категорії й визначає її зміст" [39, с. 83]. За словами Н. Слухай, "усвідомлені, вербалізовані й безліч разів ужиті, прототипи можуть фіксуватися як стереотипи, або еталони" [288, с. 307]. Взагалі ж виділяють такі різновиди прототипів: типові приклади, соціальні стереотипи, ідеали, взірці, зразки, метонімічні моделі тощо [39, с. 81–82].

Опитуваним було запропоновано анкету, яка містила порівняння на кшталт **u mesl-e ... X ast** (букв. він як ... X), де X – атрибутивна характеристика людини, а крапки позначали пропуск для підстановки відповідного еталону або образу порівняння. В ролі атрибутів виступили слова-стимули, що позначають передусім різноманітні характеристики внутрішнього світу людини, у тому числі риси характеру: **ārām** *спокійний*, **badjens** *капосний*, **bixiyāl** *безтурботний*, **tarsu** *трусливий*, **xošaxlāq** *з гарним характером*, **sāket** *мовчазний*, **mehrabān** *добрий*; інтелектуальні характеристики людини: **ahmaq** *дурний*, **bāhuš** *розумний*; емоціональні характеристики: **šād** *веселий*, **xošhāl** *радісний*, **qamgin** *сумний* тощо; характеристики, що виражають відношення до інших людей: **bā adab** *вихований*, **bāvafā** *вірний*, **baxšande** *щедрий*, **porru** *нахабний*, **birahm** *безжальний*, **čāplus** *підлесливий*, **xasis** *скупий*, **tondxu** *запальний*, **harfšenou** *слухняний*, **xašen** *гнівливий*, **hilegar** *хитрий*, **doruqgu** *брехливий*, **sangdel** *жорстокий* тощо; характеристики, що виражають соціальні відношення людей: **badbaxt** *нещасний*, **bitafāvot** *байдужий*, **bičāre** *бідолошний*, **bigonāh** *безгрішний*, **xodi** *свій*, **xošbaxt** *щасливий* тощо.

Під час аналізу результатів експерименту було з'ясовано, що всі еталони або образи порівняння, з якими співвідносяться досліджувані характеристики людини, розпадаються на дві великі групи: світ природи та світ людей. Всередині першої

групи можна виділити такі підгрупи: 1) тварини; 2) рослини; 3) об'єкти й явища природного світу; друга група включає такі підгрупи порівнянь: 1) з собою, близькими та знайомими людьми; 2) з представниками певних професій; 3) з відомими в історії Ірану постатями; 4) еталони релігійної сфери; 5) прецедентні імена (персонажі літературних та інших творів), 6) предмети побуту. Інколи, але нечасто, в ролі еталонів виступали абстрактні поняття. Аналіз показав, що образи порівняння розподіляються нерівномірно, залежно від кожного окремого атрибуту, але найчастіше в ролі еталонів виступають або найменування людей, або представників світу тварин. Іншими словами, запропоновані атрибути концептуалізуються у свідомості респондентів переважно за допомогою антропоморфного та зооморфного кодів культури.

Зооморфний код залучався респондентами переважно при осмисленні негативних характеристик людини, як-от: **ahmaq** дурний, **hilegar** хитрий, **tarsu** трусливий, **tambal** ледачий тощо. З-поміж позитивних було виявлено лише дві характеристики: **bāvafā** вірний та **šojā'** сміливий, в концептуалізації котрих переважив зооморфний код. Розглянемо склад еталонів на вказані атрибути більш детально. В дужках біля кожного образу порівняння зазначено кількість респондентів, які вказали саме це слово.

ĀHMAQ дурний

Загальна кількість ненульових реакцій на слово-стимул **ahmaq** дурний становить 86 одиниці. З цієї кількості найбільшу групу еталонів склали найменування тварин (56), зокрема: **xar** осел (20), **olāq** осел (11), **gāv** корова (9), **bozqāle** козеня (3), **heyvān** тварина (3), **gusfand** баран (2), **boz** коза, **gorāz** кабан, **gonješk** горобець, **gusāle** теля, **māče sag** сука (самка собаки), **muš** миша, **morq** курка, **murčexor** мурашкоїд.

Другу за рангом групу утворюють номени на позначення людей або власні імена (25): **man** я (2), **sādehā** простаки (2), **šahvatparastān** розпусники (2), **barādar-am** мій брат, **biaqlhā** дурні, **jāhelān** невігласи, **dastpāčolofthā** недотепи, **doruqgu** брехун, **divāne** божжевільний, **šomā** ви, **aqaboftādehā** відсталі люди, **māmān-o bābā** мати і батько, **mota'assebhā** фанатики, **hamotāqihā** сусіди по кімнаті, **hame** всі,

nādān *невіглас*, **mas'ul-e harāsat** *відповідальний за безпеку в університеті*, **yek bačče** *дитина*; власні імена: **ahmadi nejād** *Ахмаді Нежад*, **qazzāfi** *Каддафі*, **qanzanfar** *Ганзанфар*, **natānyāhu** *Нетаньяху*.

Вдалося виділити дві невеличкі групи по дві одиниці у кожній: групу абстрактних понять, пов'язаних із психоемоційним життям людини (2): **omid** *надія*, **ārezu** *мрія*; та групу найменувань рослин (2): **bādemjān** *баклажан*, **piyāz** *цибуля*. Одну реакцію відносимо до групи природних об'єктів і явищ: **tufān** *буревій*.

Таким чином, група еталонів із використанням зоонімів склала 65,12%, група еталонів, що позначають людей, – 29,07%, абстрактні поняття, пов'язані з психоемоційним життям людини, – 2,33%, стільки ж – група найменувань рослин, природних об'єктів і явищ – 1,15%. Впадає в око, що група еталонів із використанням номенів людей є дуже різномірною й включає як номени близьких родичів (мій брат, тато і мати), знайомих (сусіди по кімнаті), імена реальних людей (Нетаньяху, Ахмаді Нежад, Каддафі), так і загальні імена людей, які, на думку респондентів, заслуговують відповідної характеристики (простаки, відсталі люди, фанатики).

HILEGAR *хитрий*

Отримані на атрибут **hilegar** *хитрий* реакції вражають своєю однотайністю. Загальна кількість ненульових асоціатів – 93. На зооніми з цієї кількості припадає 81 одиниця, з яких 75 – на один і той же номен **rubāh** *лисиця* (91,5% від усіх зоонімів). Інші зооніми представлені лексемами: **mār** *змія* (2), **kaftār** *гієна*, **gorg** *вовк*, **mārmulak** *ящірка*, **muš** *миша*.

Решта асоціатів розподілилися таким чином: група "Люди" включає 10 одиниць: **jādugar** *чаклун* (2), **čāplus** *підлабузник*, **sāmerehā** *самаритяни*, **šāh** *шах*, **šomā** *ви*, **hamsar** *чоловік*, **yahudihā** *євреї*; власні імена: **amr-e 'ās** *Амр ібн аль-'Ас*, **minu** *Міну*. До понять релігійної сфери відноситься одне слово: **šeytān** *диявол*. До одиничних реакцій ми віднесли слово **esrā'il** *Ізраїль*.

Таким чином, група еталонів з використанням зоонімів склала 87,09%, група "Люди" – 10,75%, поняття світу релігії – 1,08 %, одиничні реакції – 1,08%.

У групі "Люди" привертає увагу ім'я Амра ібн аль-'Аса – одного з персонажів ранньої історії ісламу, арабського полководця і політичного діяча. Символом хитрощів і підступності в Ірані його вважають через ту неблаговидну роль, що він відіграв у спорі за владу між четвертим халіфом Алі та Муавією, тодішнім правителем Сирії, який відмовився підкоритися Алі. Саме через інтриги і хитрощі Амр ібн аль-'Аса, якому вдалося обдурити Алі, Муавії в кінцевому підсумку вдалося стати правителем усього халіфату, започаткувавши таким чином династію Омейядів [519, т. 5, с. 1212]. Зрозуміло, що іранці, які вважають Алі мучеником і першим шийтським імамом, переконані, що такий перехід влади в халіфаті був несправедливим.

TARSU *трусливий*

Загальна кількість ненульових реакцій на цей стимул – 90. Зооніми складають більшість реакцій (70), з них: **muš** *миша* (21), **sag** *собака* (17), **boz** *козел* (11), **gorbe** *кішка* (6), **gonješk** *горобець* (3), **rāsu** *скунс* (2), **juje** *курча*, **har** *осел*, **xarguš** *засць*, **huk** *свиня*, **rubāh** *лисиця*, **susk** *тарган*, **šoqāl** *шакал*, **kabk** *курінка*, **gavazn** *олень*, **morq** *курка*.

Друга за рангом група "Люди" (17) включає такі одиниці: **man** *я* (3), **bačče** *дитина* (2), **a'rāb** *араби*, **jangraftehā** *ті, хто пішов на війну*, **doxtarān** *дівчата*, **doxtarbače** *дівчисько*, **šomā** *ви*, **mard** *чоловік*, **yahudiḥā** *євреї*; імена власні: **ahmadi nejād** *Ахмаді Нежад*, **rezā** *Реза*, **aziz** *Азіз*, **omar** *Омар*, **leylā** *Лейла*. До релігійних еталонів увійшло слово **šeytān** *диявол*. До одиничних реакцій (2) – слова: **čašm** *око*, **yunān** *Греція*.

Таким чином, групу еталонів з зоокомпонентом складають 77, 78% від усіх реакцій, групу "Люди" – 18,89%, релігійні еталони – 1,11%, одиничні реакції – 2,22%.

TAMBAL *ледачий*

Загальна кількість ненульових реакцій – 92 одиниці. Групу еталонів із зоокомпонентом (49) склали слова: **xers** *ведмідь* (36), **kuāla** *коала* (2), **pāndā** *панда* (2), **lākpošt** *черепаха* (2), **gorbe** *кішка* (2), **asb-e ābi** *бегемот*, **heyvān-e se angošti** *лінивець*, **sag** *собака*, **fil** *слон*, **gāv** *корова*.

До групи "Люди" (20) увійшли такі номени й власні імена: **širāzihā** *ширазці* (4), **ensānhā-ye čāq** *товсті люди* (2), **barādar-am** *мій брат* (2), **irānihā** *іранці*, **ba'zihā** *деякі*, **bikār** *безробітний*, **xod-am** *я сам*, **dust-am** *мій друг*, **rafiq-am** *мій товариш*, **zan-e amu-yam** *дружина мого дядька*, **kudak** *дитина*, **man** *я*; власні імена: **eynšteyn** *Ейніштейн*, **rezā** *Реза*, **mouhebat** *Моугебат*.

Достатньо частотною виявилася група "Рослини" (19), проте більшість реакцій у цій групі припадає на один номен: **kadu** *гарбуз* (18), з чого можна заключити, що гарбуз є символом ледачості в перській лінгвокультурі. Другий складник цієї групи: **konde-ye deraxt** *нінь*.

В ролі одиничних еталонів виступили: прецедентне ім'я **hasani** *Хасані* (герой дитячої казки, що володів відповідною якістю) та природний об'єкт **sangā** *каміння*. До групи "Інше" ми віднесли дві одиниці: **bāleš** *подушка*, **xāb** *сон*.

Таким чином, група еталонів із зоокомпонентом склала 53,26%, група "Люди" – 21,74%. Через рослинний світ осмислили запропонований атрибут 20,65% респондентів, через прецедентний феномен – 1,09%, через природний об'єкт – 1,09%, через інші поняття – 2,17%.

Тепер розглянемо особливості зооморфної концептуалізації позитивних якостей людини, таких як: **bāvafā** *вірний* та **šo jā'** *хоробрий*.

BĀVAFĀ *вірний*

Загальна кількість ненульових реакцій – 92 одиниці. Образи порівняння з зоокомпонентом склали найчисельнішу групу (66), проте таких зоонімів лише два: **sag** *собака* (58) та **asb** *кінь* (8).

До групи "Люди" (22) увійшли такі слова: **mādar** *мати* (5), **man** *я* (4), **hamsar** *чоловік/дружина* (2), **barādar** *брат*, **pedar** *батько*, **xod-am** *я сам*, **dust** *друг*, **dustān** *друзі*, **rafiq** *товариш*, **mādarān-e irāni** *іранські матері*, **mādar-o pedar-am** *мої батьки*; власні імена: **soheylā** *Согейла*, **seyyed** *Сейєд*, **le'onidas** *Леонід*. Два імені ми віднесли до еталонів релігійної сфери: **hoseyn** *Хосейн*, **abbās (aleyhi-s-salām)** *Аббас (Мир йому!)*. Ще два слова утворили групу "Предмети побуту": **kuler** *кондиціонер*, **nehāl** *матрац; подушка*.

Отже, еталони з зоокомпонентом склали 71,74% від усієї кількості ненульових реакцій. Той факт, що в ролі еталонів вірності виступили всього дві тварини, само по собі не викликає особливого здивування. Заслуговує на увагу великий відсоток респондентів – 58 із 92 (63,04%), які висловилися за те, що еталоном вірності є саме собака. Ми уже вказували, що за даними фразеології образу собаки притаманна певна амбівалентність, проте такий великий відсоток приписування собаці меліоративної характеристики вірності, виявлений в експерименті, є досить неочікуваним, беручи до уваги характер ісламського суспільства, в якому ця тварина вважається нечистою.

Група "Люди" становить 23,92% від усієї кількості відповідей. Під іменем Леонід, ймовірно, мається на увазі цар Спарти Леонід (або Леонідас), герой битви при Фермопілах – одного з епізодів грецько-перських війн. Як відомо, Леонід із трьома сотнями спартанців бився проти численного війська персів до останнього, даючи співвітчизникам час евакуювати мирних мешканців і підготуватися до оборони.

Еталони релігійної сфери склали 2,17%. Тут варто зазначити, що в процесі аналізу ми стикнулися з трудностю атрибуції деяких власних імен, які часто поставали в ролі еталонів порівняння. Це стосується імен, що збігаються з іменами релігійних діячів, зокрема, шіїтських імамів (наприклад: Алі, Хосейн, Хасан, Реза тощо). За правилами згадування цих постатей у різноманітних дискурсах, перед їхніми іменами обов'язковим є вживання слів: **emām** *імам* або **hazrat** *світлість*, а після них – додавання відповідної формули (наприклад: **aleyhi-s-salām** *Мир йому!*). В книжно-писемній сфері ця формула часто редукується до однієї, початкової літери, яка вказується в дужках після імені згадуваного імаму: (ع). Однак в нашому експерименті респонденти дотримувалися цього правила непослідовно. В анкетах частини опитаних необхідні елементи супроводжували відповідне ім'я, проте інші респонденти вказували ім'я без додавання жодних вказівок на його приналежність, що спричиняло можливість подвійної інтерпретації. З одного боку, такі імена можна сприймати як імена видатних релігійних діячів, що постають еталонами досліджуваних якостей характеру, а з іншого, з огляду на загальний характер

реакцій саме цієї аудиторії респондентів, процес асоціювання яких часто протікав через апелювання до себе, своїх близьких та друзів, ці імена можна вважати просто іменами звичайних, знайомих респондентам людей. Тому питання атрибуції деяких власних імен ми вирішували в кожному випадку окремо, покладаючись на власну інтуїцію. Так, у випадку визначення еталону атрибуту **bāvafā** *вірний* власне ім'я **hoseyn** *Хосейн* не містило яких-небудь додаткових позначень, проте ми вирішили віднести його до еталонів релігійного світу, оскільки постать імама Хосейна, який трагічно загинув неподалік від Кербели у нерівному бою з військом Язіда, є дуже шанованою в Ірані й уособлює багато високих моральних якостей людини, зокрема, вірності й стійкості. Зрозуміло, що атрибуція імені **abbās (aleyhi-s-salām)** *Аббас (Мир йому!)* не викликає жодного сумніву, оскільки після нього зазначено відповідну формулу.

Асоціати, що увійшли до групи предметів побуту (2,17%), звичайно, не можуть розглядатися як повноцінні еталони, проте вони непрямо вказують на брак досліджуваної позитивної якості у житті респондентів.

ŠOJĀ' *хоробрий*

Загальна кількість ненульових реакцій – 90. З цієї кількості майже половина всіх реакцій (40) припадає на представників світу тварин, причому номен **šir** *лев* виявився найчастотнішим з усіх: **šir** *лев* (38), **babr** *тигр*, **oqāb** *орел*.

Через номени групи "Люди" та власні імена цей атрибут осмислили 33 опитаних, навівши як еталони порівняння такі одиниці: **pedar (-am)** *(мій) батько* (6), **jangjuyān** *вояки* (3), **sarbāz** *солдат* (2), **šahidān** *герої-шагіди* (2), **bot-e man** *мій ідеал*, **pahlavānān** *богатири*, **jangāvarān** *вояки*, **sardār-e jang** *воєначальник*, **šomā** *ви*, **ševālye** *шевальє*, **farmāndeh** *командувач*, **qahramān** *герой*, **kudak** *дитина*, **glādiyātor** *гладіатор*, **mard** *чоловік*, **hamsar-am** *мій чоловік*. Імена власні: **Petros** *Петр*, **hezbollah (lobnān)** *Хезболлах (Ліван)*, **doktor zarif** *доктор Заріф*, **samirā** *Саміра*, **kuruš-šāh** *шах Кір*, **mahmud** *Махмуд*, **nāpole'on** *Наполеон*, **nāder-šāh** *Надер-шах*.

Третю за рангом групу еталонів склали прецедентні імена (10): **rostan** *Ростам* (4), **pesar-e šojā'** *Хоробрий хлопчик* (4), **dehqān-e fadākār** *Відважний селянин* (2). До релігійних еталонів (5) ми віднесли такі асоціати: **emām hoseyn** *імам Хосейн* (3),

abu-l-fazl (aleyhi-s-salām) імам Абу-ль-фазль (Мир йому!), **ali (aleyhi-s-salām)** імам Алі (Мир йому!).

Асоціати, що не увійшли до жодної з груп (2): **tondar** гім, **āsfālt** асфальт.

Таким чином, при осмисленні атрибуту **šojā'** хоробрий до зооморфного коду звернулося 44,5% респондентів. Варто зазначити, що з цього числа 95% опитаних визнали еталоном хоробрості лева. Асоціати групи "Люди" склали 36,67%, прецедентні імена – 11,11%, релігійні еталони – 5,56%. Можна помітити, що у складі трьох останніх груп у ролі еталонів хоробрості постають переважно визначні постаті мусульманської історії Ірану. На долю асоціатів, співвідносних з історією стародавнього Ірану, припадає лише п'ять одиниць (5,6% від усієї кількості реакцій), з яких чотири – це образ богатиря Ростама, героя "Шагнаме" Фердоусі, та ще один еталон – іранський цар Кір, засновник Ахеменідської держави. Інші об'єкти при осмисленні цього атрибуту використали 2,2% опитаних.

Розглянемо кілька атрибутів, осмислення яких відбулося переважно через дві групи еталонів – тварин і людей – в рівних або в майже рівних пропорціях. До таких атрибутів відносяться: **bāhuš** розумний та **doruqgu** брехливий.

BĀHUŠ розумний

Загальна кількість ненульових реакцій – 90. Співвідношення еталонів порівняння з погляду їхньої належності до зазначених груп складає 44 до 43. Групу "Люди" (44) склали такі номени й власні імена: **man** я (7), **barādar-am** мій брат (4), **bačče**, **kudak** дитина (3), **noxbe** знавець (3), **dānešmand** вчений (2), **āmrikāyi** американець, **ensān** людина, **irāniyān** іранці, **barādar-e kuček-am** мій молодший брат, **pedar-am** мій батько, **xod-am** я сам, **ra'isjomhur** президент, **āref** суфій, **mādar** мати, **yek doktor** доктор, **yek nābeqe** геній; власні імена: **eynšteyn** Ейнштейн (7), **abu ali sinā** Абу Алі ібн Сіна, **bil geyts** Білл Гейтс, **pātrik** Патрік, **hāmed** Хамед, **fereydun** Ферідун, **lenin** Ленін, **negin** Негін.

Еталони з зоокомпонентами (43) представлені зоонімами: **xarguš** заєць (24), **sag** собака (4), **asb** кінь (2), **dolfin** дельфін (2), **rubāh** лисиця (2), **oqāb** орел (2), **kalāq** ворона (2), **babr** тигр, **joqd** сова, **zambur** оса, **tuti** папуга, **gorg** вовк. Одиниці, які не

увійшли до визначених груп (3): **aykyu** коефіцієнт інтелекту (2), **kompyuter** комп'ютер.

Таким чином, група еталонів "Люди" склала 48,89%, зооеталони – 47,78%, інше – 3,33%. У групі еталонів із зоокомпонентом привертає увагу те, що заєць виявився еталоном розумності. Оскільки дані фразеології жодним чином не вказують на закріпленість саме такої символічної характеристики за цим зоонімом, можна зробити висновок про те, що на свідомість респондентів, очевидно, вплинув відповідний прецедентний текст казкового жанру, в якому в ролі головного героя виступив "розумний заєць".

Такий самий механізм асоціювання спостерігаємо й у випадку з атрибутом **doruqgu** *брехливий*, в якому герой іншого прецедентного тексту став уособленням цієї людської якості. Розглянемо його детальніше.

DORUQGU *брехливий*

Загальна кількість ненульових реакцій – 81. Найбільше число реакцій (54) розподілилося порівну на дві групи: групу еталонів із зоокомпонентом та групу "Люди". Першу групу (27) складають зооніми: **sag** *собака* (24), **rubāh** *лисиця* (2), **boz** *коза*. Друга група еталонів (27), що складається з номенів на позначення людей та власних імен, відрізняється більшим розмаїттям лексичних одиниць: **došmanān** *вороги* (2), **yahudihā** *євреї* (2), **āxundhā** *релігійні діячі*, **aksar-e mardom** *більшість людей*, **ba'zihā** *деякі*, **bimārkhā** *хворі*, **to** *ти*, **xod-aš** *він сам*, **xalāfkār** *грішник*, **doxtaramme-am** *моя двоюрідна сестра*, **dozdihā** *зłodії*, **dust-am** *мій друг*, **siyāsatmadārān** *політики*, **kārmānd-e doulātī** *державний службовець*, **mahbubhā** *кохані*, **mas'ulin** *відповідальні працівники*, **hamsar** *чоловік/дружина*, **yek ahmaq** *дурень*, **yek fālgir** *ворожка*; власні імена: **ahmādī nejād** *Ахмаді Нежад* (3), **rezāyī** *Резаї*, **firuze** *Фірузе*, **hitler** *Гітлер*.

Третя за рангом група репрезентована прецедентним іменем **čupān-e doruqgu** *брехливий чабан* (15) – героєм дитячої казки про чабана, який полюбляв жартома полохати селян звісткою про вовка, проте коли одного дня справді з'явився вовк, ніхто йому не повірив і не прийшов на допомогу.

Еталони релігійної сфери (4) включають одиниці: **šeytān** *диявол* (3), **ahriman** *Агріман*. Об'єкти й явища природного світу (3): **āb** *вода*, **abr** *хмара*, **sāye** *тінь*. Одиничні реакції (5): **bahāne** *привід*, **hokumat** *уряд*, **moujudi-ye šarm** *наявність сорому*, **tasvir** *зображення*, **zabān** *язик*.

Таким чином, група еталонів "Люди" склала 33,33%, стільки же – група еталонів із зоокомпонентом, через прецедентний феномен осмислили атрибут 18,52% респондентів, через релігійні поняття – 4,94%, через природні об'єкти й явища – 3,71%. Одиничні реакції, що не увійшли до жодної з груп, становлять 6,17%.

Наведемо приклади атрибутів, осмислення яких відбувалося переважно за допомогою антропоморфного коду, тобто через порівняння з людьми. До таких атрибутів відносяться передусім негативні характеристики людини, такі як: **birahm** *безжальний*, **bixiyāl** *безтурботний*, **xasis** *скнарий*, *жадібний*. Розглянемо їх детальніше.

BIRAHM *безжальний*

Загальна кількість ненульових реакцій – 97. До групи "Люди" (39) увійшли такі одиниці: **jallād** *кат* (7), **qātelān** *вбивці* (3), **došman** *ворог* (2), **qassāb** *м'ясник* (2), **moqol** *монголи* (2), **ādamkošhā** *вбивці людей*, **biehsāshā** *нечуйні люди*, **jādugarān** *чаклуни*, **jenāyatkārān** *злочинці*, **xašenhā** *грубіяни*, **ro'asā** *начальники*, **zendānbānhā** *охоронці в'язниці*, **šomā** *ви*, **sayyād** *мисливець*, **zālem** *гнобитель*, **mard-e siyāsi** *політик*, **nāmādari** *мачуха*, **hamsar** *чоловік/дружина*; власні імена: **čangiz** *Чингізхан* (2), **hitler** *Гітлер* (2), **estālin** *Сталін*, **sarhang-e qazzāfi** *полковник Каддафі*, **rābert ford** *Роберт Форд*, **sa'id** *Саїд*, **saddām** *Саддам (Хосейн)*, **kāligulā** *Калігула*.

Групу еталонів із зоокомпонентом (24) склали слова: **gorg** *вовк* (16), **heyvān-e vahši** *дикий звір* (2), **babr** *тигр*, **heyvān** *тварина*, **sag-e hār** *скажений пес*, **sagā** *собаки*, **šoqāl** *шакал*, **oqāb** *орел*.

Прецедентні імена (15) представлені асоціатами **šemr** *Шемр* (8) та **yazid** *Язід* (7), що відповідає отриманим нами в ході дослідження прецедентних імен на матеріалі фразеологічного фонду даним (див. п. 4.1.1.). До релігійних еталонів

порівняння (9) ми віднесли такі одиниці: **dā'eš** ІДІЛ (терористичне угруповання) (8), **āxund** ахунд (мусульманська духовна особа).

Об'єкти й явища природного світу (9): **tufān** буревій (4), **sang** камінь (3), **ertefā'** вершина, **seyl** сель. Інше (1): **čāqu** кинджал.

Таким чином, група еталонів "Люди" склала 40,21%, еталони з зоокомпонентом – 24,74%, прецедентні імена – 15,46%, релігійні еталони порівняння – 9,28%, об'єкти й явища природного світу – 9,28%, інше – 1,03%. Зауважимо, що вісім реакцій ІДІЛ були віднесені до групи еталонів релігійної сфери з огляду на декларації керівників цієї організації про необхідність створення нового міждержавного утворення на новій, релігійній основі.

BIXIYĀL безтурботний

Загальна кількість ненульових реакцій – 88. Найчисельніша група "Люди" репрезентована такими реакціями (40): **man** я (5), **dust-am** мій друг (4), **bačče** дитина (2), **pedar-am** мій батько (2), **ādam-e xunsard** холонокровна людина, **bimas'uliyathā** безвідповідальні люди, **puldār** багатий, **tambalhā** ледачі люди, **čāker-am** моя прислуга, **hokkām-e arab** арабські правителі, **hokumat** уряд, **xābide** сплячий, **xāhar-am** моя сестра, **xod-am** я сам, **doxtar-e man** моя дочка, **divāne** божевільний, **zan** жінка, **sarān-e doulat** керівники держави, **āšeqhā** закохані, **mardom-e irān** народ Ірану, **mo'tād** наркоман, **nāomidhā** обезнадієні люди, **hamotāqi-yam** мій сусід по кімнаті, **yek širāzi** ширазець, **easy going** легковажна людина. Імена власні: **sohrāb** Сограб, **mehri nāseri** Мегрі Насері, **ra'nā** Ра'на, **dāyi vahid** дядько Вагід, **epikur** Епікур, **luyi šānzdahom** Луї Шістнадцятий.

Групу еталонів із зоокомпонентом (19) склали слова: **gāv** корова (2), **parande** птах (2), **xar** вісюк (2), **qanāri** канарейка (2), **gorbe** кішка (2), **gusfand** баран (2), **asb** кінь, **boz** коза, **parvāne** метелик, **xers** ведмідь, **lākpošt** черепаха, **mahi** риба, **magas** муха. Рослини (10) представлені такими номенами: **sibzamini** картопля (6), **havij** морква (2), **xarboze** диня, **hendovāne** кавун. Об'єкти та явища природного світу (8): **bād** вітер (2), **āfāq** обрії, **oqyānus** океан, **sang** камінь, **kuh** гора, **mouj** хвиля, **kafdār** те, що має піну. Предмети побуту та обстановки (4): **divār** стіна, **sang(e)pā** немза

(для чищення п'ят), **mottakā** подушка, валик, **negin** дорогоцінний камінь. Їжа (3): **māst** маст (різновид йогурту) (2), **kašk** кяшк (іранська страва).

Зафіксовано одне прецедентне ім'я (1): **ali biqam** Безпечальний Алі. Реакції, що не увійшли до жодної з груп (3): **morde** померлий (2), **eltefat** прихильність.

Таким чином, на долю еталонів, що були об'єднані у групу "Люди", припадає 45,45 % всіх реакцій, на долю еталонів із зоокомпонентом – 21,59%. Через об'єкти рослинного світу осмислили цей атрибут 11,36% усіх опитаних, через об'єкти та явища природного світу – 9,09%, через предмети побуту та обстановки – 4,55%, через іранську їжу – 3,41%, через прецедентне ім'я – 1,14%, через інші феномени – 3,41%.

XASIS скнарий, жадібний

Загальна кількість ненульових реакцій – 83. Група "Люди" (57) включає такі одиниці: **esfahānihā** ісфаганці (22), **gedā** жебрак (3), **hāj āqā**, **hāji** Хадж-Ага, хаджі³⁴ (3), **šouharamme-am** чоловік моєї тітки (2), **puldārkhā** багатії (2), **yahudiā** євреї (2), **ālmānihā** німці, **eskātlandi** шотландець, **ensān** людина, **bāzārihā** базарні торговці, **ba'zi mardhā** деякі чоловіки, **pirmardhā** старі чоловіки, **to** ти, **servatmandān** багатії, **xodpardāz** егоїст, **dāruqe** поліцейський, **dāyi-am** мій дядько, **dust-am** мій друг, **šāhān** царі, **faqirān** бідняки, **kudanhā** дурні, **mard-e ojāq-e kur** той, у кого немає дітей (букв. чоловік, у якого вогнище сліпе), **mas'ul-e māli-ye šerkat** бухгалтер фірми, **man** я, **nāmādari** мачуха, **yek nāmehrabān** недобра людина. Імена власні: **zahrā** Загра, **elyās** Ельяс, **barāhām** Барагам.

Другу за рангом групу складають як іранські, так і неіранські прецедентні імена (10), причому останні переважають: **eskruj** дядечко Скрудж (герой американського мультфільму) (8), **āqā-ye xarčang** пан Рак (герой мультфільму), **hārūn** Гарун-ар-Рашид (герой "Тисячі і однієї ночі").

Світ тварини (6) представлений номенами: **sag** собака (2), **xers** ведмідь, **karkas** яструб, **kalāq** ворона, **muš** миша; світ рослин (2) – одиницями: **deraxt-e čenār** чинара, **musir** дикий часник. Четверо респондентів осмислили цей атрибут через інші об'єкти природи за допомогою таких слів: **sang** камінь (2), **biyābān** пустеля,

³⁴ Так називають тих, хто здійснив паломництво до Мекки.

kavir *пустеля* (солончак). Троє опитаних використали абстрактні поняття, зокрема: **pul** *гроші*, **zamān** *час*, **zendegi** *життя*. У свідомості одного респондента скнарість асоціюється з Богом: **yazdān** *Бог*.

Таким чином, група еталонів "Люди" в концептуалізації атрибуту **xasis** *скнарий, жадібний* склала 68,67%. Впадає в око значна кількість реакцій (38,5%), які відображають приписування скнарості мешканцям Ісфагана. Група прецедентних імен (із переважанням неіранського персонажу) становить 12,05%. Світ тварин у процесі пошуку еталону порівняння задіяли 7,23% респондентів, світ рослин – 2,41%, інші об'єкти природи – 4,82%. Абстрактні поняття були залучені у 3,61% випадках, релігійна сфера – у 1,21%.

Щодо позитивних характеристик людини, група "Люди" виявилася найчастотнішою при аналізі еталонів порівняння на атрибут **sabur** *терплячий*.

SABUR *терплячий*

Загальна кількість ненульових реакцій – 89. Група "Люди" (39) представлена такими асоціатами: **mādar** *матір* (12), **mādar-e man** *моя мати* (6), **man** *я* (5), **mādarhā** *матері* (3), **mādarbozorg** *бабуся* (2), **pedar** *батько*, **xāhar-am** *моя сестра*, **dust** *друг*, **dust-am** *мій друг*, **šāh-e irān** *шах Ірану*, **šekārči** *мисливець*, **mādar-e šahid** *матір загиблого героя*, **mo'allem** *учитель*, **hamkelāsi-ye man** *мій однокласник*; імена: **samirā** *Саміра*, **marjān** *Марджан*.

Група об'єктів природи (22) є другою за рангом і включає такі номени: **sang** *камінь* (19), **āb** *вода*, **āsmān** *небо*, **kuh** *гора*.

Прецедентні імена (13) репрезентовані одиницями **ayub** *Аюб* (11) та **ya'qub** *Якуб* (2), що кореляє з вищенаведеними результатами аналізу фразеологічного фонду на предмет встановлення прецедентних імен (див. п. 4.1.4.). Релігійні еталони представлені шістьма одиницями: **zeynab** *Зейнаб* (3), **xodā** *Бог*, **hoseyn** *Хосейн*, **rahbar** *духовний лідер країни* (діючий духовний лідер – імам Хаменаї).

У п'ятих випадках у ролі асоціатів постали представники тваринного світу: **asb** *кінь*, **sagbačče** *щеня*, **šotor** *верблюд*, **lākpošt** *черепаха*, **murče** *мураха*; в одному – світу рослин: **deraxt** *дерево*. Предмети побуту в ролі еталону так само виступили один раз: **miz** *стіл*.

До групи "Інше" (2) ми віднесли слова: **irān** *Іран*, **kud** *доброво*.

Таким чином, група "Люди" становить 43,82% усіх реакцій, група об'єктів природи – 24,72%, прецедентні імена – 14,61%, релігійні еталони – 6,74%. Зооніми були задіяні у 5,62%, номени рослин – в 1,12%, предметів побуту – в 1,12%, інших об'єктів – у 2,25%.

Варто зробити роз'яснення щодо віднесення антропоніма Зейнаб до еталонів релігійного світу. Ім'я Зейнаб неодноразово трапляється в анкетах, як із титулом **hazrat**, яким наділяють святих, так і без нього. На підставі того, що це ім'я наводилося лише як еталон порівняння для атрибутів з украй позитивною семантикою, ми вирішили зараховувати його до еталонів релігійної сфери щоразу, як воно з'являлося, не зважаючи на наявність чи відсутність при ньому додаткових вказівок. Зейнаб Кобра – третя дитина Фатеме, дочки пророка Мохаммада, і Алі бен Абу Таліба, молодша сестра Хосейна. Разом з Хосейном брала участь у трагічних подіях поблизу Кербели. Після загибелі чоловіків разом з іншими жінками потрапила до полону. Титул святої заслужила за ту важливу роль, яку відіграла у захисті сина Хосейна, майбутнього шийтського імама – Алі бен Хосейна (про це дет. див.: [450]). Тому додатковою підставою для віднесення імені Зейнаб до релігійних еталонів послужило те, що воно нерідко опиняється в одному переліку разом з іменами Хосейна та Алі, що буде продемонстровано нижче.

Взагалі релігійні еталони найвагомішу роль відіграють у концептуалізації атрибутів, що позначають високі моральні якості людини. Розглянемо два приклади таких атрибутів: **baxšande** *щедрий* та **ādel** *справедливий*.

BAXŠANDE *щедрий*

Загальна кількість ненульових реакцій – 95. Найбільшу в кількісному відношенні групу склали еталони релігійної сфери (42), які становлять номени на позначення Бога, пророка Мохаммада, імамів та імена останніх: **xodā**, **xodāvand** *Бог* (32), **payāmbār** *пророк* [Мохаммад] (4), **emām hasan** *імам Хасан* (2), **emām hoseyn** *імам Хосейн*, **emām rezā** *імам Реза*, **emāmān** *імами*, **zeynab** *Зейнаб*.

До прецедентних імен (19) відносимо два еталони: перший є безумовним символом щедрості в іранському мовно-культурному ареалі – **hātam tāyi** *Хатам Таї*

(букв. Хатем з племені Тай) (18), легендарний арабський бедуїнський поет, який уславився надзвичайною привітністю, гостинністю й щедрістю [492, с. 186]. Другий еталон – **fereydun** *Ферідун* (один з перших легендарних царів згідно з "Шагنامه" Фердоусі, проте самий образ сходить ще до Авести).

Групу "Люди" (16) складають номени: **mādar**, **mādar-am** (*моя*) *мати* (5), **pedar**, **pedar-am** (*мій*) *батько* (3), **man** *я* (2), **mā** *ми*, **irānihā** *іранці*, **faqirhā** *бідняки*, **yek-i az dustān-e pedar-am** *один з друзів мого батька*, **luti** *благородна, великодушна людина*; власні імена: **firuze** *Фірузе*.

Об'єкти фізичного світу (15) представлені одиницями: **āsmān** *небо* (5), **bārān** *дощ* (4), **daryā** *море* (3), **zamin** *земля* (2), **xoršid** *сонце*. З-поміж тварин (1) еталоном щедрості виявилася корова: **gāv** *корова*. До одиничних реакцій (2) ми віднесли слова: **ešq-am** *моє кохання*, **ketāb** *книга*.

Таким чином, група релігійних еталонів складає 44,21%, прецедентні феномені – 20%, група "Люди" – 16,84%, група "Об'єкти фізичного світу" – 15,79%, група "Тварини" – 1,05%; одиничні реакції становлять 2,11%.

ĀDEL *справедливий*

Загальна кількість ненульових реакцій – 91. Найбільшу групу склали еталони релігійної сфери (37), зокрема: **xodā**, **xodāvand** *Бог* (19), **emām ali** *імам Алі* (15), **emām** *імам*, **emāmān** *імами*, **parvardegār** *творець*.

Другу за рангом групу "Люди" (35) утворили слова: **qāzi** *суддя* (15), **pedar-am** *мій батько* (3), **mādar**, **māmān** *мати* (2), **xod-emān** *ми самі* (2), **ādam-e dorostkār** *праведна людина*, **ostād** *викладач*, **xod-am** *я сам*, **dāvar** *арбітр*, **doktor** *доктор*, **yek mas'ul-e vāqe'i** *справжній відповідальний працівник* (в університеті); імена власні: **ādel-e ferdousi-pur** *Адель Фердоусі-пур* (відомий журналіст і футбольний коментатор) (7).

Прецедентні імена (11): **anuširvān** *Ануширван* (сасанідський шах, відомий за переказами як Хосроу Ануширван Справедливий) (9), **fereydun** *Ферідун* (один з перших легендарних царів у "Шагنامه"), **kāve āhangar** *Коваль Каве* (герой "Шагنامه").

Предмети побуту (2): **tarāzu ваги** (2). Інше (6): **hičkas ніхто** (4), **taqdir доля**, **hokumat-e eslāmi ісламське правління**.

У відсотковому відношенні еталони релігійної сфери склали 40,66%. Трохи менш частотною виявилася група еталонів "Люди" – 38,46%, з-поміж яких привертає увагу постать відомого журналіста і футбольного коментатора, ім'я якого **ādel** збігається з запропонованим атрибутом і означає "справедливий". Прецедентні імена склали 12,09%; предмети побуту, представлені одним і тим самим словом, – 2,2%; інше – 6,59%. В останній групі примітно, що четверо опитаних визнали, що еталон справедливості у них відсутній або не сформований, а це 4,4% від усієї кількості респондентів.

Отже, в ролі найбільш частотних еталонів для усіх розглянутих вище характеристик людини поставали номени двох тематичних груп: "Люди" та "Тварини". Тепер звернемося до прикладів атрибутів, у концептуалізації яких значну роль відіграють об'єкти та явища природного світу (атрибут **ārām спокійний**) та предмети побуту (атрибут **sāket мовчазний**).

ĀRĀM спокійний

Загальна кількість ненульових реакцій – 95. З цього числа найбільшу групу еталонів порівняння складають найменування об'єктів і явищ фізичного світу (59): **daryā море** (29), **āb вода** (10), **kuh гора** (3), **mordāb болото** (3), **deraxt дерево** (2), **barf сніг** (2), **berke ставок** (2), **nasim вітерець** (2), **āb-e berkeyi вода у ставку**, **āsmān небо**, **oqyānus океан**, **šab ніч**, **sobh ранок**, **māh місяць**.

Другу за рангом частотності складає група еталонів, що позначають людей (18): **man я** (7), **mādar(-am) (моя) мати** (6), **māmān матуся**, **pedar-am мій батько**, **xāhar-am моя сестра**, **xod-am я сам**; власні імена: **dāyi mohsen дядько Мохсен**.

Світ тварин (11) репрезентований досить різноманітними одиницями: **lākpošt черепаха**, **gāv корова**, **gusfand баран**, **qanāri канарейка**, **gonješk горобець**, **asb кінь**, **kabutar голуб**, **āhu лань**, **parvāne метелик**, **šāparak нічний метелик**, **murče мураха**.

Еталони релігійної сфери (4): **ferešte янгол**, **zeynab Зейнаб**, **ali Алі**, **mo'menān правовірні**. Прецедентні імена (1): **bāb-e esfanji Губка Боб** (герой американського мультфільму). Інше (2): **xāb сон**, **morde мертвий**.

Таким чином, на атрибут **ārām** *спокійний* отримано реакцій, що становлять найменування об'єктів і явищ фізичного світу – 62,1%, що позначають людей – 18,95%, що позначають представників світу тварин – 11,58%, еталони релігійної сфери – 4,21%, прецедентне ім'я – 1,05%, інше – 2,11%.

SĀKET *мовчазний*

Загальна кількість ненульових реакцій – 87. Варто зазначити, що в осмисленні цього атрибуту взяли участь номени чотирьох різних груп у близьких пропорціях. Найбільшу групу еталонів склали номени на позначення предметів побуту та обстановки (21): **divār** *стіна* (15), **miz** *стіл* (2), **sandali** *стілець*, **šam'** *свічка*, **arusak** *лялька*, **mobl** *крісло*.

Група "Люди" (20) складається з таких асоціатів: **man** *я* (5), **lāl** *німий* (3), **mādarbozorg-am** *моя бабуся* (2), **ādam-e mo'addab** *вихована людина*, **bačče** *дитина*, **bizabānhā** *безмовні люди*, **biorzehā** *нездари*, **pedar-am** *мій батько*, **dust-am** *мій друг*, **sarbāz** *солдат*, **hamsar-am** *мій чоловік*, **hamkelāsi-ye man** *мій одногрупник*; власні імена: **eshaq** *Есхаг*.

До групи об'єктів та явищ світу природи (18) увійшли такі реакції: **sang** *камінь* (9), **kuh** *гора* (4), **daryā** *море* (2), **āb** *вода*, **āsmān** *небо*, **āftāb** *небо*.

Світ тварин (17) представлений номенами: **muš** *миша* (4), **barre** *ягня* (3), **māhi** *риба* (2), **asb** *кінь*, **paše** *комар*, **susk** *тарган*, **gusfand** *баран*, **lākpošt** *черепаха*, **mār** *змія*, **murče** *мураха*, **halazun** *равлик*. Рослинний код (6) репрезентований лексемами: **deraxt** *дерево* (3), **jangal** *ліс*, **gol-e susan** *лілія*, **čub** *деревина*. До релігійних еталонів (2) ми віднесли імена: **hoseyn** *Хосейн*, **rezā** *Реза*. Зафіксовано дві реакції, які можна об'єднати в групу "абстрактні поняття": **zolmat** *темрява*, **ārzu** *мрія*. Слово **qalb** *серце* не увійшло до жодної з груп.

Таким чином, найбільша кількість еталонів на атрибут **sāket** *мовчазний* припадає на предмети побуту та обстановки – 24,14%. Одиниці групи "Люди" складають 22,99%, об'єкти та явища природи – 20,69%, еталони з зоокомпонентом – 19,54%. Через рослинний код осмислили запропонований атрибут 6,89% респондентів, через релігійну сферу – 2,3%, через абстрактні поняття – так само 2,3%, через інші об'єкти і феномени – 1,15%.

Підводячи підсумки експериментального дослідження стереотипів у перському лінгвоментальному просторі, перш за все зауважимо, що вони зумовлені специфікою того складу іранської аудиторії, який узяв участь у психолінгвістичному експерименті. Саме молодим віком аудиторії пояснюється той факт, що в пошуках еталонів порівняння респонденти часто зверталися до людей, що їх оточують, до своїх батьків, друзів, знайомих. Нерідко в ролі еталонів порівняння поставав сам опитуваний або його уявний співрозмовник чи опонент, що виявлялося в наведенні займенників на кшталт: **man** я, **xod-am** я сам, **to** ти, **šomā** ви. Нерідко як образи порівняння використовувалися імена знайомих або людей, відомих в іранському середовищі (наприклад, ім'я відомого журналіста і футбольного коментатора). У підгрупі власних імен спостережено імена як відомих постатей історії Ірану (цар Кір, Ахмаді Нежад), так і всесвітньої історії (Ленін, Сталін, Калігула, Луї XVI тощо). До групи прецедентних імен так само увійшли як феномени іранського, так і неіранського походження, зокрема, герої американських мультфільмів, що також пояснюється молодим складом аудиторії. Заслуговує на увагу, що деякі внутрішні якості людини, переважно негативні, приписуються певним етнонаціональним групам (зокрема, євреям, німцям, шотландцям тощо) або групам населення всередині країни (зокрема, мешканцям іранських міст Ісфагана, Ширази). Варто зауважити, що достатньо вагому роль у процесах асоціювання опитаної молоді аудиторії відіграють об'єкти та постаті релігійної сфери. Взагалі аналіз отриманих асоціатів засвідчив той факт, що історія мусульманського Ірану з її видатними посталями сучасній молоді ближча за історію стародавнього Ірану. Очевидно, це пояснюється відповідним релігійним вихованням молодого покоління в навчальних закладах. Якби склад аудиторії респондентів був інший та охоплював людей середнього та похилого віку, які часто ностальгують за світським Іраном часів шаху та пишаються колишньою величиною своєї країни, то, ймовірно, показники були б інші.

Порівняльний кількісний аналіз еталонів шістнадцяти атрибутів, розглянутих у цьому підрозділі нашого дослідження, дозволив вирахувати середній коефіцієнт застосування тих чи інших сфер концептуалізації. Дані, зазначені у зведеній таблиці

еталонів порівняння (див. додаток Д), засвідчують, що найвагомішу роль у концептуалізації визначених якостей внутрішнього світу людини через порівняння з еталонами відіграли тематичні групи "Тварини" (35,75%) та "Люди" (32,41%). Еталони групи "Об'єкти та явища природи" склали 9,53%, релігійні еталони – 7,72%, прецедентні імена – 6,69%, світ рослин – 2,79%, предмети побуту – 2,14%, абстрактні поняття – 0,52%, інші об'єкти і феномени – 2,45%. Проте, якщо узагальнити наведену класифікацію в термінах кодів культури, стане очевидно, що на долю антропоморфного коду припадає найбільша кількість реакцій, оскільки до еталонів релігійної сфери ми зараховували не тільки об'єкти і феномени релігійного світу, а й видатних представників історії релігії Ірану, тобто людей, які реально існували і діяли, причому у такий спосіб, що стали еталонами високих моральних якостей людини для сучасної молоді.

Далі ми розглянемо результати ще одного анкетування, метою якого було визначити особливості перебігу процесів автостереотипізації у свідомості сучасних носіїв перської мови і культури.

5.2.3. Сукупний національний автостереотип іранця за даними анкетування

Проблема національних автостереотипів традиційно розглядалася передусім у межах таких наук, як етнологія, соціологія та психологія. Лінгвістику це питання стало цікавити з розвитком лінгвокогнітивного напрямку дослідження стереотипів (див.: [28; 29; 267; 301]), а також у контексті проблем міжкультурної комунікації (див., напр.: [210, с. 44–52; 316, с. 136–147]). Попри негативне забарвлення, що супроводжує слово стереотип у повсякденному дискурсі, варто погодитися з дослідниками, які вказують на позитивний бік існування стереотипів, адже у контексті міжкультурної комунікації ознайомлення зі стереотипними уявленнями того чи іншого народу про себе та інших готує до зіткнення з культурою цього народу, пом'якшує можливий культурний шок [28, с. 11–12; 316, с. 139]).

У словнику "Українська етнографія" знаходимо визначення: "Етнічний автостереотип – система уявлень представників того чи іншого етносу про себе та

характеристик, якими вони себе наділяють. Етнічний стереотип формується на основі інформації про конкретний етнос або окремих його представників та прагнень гідно репрезентувати себе у системі міжетнічних стосунків. Як правило, етнічні автостереотипи є позитивними, вони не відбивають реального сприйняття даного етнофора іншими, оскільки вони переважно складаються на базі найкращих уявлень про себе. Зміст етнічного автостереотипу особливо чітко виявляється у стосунках за формулою “ми – вони”, де прослідковуються відмінності між етнічним стереотипом та етнічним автостереотипом” [503].

Отже, за спостереженням етнологів, автостереотипи зазвичай мають позитивне забарвлення, оскільки представники певного етносу або нації намагаються якнайкраще презентувати себе в системі міжкультурних зв'язків. Однак це спостереження не знайшло цілковитого підтвердження при аналізі колективного національного автостереотипу, визначеного опитаною нами аудиторією. Респондентам було запропоновано назвати п'ять головних рис характеру, притаманних іранцям. Опитування відбувалося на анонімній основі, вказувалися лише вік та місце навчання. Оброблення матеріалу проводилося за допомогою контент-аналізу (про особливості його застосування див.: [22, с. 247–279; 305, с. 29–38]). Загалом було отримано 446 характеристик людини, які можна, інколи з певною долею умовності, розділити на позитивні, негативні та нейтральні.

У групі позитивних якостей найчастотнішими виявилися такі: **mehmānnavāzi** *гостинність* (45), **mehrabāni** *доброта* (28), **ta'ārofi budan** *церемонність* (дотримання правил ввічливого спілкування) (15), **ehsāsāti** *емоційність* (14), **xānevādedusti** *любов до родини* (13), **xungarmi** *сердечність, душевність* (11), **bāhuš budan** *розумність* (11), **bā xodā budan** *релігійність* (8), **baxšandegi** *щедрість* (8). Серед негативних характеристик найбільш частотними стали (62): **doruqguyi** *брехливість* (13), **riyākāri** *лицемірство* (11), **qaribeparasti** *схиляння перед іноземним* (11), **tambali** *лінощі* (8), **xodxāhi** *егоїстичність* (6), **pulparasti** *любов до грошей* (5), **fozuli** *надмірна допитливість* (4), **dahanbini** *відсутність власних переконань* (4). З-поміж нейтральних порівняно частотними є такі характеристики: **xošgozarāni** *любов до розваг* (5), **alāqemandi be siyāsat** *любов до політики* (4).

Для більшої об'єктивності висновків ми виключили з розгляду одиничні реакції та взяли до уваги лише ті характеристики, що були вказані два і більше разів. Загальна кількість таких реакцій становить 387 одиниць. З метою систематизації матеріалу всі характеристики, зазначені не менше двох разів, як позитивні, так і негативні та нейтральні, були розподілені по кількох категоріях (в дужках вказано кількість респондентів, які зазначили саме таку якість):

1. Загальні характеристики (56):

- позитивні (35): **mehrabāni** доброта (28), **hošaxlāqi** добра вдача (5), **qāne' budan** невимогливість (2);
- негативні (14): **sādeluhi** простакуватість (3), **kamfekri**, **bifekri** несерйозність (3); **baddahan budan**, **parxāšgari** грубіянство (2), **bixiyāli** безтурботність (2), **farāmuškāri** забудькуватість (2), **zudjuš budan** запальність (2),
- нейтральні (7): **xošgozarāni** любов до розваг (5), **porxor budan** пажерливість (2).

2. Якості волі (7):

- позитивні (7): **saburi** терплячість (5), **pāydār budan dar barābar-e moškelāt** стійкість в подоланні труднощів (2).

3. Ставлення до людей (162):

- позитивні (106): **mehmānnavāzi** гостинність (45), **ta'ārofi** церемонність (дотримання правил ввічливого спілкування) (15), **xungarmi** сердечність, душевність (11), **baxšandegi** щедрість (8), **samimi budan** щирість (7), **ensāndusti** людинолюбство (5), **bāadab va bāehterām budan** вихованість (5), **bāvafā budan** вірність (3), **hošruyi** привітність (3), **bā gozašt budan** поступливість (2), **hošbarxord budan** приємність у спілкуванні (2);
- негативні (56): **doruqguyi** брехливість (13), **riyākāri** лицемірство (11), **xodbartarbini** зарозумілість (5), **čāplusi** підлабузництво (5), **fozuli** надмірна допитливість (4), **tazāhor** удавання, нещирість (3), **javgir šodan** схильність до зовнішнього впливу (3), **hesādat** заздрісність (3), **češm-o ham češmi** суперництво (2), **xā'en budan** підступність (2), **taqlid be digarān** наслідування інших (2), **zudranj budan** образливість (2), **qeybat kardan** пліткування (2).

4. Ставлення до себе (15):

- позитивні (7): **bāqeyrat budan** почуття власної гідності (3), **najib budan** благородність (2), **bāesālat budan** благородне походження (2);
- негативні (8): **xodxāhi** егоїстичність (6), **maqrur budan** гордовитість (2).

5. Емоційні характеристики (24):

- позитивні (21): **ehsāsāti** емоційність (14), **šuxtab' budan**, **xanderuyi** весела вдача (7);
- негативні (3): **afsorde budan** засмученість (3).

6. Ставлення до праці (13):

- позитивні (3): **talāšgar budan** старанність, наполегливість (3);
- негативні (8): **tambali** лінощі (8);
- нейтральні (2): **dargir-e kār va moškelāt budan** зайнятість роботою та проблемами (2).

7. Соціальні характеристики (73):

- позитивні (27): **xānevādedusti** любов до родини (13), **bā xodā budan** релігійність (8), **mihanparasti**, **vatandusti** патріотизм (4), **fadākāri** самовідданість (2);
- негативні (43): **qaribeparasti** схиляння перед іноземним (11), **pulparasti** любов до грошей (5), **dahanbini** відсутність власних переконань (5), **vaqtnašenāsi** непунктуальність (4), **tajammolgarāyi** прагнення до розкошів (3), **zudbāvar budan** довірливість (3), **badbaxt budan** безталання (2), **bedun-e barnāme budan** неорганізованість (2), **qānunšekani** неслухняність перед законом (2), **ta'assob** фанатичність (2), **manfe'attalabi** користолюбство (2), **penhānkāri** потайливість (2);
- нейтральні (3): **mordeparasti** повага до померлих (3).

8. Інтелектуальні характеристики (18):

- позитивні (16): **bāhuš budan** розумність (11), **bāeste'dād budan** талановитість (5);
- негативні (2): **bisavād va ahmaq budan** неграмотність та дурість (2).

9. Нахил до певної діяльності, коло інтересів (19):

- позитивні (13): **dānešdusti** любов до знань (5), **še'rdusti** любов до поезії (4), **alāqeh be farhang va honar** любов до культури і мистецтва (2), **xošdastpoxt budan** вміння готувати (2);
- нейтральні (6): **alāqemandi be siyāsat** любов до політики (4), **qarq budan dar afkār-e gozašte-ye bāšokuh-e bāstān** занурення у спогади про минулу велич Ірану (2).

Статистичні підрахунки засвідчили, що усього позитивних якостей було зазначено 235 одиниці, негативних – 134, нейтральних – 18 (загалом 387). Найбільш актуалізованими у процесі самоідентифікації для носіїв перської мови виявилися категорії "ставлення до людей" (162 характеристики) та "соціальні характеристики" (73 одиниці), що непрямо може свідчити про належність іранського суспільства, як і суспільств більшості країн Азії та Сходу, до колективістського типу культури, заснованого "на світоглядній позиції переважання інтересів колективу, громади, суспільства над індивідуально-особистісними інтересами окремих людей" [210, с. 230]. Зазначимо, що серед одиничних реакцій, які не увійшли до жодної з рубрик, зафіксовано ще 36 негативних характеристик іранців (зокрема: **tarsu** боязкий, **porru** нахабний, **šakkāk** нерішучий, **xorāfi** забобонний тощо) та 23 позитивні якості (як-от: **qābel-e e'temād** надійний, **šojā'** хоробрий, **qadrdān** вдячний, **daqiq** уважний, **solhtalab** миролюбний тощо), що виводить нас на таке загальне співвідношення позитивних та нейтральних якостей характеру іранців проти негативних: 275 / 170. У відсотковому еквіваленті це співвідношення становить 61,8% на 38,2%, а це засвідчує, що більше третини усіх відповідей складають негативні характеристики пересічного образу сучасного іранця.

Варто зазначити, що у своїх відповідях на поставлене запитання кілька респондентів так чи інакше вказували на те, що соціально-психологічний образ іранця, який сформувався нещодавно, значно відрізняється від того, що був раніше, і ця різниця не на користь сучасників. Так, студент історичного факультету Тегеранського університету 1990 року народження у своєму опитувальному листку накреслив цілу таблицю з двох колонок, в яких розписав якості, притаманні іранцям

в далекому минулому (букв. در گذشته دور **dar gozašte-ye dur**) та якості, що їх характеризують сьогодні (букв. امروزه **emruze**). До першого переліку увійшли такі позитивні характеристики, як: شاد **šād** веселий, راستگو **rāstgu** правдивий, پرتلاش **portalāš** наполегливий, عاشق مردم **āšeḡ-e mardom** такий, що любить людей, مسئولیت پذیر **mas'uliyyatpazir** відповідальний; до другого – такі оцінні судження, як: خودخواه **xodxāh** егоїстичний, دروغگوی بزرگ **doruḡgu-ye bozorg** великий брехун, بدون تلاش **bedun-e talāš** не старається, ریاکار و خائن **riyākār va xā'en** лицемір і зрадник, غیر مسئول **qeyr-e mas'ul va qoumgarā** безвідповідальний та розраховує на кумівські зв'язки, ضد انسانیت **zedd-e ensāniyyat** проти людяності, غرق در گذشته **qarq dar gozašte** занурений у минуле, بیشتر اهل حرف تا اهل عمل **bištar ahl-e harf tā ahl-e amal** більше говорить, ніж робить, بیچاره **bičāre** нещасний, تاجمل طلب **tajammoltalab** прагне розкошів. Крім того, цей перелік містить два твердження: انسانهای خوب و راستگو کم هستند **ensānhā-ye xub-o rāstgu kam hastand** гарних і чесних людей мало; در ایران کنونی بحران اعتماد در روابط اجتماعی وجود دارد **dar irān-e konuni bohrān-e e'temād dar ravābet-e ejtemā'i vojūd dārad** В сучасному Ірані існує криза довіри у суспільних відносинах.

Якщо складемо перелік першого десятку найчастотніших якостей, зазначених респондентами, побачимо, що до нього потрапляють як позитивні (7), так і негативні (3) якості: **mehmānnavāzi** гостинність (45), **mehrabāni** доброта (28), **ta'ārofi budan** церемонність (15), **ehsāsāti** емоційність (14), **xānevādedusti** любов до родини (13), **doruḡguyi** брехливість (13), **xungarmi** сердечність, душевність (11), **bāhuš budan** розумність (11), **riyākāri** лицемірство (11), **qaribeparasti** схиляння перед іноземним (11). Загальна кількість реакцій, що увійшли до першої десятки – 172. При моделюванні концептуальної структури сукупного автостереотипу іранця за підсумками проведеного експерименту (див. додаток Е) ми виходили з того, що одиниці першого десятку утворюють ядро і приядерну зону відповідного концепту. З огляду на різну частотність зазначених респондентами характеристик, на схемі всі вони варіюють за розміром.

Отже, до ядра передусім відносимо набір необхідних і достатніх ознак кожної особи, що вважає себе належною до іранської нації, ідентифікує себе за назвою "іранець"/"іранка" та відчуває себе причетною до усього культурно-історичного

спадку своєї країни, а також перші дві найбільш частотні характеристики (73): **mehmānnavāzi** *гостинність* (45), **mehrabāni** *доброта* (28).

До приядерної зони загальною кількістю у 99 одиниць відносимо якості характеру, частотність яких не нижче 11, серед яких наявні як позитивні (64): **ta'ārofi budan** *церемонність, увічливість* (15), **ehsāsāti** *емоційність* (14), **xānevādedusti** *любов до родини* (13), **xungarmi** *сердечність, душевність* (11), **bāhuš budan** *розумність* (11), так і негативні (35): **doruqguyi** *брехливість* (13), **riyākāri** *лицемірство* (11), **qaribeparasti** *схиляння перед іноземним* (11).

До зони ближньої периферії загальною кількістю у 157 одиниць потрапляють якості, ранг котрих складає не менше 3 реакцій. З них:

- позитивні (80): **bā xodā budan** *релігійність* (8), **baxšandegi** *щедрість* (8), **šuxtab' budan**, **xanderuyi** *весела вдача* (7), **samimiyyat** *щирість* (7), **ensāndusti** *людинолюбство* (5), **bā adab va bā ehterām budan** *вихованість* (5), **bā este'dād budan** *талановитість* (5), **xošaxlāqi** *добра вдача* (5), **dānešdusti** *любов до знань* (5), **saburi** *терплячість* (5), **še'rdusti** *любов до поезії* (4), **mihanparasti**, **vatandusti** *патріотизм* (4), **talāšgar budan** *старанність, наполегливість* (3), **bā qeyrat budan** *почуття власної гідності* (3), **bāvafā budan** *вірність* (3), **xošruyi** *привітність* (3);
- нейтральні (12): **xošgozarāni** *любов до розваг* (5), **alāqemandi be siyāsat** *любов до політики* (4), **mordeparasti** *повага до померлих* (3);
- негативні (65): **tambali** *лінощі* (8), **xodxāhi** *егоїстичність* (6), **pulparasti** *любов до грошей* (5), **čāplusi** *підлабизництво* (5), **xodbartarbini** *зарозумілість* (5), **dahanbini** *відсутність власних переконань* (5), **fozuli** *надмірна допитливість* (4), **vaqtnašenāsi** *непунктуальність* (4), **afsorde budan** *засмученість* (3), **tajammolgarāyi** *прагнення до розкошів* (3), **tazāhor** *удавання, нещирість* (3), **javgir šodan** *схильність до зовнішнього впливу* (3), **hesādat** *зздрісність* (3), **zudbāvar budan** *довірливість* (3), **sādeluhi** *простакуватість* (3), **kamfekri**, **bifekri** *несерйозність* (3).

Решта 117 реакцій потрапляють до зони дальньої периферії, з яких 58 одиниць – з рангом не нижче 2, зокрема:

- позитивні (18): **bāesālat budan** *благородне походження* (2), **bāgozašt budan** *відхідливість* (2), **pāydār budan dar barābar-e moškelāt** *стійкість у подоланні труднощів* (2), **xošbarxord budan** *приємність у спілкуванні* (2), **xošdastpoxst budan** *вміння готувати* (2), **alāqe be farhang va honar** *любов до культури і мистецтва* (2), **fadākāri** *самовідданість* (2); **qāne' budan** *невимогливість* (2), **najib budan** *благородність* (2);
- нейтральні одиниці (6): **porxor budan** *пажерливість* (2), **dargir-e kār va moškelāt budan** *зайнятість роботою та проблемами* (2), **qarq budan dar afkār-e gozašte-ye bāšokuh-e bāstān** *занурення у спогади про минулу велич Ірану* (2);
- негативні одиниці (34): **badbaxt budan** *безталання* (2), **baddahan budan**, **parxāšgari** *грубіянство* (2), **bedun-e barnāme budan** *неорганізованість* (2), **bixiyāli** *безтурботність* (2), **bisavād va ahmaq budan** *неграмотність та дурість* (2), **penhānkāri** *потайливість* (2), **ta'assob** *фанатичність* (2), **taqlid be digarān** *наслідування інших* (2), **češm-o ham češmi** *суперництво* (2), **xā'en budan** *підступність* (2), **zudjuš budan** *запальність* (2), **zudranj budan** *образливість* (2), **farāmuškāri** *забудькуватість* (2), **qānunšekani** *неслухняність перед законом* (2), **qeybat kardan** *пліткування* (2), **maqrur budan** *гордовитість* (2), **manfe'attalabi** *користолюбство* (2).

Вважаємо, що решта 59 одиничних реакцій, хоч і не були деталізовані й включені до аналізу через низьку частотність, все одно можуть бути віднесені до зони дальньої периферії.

Отже, аналіз результатів проведеного експерименту по виявленню іранських національних автостереотипів не підтверджує висновку етнологів про те, що в основі механізму автостереотипу лежить прагнення носіїв будь-якої культури репрезентувати себе в якнайкращий спосіб. Принаймні наша аудиторія, що складалася переважно з представників молодого прошарку іранського суспільства, продемонструвала зовсім інший підхід. Виявлений достатньо високий відсоток негативних якостей, приписаних респондентами сукупному образу сучасного іранця, може свідчити, по-перше, про високий рівень самокритичності іранської молоді, по-друге, про її незадоволеність сучасним становищем суспільних відносин

в Ірані, а по-третє, про відвертість і щирість молодих людей. Все це певною мірою руйнує відомий стереотип про іранців як про людей, затиснутих, з одного боку, обмеженнями релігійного устрою ісламської держави, а з іншого, – рамками *таарофу* – традиційної національної системи суспільних відносин, заснованої на ввічливості, взаємоповазі і соціальній ієрархії, аналіз якої міститься у подальшому викладі матеріалу.

5.3. Стереотипні моделі поведінки у структурі перської комунікативної особистості

5.3.1. Поняття мовної та комунікативної особистості в сучасних лінгвістичних дослідженнях

З формуванням антропоцентричної парадигми в лінгвістиці, коли фокус лінгвістичних досліджень перемістився з вивчення мовних фактів і явищ самих по собі на головного суб'єкта усіх мовних процесів, тобто носія мови з його бажаннями, потребами й намірами, у науковий обіг стрімко увійшло і закріпилося поняття "мовної особистості". Це поняття останнім часом набуло категоріального статусу і ознак термінопозначення, вживання якого маркує антропологічний ракурс дослідження. При цьому аналіз відповідної літератури засвідчує, що це поняття переживає певну трансформацію.

На необхідність вивчення індивідуальної мови звертав увагу ще В. фон Гумбольдт, який писав: "Всі люди говорять немовби однією мовою, і в той же час у кожної людини своя окрема мова. Необхідно вивчати живе розмовне мовлення і мовлення окремого індивідуума", оскільки "тільки в мовленні індивіда мова набуває своєї остаточної визначеності" [82, с. 84]. В європейській лінгвістиці поняття мовної особистості почало розроблятися послідовниками В. фон Гумбольдта, але в подальшому було представлено у працях багатьох дослідників, хоча часто і в імпліцитній формі (див. праці Й. Вайсбергера, К. Ажежа, М. Бірвіша, Е. Косеріу, Е. Новака, Г. Штейнталя, В. Вундта, О. Потебні, О. Шахматова та ін.).

У російській науковий обіг поняття мовної особистості було введено В. Виноградовим у праці "О языке художественной прозы" (1930). Головним фокусом досліджень ученого була мова художньої літератури та прийоми конструювання "художньо-мовної свідомості". Найбільшу увагу він приділяв вивченню взаємодії таких категорій художнього твору, як мовна особистість, художній образ і образ автора, та розробив два шляхи вивчення мовної особистості – особистості автора і особистості персонажу [57, с. 78].

Однак теоретичне осмислення феномена, позначеного цим словосполученням, відбулося лише у 80-х роках ХХ століття, зокрема, у працях Г. Богіна, який створив параметричну модель мовної особистості, абстраговану від індивідуальних розбіжностей людей і специфіки відомих цим людям мов. Поняття мовної особистості дослідник уважав центральним поняттям лінгводидактики і розумів під ним "людину, що розглядається з погляду її готовності виробляти мовленнєві вчинки, створювати й сприймати твори мовлення" [36, с. 1].

Пріоритет же у розробці теорії мовної особистості належить Ю. Караулову, у праці якого "Русский язык и языковая личность" (1987) мовна особистість трактується як "особистість, виражена в мові (текстах) і через мову, особистість, реконструйована в основних своїх рисах на базі мовних засобів" [127, с. 38]. Дослідник запропонував структуру мовної особистості, в якій виділив три рівні: вербально-семантичний, лінгвокогнітивний та мотиваційний. *Вербально-семантичний* рівень передбачає наявність у мовця усталеного фонду лексико-граматичних знань, які забезпечують йому нормальне володіння природною мовою. *Лінгвокогнітивний* рівень пов'язаний із системою знань про навколишній світ; його одиницями є поняття, ідеї, концепти, які складаються в кожній мовній індивідуальності в більш-менш упорядковану й систематизовану "картину світу", яка віддзеркалює певну ієрархію цінностей. *Мотиваційний рівень* відображає діяльнісно-комунікативні потреби людини й включає її цілі, оцінки, мотиви, установки й інтенції. Виділені у структурі мовної особистості рівні дослідник співвідносить із лексиконом, тезаурусом і прагматиконом особистості [127, с. 238].

Оскільки Ю. Караулов розробив свою теорію з метою аналізу художніх текстів, запропоновану ним модель мовної особистості зручно брати за основу при дослідженні ідіостилю письменника, що, зокрема, зробили й ми у своїй дисертації, присвяченій лінгвістичним особливостям ідіостилю іранського поета Сограба Сепегрі [198]. Обрана стратегія передбачала опис вербально-семантичного, лінгвокогнітивного та прагматичного рівнів творчості поета як мовної особистості, внаслідок чого була змодельована поетична картина світу іранського митця, яка становила своєрідну, естетично орієнтовану композицію елементів загальної картини світу народу, в якій зафіксована релевантна для поета ієрархія смислів і цінностей.

Нині можна констатувати, що теорія мовної особистості вийшла за межі лінгвістичного аналізу художнього тексту й отримала розвиток в інших галузях лінгвістичної науки, об'єктом яких є комунікативна діяльність людини. В. Красних з метою теоретичного осмислення цього феномену вважає доцільним виділяти чотири різновиди особистості, що володіє певною мовою: 1) *"людина, що говорить"* – особистість, одним із видів діяльності якої є мовленнєва діяльність, що включає як процес породження, так і процес сприйняття мовленнєвих творів; 2) *мовна особистість* – особистість, що виявляє себе у мовленнєвій діяльності, володіючи певною сукупністю знань і уявлень; 3) *мовленнєва особистість* – особистість, що реалізує себе у комунікації, обираючи та здійснюючи ту чи іншу стратегію і тактику спілкування, а також обираючи та використовуючи той чи інший репертуар засобів (як суто лінгвістичних, так і екстралінгвістичних); 4) *комунікативна особистість* – конкретний учасник комунікативного акту, що діє у реальній комунікації [157, с. 50–51]. На думку І. Голубовської, вирізнення поняття мовленнєвої особистості як об'єкта лінгводидактики та теорії мовленнєвої діяльності пов'язане з осмисленням феномену мовної особистості на тлі диференційних ознак *langue* і *parole* [77, с. 26]. І хоча деякі дослідники, відволікаючись від дихотомії "мова – мовлення", продовжують оперувати поняттям мовної особистості, насправді вони мають на увазі як її мовні, так і мовленнєві іпостасі [77, с. 28].

У теорії мовної комунікації мовну особистість трактують як "іманентну ознаку особистості – носія мови й комуніканта, що характеризує її мовну й комунікативну компетенцію та їх реалізацію у процесах продукування, сприйняття, розуміння й інтерпретації вербальних повідомлень, текстів та комунікативній взаємодії" [270, с. 107]. У межах комунікативної лінгвістики це поняття тісно пов'язане з поняттям "стиль спілкування", у зв'язку з чим дослідники пропонують різні типології мовних особистостей як учасників комунікації. Так, з огляду на особистісні риси індивідів виділяють гармонійний, конфліктний та імпульсивний типи мовних особистостей; з урахуванням стилів спілкування – гнучкий, ригідний і перехідний типи тощо [31, с. 189]. Широкого поширення в комунікативних дослідженнях набуває й застосування *транзакційного аналізу*, розробленого американським психологом Еріком Берном [33] і спрямованого на визначення соціальних ролей учасників комунікації. *Соціальна роль* постає як "схвалений суспільством еталон поведінки, котрий відповідає конкретній ситуації спілкування і соціальній позиції (статусу) особистості" [79, с. 140]. Отже, в комунікативних дослідженнях мовна особистість постає передусім як особистість комунікативна, тобто як "комунікант, наділений сукупністю індивідуальних якостей і характеристик, які визначаються його комунікативними потребами, когнітивним діапазоном і комунікативною компетенцією та виявляються в процесі комунікації" [364, с. 192].

У сучасних дослідженнях, спрямованих на вивчення національних і соціальних мовних типів, об'єкт дослідження укрупнюється: від конкретної особистості він трансформується у представника певної соціальної групи або етносу в цілому. Іншими словами, відбувається реконструкція узагальненого образу мовної особистості – типового представника своєї національної або соціальної групи, який ідентифікується за специфічними характеристиками вербальної та невербальної поведінки, пов'язаної з його ціннісними установками. Витоки таких поглядів можна знайти у праці М. Трубецького "К проблеме русского самопознания" (1927), в якій філософське поняття особистості розглядається в єдності і протилежності двох його боків – "частково-людської" і "багато-людської", "симфонічної" особистості [321]. В. Нерознак слідом за М. Трубецьким визначає мову народу і конкретного її

представника як "багато-людську" (полілектну) і "частково-людську" (ідіолектну) мовну особистість [222, с. 113]. Деякі дослідники пропонують терміни "колективна мовна особистість" та "індивідуальна мовна особистість". Так, О. Ворожбітова застосовує термін "колективна мовна особистість" або "сукупна мовна особистість" стосовно етносу в цілому, а для опису соціальних груп уводить термін "групова мовна особистість" [68, с. 139]. І. Сентенберг під "сукупною мовною особистістю" розуміє узагальнений образ носія даної мови, що може варіюватися в територіальному, професійному, культурному, статевому та інших відношеннях, та індивідуальну мовну особистість – тобто конкретного носія даної мови. При цьому ці два різновиди мовної особистості дослідник уявляє як дві сторони однієї медалі, що не існують одна без одної [276, с. 15].

Т. Радбіль поширив модель, запропоновану Ю. Карауловим, на сферу дослідження мовного менталітету народу, виділивши в його структурі чотири рівні: 1) *вербально-семантичний рівень*, який відображається у "конфігураціях смислу", втілених в особливостях лексичної, словотвірної та граматичної семантики мови; 2) *лінгвокогнітивний рівень*, який розуміється як рівень мовної концептуалізації світу й віддзеркалюється у так званій мовній картині світу народу; 3) *аксіологічний рівень*, пов'язаний із системою норм і цінностей різного характеру і втілюваний у ієрархічно організованій сукупності ключових концептів; 4) *мотиваційно-прагматичний рівень*, або поведінковий рівень, який відображається в сукупності життєвих установок, норм поведінки, а також у сфері типових для етносу інтенцій, мотивів, цілей, потреб [253, с. 66–73].

Національно-специфічні характеристики учасників спілкування як носіїв унікальних мов і культур найбільше актуалізуються у міжкультурній комунікації. Характер мовленнєвих дій комунікантів визначають специфічні правила і традиції спілкування, знання яких є важливою умовою успішного інформаційного обміну. Тому в дослідженнях із міжкультурної комунікації поняття мовної особистості, по-перше, трансформується в поняття комунікативної особистості, а по-друге, виходить за межі реального носія мови й поширюється на деяку модельовану сутність – типового представника певної національної лінгвокультури, під яким В. Карасик

пропонує розуміти "узагальнений образ носія культурно-мовних і комунікативно-діяльнісних цінностей, знань, установок і поведінкових реакцій" [122, с. 19].

Увага до ціннісних орієнтирів та специфіки комунікативної поведінки носіїв східних мов і культур має вирішальне значення для успішної комунікації з ними. Загально відомо, що знання культурних схем, визначальних для того чи іншого мовно-культурного ареалу Сходу, часто має навіть більше значення для успішного контактування, аніж досконале володіння мовою. Навпаки, незнання деяких культурних нюансів, інколи прихованих від погляду іноземців, може призвести до збою в комунікації або повного непорозуміння. Покажемо це на прикладі деяких аспектів перської культурної схеми **ta'ārof**, яку без перебільшення можна визначити як ключову складову комунікативної поведінки іранців.

5.3.2. Етноспецифічні стереотипи поведінки у складі перської концептосфери ввічливості تعارف ta'ārof

Ввічливість як предмет наукового дослідження традиційно пов'язують з культурою мовлення та мовленнєвим етикетом. Проте останнім часом спостерігається тенденція виділяти ввічливість в окрему наукову проблему, інтерес до якої виявляють фахівці багатьох гуманітарних наук, таких як психологія, етнопсихологія, культурологія, антропологія, психолінгвістика, соціолінгвістика, прагматика тощо (див. дет.: [173, с. 150]). Існує декілька концепцій ввічливості, найбільш відомою з яких є концепція, заснована на понятті мовленнєвих максим і пов'язана з іменами П. Грайса та Дж. Ліча (див.: [412; 81; 442; 443]). Поштовхом до вивчення ввічливості у міжкультурному аспекті послужила монографія П. Браун і С. Левінсона [377], в якій зроблено спробу визначити універсальні стратегії ввічливості, притаманні носіям усіх мов і культур. На сьогоднішній день загально визнаним є те, що ввічливість, попри свою універсальність, має релятивний характер, бо конкретний її зміст є завжди національно-специфічним. За визначенням Т. Ларіної, ввічливість – це "універсальна комунікативна категорія, яка становить складну систему національно-специфічних стратегій, що відповідають очікуванням партнерів і спрямовані на гармонійне, безконфліктне спілкування" [173, с. 168–169].

Культурний комплекс ввічливості **ta'ārof** як найбільш складний і водночас найбільш показовий для перського лінгвоментального простору неодноразово привертав увагу як іранських, так і західних дослідників (див.: [367; 369; 370; 372; 373; 374; 387; 390; 415; 428; 430; 452; 471]). Це своєрідний етикетний комплекс, за яким ролі учасників спілкування розподіляються відповідно до статусу, віку, статі, родинних відносин, в яких вони перебувають.

Відомо, що комунікативна категорія ввічливості й етикет співвідносяться між собою як частина і ціле. Різниця між ними полягає й у виконуваних ними функціях. Як зазначає Н. Формановська, "головна функція ввічливості – демонстрація шанобливого ставлення до адресату, головна функція мовленнєвого етикету – встановлення і підтримання комунікативного контакту відповідно до суспільних конвенцій" [330, с. 23]. Етнологи переконані, що самий сенс існування етикету полягає у виявленні і закріпленні статусних відношень учасників комунікації. Власне, "етикет і покликаний забезпечити спілкування нерівних (за тими чи іншими параметрами) комунікантів" [21, с. 24]. Проте іранський **ta'ārof** – це не тільки і не стільки статусне спілкування; це розгалужена система взаємовідношень, яка вкриває собою все соціальне життя іранців і заснована на ввічливості у дещо надмірних, із європейського погляду, проявах.

Переклад арабського за походженням слова **ta'ārof** становить неабияку проблему для перекладачів, оскільки однослівного еквіваленту в інших мовах не існує. У персько-російському словнику Ю. Рубінчика подано такі значення цього слова: "обмін люб'язностями", "дотримання церемоній, умовностей"; "підношення подарунку"; "частування" [499, с. 379]. Персько-англійський словник подає більш широкий спектр значень цього слова: "комплімент(и)", "церемонія", "пропозиція", "подарунок", "чемність", "повага", "гарні манери", "ввічливість", "формальність", "лестощі" тощо [508, с. 306–307].

Можна впевнено стверджувати, що без знання складної і розгалуженої системи **ta'ārof** успішна комунікація з іранцями неможлива. На думку дослідників, **ta'ārof** є "центральним концептом інтеракції іранців, який сприймається ними як невід'ємний компонент будь-якої комунікації" [430, с. 1741]. Засвоєння цієї

культурної схеми нерідко становить складність для іноземців, оскільки **ta'ārof** тільки на перший погляд постає як простий обмін люб'язностями, хоч і в дещо гіпертрофованому вигляді. Згодом же стає зрозуміло, що для деяких іранців він має настільки суттєве значення, що зводиться ними у ранг абсолюту. Оцінки іноземців щодо цього комплексу різняться. Одні з них визначають його як "ритуальну ввічливість" [374, с. 56], "формалізовану ввічливість, яка включає вербальні й невербальні форми прояву" [452, с. 122], проте інші вбачають в ньому лише "складне, надмірне й таке, що розчаровує й ставить у безвихідь, гаяння часу" [370, с. 221]. К. Де Білег писав: "Вам варто знати про **ta'ārof**. В арабській мові це слово означає прийнятну й узвичаєну поведінку; в Ірані ж воно було спотворено і стало позначати церемоніальну нещирість... Іран – єдина у світі країна, де лицемірство зведено у ранг соціального і комерційного вміння" [385, с. 14]. Як видається, остання цитата якнайкраще вказує на важливість детального вивчення цього культурного комплексу, що дасть змогу уникнути багатьох непорозумінь і сприятиме кращому перебігу комунікації з іранцями.

Етикетний комплекс **ta'ārof** включає багато аспектів комунікативної поведінки іранців, серед яких: формальне вираження смирення і поваги перед старшим співрозмовником, ввічливе підтримання розмови на загально прийнятій, часто не надто змістовній темі, уживання численних тверджень, які ні до чого не зобов'язують тощо. Корені цього комплексу, як стверджують іранські дослідники, сходять до давньої іранської зороастрійської релігії з її головним наголосом на "добрих думках, добрих справах та добрих словах" [471, с. 39]. Наведемо два приклади реалізації цієї комунікативної системи, які на погляд європейців можуть здатися дивними, а саме: а) коли іранці роблять якусь пропозицію або пропонують якусь річ у подарунок; б) коли вони запрошують у гості.

Дослідник Ф. Шаріфіян проаналізував випадки, коли іранці, потрапивши на навчання або з якихось інших причин за кордон, стикаються з нерозумінням місцевими мешканцями певних аспектів своєї комунікативної поведінки, пов'язаних із проявами **ta'ārof**. Він наводить пояснення, яке дав цьому феномену в частині дарування якоїсь речі один іранський студент у своєму веб-блогі: "**ta'ārof** – це наче

вербальний танець між двома особами, одна з яких щось пропонує, а друга – відмовляється, який може тривати досить довго, допоки хтось із них не вирішить зупинитися. Цей культурний феномен полягає в тому, щоб із ввічливості відмовитися від речі, яку вам пропонують, навіть у разі, коли вам дуже хочеться її мати. Той, хто пропонує певну річ, причому вона може бути досить коштовною, робить це лише через бажання бути ввічливим, насправді не маючи наміру дійсно її віддати задарма". Інший іранський студент так пояснює цей феномен: "Це схоже на те, якби ви запропонували комусь річ, яку насправді не хочете віддавати, а робите це лише для того, щоб гарно й суто по-перські виглядати. Але при цьому ви знаєте, що протилежна сторона із ввічливості й бажання зберегти свій суто перський статус ніколи не прийме вашої пропозиції. Потім сторони можуть помінятися ролями, і цього разу друга сторона, щоб перевершити першу за ввічливістю, може запропонувати ще більш коштовну річ, ніж та, що була запропонована їй, проте знаючи, що її візаві ніколи не погодиться цю річ прийняти. І так може тривати нескінченно довго, допоки люди не відчують себе втомленими, аж поки їх не зморить сон або хтось не почне плакати... тобто допоки вони кінець кінцем не зрозуміють, що вже час продовжувати жити своїм життям... Але якщо раптом хтось погодиться прийняти запропоноване, це буде справжня катастрофа..." [471, с. 40–41]. Як бачимо, ззовні ситуація виглядає як цілком щира пропозиція і може спонукати іноземця, незнайомого з прихованим змістом цієї схеми, поведися у звичний для нього спосіб. Проте очевидно, що така поведінка, у свою чергу, може призвести до ускладнень у подальшій комунікації.

Друга культурна схема етикетного комплексу **ta'ārof** полягає у так званих "удаваних запрошеннях", які, зокрема, мають місце в ситуації, коли гості після званого обіду починають збиратися додому. За етикетом, гості під час прощання з господарями мають у свою чергу запросити їх до себе на обід. Але потрібно пам'ятати, що такі запрошення не мають обов'язкового характеру і є лише частиною ритуалу спілкування. Іранська дослідниця Р. Есламі зазначає, що такі запрошення, відіграючи роль побажання господарям усього найкращого, "є частиною мистецтва, яке полягає у знанні того, як слід дотримуватися ритуальної ввічливості, щоб

зберегти власну гідність і не зіпсувати свою репутацію, тобто жити згідно з очікуваннями суспільства" [390, с. 473].

Незнання цієї культурної схеми з боку не-іранців також може призводити до непорозумінь. Так, ставалися випадки, коли іранці, що навчаються в США, спілкуючись з американцями, сприймали їхні справжні запрошення як удавані й не зважали на них, тоді як американці вважали удавані іранські запрошення справжніми і приймали їх. Звичайно, не всі іранські запрошення є несправжніми, і запрошення, яке починається просто як прояв **ta'ārof**, може перерости у справжнє запрошення. Проте це залежить лише від перебігу вашої комунікації, оскільки чітких правил, як відрізнити справжнє запрошення від удаваного, не існує [471, с. 41]. Варто зазначити, що несправжні запрошення, які визначаються науковцями як одиниці фатичної комунікації, мають місце і в інших лінгвокультурах світу (пор. контрастивний аналіз англійських і перських удаваних запрошень у: [384]).

Розглянуту культурну схему можна інтерпретувати в термінах концепції *семантичних примітивів* А. Вежбіцької. Виходячи з ідеї про єдину для всіх людей світу структуру мислення, дослідниця запропонувала систему мінімальних, семантично неподільних понять, універсальних для всього людства й незалежних від культури і мови (*lingua mentalis*), за допомогою яких можна описати будь-який концепт будь-якої культури (див. дет.: [482, с. 3–27; 53, с. 326–343]). У термінах метамови семантичних примітивів А. Вежбіцької окреслена вище культурна схема може виглядати таким чином:

- а) Х думає щось на кшталт:
- б) "Я хочу, щоб Y добре про мене думав;
- в) Для цього я роблю йому гарну пропозицію;
- г) Але я не хочу, щоб він прийняв її,
- д) Бо від цього мені не буде добре";
- е) Y думає щось на кшталт:
- ж) "X робить мені гарну пропозицію;
- з) Але він не хоче, щоб я прийняв її;
- з) Він робить це для того, щоб я добре про нього думав".

Насправді, вся перська система ввічливості **ta'ārof** може бути проаналізована з позицій уже розглянутої, але дещо в іншому контексті, концептуальної дихотомії *свій – чужий*, яка в даному випадку екстраполюється на іранський комунікативний простір. Цікавою з цього погляду видається концепція американського дослідника В. Бімана, на якій варто зупинитися більш докладно.

5.3.2.1. "Свій" та "чужий" простір в системі іранської комунікації

Перська мова володіє величезним апаратом ідіоматичних виразів, уживання яких дозволяє її носіям доводити до оточуючих свої відчуття й переживання. Проте, завдання успішної комунікації з іранцями часто полягає ще і в тому, аби зрозуміти, чи коректно відображають відповідні висловлювання справжній психоемоційний стан мовця, чи вони, навпаки, покликані лише "замаскувати" його. Перське суспільство накладає певні рамки, що визначають, яка мовна поведінка і в якій ситуації є очікуваною, а яка є неприйнятною. Як зазначає В. Біман, "базові виміри іранського суспільства не є дуже складними з погляду структури, проте вони створюють багатий простір для мовної гри" [373, с. 37]. На думку дослідника, специфіка цієї мовної гри визначається континуумом ситуацій, деякі з котрих призначені для спілкування зі "своїми", інші – для спілкування з "чужими". Контраст між "своїм" та "чужим" простором просякає все іранське світосприйняття й уходить своїм корінням у глибоку давнину. Витоки формування "свого" простору дослідник убачає у філософсько-релігійному понятті **bāten** (букв. внутрішній), під яким у добу середньовіччя розуміли внутрішній світ людини, осереддя найсильніших її почуттів. "Полум'я романтичної пристрасті, збурення та праведний гнів – для всього є місце у **bāten-i**" [373, с. 38]. Це поняття є ключовим у містично-філософській системі суфізму, в якому головним завданням релігійного містика вважається досягнення особливого стану **bāten** – внутрішнього спокою і радості, що і стає в кінцевому рахунку його розрізнявальною ознакою від інших "простих смертних", всередині котрих – вічний неспокій і конфлікт. Проте в середовищі звичайних людей, пересічних іранців сильні емоції, що містяться у внутрішньому

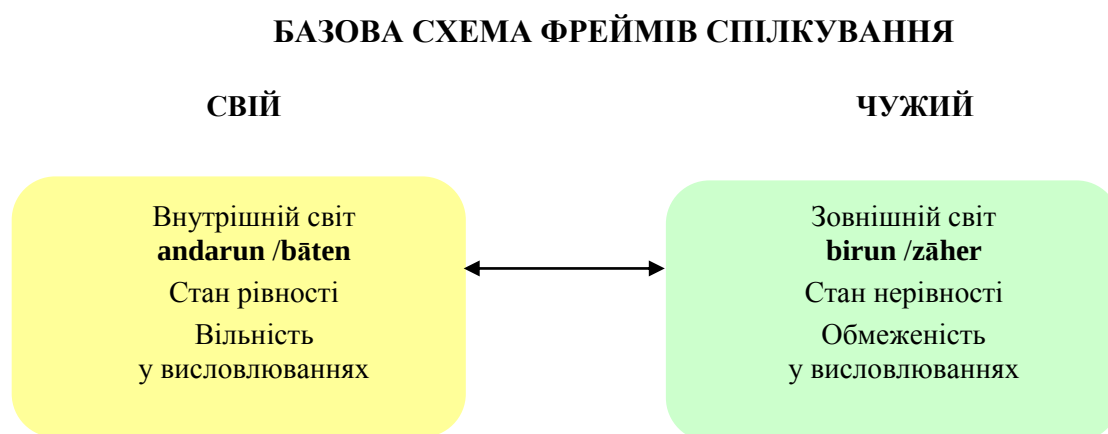
світі людини, та їхня демонстрація за слушних умов не тільки соціально схвальна, але й попросту необхідна, про що мова піде згодом.

Поняттю **bāten** протистоїть поняття **zāher** (букв. зовнішній), під яким розуміють, по-перше, зовнішній вигляд людини, який вона демонструє під час зіткнення з навколишньою дійсністю, а по-друге, весь зовнішній для людини світ. Парі арабських за походженням термінів **bāten** – **zāher** відповідає пара питомих перських антонімів **andarun** (букв. внутрішній бік; те, що всередині) – **birun** (букв. зовнішній бік; те, що назовні), які екстраполюються на систему соціальних відносин зі сфери традиційного облаштування іранського житла. Традиційно **andarun** – це частина житлового приміщення, що відтворює найбільш приватний, ізольований простір у межах домашнього кола; це центр сімейного інтиму, місце, де жінки цієї родини можуть почуватися в безпеці від навколишнього світу. Це місце, де людина може висловлюватися вільно, давати волю власним почуттям. Цьому внутрішньому простору протистоїть простір зовнішній – царство контрольованих емоцій; царина політесу, поміркованих виразів та вчинків, де людина мусить контролювати свої істинні відчуття та "тримати лице" як годиться. У філософському сенсі царина "зовнішнього" або **zāher** – незбагненна складова життя, цінність якої з погляду моралі невелика. Вважають, що **zāher** – це царство занепаду і тиску, що чинить навколишній світ. Однак цей своєрідний простір є водночас і буфером, що захищає тендітний світ **bāten**. Таким чином, людина може зневажати **zāher**, але змушена навчитися діяти в його межах. Часто вживане застереження **zāher-rā hefz kon!** (букв. пильнуй зовнішній прояв!) засвідчує важливість контролювання зовнішнього аспекту поведінки задля того, аби уникнути небезпеки, яка може надійти від **zāher**, та захистити свій **bāten**. Концепт **zāher** у домашній архітектурі втілений у вигляді простору **birun** або **biruni** – публічної території, спеціально призначеної для прийому гостей, де відвідувачі можуть знаходитись і відносно вільно поводитись без загрози зовнішнього вторгнення у родинний приватний простір. Простори **andarun** та **birun** можуть певною мірою пересуватися. Тегеранська родина, вирушаючи на пікнік, несе власний **andarun** разом з собою у вигляді килимів, кухонного приладдя, самовару, іншого домашнього оздоблення. Людина, що планує

подорож до іншого міста, обов'язково подбає про певну кількість місць, де вона зможе почуватися у просторі **andarun**, тобто носити піжаму, дрімати і їсти навколо родинної скатертини (*sofre*), що зазвичай досягне у домівках родичів або близьких друзів (див.: [373, с. 37–39]).

У процесі соціальної взаємодії почування людиною себе у внутрішньому (**andarun / bāten**) чи у зовнішньому (**birun / zāher**) просторі залежить від багатьох факторів, як суб'єктивних, так і об'єктивних. Проте в кожній окремо взятій ситуації скоріш за все суб'єкт не відчуватиме себе ані повністю "всередині", ані повністю "зовні", а буде знаходитися десь поміж двома полюсами, виходячи з таких факторів, як місце спілкування, склад товариства, в якому перебуває, тема бесіди тощо. Все це накладає відбиток на мовну поведінку, якої мовець буде дотримуватися. У ситуаціях, які оцінюються мовцем як більш "зовнішні" (**birun / zāher**), він обирає стиль спілкування, що підкреслює нерівний статус співрозмовників, зумовлений вимогами **ta'ārof**-у; у ситуаціях, оцінюваних як "внутрішні" (**andarun / bāten**), він відчувається більш комфортно, користуючись висловами, що за своєю природою вказують на щирість та відвертість. Базову схему фреймів "зовнішнього" та "внутрішнього" просторів як "свого" та "чужого" [373, с. 42] зображено на рис. 2.

Рис. 2



Ця базова схема іранського спілкування, на думку дослідника, відображає стабільність всередині всієї системи суспільного життя. Дотримання цієї системи забезпечує учасникам комунікації прогнозованість процесу, що у свою чергу сприяє більшій упевненості у майбутньому, адже людина розуміє, що вона повинна робити,

аби вести комфортне й безпечне існування. Проте, оскільки іранці більше цінують орієнтацію на "внутрішнє" спілкування, кореляція між двома фреймами поведінки може порушуватися. Це відбувається у випадках, коли спілкування з "зовнішнього" трансформується у "внутрішнє" і навпаки. Дослідник наводить декілька прикладів, які варто розглянути детальніше (див.: [373, с. 45–46]).

Приклад 1. Чоловік сперечається з армійським офіцером стосовно клопотання про відстрочку проходження військової служби для свого сина. Розмова триває, чоловік поводить ся дедалі більш принижено у своєму клопотанні, але безрезультатно. Кінець кінцем він починає плакати і звертається до офіцера, використовуючи приятельську лексику (як до друга). Ставлення офіцера негайно змінюється: він починає заспокоювати чоловіка, запевняючи, що зробить для хлопця все, що в його силах. Коли офіцера спитали, чому він так вчинив, він відповів: "Було очевидно, що він (чоловік) говорив абсолютно щиро, від серця (букв. із самого дна серця)". Отже, у цьому прикладі прохач починає спілкування у "зовнішній" ситуації, використовуючи базову схему спілкування, але досягає бажаного результату, лише перейшовши до "внутрішньої" поведінки.

Приклад 2. Два офісних співробітника охоплені жвавою, проте ввічливою розмовою. Раптом один із них дозволяє собі принизливе зауваження на адресу другого. Це спричиняє негайну реакцію: другий співрозмовник кидається на першого і починається справжня сварка з підвищенням тону й використанням лайливих висловів. Згодом чоловіків заспокоюють, примушують примиритися і вони, поцілувавшись, розходяться по своїх місцях. Коли свідка цього інциденту запитали, що він думає про поведінку чоловіка, який розлютився, він відповів: "Його честь була зачеплена, тому то був єдиний шлях продемонструвати своє обурення". Коли запитали співробітника, що зазнав нападу, якої він тепер думки про свого колегу, той відповів: "Тепер ми станемо набагато ближчими один до одного, ніж колись". Отже, цей випадок засвідчує, що внаслідок такого неординарного переходу від ситуації "зовнішнього" спілкування до ситуації "внутрішнього" спілкування може відбутися певне зближення людей.

Приклад 3. Мати, дуже сердита на сина через те, що він прийшов додому

надто пізно, звертається до нього таким чином:

- **Xeyli bebaxšid, nafahmidam, jenāb-e āli key tašrif āvardand. al'ān šām-rā meyl mifarmāyid?** *Ох, вибачте мені, я й не помітила, коли Ваша високість вподобали нас своєю присутністю. Може тепер zvolite повечеряти?*

Син відповідає:

- **Xub, mano bebaxš. dir kardam. hanuz qazā hast?** *Добре, вибач, я запізнився. Там залишилось що-небудь попоїсти?*

Цей приклад служить яскравою ілюстрацією того, яку важливу роль у переході від "внутрішнього" до "зовнішнього" спілкування і навпаки відіграють мовні засоби. З розглянутого діалогу видно, що сарказм матері постає ефективним засобом передання її невдоволення. Формально мати не дорікає синові за те, що він прийшов надто пізно, тим не менш вона примушує його вибачитися, хоч і досить формально. Отже, мовні одиниці, що маркують "зовнішній" характер спілкування між членами родини, стають набагато більш ефективним засобом впливу на розвиток комунікації, аніж прямий протест, який може викликати негативну реакцію.

На думку В. Бімана, інтенсифікація "зовнішнього" спілкування зазвичай використовується задля отримання соціального контролю над ситуацією, що і призводить до активізації системи **ta'ārof** [373, с. 47]. Мовними маркерами переходу до "зовнішнього" спілкування є вживання "високих" стилістичних синонімів відповідних займенників та дієслів. Як відомо, "високими" еквівалентами нейтральних займенників **šomā** *Ви* та **man** *я* є клішоване **jenāb-e āli** *Ваша високість* та, відповідно, самопринизливе **bande** *раб* (про інші "ввічливі еквіваленти" див.: [262, с. 171–172]). Для формального підвищення статусу співрозмовника замість нейтрального дієслова **goftan** *говорити* може бути використаний його "високий" еквівалент **farmudan** *наказувати*, а для самоприниження – його "низький" еквівалент **arz kardan** *доповідати* (див., напр.: [466, с. 416]). В таб. 1 вказано декілька простих дієслів, які мають стилістично марковані "високі" еквіваленти, найчастіше вживані у "зовнішніх" ситуаціях спілкування для звеличення співрозмовника (про соціально-стилістичні аспекти слововживання у перській мові дет. див.: [236, с. 158–169]).

Нейтральна форма дієслів	Стилістично марковані "високі" еквіваленти
گفتن goftan <i>говорити</i>	فرمودن farmudan <i>наказувати</i>
بودن budan <i>бути, знаходитися</i>	تشریف داشتن tašrif dāštan <i>мати достоїнство</i>
رفتن raftan <i>йти, уходити</i>	تشریف بردن tašrif bordan <i>уносити достоїнство</i>
آمدن āmadan <i>приходити</i>	تشریف آوردن tašrif āvardan <i>приносити достоїнство</i>
خوردن xordan <i>їсти</i>	میل فرمودن meyl farmudan <i>виявляти бажання</i>
دادن dādan <i>давати</i>	لطف کردن lotf kardan <i>робити милість</i>

На думку В. Бімана, складність системи **ta'ārof** полягає в її неоднорідному характері, в наявності в її складі як позитивних, так і негативних аспектів. Позитивний бік цієї системи виявляється у демонстрації поважного ставлення до інших, зокрема, гостей, чемному поводженні у незнайомому товаристві, вживанні ввічливих мовних зворотів, висловлюванні компліментів тощо. Такий різновид **ta'ārof** цінується у суспільстві й сприймається як прояв ввічливості та скромності. Негативний бік комплексу **ta'ārof** актуалізується у тих випадках, коли до нього вдаються задля здійснення певної маніпуляції співрозмовником. Інтенсифікація "зовнішньої" форми спілкування дозволяє мовцю контролювати поведінку співбесідника. Складність із визначенням негативного аспекту **ta'ārof** полягає в тому, що в разі його вмілого використання йому дуже важко протидіяти, адже навіть усвідомлюючи його маніпулятивний характер, не можна у відповідь на комплімент заявити щось на кшталт: "Ні, я не та надзвичайна, великодушна людина, якою Ви мене тут змалювали, я – такий самий бовдур, як і Ви", бо у жодному випадку приниження співбесідника неприпустимо. В ситуаціях, коли вдаються до безпідставних лестощів, варто відповідати на тому самому рівні і переводити компліменти на адресу співрозмовника, що може спровокувати певне змагання у люб'язностях. Інколи "зовнішню" модель поведінки варто активізувати для контролю над особами, що поведуться нечемно. У цьому разі візаві "нечемного" співрозмовника рекомендується перевести розмову у "високий" регістр, обравши відповідні мовні засоби і демонструючи холодну формальність та відстороненість. І навпаки, використовуючи певні мовні засоби, можливо контролювати поведінку

поважної особи, що висловлює своє невдоволення: гнів високої персони рекомендується вгамовувати всіляко підкреслюючи її поважність і наполягаючи на власній нікчемності (див. дет.: [373, с. 47–49]). Таким чином, найбільш ефективним і поширеним засобом демонстрації **ta'ārof** постає приниження власного статусу і підвищення статусу співрозмовника, що, на думку В. Бімана, дозволяє "продемонструвати свою гідність, виказавши на поверхневому рівні лише скромність" [374, с. 59].

Далі ми розглянемо декілька культурних схем, які є складовими досліджуваної концептосфери **ta'ārof** і становлять реалізації різних стратегій, спрямованих на "збереження обличчя" (див.: [408; 409; 377]).

5.3.2.2. Культурна схема **أبرو āberu**

Поняття *обличчя* як найважливішої соціальної цінності було вперше введено Е. Гоффманом [Goffman 1967]. Розглядаючи ввічливість як комплекс стратегій, спрямованих на "збереження обличчя", П. Браун і С. Левінсон вважають, що *обличчя* – це універсальне поняття, що становить своєрідний соціальний імідж, у збереженні якого зацікавлений кожен член суспільства [377, с. 61]. Важливо, щоб у процесі спілкування учасники комунікації були зацікавлені у збереженні як свого обличчя, так і обличчя свого партнера. Без виконання цієї умови нормальне спілкування неможливе (див.: [408, с. 10–14]). За образним висловом Е. Гоффмана, "навчитися зберігати обличчя – це все одно що вивчити правила дорожнього руху у сфері соціальної взаємодії" [409, с. 323].

Однією з найбільш домінантних культурних схем, що відноситься до концептуального поля "збереження обличчя" у перському лінгвоментальному просторі, є схема **āberu** (**āb** вода + **ru** обличчя). За формою слово **āberu** – це лексикалізоване словосполучення (букв. вода обличчя), яке, на думку Ф. Шаріфіяна, спочатку метонімічно позначало один з аспектів фізичного благополуччя людини у сенсі "свіжість", а пізніше на його базі розвинулося метафоричне значення "честь", асоційоване з відповідною соціально-культурною схемою [471, с. 36].

Дослідники, що вивчають категорію ввічливості у крос-культурному аспекті, неодноразово піддавали критиці теорію П. Браун і С. Левінсон за її очевидну "західноцентричність" (див. дет.: [430, с. 1737–1740]. Погоджуючись у цілому з універсальним характером поняття "обличчя", притаманного багатьом лінгвокультурам світу [475], вони відзначають і наявність суттєвих крос-культурних розбіжностей у його природі і функціонуванні (див.: [421; 445]). Як відомо, П. Браун і С. Левінсон у своїй теорії пропонують розрізняти два аспекти цього поняття: "негативне обличчя" і "позитивне обличчя". Позитивний аспект обличчя пов'язаний із бажанням особистості бути схваленим певною групою інших людей [377, с. 62], негативний – полягає у прагненні кожного дорослого індивіду мати свободу дій та не припускати втручання інших людей у своє життя [377, с. 129]. Такий різновид культурної концептуалізації "обличчя", позначений "західним індивідуалізмом", протиставляється концептуалізації з нахилом до "східного колективізму", орієнтованого передусім на родину та на суспільство, і аж ніяк не на особистість окремої людини. Зокрема, стосовно японського поняття "обличчя" Й. Мацумото зауважує: "Найбільш важливим для японця є не його особиста територія, а його статус по відношенню до інших у групі і те, як його ці інші сприймають" [445, с. 405].

Іранська культурна схема "обличчя" також розгортається в контексті групи, і в першу чергу родини, до якої належить індивід. Як зауважує С. Кутлак, "нуклеарна родина – це найважливіша одиниця соціальної організації іранського суспільства, яка не тільки відіграє найбільшу роль у його соціальній будові, а й створює основу (frame) для всілякої підтримки своїх членів. Тому люди в іранському суспільстві постають скоріше не як незалежні індивіди, а як такі, що належать до певної родини; проте це жодним чином не спричиняє втрати ними своєї власної індивідуальності" [430, с. 1740]. Спільним обов'язком усіх членів родини є надання у разі необхідності емоційної, фінансової та будь-якої іншої підтримки іншим її членам, а головним пріоритетом – збереження честі і гарної репутації усієї родини. Як зазначає В. Біман, члени родини "повинні бути спроможні захистити інтереси одне одного і забезпечити виживання родини у цілому. Тому для родини корисно бачити своїх

членів задіяними у якомога більшій кількості різноманітних соціальних інститутів, починаючи від роду заняття й політичних зв'язків і закінчуючи особистими інтересами, стилем життя і т.п." [374, с. 47].

Для багатьох іранців **āberu** – це фундаментальний принцип, еталон і орієнтир в усіх аспектах соціального життя. Як зауважує М. О'Шеа, для іранців "**āberu**, або честь – це могутня соціальна сила. Всі іранці значною мірою оцінюють один одного відповідно до честі, яку вони накопичили своїми вчинками і соціальними інтеракціями" [452, с. 101]. За твердженням Ф. Шаріфіяна, **āberu** родини формується не тільки соціально значущими вчинками її членів, а й накопиченим майном. Те, чим володіє людина, її статок постає як джерело її **āberu** [Sharifian 2007, с. 36–37].

В перській мові існує ціла низка мовних засобів, які засвідчують актуалізацію відповідного концепту в перській лінгвокультурі, зокрема: **āberumand** *достойний, поважний*, **āberu dādan** *надавати честі*, **āberu xaridan** *прославлятися* (букв. купляти честь), **āberu rixtan** *знеславлюватися, ганьбитися* (букв. проливати /просипати свою честь), **āberu-m raft** *я зганьбився, знеславився* (букв. моя честь пішла), **āberu-m bar bād raft** *я зганьбився, знеславився* (букв. моя честь пішла на вітер), **āberu be dast āvardan** *здобувати честь* (букв. отримувати честь), **bi āberu** *без честі*, **hefz-e āberu** *збереження честі* тощо. Враховуючи колективістський характер іранського суспільства, де кожний індивід належить і дорожить своєї належністю до певної групи, яку утворюють його близькі й далекі родичі, близькі й знайомі подружжя та їхні родичі тощо, "втратити обличчя" означає не тільки знеславитися самому, а й підірвати авторитет цілої групи. "Іранці несуть відповідальність не лише за свою долю, за збереження і покращення своєї власної репутації (обличчя), а й за репутацію всієї родини та інших груп, до яких вони належать" [165, с. 54].

Ядром концепту **āberu** є прагнення індивіду гарно виглядати в очах інших людей і турбуватися про **harf-e mardom** (букв. слово людей), тобто про те, "що скажуть люди". Йому із самого дитинства повсякчас нагадують про важливість і наслідки того, що люди скажуть або подумають про його зовнішність, висловлювання, поведінку. На думку іранських дослідників, "слово **mardom** *люди* в

іранській культурі набрало метафоричного значення і його поширення в усіх сферах міжособистісної комунікації показує, наскільки фундаментальним для іранців є заперечення індивідуалістського способу світосприйняття і прагнення суспільного схвалення" [367, с. 212]. На нашу думку, у цьому контексті можна говорити скоріше не про метафоричне значення слова **mardom** *люди*, а про метонімічне позначення цим словом певної анонімної соціальної сили, яка оцінює і виносить відповідний вердикт стосовно тієї чи іншої особи.

Як зауважує Ф. Шаріфіян, іранські студенти, що вивчають англійську мову як іноземну, констатують, що для перського слова **āberu** не так легко, як здається, підібрати англійський відповідник, адже найближчий за смислом еквівалент *honor* не повністю передає зміст цього поняття. З такого твердження носіїв мови можна зробити висновок про те, що відповідний перський концепт за змістом концептуальних ознак є об'ємнішим, ніж той концепт, що репрезентується в англійській мові словами *honor* або *reputation*, а в українській – словами *честь*, *гідність*. Коли фіксується така неповна відповідність між начебто універсальними концептами, тоді й виникає необхідність у поясненні "культурної схеми". За спостереженням Ф. Шаріфіяна, відмінність перської культурної схеми від англосаксонської можна, зокрема, бачити у тому, що іранські студенти у процесі оволодіння англійською мовою дуже переймаються своїми мовленнєвими помилками й соромляться говорити англійською, аби не втратити **āberu** перед викладачем та своїми одногрупниками. Водночас саме ця схема виявляється додатковим стимулом для іранських студентів, адже оволодіння ними англійською мовою сприятиме підвищенню **āberu** їхніх родин у суспільстві [471, с. 38].

На думку С. Кутлакі, двома важливими складниками концептуального поля ОБЛИЧЧЯ в перській лінгвокультурі є **šaxsiyyat** (араб. достоїнство, честь, гідність) та **ehterām** (араб. повага). Концепт **šaxsiyyat** охоплює складний комплекс понять, таких як: "особистість", "характер", "честь", "самоповага", "соціальний статус". Ступінь **šaxsiyyat** людини визначається її поведінкою, освітою і рівнем соціалізації, тобто виховання, що вона отримала. Людину, яка демонструє ввічливу поведінку і відповідну манеру спілкування, характеризують як **bā šaxsiyyat** (букв. з **šaxsiyyat**), а

людину, що не дотримується усталених норм спілкування, – як **bi šaxsiyyat** (букв. без **šaxsiyyat**). Якщо учасник комунікації своїм ввічливим вербальним і невербальним ставленням підносить гідність свого співрозмовника, кажуть, що він "додає йому гідності" – **šaxsiyyat midehad** (букв. надає **šaxsiyyat**), у той же час демонструючи свою власну гідність, або свій **šaxsiyyat**. Таким чином, якщо індивід зацікавлений у підтриманні й зростанні свого **šaxsiyyat**-у, він має піклуватися і про **šaxsiyyat** інших людей, виказуючи їм повагу під час спілкування [430, с. 1742]. Як видається, концепт **ehterām** (повага) через свою більшу універсальність порівняно з першим концептом не потребує особливих коментарів.

Як зауважує С. Кутлакi, культурну схему "збереження обличчя", що виявляється у поєднанні комунікативних стратегій, спрямованих на підтримання своєї власної гідності (**šaxsiyyat**) та вияв поваги (**ehterām**) до іншого, можна спостерігати у повсякденній комунікації іранців (див.: [430, с. 1751–1754]). До таких стратегій відносяться передусім так звані "пропозиції й відмови", яких ми уже почасти торкнулися вище (див. п. 5.3.2.). Згідно з перськими правилами ввічливості, від будь-якої пропозиції варто спочатку відмовитися, а в разі бажання прийняти її, погоджуватися лише після особливого наполягання другої сторони. Як зазначає К. Талегані-Ніказм, "у формальному спілкуванні в Ірані негайне прийняття пропозиції може розцінюватися як неввічливе" [476, с. 3]. Проте варто відзначити, що ця особливість іранської комунікації притаманна не лише формальному спілкуванню, а й цілком неформальному, як-от між друзями та знайомими. За спостереженням дослідників, незнання цієї комунікативної стратегії іноземцями неодноразово призводило до того, що іранці, перебуваючи в гостях у своїх товаришів-іноземців, так і залишалися напівголодними, не скуштувавши достатньою мірою того, що хотіли, через те, що господарі не надто наполягали на частуванні. Іранці же, приймаючи у себе гостей, завжди усвідомлюють, що відмова від запропонованої ними страви чи напою може походити від бажання дотриматися **ta'ārof**-у, а тому вважають себе зобов'язаними продовжувати наполягати, переконуючи своїх гостей "не робити **ta'ārof**" (напр., фразою: **lotfan ta'ārof nakonid!** букв. *Будь ласка, не робіть **ta'ārof***! або запитанням: **ta'ārof mikonid?** букв.

Ви робите ta'ārof? у значенні "Ви відмовляєтеся через *ta'ārof*?"), виконуючи у той самий час одну з його інших вимог [430, с. 1744].

Але існують пропозиції, від яких можна і варто відмовлятися, оскільки їх роблять із увічливості. Однією з розповсюджених комунікативних тактик, що використовують іранці по відношенню до гостей, особливо якщо вони засиділися допізна, є запрошення залишитися ночувати, яке формулюється у вигляді пропозиції: **šab bemunid** (букв. залишайтеся на ніч) або запитання: **šab mimunid?** (букв. залишитеся на ніч?). Варто знати, що такі пропозиції робляться виключно із увічливості і від них слід відмовлятися. Так, за свідченням С. Кутлакi, один іранський інформант повідомив їй про те, що тітка його дружини, будучи незаміжньою жінкою середнього віку, всякий раз, коли він її відвідує, наполягає на тому, щоб він залишився у неї ночувати. Хоча обидва знають, що прийняття цієї пропозиції не є можливим за жодних обставин (хоча б через існуючі в мусульманському суспільстві обмеження), вони розуміють, що таке поведіння є частиною *ta'ārof*-у і покликане лише сприяти кращому прояву дружнього, сердечного ставлення [430, с. 1746].

По суті всі такі інтеракції можуть розцінюватися як спрямовані на підтримання своєї власної гідності (**šaxsiyyat**) та вияв поваги (**ehterām**) до свого співрозмовника. Яскравою ілюстрацією цього є наведений нижче діалог, що відбувся між двома знайомими іранцями у Лондоні, у ситуації, коли один із них (П1), трохи молодший, повертає другому (П2), старшому за віком, борг:

П1: **bezār man ...** (виймає гроші) **tā farāmuš nakardam...** *Дозоль мені ... , поки я не забув...*

П2: **āqā vel kon to-rā xodā.** *Залиш ти це, заради бога.*

П1: **na na xāheš mikonam.** *Ні, ні, я прошу.*

П2: **be vallāhi nemixām.** *Їй-богу, я не візьму.*

П1: **xāheš mikonam.** *Будь ласка.*

П2: **nemixām.** *Не візьму.*

П1: **panjāyi ham barā-t gereftam az bānk.** *Я узяв для тебе з банку купюру у п'ятдесят фунтів.*

П2: **na nemixām āxe**. *Hi, я же сказав, що не візьму.*

П1: **man...man goftam be šomā ke be jān-e xod-am, be xodā, man in-o qalban migam šomā eyn-e barādar-e man-i... age man lang bemunam ya'ni tanhā kas-i ke man mitunam begam... ya'ni xod-am rāhat-am... šomā... inam az in...** *Я кажу, що Ви, клянусь душею, Богом, від щирого серця це кажу – Ви мені як брат... і якщо у мене будуть проблеми, Ви – єдиний, до кого я можу звернутися... тобто мені самому так легше... Ви... ось такі справи...* (див. дет.: [430, с. 1746–1751]).

Діалог завершується тим, що старший приятель все-таки бере гроші, але ось така "преамбула" є необхідною, щоби продемонструвати взаємну повагу: П2, відмовляючись брати гроші, хоче показати, що він співчуває тимчасовому фінансовому утрудненню П1 і йому не важко взагалі "забути" про цей борг, а П1 продовжує наполягати, тому що знає, що П2 відмовляється від грошей через **ta'ārof**, і користуючись нагодою, всіляко прибільшує важливість персони П2, чим робить йому приємне. Цікаво, що для більшої переконливості П1 переходить на Ви (**šomā**), хоча починав спілкування з дієслівної форми 2 особи однини **bezār** *дозволь*. Обидва знають, що такий обмін репліками необхідний, бо він засвідчує, що вони поважають і підтримують "обличчя" один одного.

Аналогічну комунікативну стратегію використовують продавці на базарі або водії приватних автомобілів, коли підвозять клієнтів, удавано відмовляючись брати гроші за покупку чи за надану послугу за допомогою фрази **qābel-i nadāre** (букв. це Вас не гідне), бажаючи показати, що надана послуга – це лише дрібниця, яка не варта "високості" клієнта. Якщо клієнтом на базарі виявляється гарний знайомий або друг продавця, то така удавана відмова продавця брати гроші переростає в нескінчений обмін люб'язностями, що може набувати дещо театралізованого характеру (див. приклади у: [430, с. 1751–1754]).

Іноземцям особливо важливо знати, що удавана відмова від грошей за надану послугу – лише одна з комунікативних стратегій **ta'ārof**-у, спрямована на підвищення статусу клієнта й вияв поваги до нього, і не сприймати таку відмову за "чисту монету", а все ж наполягати на тому, щоб гроші були взяті, застосувавши фразу: **xāheš mikonam, sāheb-eš qābel dāre** (букв. Прошу Вас, натомість господар

(цієї покупки, послуги) має гідність). Фіксуються випадки, коли іноземці, не знаючи, як поводитися в такій ситуації, радо сприймають удавану відмову брати гроші як прояв "східної щедрості й гостинності", прощаються і покидають магазин чи автомобіль, залишаючи господаря у стані розгубленості. Звичайно, почуття власної гідності ніколи не дозволить йому кричати услід іноземцю, що то був лише **ta'ārof**, і гроші все ж таки варто заплатити. Єдиним винятком з цього правила, коли можна або взагалі не платити гроші, або не брати участь у спільній сплаті рахунку, є почута від іранської сторони фраза: **xāheš mikonam, mehmān-e mā bāšid** (букв. Прошу Вас, будьте моїм гостем), проте, як видається, якщо спілкування відбувається не на рівні близьких друзів або принаймні гарних знайомих, іноземцю все ж таки варто заплатити за себе, хоча б для підтримання власної гідності й "збереження обличчя", що є дуже важливим у комунікації з іранцями.

Далі ми розглянемо культурну схему, в якій застосовуються дещо протилежні комунікативні стратегії, спрямовані не стільки на підтримання свого власного **šaxsiyyat**-у, скільки на його применшення з одночасним збільшенням **šaxsiyyat**-у співрозмовника. Такі стратегії є також невід'ємною складовою концептуальної зони ОБЛИЧЧЯ в системі перського етикетного комплексу **ta'ārof**.

5.3.2.3. Культурна схема شکسته نفسی **šekastenafsi**

Культурна схема **šekastenafsi** (букв. ламання себе: **šekaste** *зламаний* + **nafs** *сам, свій*), на думку Ф. Шаріфіяна, тісно пов'язана з розглянутою вище культурною схемою **āberu** і є невід'ємною складовою всього комплексу **ta'ārof** [472]. Поняття **šekastenafsi**, що лежить в основі розглядуваної культурної схеми, засобами української мови може бути передано словом "скромність", напр.:

کلبه آنها حقیر نبود و دختر از راه شکسته نفسی گفته بود که حقیر است. (صادق هدایت، غوغ و غوغ ساهاپ).

Їхнє житло не було убогим. Дівчина називала його так через скромність.
(С. Гедаят. Іграшка Сагаба).

У персько-російському словнику за редакцією Ю. Рубінчика слово شکسته نفسی **šekastenafsi** перекладається як "скромність", "простота" [499, т. 2, с. 108]. Проте, як буде показано далі, культурна схема, що стоїть за цим словом у перському

лінгвоментальному просторі, лише почасти входить у понятійне поле "скромність" і аж ніяк не відповідає тому, що ми маємо на увазі під словом "простота".

Ця культурна схема у міжособистісній комунікації починає діяти тоді, коли людина отримує комплімент стосовно її зовнішнього вигляду, характеру, майстерності, статку, певного досягнення, успіху тощо. У відповідь на отриманий комплімент рекомендується виказувати скромність, заперечуючи або мінімізуючи отриманий комплімент шляхом його переадресування у бік свого візаві, своєї родини, Бога або просто сприятливого збігу обставин. Іншими словами, ця схема заохочує комуніканта використовувати компліменти для того, щоби збільшити **āberu** свого співрозмовника, своєї родини або будь-кого з тих, хто прямо чи непрямо був причетний до його успіху. Ні в якому разі не можна припускати самовихваляння, бо це може ущемити права інших. Як ми вже бачили, для іранців природно вважати себе залежними членами однієї групи, а тому своє існування, благополуччя і успіх вони розглядають як такі, що належать усій групі. Наведений нижче діалог двох чоловіків відтворює цю схему:

Ч1: **vasf-e dāneš-e xārej-ol-āde-ye shomā-ro xeyli shenidim.** *Ми багато чули про Вашу надзвичайну обізнаність.*

Ч2: **xāheš mikonam, mā šāgerd-e šomā ham hesāb nemišim.** *Що Ви таке кажете! Я не гідний навіть бути Вашим учнем.*

Як можна бачити з цього мікродіалогу, отримувач компліменту (Ч2) своєю відповіддю одночасно і скромно применшує свій таланти, і підвищує статус свого співрозмовника. Для задіяння цієї схеми у перській мові існує низка спеціальних висловів на кшталт:

- (1) **češmā-tun qašang mibine** (букв. Ваші очі гарно бачать);
- (2) **har či dārim az šomā dārim** (букв. все, що маємо, це завдяки Вам);
- (3) **qābel-e šomā-ro nadāre** (букв. це Вас не варто);
- (4) **motealleq be xodetun-e** (букв. це належить Вам).

Формула (1) використовується у відповідь на комплімент стосовно зовнішнього вигляду людини або деталі її вбрання. Вислови (2), (3), (4) становлять узвичаєні формули, які вживаються у відповідь на комплімент стосовно майна

(напр., автомобіля чи будинку). Вислів (3) може використовуватися також у відповідь на похвалу того, що людина приготувала, зробила власноруч тощо (див.: [471, с. 41–43]).

Як зауважує М. О'Шеа, лестощі дуже поширені в іранській комунікації, а тому не-іранцям у відповідній ситуації можна рекомендувати "просто заперечувати скромно, як це роблять іранці, свою заслугу і вводити якийсь коментар, щоб полестити протилежній стороні" [452, с. 83]. Наведемо кілька прикладів звичайних обмінів репліками, що провокуються компліментами й повсякчас відбуваються між іранцями (наводимо за: [473]).

Приклад 1. Комплімент жінці з приводу приготовленої нею страви з боку її подруги:

Ж1: **dastpoxt-et āli-ye**. *Ти прекрасно готуєш.*

Ж2: **na, bābā, untorhā ham nist. māl-e xod-et behtar-e**. *Ну, що ти. Це зовсім не так. Ти сама набагато краще готуєш.*

Ж1: **šekastenafsi mikoni**. *Ти скромничаєш* (букв. робиш **šekastenafsi**).

Помічено, що серед молоді застосування цієї схеми має обмежений характер порівняно з людьми середнього віку (див.: [472; 473]). За даними С. Ширінбахш і А. Расеха Есламі, якщо люди середнього віку вдаються до застосування цієї схеми у 43,6%, то молодь – лише у 28,7% [473, с. 5]. Результати анкетування, проведеного Ф. Шаріфіяном, засвідчують, що молоді іранці все частіше у відповідь на компліменти або просто дякують, або використовують вислови "скромності" на кшталт: **xāheš mikonam** *Ну що Ви!* (букв. Прошу), **lotf dārid** *Ви дуже люб'язні* (букв. Ви маєте милість) або максимум: **qābel nadāre** (букв. не варто) та **češmā-tun qašang mibine** (букв. Ваші очі гарно бачать) [472]. Якщо молоді люди й відповідають компліментом на комплімент, то намагаються якнайшвидше припинити цю схему, щойно "діагностувавши" її початок, як це відбулося в розглянутому вище діалозі. Наведемо ще один приклад, коли дія схеми припиняється досить швидко.

Приклад 2. Дівчина 18 років запрошує свою подругу на вечірку. Коли вечірка майже скінчилася, подруга каже:

Д1: **vāy, če qazā-ye xošmāze-i bud. āšpazi baladi-hā.** *Як було смачно! Ти знаєш, як треба готувати.*

Д2: **na, bābā. untorā ham balad nistam. faqat hamin ye nou' qazā-ro balad-am xošmāze bepazam.** *Ну що ти, не дуже-то я і вмію. Лише цю страву і можу добре приготувати.*

Д1: **bābā, dige čubkārī nakon.** *Ну що ти, не скромничай (букв. більше не займайся деревообробкою).*

Як видно з цього мікродіалогу, дівчина, яка подякувала подрузі за частування (Д1), у відповідь на її применшення свого вміння гарно готувати наче не схотіла підтримувати схему **šekastenafsi** й поклала край обміну люб'язностями відповідною реплікою: **bābā, dige čubkārī nakon** (букв. більше не займайся деревообробкою).

Наведемо діалог, який засвідчує, що люди середнього віку більш охоче дотримуються такого стилю спілкування.

Приклад 3. Цей діалог відбувся на вечірці між двома жінками приблизно 55 (Ж1) та 40 (Ж2) років.

Ж1: **in lebās xeyli qašang-e. xod-et duxti?** *Дуже гарна сукня. Ти сама пошила?*

Ж2: **bale.** *Так.*

Ж1: **āfarin, če honarmand!** *Молодець, яка миткиня!*

Ж2: **be pā-ye xayyāti-ye šomā ke nemirese.** *Але моє шиття не таке гарне, як у Вас (букв. не досягає ніг Вашого шиття).*

Ж1: **extiyār dārin. In če harfī-ye. šomā dige ostād šodin, az mā zadin jelou. mā dige pir šodim.** *Що Ви таке кажете! Ви вже стали майстринею, нас випередили. Ми вже стали старими.*

Ж2: **xāheš mikonam. mā šāgerd-e šomā-yim.** *Ну що Ви! Мені ще є, чому у Вас повчитися (букв. ми – Ваші учні).*

З цього діалогу можна помітити, що чим далі заглиблюються в обмін компліментами дві жінки, тим більш "увічливими" стають форми, якими вони користуються. Так, у першій репліці жінка більш поважного віку (Ж1) звертається до своєї більш молодшої співрозмовниці (Ж2) на "ти", про що свідчить займенникова енклітика 2 особи однини **-et** та форма 2 особи однини від дієслова **duxtan** *шити*:

xod-et duxti? Таке звертання є цілком природним з огляду на очевидне знайомство двох жінок та на певну різницю у віці. Проте, щойно жінка (Ж2) ввічливо "повертає" отриманий комплімент назад, як жінка (Ж1) теж переходить на "Ви", що засвідчують постановка дієслів у формі 2 особі множини (**extiyār dārin, ostād šodin, zadin jelou**) та відповідні форми особових займенників: **šomā** Ви для співрозмовниці і **mā** ми для себе. Варто зауважити, що займенник "ми" для позначення власної особи в перській мові має зовсім інший сенс, ніж у європейських мовах. Якщо в європейських мовах "ми" про себе може сказати лише царствена особа, то в перській мові цим займенником навпаки користуються для самоприниження, бажаючи підкреслити скромність та свій низький статус (див., напр.: [476, с. 8]), пор.:

شما چون من را نجات داده اید ما هم تا جان داریم باید توی این خانه خدمت کنیم. (ایرج پزشکزاد، دایی جان ناپلئون).

Оскільки Ви мене врятували, тепер і я (букв. ми), допоки живий, повинен служити в цьому будинку. (І. Пезешкзад. Дядечко Наполеон).

На думку С. Кутлакi, використовуючи "ми", мовець "нібито відмовляється від свого "я", розпилюючи і розчиняючи його в "колективному" займеннику множини" [165, с. 63]. Отже, після отримання компліменту з боку молодшої співрозмовниці настає черга старшої жінки (Ж1) відповідати на комплімент і якось применшувати свою значущість, що вона і робить, заявивши: **mā dige pir šodim** (букв. ми вже стали старими). Проте молодша жінка (Ж2) не може так залишити розмову, бо знає, що старша жінка (Ж1) казала це навмисно, розраховуючи почути ще один комплімент на свою адресу, тому вона і завершує обмін люб'язностями ще однією приємною для старшої жінки реплікою **mā šāgerd-e šomā-yim** (букв. ми – Ваші учні).

Між жінками одного віку обмін люб'язностями буває зазвичай коротшим. Розглянемо діалог двох жінок однакового середнього віку, у котрому об'єктом компліменту стає зачіска однієї з них. Приклад 4:

Ж1: **muḥā-t xeyli qašang šode.** У тебе дуже гарна зачіска.

Ж2: **ettefāqi-ye, in bār intor šode.** Це випадково так вийшло цього разу.

Ж1: **na, to xod-et xošgel-i, hame čī be-het miyād.** Ні, ти сама гарна, тому все тобі насує.

Ж2: **xošgeli az češmātun-e.** *Краса йде від твоїх (букв. Ваших) очей.*

Як бачимо, навіть у цьому діалозі жінок одного віку і однакового статусу відчутна тенденція до "етикетизації" спілкування. В останній репліці можна бачити посилення ввічливості за допомогою займенникової енклітики 2 особи множини - **tun** (літ. форма: **-etān**) у складі словосполучення **češmātun** *Ваши очі*.

Інколи схема використовується у край мінімізовано, як-от у прикладі 5.

Жінка має проблему, якою ділиться зі своєю сестрою. Та намагається її заспокоїти. У відповідь перша жінка із вдячністю висловлює другій (своїй сестрі) комплімент стосовно її гарного характеру:

Ж1: **to xeyli mehrabun-i, sārā. mersi (bā labxand).** *Ти дуже добра, Саро. Дякую (з посмішкою).*

Ж2: **mehrabān? man? manzur-et xodet-i? (bā xande).** *Добра? Я? Сама себе маєш на увазі? (зі сміхом).*

Тобто навіть на рівні спілкування двох сестер, у розмові, яка ні до чого не зобов'язує й не передбачає ніякого статусного розподілення ролей, ця культурна схема задіюється, коли одна з сестер, отримавши від другої комплімент стосовно своєї вдачі, одразу ж "повертає" його назад.

Проведене Ф. Шаріфіяном анкетування серед іранців, які вивчають англійську мову в Австралії, засвідчило, що вони переносять елементи схеми **šekastenafsi** на спілкування англійською мовою. Наприклад, на питання анкети: Якою буде Ваша відповідь у такому випадку: Your friend is visiting your new-built house and says: "What a beautiful house!", були отримані відповіді на кшталт: а) You are welcome, it is your house; б) Thank you very much, your kind eyes look at everything positively.

Як зазначає автор, перенесення перської схеми в англомовний дискурс може призводити до непорозумінь, одне з яких сталося між іранським студентом і його англомовним викладачем. Наведемо повністю діалог, що відбувся між ними:

Lecturer: *I heard you've won a prestigious award. Congratulations! This is fantastic.*

Student: *Thanks so much. I haven't done anything. It's the result of your effort and your knowledge. I owe it all to you.*

Lecturer (appearing uncomfortable): *Oh, no!!! Don't be ridiculous. It's all your work.*

Як можна бачити з цього діалогу, відповідь студента спричинила певний дискомфорт для викладача, оскільки, виходячи з західної, англосаксонської культурної схеми, заснованої на шануванні особистих заслуг людини, він відчув, що його внесок в успіх студента явно перебільшений, і студент просто хоче йому полестити. Натомість студент лише діяв у рамках своєї культурної схеми і аж ніяк не мав на увазі образити викладача недоречними лестощами.

За спостереженням Ф. Шаріфіяна, подібні описаному випадки, коли іранські студенти заперечують або намагаються "перекласти відповідальність" за свої досягнення, успіхи, талант на інших, призводять до того, що у середовищі, де превалюють інші культурні цінності, вони певною мірою втрачають свій авторитет. Оскільки сама схема діє на когнітивному рівні, її словесне оформлення може варіювати. Траплялися випадки, коли у відповідь на похвалу студент міг заявити: "Ну що ви! У мене взагалі низький IQ" або: "О ні! Мені здається, що у мене досить посередні розумові здібності" тощо [471, с. 44]. Проте зрозуміло, що згодом, із набуттям іранцями, що перебувають за кордоном, нового "культурного досвіду" і засвоєнням нових культурних схем таких випадків стає все менше.

З наведеного огляду можна зробити два важливих висновки. По-перше, культурна схема **šekastenafsi** охоплює не лише спілкування з поважними людьми, яким потрібно виказувати шану через міркування соціального, вікового або статусного порядків, а й комунікацію з близькими знайомими, друзями та родичами (приклади 1, 5), яка позначається висловом **xodemāni budan** *бути у приятельських стосунках*. По-друге, молодь все менше практикує цю культурну схему, дотримуючись її формально або використовуючи у редукованій формі (приклади 2, 4). Очевидно, під впливом західних цінностей, що культивують успіх як мету кожної окремо взятої особистості, іранські молоді люди поступово відходять від традиції нівелювання компліментів і тяжіють до відвертого визнання своїх особистих заслуг як стосовно зовнішнього вигляду, так і стосовно набутих умінь або будь-яких інших досягнень.

5.3.2.4. Культурна схема رودربایستی **rudarbāyesti**

Іранський дослідник Р. Сахрагярд, ґрунтуючись на результатах численних опитувань і анкетувань, проведених серед іранців, доходить висновку, що система ввічливості **ta'ārof** складається з п'яти компонентів: 1) **adab** (ввічливість); 2) **ehterām** (повага); 3) **rudarbāyesti** (сором'язливість, стриманість); 4) **tavāzo'** (скромність); 5) **mehmānnavāzi** (гостинність) [466, с. 405].

З усіх цих складників ми вирішили детально зупинитися на компоненті رودربایستی **rudarbāyesti** через його очевидну належність до концептуальної зони ОБЛИЧЧЯ (**ru** обличчя + **dar** в; *двері* + **bāyesti** *потрібно*), яка і складає предмет нашого дослідження в цьому підрозділі. Ми припустили, що цей концепт має корелювати з уже розглянутим нами концептом **āberu** *честь, гідність* принаймні на тій підставі, що елемент **ru** "обличчя" входить до обох ключових слів-репрезентантів відповідних концептів. Проте вважаємо за потрібне стисло схарактеризувати й інші чотири компоненти.

Поняття **adab** має важливе значення в ісламській культурі. Слово "ввічливість", наведене як приблизний еквівалент цього арабського слова, не відображає повністю усього спектру його значень, указаних, наприклад, у Скороченій енциклопедії ісламу: "courtesy, politeness, propriety, morals, and literature" [510, с. 22]. Стосовно останнього значення в "Encyclopaedia Iranica" сказано, що хоча в сучасній арабській мові слово ادب **adab** означає просто "література", в класичному ісламі цим терміном позначали особливий жанр літератури повчального, етико-дидактичного змісту [454]. Зауважимо, що на формування арабської літератури **adab**-у значний вплив справила іранська пеглевійська дидактична література, тексти якої активно перекладалися арабською мовою у перші століття після арабського завоювання Ірану (див. дет.: [346, с. 12]). Історію поняття **adab** в іранській культурі детально викладено у: [429]. У сучасній перській мові запозичене з арабської мови слово ادب **adab** перш за все означає "ввічливість", "вихованість", "чемність", "тактовність" [499, с. 57], а у значенні "література" частіше використовується похідне від нього слово **adabiyāt**.

Р. Сахрагярд, описуючи перський культурний концепт **adab** у термінах семантичних примітивів А. Вежбицької, головну його сутність убачає в тому, що людина почуватиметься добре, якщо вона у довгостроковій перспективі буде сама "гарною", казатиме "гарні речі" та робитиме "гарні речі", внаслідок чого інші люди також казатимуть про неї "щось гарне" [466, с. 406–407]. Варто зазначити, що інші іранські дослідники розглянуту нами вище культурну схему **šekastenafsi** вважають підкатегорією **adab**-у, а саму перську мову – мовою **adab**-у (див.: [473, с. 3]).

Не вдаючись детально до розгляду концепту **ehterām** (повага), дослідженого цим автором, зазначимо, що його тлумачення концепту в термінах семантичних примітивів зачіпає сферу міжособистісних стосунків, що виявляється у необхідності здійснення індивідом "гарних речей" для іншої особи, без чого ця інша особа і взагалі інші люди будуть казати "погані речі" про нього [473, с. 411]. Як бачимо, важливим аспектом обох концептів постає **harf-e mardom** (букв. слово людей), про що вже йшлося раніше.

Пов'язаність концепту **rudarbāyesti** з концептами **adab** та **ehterām** відображена й у сучасному тлумачному словнику Х. Анварі (2003), де знаходимо таке пояснення слова رودربایستی **rudarbāyesti**: "вважати себе зобов'язаним дотримуватися принципів **adab**-у та **ehterām**-у, а також звичаїв та етикету у спілкуванні з кимось; не бути з цією людиною у приятельських стосунках (букв. **xodemāni nabudan bā kas-i**)" [517, т. 1, с. 1160]. Виходячи з цього визначення, можна припустити, що культурну схему **rudarbāyesti**, на відміну від культурної схеми **šekastenafsi**, сучасні іранці використовують лише стосовно чужих або знайомих, але високоповажних людей.

Аналіз концепту **tavāzo'** (скромність), здійснений Р. Сахрагярдом, засвідчує, що цей концепт корелює з уже розглянутим нами концептом **šekastenafsi**, лише репрезентований у даному випадку арабським за походженням словом. Ця кореляція, зокрема, виявляється у реалізації цього концепту через стратегії "припинення себе" (self-lowering strategies) і "підвищення іншого" (other-raising strategies) (див.: [473, с. 414–417]).

Компонент **mehmānnavāzi** (гостинність), як впливає з будови відповідного слова **مهمان نوازی** (за формою воно є похідним іменником з абстрактним значенням: **mehmān** гість + дієслівний напівафікс **navāzi** від дієслова **navāxtan** *пестити*), включає стереотипний набір стратегій вербальної та невербальної поведінки, застосовуваних у типових сценаріях прийому гостей (див.: [466, с. 417–418]). Нагадаємо, що одним із значень слова **تعارف ta'ārof**, фіксованих усіма словниками, є "частування". Це значення реалізується, зокрема, в наведеній С. Кутлакї фразі, якою матір звертається до трирічного сина, що у присутності гості куштує солодощі: **biyā be xāle-jun ta'ārof kardi?** *Йди-но сюди, ти пригостив тітоньку?* [430, с. 1746]. Чемне поводження з гостями – невід'ємна складова виховання в іранських родинах. Варто зауважити, що концепт **mehmānnavāzi** має як світський, так і релігійний аспект. У посібниках з морального виховання іранців повчають: "У нашій релігійній культурі гість – це улюбленець Бога і джерело достатку, подарунок від Бога, що спричиняє примноження хліба насущного та сприяє прощенню й відпущенню гріхів господарю будинку" [449, с. 69].

Тепер звернемося до головної мети нашого аналізу – концепту **rudarbāyesti** та відповідної культурної схеми. Перекладні й тлумачні перські словники засвідчують, що цей концепт належить до числа універсальних концептів, бо в його основі лежить загальнолюдське поняття "скромність". В персько-англійському словнику подано такі значення цього слова: "standing on ceremonies" (дотримуватися церемоній), "having shame" (стидатися), "being shy" (соромитися), "being embarrassed" (ніяковіти) and "self-restraint" (стриманість) [508, с. 434]. Персько-російський словник під редакцією Ю. Рубінчика подає такі значення: "стеснение", "робость", "застенчивость" [499, с. 738]. У словнику розмовного мовлення А. Наджафі знаходимо пояснення до слова **rudarbāyesti** (розм. форма – **rudarvāsi**): "відчуття сором'язливості й стриманості, яке охоплює людину в присутності іншої людини та стримує її від певних вчинків або висловлювань" [520, с. 785], напр.:

در این کاغذ به تو نسبت دزدی داده اند. از من خجالت و رودربایستی نداشته باش، راست بگو ببینم، این پول را دزدیده ای یا نه؟ (مجتبی مینوی، داستانها و قصه ها).

У цьому папері написано, що це ти зробив крадіжку. Ти мене не соромся, скажи-но мені відверто, ти вкрав ці гроші чи ні? (М. Мінаві. Оповідання та казки).

Значення "церемонії" простежується у висловах на кшталт: **rudarvāsi nadārad** (букв. не має церемоній), **bi rudavāsi** (букв. без церемоній), **tu-ye rudarvāsi gir kardan** (букв. застрягнути в церемоніях), напр.:

باری اگر کاری در این جا باشی می دانی، رودربایستی ندارد، برایم بنویس. (نامه های هدایت).

Раптом якщо щось тобі тут потрібно, знаєш, що церемоній не треба, напиши мені. (Листи С. Гедаята) [FFA, с. 786].

اگر درستش را می خواهی، به خود من هم ثابت شد که بی رودرواسی مرد استخوانداری نیستی. (جعفر شهری، شکر تلخ).

Якщо хочеш знати правду, мені теж стало ясно, що, кажучи відверто й без церемоній, ти – не рішучий чоловік. (Дж. Шагрі. Гіркий цукор) [520, с. 198].

В енциклопедичному словнику А. Дегхода це слово пояснюється через слова-синоніми **šarm** شرم та **hayā** حياء (відповідно, перське і арабське) таким чином: "стан сором'язливості, який охоплює суб'єкта через побоювання сказати або зробити щось таке, що може зашкодити гідності іншої, присутньої у товаристві людини" [512, т. 8]. Відсилка до слова **hayā** حياء дозволяє натрапити на більш загальний варіант значення: "убезпечення себе і відмова від заподіяння або висловлювання чогось такого, що може викликати суспільне засудження" [512, т. 6]. Проте концепт **hayā** не обмежується вказаним у словнику значенням відповідного слова, а й зачіпає більш широкий, пов'язаний із мусульманською релігією контекст, у якому розуміється як "скромність і сором'язливість, які походять від усвідомлення повсякчасної присутності Аллаха і зумовлюють відповідну поведінку" (див.: [http://www.islamicity.com/IslamicGlossary/action.lasso.asp]), а, відповідно, "мати **hayā**" означає "соромитися зробити щось таке, що Всемогутній Аллах не схвалює або забороняє" [466, с. 412]. Таким чином, **hayā** виникає з усвідомлення необхідності уникати поведінки, що виходить за межі дій, схвалених ісламським ученням. При цьому цей концепт охоплює не тільки поведінку, а й зовнішній вигляд людини та її думки. Кожна частина тіла (очі, вуха, руки тощо), рухи тіла й навіть

відчуття мають бути під контролем. Відповідно до релігійних вимог, ідеальний мусульманин ніколи не буде робити такого:

- 1) дивитися прямо в очі особі протилежної статі;
- 2) дивитися на її тіло з наміром отримати задоволення;
- 3) слухати чутки й плітки про інших людей;
- 4) торкатися речей, що йому не належать;
- 5) торкатися тіла особи протилежної статі;
- 6) використовувати мову у неналежний спосіб проти інших або для того, щоб присягатися;
- 7) поводитися грубо тощо (див.: [<http://islam.ru/en/content/story/modesty-haya-inner-and-outer>]).

Складник **ru** *обличчя* також міститься й у наближених за семантикою до розглядуваного **rudarbāyesti** прикметнику **kamru** *скромний* (**kam** *мало* + **ru** *обличчя*) та похідному від нього іменнику з абстрактним значенням **kamruyi** зі значенням "скромність, сором'язливість". На думку Р. Сахрагярда, кожному, хто чує слово **rudarbāyesti**, одразу спадає на думку слово **kamru**. В його реконструкції цього концепту в термінах семантичних примітивів беруть участь такі компоненти: X, Y, "інші люди", "погані речі":

- а) X думає щось на кшталт:
- б) "Я можу зробити/сказати щось Y;
- в) Якщо я зроблю/скажу це, Y може сказати погані речі про мене;
- г) Інші люди казатимуть погані речі про мене;
- д) Тому я не буду робити/казати цього" [466, с. 413].

Зазначимо, що така інтерпретація концепту **kamru** виходить за межі лексикографічного значення, указанного для відповідного слова в іранських тлумачних словниках. Так, у словнику Х. Анварі у статті на слово **کمر** **kamru** зазначено: "той, хто не може вільно висловлювати свої думки чи бажання або якимось заявити про свою присутність у товаристві" [517, с. 1845]. У словнику М. Моїна у статті **کمرویی** **kamruyi** *скромність, сором'язливість* наведено розгорнуте пояснення цього поняття, взяте з праці психолога: "Кожний індивід природно бажає, щоб інші

були гарної думки про нього і вважали його благородною і достойною людиною. Коли це бажання надто посилюється і поєднується з невпевненістю в собі, виникає сором'язливість (**kamruyi**). Тобто сором'язливість – це наслідок побоювання людиною того, що її, не дай Бог, недооцінять, сприймуть менш значущою, ніж їй би того хотілося" [519, с. 3070]. Як бачимо, в обох визначеннях присутній компонент "інші люди" (**harf-e mardom**), проте нічого подібного до компоненту Y, тобто другої особи, стосовно якої, згідно з інтерпретацією Р. Сахрагярда, відбувається застосування схеми **kamru**, не спостерігаємо. Тому видається, що концепт **kamru** необов'язково передбачає наявність другої персони для інтеракції, тоді як концепт **rudarbāyesti** його обов'язково вимагає.

Тепер звернемося до реконструкції самого концепту **rudarbāyesti**. У термінах семантичних примітивів цей концепт з урахуванням уже проінтерпретованих Р. Сахрагярдом складових виглядає таким чином:

- а) X – це індивід, подібний такому:
- б) X є скромним (**kamru**);
- в) X має релігійну сором'язливість (**hayā**);
- г) X не робить деяких речей, оскільки він є **kamru** і має **hayā**;
- д) Люди через це кажуть гарні речі про X [466, с. 414].

Таким чином, за версією цього дослідника, той, хто має **rudarbāyesti**, обов'язково повинен бути і просто скромним, і мати описану вище релігійну сором'язливість.

За нашими ж спостереженнями, принаймні над контекстами використання відповідного слова, концепт **rudarbāyesti** не є таким однозначним у перській лінгвокультурі. Головною його характеристикою, як видається, є функціонування у сфері спілкування з "чужими". Коли люди переходять до більш близьких стосунків, вони полишають **rudarbāyesti** і стають відвертими з тими, кого починають уважати "своїми" (див. приклади: [520, с. 199, 786]). Взагалі суспільна свідомість не схвалює надмірного застосування цієї культурної схеми, про що свідчить прислів'я: **rudarvāsi-ye ziyād seql miāvarad** *Надмірна стриманість спричиняє нестравність* [515, с. 578].

Проте у цілому варто погодитися з висновком Р. Сахрагярда, згідно з яким людина, що володіє знанням і умінням застосовувати систему **ta'ārof**, повинна демонструвати такі якості: виказувати по відношенню до інших **adab** (ввічливість), **ehterām** (повагу), **rudarbāyesti** (стриманість), **mehmānnavāzi** (гостинність), **tavāzo'** (скромність); тоді інші люди будуть казати про цю особу "гарні речі", а сама особа буде "почуватися добре" [466, с. 419].

Проведене дослідження дозволяє зробити декілька висновків, які уможливляють конструювання структури перської концептосфери ввічливості. Як видається, виділені внаслідок опитування інформантів і досліджені Р. Сахрагярдом концепти **adab** (чемність) і **ehterām** (повага), разом з визначеним дослідницею С. Кутлакi концептом **šaxsiyyat** (гідність) укладаються у розглянуту вище культурну схему **āberu** (честь). Враховуючи семантичну близькість понять **šekastenafsi** (самоприниження) та **rudarbāyesti** (стриманість) із двома складовими, що втілюють два різновиди скромності: релігійної (**hayā**) та нерелігійної (**kamruyi**), вважаємо доцільним об'єднати їх у межах одного концептуального поля **forutani** (скромність). Очевидно, що концепт **mehmānnavāzi** (гостинність) стоїть дещо осібно від указаних вище і формує відокремлену концептуальну зону. Отже, взявши за основу такі міркування, ми спробували змодельовати відповідну концептуальну структуру (див. додаток Ж).

Згідно з цією схемою, у структурі перської концептосфери ввічливості **ta'ārof** яскраво виділяються дві концептуальні зони: **ru** ОБЛИЧЧЯ і **mehmānnavāzi** ГОСТИННІСТЬ. До складу концептуальної зони **ru** ОБЛИЧЧЯ входять два концептуальних поля: **āberu** ЧЕСТЬ та **forutani** СКРОМНІСТЬ. Перше концептуальне поле формується складовими кластерами: **adab** ЧЕМНІСТЬ, **šaxsiyyat** ГІДНІСТЬ та **ehterām** ПОВАГА; друге – включає дві культурні схеми **šekastenafsi** (самоприниження) та **rudarbāyesti** (стриманість). До концептуальної зони **mehmānnavāzi** ГОСТИННІСТЬ вважаємо можливим віднести такі розглянуті культурні схеми, як запрошення, частування, пропозиції. Звичайно, деяких з них нам вдалося торкнутися лише побіжно і вони, безумовно, заслуговують на подальше вивчення. Проте, на наш погляд, змодельована структура допомагає наочніше уявити

розгалужену систему відношень концептів і культурних схем всередині перської концептосфери ввічливості й може послужити відправною точкою для подальших досліджень у відповідній галузі.

Висновки до розділу 5

Стереотип у когнітивній лінгвістиці – це ментальна одиниця, яка містить приписані атрибути і предикати, що виражають оцінку істоти чи явища, сформовану в межах певної культури. У розділі було досліджено кілька різновидів перських етнокультурних стереотипів: стереотипи-образи на матеріалі перської фразеології; стереотипні еталони-образи у структурі перських вільних порівняльних конструкцій; сукупний національний автостереотип іранця; стереотипні моделі поведінки у складі перської концептосфери ввічливості تعارف *ta'ārof*, яка становить систему культурно-зумовлених етичних уявлень іранців щодо міжособистісного спілкування.

Принцип зооморфізму відіграє важливу роль у фразеологічних системах усіх мов світу, оскільки людині властиво приписувати тварині притаманні їй самій якості. Для дослідження перських стереотипів-образів із перського фразеологічного фонду було відібрано ФО з зоокомпонентом, які відбивають характеристики внутрішнього світу людини. Найбільш актуалізованими з погляду позначення таких характеристик серед свійських тварин виявилися *віслюк, собака, кішка, корова, козел, баран, верблюд, миша, курка і півень*; серед диких – *вовк, ведмідь, лев, лисиця, леопард, мавпа, заєць, змія*. Встановлено, що перській та українській лінгвокультурам притаманна низка схожих стереотипних уявлень, пов'язаних із образами тварин.

Матеріалом для дослідження еталонів-образів у структурі вільних порівняльних конструкцій послужили дані спрямованого асоціативного експерименту. Респондентам було запропоновано анкету з порівнянням "Він наче ... Х", де Х – атрибутивна характеристика людини, з проханням указати, з яким об'єктом чи суб'єктом цей атрибут в їхній уяві пов'язується. В ролі атрибутів виступили слова-стимули, що позначають різноманітні властивості внутрішнього

світу людини, у тому числі її риси характеру, інтелектуальні та емоційні характеристики тощо. Виявлено, що найвагомішу роль у концептуалізації внутрішніх якостей людини відіграють антропоморфний та зооморфний коди культури. Зооморфний код був залучений при осмисленні як негативних характеристик людини: **ahmaq** *дурний*, **hilegar** *хитрий*, **tarsu** *трусливий*, **tambal** *ледачий*, так і позитивних: **bāvafā** *вірний* та **šojā'** *сміливий*. Специфіка використання антропоморфного коду у процесі осмислення запропонованих атрибутів зумовлена віковим складом аудиторії респондентів, які в пошуках еталонів порівняння часто зверталися до людей, що їх оточують, до своїх батьків, друзів, знайомих. У підгрупі власних імен спостережено як імена відомих постатей історії Ірану (цар Кір, Ахмаді Нежад), так і всесвітньої історії (Ленін, Сталін, Калігула, Луї XVI тощо). Вагому роль у процесі асоціювання респондентів відігравали об'єкти й постаті релігійної сфери, що свідчить про істотне релігійне виховання, яке отримує іранська молодь у родині та закладах освіти.

За спостереженнями етнографів, автостереотипи зазвичай мають позитивне забарвлення, оскільки представники певного етносу або нації намагаються якнайкраще презентувати себе в системі міжкультурних зв'язків. Проте проведене в аудиторії молодих носіїв перської мови та культури анкетування підтвердило це спостереження лише частково. Так, до складу першого десятку найчастотніших якостей, зазначених респондентами, увійшли як позитивні, так і негативні якості. Загальне ж співвідношення позитивних та нейтральних якостей характеру проти негативних становить 275 / 170 або 61,8% на 38,2%, а це засвідчує, що понад третину всіх відповідей складають негативні характеристики пересічного образу сучасного іранця. На підставі отриманих характеристик була змодельована концептуальна структура автостереотипу іранця з виділенням у ній ядра, приядерної зони, ближньої та дальньої периферії.

У межах сучасної когнітивно-дискурсивної парадигми лінгвістики особливої актуальності набувають дослідження мовної, або комунікативної особистості. Останнім часом постає питання про необхідність вивчення сукупної або колективної мовної особистості, що засвідчує вихід цього поняття за межі реального носія мови і

розширення його до типового представника національної або соціальної групи. У межах міжкультурної комунікації давно на часі дослідження етнічної специфіки колективних комунікативних особистостей із метою виявлення ціннісних орієнтирів та поведінкових стереотипів народів, до яких вони належать. Матеріалом для дослідження поведінкових стереотипів, які функціонують у перському лінгвоментальному просторі, була обрана концептосфера ввічливості **ta'ārof**, основоположна для всіх видів соціальної комунікації в Ірані.

Культурні схеми **ta'ārof** охоплюють багато аспектів комунікативної поведінки іранців, серед яких: формальне вираження смирення і поваги перед старшим співрозмовником, увічливе підтримання розмови на загальноприйнятій, часто не надто змістовній темі, уживання численних тверджень, які ні до чого не зобов'язують тощо. Здійснений у розділі аналіз культурних схем **āberu** (честь), **šekastenafsi** (самоприниження), **rudarbāyesti** (стримання) засвідчив їхній істотний вплив на комунікацію з іранцями. Як відомо, незнання комунікативних стратегій, специфічних для тієї чи іншої лінгвокультури, неминуче призводить до комунікативних невдач. Тому навчання відповідних культурних схем і оволодіння навичками їхнього правильного застосування постає як невід'ємна складова підготовки висококваліфікованого фахівця у вищій школі.

В результаті проведеного дослідження сформована концептуальна структура перської системи ввічливості **ta'ārof**, у якій виділено дві концептуальні зони: **ru** ОБЛИЧЧЯ та **mehmānnavāzi** ГОСТИННІСТЬ. До складу концептуальної зони **ru** ОБЛИЧЧЯ увійшли два концептуальних поля: **āberu** ЧЕСТЬ та **forutani** СКРОМНІСТЬ. Перше концептуальне поле формується складовими кластерами: **adab** ЧЕМНІСТЬ, **šaxsiyyat** ГІДНІСТЬ та **ehterām** ПОВАГА; друге – включає дві культурні схеми **šekastenafsi** (самоприниження) та **rudarbāyesti** (стриманість). До концептуальної зони **mehmānnavāzi** ГОСТИННІСТЬ віднесені культурні схеми запрошення, частування, пропозицій. Змодельована структура не претендує на вичерпність і повноту, проте дозволяє наочніше уявити розгалужену систему відношень концептів і культурних схем усередині перської концептосфери ввічливості й може послужити основою для подальших досліджень у відповідній галузі.

ВИСНОВКИ

У центрі уваги нашого дослідження знаходиться внутрішній світ людини – складний і не підвладний безпосередньому спогляданню об'єкт пізнання, який у лінгвокогнітивному висвітленні постає як частина загальної картини світу, відображеної в людській психіці й вербалізованої засобами певної етнічної мови. Когнітивна лінгвістика сьогодні – це напрям, у якому мову розглядають як засіб отримання, зберігання, обробки й використання знань, спрямований на дослідження способів концептуалізації й категоризації певною мовою навколишньої дійсності та внутрішнього рефлексивного досвіду людини.

У своєму дослідженні ми виходили з того, що пізнання внутрішнього світу людини повинно відбуватися подібно до пізнання зовнішнього світу – тобто шляхом сегментування його на фрагменти і подальшого вивчення кожного з них. При когнітивному підході лінгвістичний опис будь-якої концептосфери здійснюється через аналіз способів її мовної концептуалізації. Під мовною концептуалізацією внутрішнього світу ми розуміємо осмислення його фрагментів, фіксоване за допомогою відповідних мовних одиниць. У нашій роботі для дослідження були обрані такі фрагменти внутрішнього світу в перському лінгвоментальному просторі: концепти ДУША / ДУХ / СЕРЦЕ; емотивні концепти РАДІСТЬ, СУМ, СТРАХ; аксіологічні концептуальні опозиції *добро – зло, правда – неправда, свій – чужий*; перська система прецедентних феноменів; перські етнокультурні стереотипи. У процесі дослідження деяких із них аналіз мовного матеріалу був доповнений даними психолінгвістичного експерименту.

Концепти ДУША / ДУХ / СЕРЦЕ відносяться до загальнолюдських, або універсальних концептів, оскільки, як можна припустити, відповідні поняття існують у переважній більшості лінгвокультур світу. Особливістю функціонування концептів ДУША / ДУХ у перському лінгвоментальному просторі є те, що у лексикографічних джерелах лексеми, що презентують ці концепти, а відповідно, й поняття, що позначаються ними, є недостатньо розмежованими. У перекладних словниках спостерігаємо небажану синонімію всередині кола лексем: питомо

перських جان **jān**, روان **ravān** та арабських за походженням روح **ruh**, نفس **nafs**, а у тлумачних словниках – їх недостатню диференціацію. Проведене дослідження виявило, що таке становище бере початок у діяльності перекладчів періоду арабського завоювання Ірану (VII ст. н.е.), коли формування нової арабо-перської термінології у галузі релігійної схоластики потребувало узгодження арабських термінів із питомо перськими. Встановлено, що у творах перської класичної літератури всі чотири лексеми вживалися або як повністю взаємозамінні, або як такі, що мають незначні розбіжності. Аналіз сучасного функціонування лексем **jān** *душа* та **ruh** *дух* як основних лексичних репрезентантів відповідних концептів уможливив висновок про їхню нетотожність. За результатами цього аналізу концепт **jān** ДУША постає як найвища цінність людини і аналогізується з життям. Це уявлення сходить до зороастрійської концепції про п'ять сил, що керували людиною. Однією з цих сил і була **jān** (сер.-перс. **gyān**) – тлінна душа, яка забезпечувала життя людини й припиняла своє існування з її смертю. Існувала ще й душа вічна – **ravān**, яка після смерті людини не зникала, а поверталася до потойбіччя. Нині словом **ravān** позначають цілий комплекс понять, пов'язаних із психічною сферою життя людини. Натомість, роль вічної сили, що надходить до людини з вишнього світу і забезпечує з ним зв'язок, узяв на себе концепт **ruh** ДУХ.

Встановити сучасний зміст досліджуваних концептів у свідомості носіїв перської мови і культури дав змогу психолінгвістичний експеримент, за результатами якого було змодельовано відповідні концептуальні структури.

Ключовий для перського лінгвоментального простору концепт **del** СЕРЦЕ постає не тільки як "орган" емоційного та психічного життя людини, а й як центр інтелектуальної діяльності. У системі інших соматизмів номен **del** *серце* за семантикою і комунікативними ситуаціями пов'язаний із номенами **jegar** *печінка* та **zahre** *жовчний міхур*, разом із якими використовується для образного позначення таких психоемоційних станів людини, як страх, сум, образа, страждання, кохання тощо.

Нині багато дослідників у галузі психології, психофізіології й нейропсихології поділяють думку про те, що існує певна кількість універсальних, базових емоцій, які

не залежать від типу культури. Культура лише накладає на їх концептуалізацію "лінгвістичну сітку" та зумовлює правила зовнішнього вираження. Аналіз вербалізації трьох базових емоцій людини – *радість*, *сум*, *страх* – на лексичному та фразеологічному рівнях перської мови виявив вагому роль соматичного коду культури у процесах метафоричної репрезентації відповідних концептів. Це підтверджує спостереження дослідників про те, що емоційна метафорика, маючи біологічне підґрунтя, заснована на реальній симптоматиці людини, а тому метафоричні звороти лише позначають фізіологічні прояви відповідних емоцій.

Аналіз синтаксичного рівня мовної репрезентації досліджуваних емоцій засвідчив, що однією з найважливіших семантичних ознак, притаманних сфері психоемоційного досвіду людини в перській лінгвокультурі, є неконтрольованість нею певних емоційних станів та ментальних процесів. Наявність безособових конструкцій у перській мові дозволяє її носіям говорити про деякі аспекти свого психоемоційного життя як про такі, що немовби не залежать від їхньої волі або не контролюються ними. У складі особових конструкцій для метафоричного вираження емоційних станів часто використовуються дієслова деструктивної дії на об'єкт, примусу або заволодіння, внаслідок чого людина постає як така, що опиняється у повній владі емоцій і не має можливості їм протистояти.

Важливість вивчення прецедентних феноменів, які входять до когнітивної бази будь-якого лінгвокультурного об'єднання людей, зумовлена тим, що ці одиниці належать до культурно-мовної компетенції – здатності носіїв певної мови й культури впізнавати в мовних одиницях і мовленнєвих продуктах культурно значущі настанови, норми, ціннісні орієнтири. Крім того, знання прецедентних феноменів детермінує учасників комунікації за принципом "свої – чужі".

Найважливішими джерелами прецедентних феноменів, зафіксованих у перському фразеологічному фонді, постають твори класиків перської літератури Фердоусі, Незамі, Моуляві, Насера Хосрова, Сааді, Хафеза та ін., численні притчі й перекази повчально-розважального характеру (народні дагани, хекаяти) та, звичайно, священна книга мусульман Коран. Виявлено значну кількість прецедентних ситуацій, пов'язаних із релігійною сферою життя іранців.

Особливістю функціонування прецедентних висловлювань у перському лінгвоментальному просторі є те, що справжній зміст тексту, апелювання до якого здійснюється через той чи інший вислів, часто залишається прихованим для тих, хто цим висловом користується. Проте це не заважає їм вільно оперувати такими мовними одиницями, спираючись на оцінку, закріплену за ними у суспільній мовній свідомості. Таким чином, прецедентні феномени, відіграючи вагому роль у ціннісній картині світу кожної лінгвоспільноти, стають своєрідними маркерами на шкалі етичних уявлень про добро і зло.

Принцип бінарності є одним із найдавніших засобів категоризації дійсності: двоїстість знайшла яскраве відображення у міфології, релігійних ритуалах, побуті різних народів. Бінарний підхід здавна використовують у різних галузях гуманітарного знання, у тому числі й лінгвістиці.

Особливістю мовної концептуалізації бінарних опозицій *добро – зло, правда – неправда* у перському лінгвоментальному просторі є те, що їм властива кореляція, яка сходить до найдавнішого періоду в історії Ірану, пов'язаного з зороастризмом – давньоіранською релігією, базованою на уявленнях про довічну боротьбу добра і зла, правди і неправди. Найбільш характерною рисою зороастризму є його яскраво виражений дуалізм – визнання у світі двох начал, доброго і злого, боротьба яких і складає зміст існування світу. У цій боротьбі уособлені поняття Добра і Зла були тісно пов'язані з поняттями Правди і Брехні. Аналіз мовної концептуалізації цього протистояння виявив, що головне протиборство відбувалося між **aša** (або **arta**) – уособленням всього правильного і чесного, з одного боку, та **drudj** (або **drug**) – уособленням всього неправильного і гріховного, з іншого. Усі люди відповідно до своїх моральних принципів поділялися на **ašavan** *праведний*, тобто "зороастрієць", та **drugvant** *послідовник зла* тобто "невірний", "іновірець".

Проведений із носіями перської мови психолінгвістичний експеримент виявив, що кореляція між поняттями добра і зла та правди і неправди, основоположна для давньоіранського лінгвокультурного простору, у мовній свідомості сучасних носіїв перської мови продовжує існувати, проте актуалізована вона значно меншою мірою, ніж це було у добу їхніх давніх пращурів.

Важливість вивчення універсальної опозиції *свій – чужий* зумовлена тим визначальним впливом, який вона має як на світосприйняття й поведінку людей в межах однієї етнокультури, так і на політичне життя, економіку, міждержавні відносини цілих народів. Структурування мовного матеріалу, що об'єктивує цю опозицію в перській фразеології та пареміології, відбулося на підставі його інтерпретації в термінах кодів культури. Найбільш репрезентативними виявилися антропоморфний, соматичний, зооморфний, просторовий та релігійний коди. Результати психолінгвістичного експерименту засвідчили, що осмислення носіями сучасної перської мови концептів СВІЙ та ЧУЖИЙ як членів розглядуваної опозиції вкладається в межі універсальних понять, цілком зрозумілих представнику будь-якого етнокультурного співтовариства. Привернула увагу майже повна відсутність відверто негативного ставлення до "чужого", до якого, натомість, переважають співчуття та бажання допомогти.

За результатами психолінгвістичного експерименту були змодельовані концептуальні структури усіх досліджених опозицій.

Під стереотипом у когнітивній лінгвістиці розуміють ментальну одиницю, яка містить приписані атрибути і предикати, що виражають оцінку істоти чи явища, сформовану в межах певної культури. У роботі досліджено декілька груп перських етнокультурних стереотипів: стереотипи-образи, еталони-образи, сукупний автостереотип сучасного іранця, стереотипні моделі поведінки.

Для дослідження перських стереотипів-образів методом суцільної виборки було відібрано лексичні та фразеологічні одиниці з зоокомпонентом, що відбивають характеристики внутрішнього світу людини. Матеріалом для дослідження еталонів-образів у структурі вільних порівняльних конструкцій послужили дані спрямованого асоціативного експерименту. У ролі слів-стимулів так само постали різноманітні характеристики психоемоційного устрою людини. За результатами експерименту був укладений перелік еталонів або прототипів, з якими співвідносяться у свідомості сучасних носіїв перської мови і культури запропоновані атрибути. Очевидно, молодим віком опитаної аудиторії можна пояснити той факт, що в пошуках еталонів порівняння респонденти часто зверталися до людей, що їх

оточують, до своїх батьків, друзів, знайомих.

За спостереженням етнологів, автостереотипи зазвичай мають позитивне забарвлення, оскільки представники певного етносу або нації намагаються якнайкраще презентувати себе в системі міжкультурних зв'язків. Проте проведене нами анкетування серед носіїв перської мови, значну частину яких складали люди молодого віку, підтвердило це спостереження лише частково. За його результатами, до першого десятку найчастотніших якостей сучасного іранця, зазначених респондентами, увійшли як позитивні (гостинність, доброта), так і негативні (неправдивість, нещирість) характеристики. Це може свідчити, з одного боку, про невдоволення молодих людей сучасним станом суспільних відносин у країні, а з іншого, – про бажання відверто заявити про те, що їх турбує.

На підставі отриманих характеристик була змодельована концептуальна структура автостереотипу сучасного іранця, у якій виділено ядро, приадаєрну зону, ближню та дальню периферії. Звичайно, висновки, одержані у процесі експериментального дослідження перських етностереотипів, не претендують на вичерпність і повноту, проте вони відкривають шлях до розуміння процесів, що відбуваються у свідомості молодого покоління іранського суспільства. Варто пам'ятати, що саме представники опитаної нами аудиторії через кілька років будуть визначати обличчя іранської держави.

Для дослідження поведінкових стереотипів, що функціонують у перському лінгвоментальному просторі, була обрана концептосфера ввічливості **ta'ārof**, яка має визначальний вплив на всі види соціальної комунікації в Ірані. Проведений аналіз культурних схем **āberu** (честь), **šekastenafsi** (самоприниження), **rudarbāyesti** (стримання) дає підстави стверджувати, що незнання відповідних комунікативних стратегій і тактик у процесі спілкування з іранцями може призводити до значних ускладнень та непорозумінь. Тому детальне ознайомлення й оволодіння навичками правильного застосування цих культурних схем повинно стати невід'ємною складовою підготовки висококваліфікованого фахівця з перської мови у вищій школі.

У результаті проведеного дослідження змодельована концептуальна структура перської системи ввічливості **ta'ārof**, в якій виділено дві концептуальні зони: **ru** ОБЛИЧЧЯ та **mehmānnavāzi** ГОСТИННІСТЬ. До складу концептуальної зони **ru** ОБЛИЧЧЯ увійшли два концептуальних поля: **āberu** ЧЕСТЬ зі складовими **adab** ЧЕМНІСТЬ, **šaxsiyyat** ГІДНІСТЬ, **ehterām** ПОВАГА; та **forutani** СКРОМНІСТЬ зі складовими **šekastenafsi** (самоприниження) і **rudarbāyesti** (стриманість). До концептуальної зони **mehmānnavāzi** ГОСТИННІСТЬ віднесені культурні схеми запрошення, частування, пропозицій. Змодельована структура дає змогу більш наочно уявити розгалужену систему відношень концептів і культурних схем усередині перської концептосфери ввічливості й може стати відправною точкою для подальших досліджень у відповідній галузі.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Авеста в русских переводах (1861–1996) / [сост., общ. ред., примеч., справ. разд. И.В. Рака]. – СПб. : Журнал "Нева" – РХГИ, 1997. – 480 с.
2. Авеста. "Закон против дэвов" (Видевдат) / [адаптированный перевод, исследование и комментарии Э.В. Ртвеладзе, А.Х. Саидова, Е.В. Абдуллаева]. – СПб. : Изд-во Политехнического университета, 2008. – 301 с.
3. Авеста: Избранные гимны / [пер. с авест. и коммент. И.М. Стеблин-Каменского]. – Душанбе : Адиб, 1990. – 174 с.
4. *Ал-Газали*. Кимийа-йи са'адат. Избранные главы / [пер. с перс. А. Хисматулина] / Абу Хамид ал-Газали ат-Туси // Хисматулин А.А., Крюкова В.Ю. Смерть и похоронный обряд в исламе и зороастризме. – СПб. : Центр "Петербургское Востоковедение", 1997. – С. 109–168.
5. *Алефиренко Н.Ф.* Спорные проблемы семантики : [монография] / Н.Ф. Алефиренко. – М. : Гнозис, 2005. – 326 с.
6. *Алефиренко Н.* Языковые стереотипы русского этнокультурного пространства / Н.Ф. Алефиренко // Przegląd wschodnioeuropejski. – 2010. – №1. – С. 405–424.
7. Антология концептов / [под ред. В.И. Карасика, И.А. Стернина]. – М. : Гнозис, 2007. – 512 с.
8. *Апресян Ю.Д.* Дейксис в лексике и грамматике и наивная модель мира / Ю.Д. Апресян // Семиотика и информатика. – Вып. 28. – М. : ПИК ВИНТИ, 1986. – С. 5–33.
9. *Апресян Ю.Д.* Образ человека по данным языка: попытка системного описания / Ю.Д. Апресян // Вопросы языкознания. – 1995. – № 1. – С. 37–67.
10. *Апресян В.Ю.* Опыт кластерного анализа: русские и английские эмоциональные концепты / В.Ю. Апресян // Вопросы языкознания. – 2011. – №1. – С. 19–51.
11. *Апресян В.Ю., Апресян Ю.Д.* Метафора в семантическом представлении эмоций / В.Ю. Апресян, Ю.Д. Апресян // Вопросы языкознания. – 1993. – № 3. – С. 27–35.

12. *Аристотель. Метафизика* / Аристотель // Аристотель. Сочинения в четырех томах. – Т. 1. – М. : Изд-во социально-экономической литературы "Мысль", 1976. – 550 с.
13. *Арутюнова Н.Д. О работе группы "Логический анализ языка" Института языкознания* / Н.Д. Арутюнова // Логический анализ языка. Избранное. 1988–1995. – М. : Индрик, 2003. – С. 7–23.
14. *Арутюнова Н.Д. Язык и мир человека* / Н.Д. Арутюнова. – М. : Языки русской культуры, 1999. – 896 с.
15. *Асатрян Г.С., Геворгян Н.Х. Некоторые материалы по этикету у персов* / Г.С. Асатрян, Н.Х. Геворгян // Этикет у народов Передней Азии : [сборник статей]. – М. : Главная редакция восточной литературы изд-ва "Наука", 1988. – С. 148–163.
16. *Аскольдов С.А. Концепт и слово* / С.А. Аскольдов // Русская словесность. От теории словесности к структуре текста : [антология / под ред. В.П. Нерознака]. – М. : Academia, 1997. – С. 267–279.
17. *Афанасьев А.Н. Поэтические воззрения славян на природу. Опыт сравнительного изучения славянских преданий и верований в связи с мифическими сказаниями других родственных народов.* / А.Н. Афанасьев / В 3-х т. - Т. 1. – М. : Современный писатель, 1995. – 801 с.
18. *Бабушкин А.П. Типы концептов в лексико-фразеологической семантике языка* / А.П. Бабушкин. – Воронеж : Изд-во Воронеж. гос. ун-та, 1996. – 104 с.
19. *Бабушкин А.П. Концепты разных типов в лексике и фразеологии и методика их выявления* / А.П. Бабушкин // Методологические проблемы когнитивной лингвистики / [под ред. И.А. Стернина]. – Воронеж : Изд-во Воронеж. гос. ун-та, 2001. – С. 52–67.
20. *Байбурин А.К. Некоторые вопросы этнографического изучения поведения* / А.К. Байбурин // Этнические стереотипы поведения. – Л. : Изд-во ЛГУ, 1985. – С. 9–24.

21. *Байбурин А.К.* Об этнографическом изучении этикета / А.К. Байбурин // *Этикет у народов Передней Азии : [сборник статей]*. – М. : Главная редакция восточной литературы изд-ва "Наука", 1988. – С. 12–37.
22. *Баранов А.Н.* Введение в прикладную лингвистику : [учеб. пособ.] / А.Н. Баранов. – М. : Эдиториал, 2001. – 360 с.
23. *Баранов А.Н.* Когнитивная теория метафоры : двадцать пять лет спустя / А.Н. Баранов] // Дж. Лакофф, М. Джонсон. Метафоры, которыми мы живем : [пер. с англ. ; под ред. и с предисл. А.Н. Баранова]. – М. : Едиториал УРСС, 2004₁. – С. 7–21.
24. *Баранов А.Н.* Метафорические модели как дискурсивные практики / А.Н. Баранов // *Известия АН. Сер. литературы и языка*. – 2004₂. – Т. 63 – № 1. – С. 33–43.
25. *Баранов А.Н.* О типах сочетаемости метафорических моделей / А.Н. Баранов // *Вопросы языкознания*. – 2003. – №2. – С. 73–94.
26. *Баранов А.Н., Добровольский Д.О.* Постулаты когнитивной семантики / А.Н. Баранов, Д.О. Добровольский // *Известия АН. Сер. лит. и яз.* – 1997. – Т. 56, № 1. – С. 11–21.
27. *Баронин А.С.* Этническая психология / А.С. Баронин. – К. : Тандем, 2000. – 264 с.
28. *Бартминьский Е.* Базовые стереотипы и их профилирование (на материале польского языка) / Е. Бартминьский // *Стереотипы в языке, коммуникации, культуре : [сб. статей / сост. и отв. ред. Л.Л. Федорова]*. – М. : Российский государственный гуманитарный университет, 2009. – С. 11–21.
29. *Бартминьский Е.* Этноцентризм стереотипа. Польские и немецкие студенты о своих соседях / Е. Бартминьский // *Славяноведение*. – М. : РАН, Институт славяноведения и балканистики, 1997. – №1. – С. 12–24.
30. *Бартминьский Е.* Языковой образ мира : очерки по этнолингвистике / Е. Бартминьский. – М. : Индрик, 2005. – 528 с.
31. *Бацевич Ф.С.* Основи комунікативної лінгвістики : [підручник] / Ф.С. Бацевич. – К. : Видавничий центр "Академія", 2004. – 344 с.
32. *Белянин В.П.* Психолінгвістика : [учебник] / В.П. Белянин. – М. : Флинта : Московский психолого-социальный институт, 2003. – 232 с.

- 33.Берн Э. Игры, в которые играют люди. Психология человеческих взаимоотношений ; Люди, которые играют в игры. Психология человеческой судьбы / Эрик Берн ; пер. с англ. М.С. Мацковского. – СПб : Лениздат, 1992. – 400 с.
- 34.Белєхова Л.І. Словесний поетичний образ в історико-типологічній перспективі: лінгвокогнітивний аспект (на матеріалі американської поезії) : [монографія] / Л.І. Белєхова. – Херсон : Айлант, 2002. – 368 с.
- 35.Бєлова А.Д. Мовні картини світу: принципи утворення та складові / А.Д. Бєлова // Проблеми семантики слова, речення та тексту : [зб. наук. статей]. – К. : Видавничий центр КНЛУ, 2001. – Вип. 7. – С. 26–30.
- 36.Богин Г.И. Модель языковой личности в ее отношении к разно-видностям текстов : автореф. дис. ... д-ра филол. наук : спец. 10.02.01 / Г.И. Богин. – Л., 1984. – 31 с.
- 37.Богомолов А.В. Концепт IRĀDA(t) Aṣṣ-ŠA'V (воля народа) в дискурсе 'арабской весны' / А.В. Богомолов // Сходознавство. – № 6–4. – Киев, 2013. – С. 15–28.
- 38.Бойс М. Зороастрийцы : верования и обычаи / Мэри Бойс ; пер. с англ. и прим. И.М. Стеблин-Каменского. – [Изд. 4-е, испр. и доп.].– СПб. : Азбука-классика; Петербургское Востоковедение, 2003. – 352 с.
- 39.Болдырев Н.Н. Когнитивная семантика : Курс лекций по английской филологии : [учеб. пособ.] / Н.Н. Болдырев. – [Изд. 2-е, стереотип.]. – Тамбов : Изд.-во ТГУ, 2001. – 123 с.
- 40.Болдырев Н.Н. Концептуальное пространство когнитивной лингвистики / Н.Н. Болдырев // Вопросы когнитивной лингвистики. – 2004. – №1. – С. 18–36.
- 41.Болдырев Н.Н. Репрезентация знаний в системе языка / Н.Н. Болдырев // Вопросы когнитивной лингвистики. – 2007. – №4. – С. 17–28.
- 42.Болдырев Н.Н. Теоретические основы и методологические принципы когнитивного исследования языка / Н.Н. Болдырев // Вестник Челябинского государственного университета. – 2013. – № 24 (314). Вып. 82. – С. 7–13.
- 43.Бочарнікова А.М. Лексична структура тексту як ключ до його інтерпретації (на матеріалі авестійського гату № 46) / А.М. Бочарнікова // Мовні та концептуальні

- картини світу : [зб. наук. пр.]. – К. : ВПЦ "Київський університет", 2014. – Вип. 47. Ч. 1. – С. 153–163.
44. *Бочарнікова А.М.* Мовно-стилістичні особливості авестійських Гатів (на матеріалі Гату № 46) / А.М. Бочарнікова // Мовні та концептуальні картини світу : [зб. наук. пр.]. – К. : ВПЦ "Київський університет", 2012. – Вип. 41. Ч. 1. – С. 132–140.
45. *Брагинский И.С.* Авеста / И.С. Брагинский // Авеста в русских переводах (1861–1996) / [сост., общ. ред., примеч., справ. разд. И. В. Рака]. – СПб. : Журнал "Нева" – РХГИ, 1997. – С. 22–66.
46. *Булыгина Т.В., Шмелев А.Д.* Языковая концептуализация мира (на материале русской грамматики) / Т.В. Булыгина, А.Д. Шмелев. – М. : Школа "Языки русской культуры", 1997. – 576 с.
47. *Бутакова Л.О.* Значение слова как достояние индивида (на примере этически значимых лексем правда / ложь) / Л.О. Бутакова // Вестник КемГУ. – 2012. – № 4 (52). Т. 1. – С. 198–204.
48. *Васильев Л.М.* Общий взгляд на лингвистику XX века / Л.М. Васильев // Филологические записки. Вестник литературоведения и языкознания. – Вып. 11. – Воронеж : ВГПУ, 1998. – С. 167–174.
49. *Вежбицкая А.* Понимание культур через посредство ключевых слов / А. Вежбицкая ; пер. с англ. А.Д. Шмелева. – М. : Языки славянской культуры, 2001. – 287 с.
50. *Вежбицкая А.* Русские культурные скрипты и их отражение в языке / А. Вежбицкая // Русский язык в научном освещении. – № 2(4). – М., 2002. – С. 6–34.
51. *Вежбицкая А.* Семантика, культура и познание : общечеловеческие понятия в культуроспецифичных контекстах / Анна Вежбицкая // THESIS. – Вып. 3. – М., 1993. – С. 185–206.
52. *Вежбицкая А.* Семантические универсалии и описание языков / Анна Вежбицкая ; пер. с англ. А.Д. Шмелева ; [под. ред. Т.В. Булыгиной]. – М. : Языки русской культуры, 1999. – 780 с.

53. Вежбицкая А. Язык. Культура. Познание / Анна Вежбицкая ; пер. с англ.; [отв. ред. М.А. Кронгауз]. – М. : Русские словари, 1996. – 416 с.
54. Веретенников А.А. Очерки глагольной фразеологии персидского языка / А.А. Веретенников. – М.: Наука. Издательская фирма "Восточная литература", 1993. – 155 с.
55. Вільчинська Т.П. Концепт крізь призму аксіологічної прагмалінгвістики / Т.П. Вільчинська // Мовозначий вісник: [зб. наук. пр. / відп. ред. Г.І. Мартинова] / Черкаський нац. ун-т ім. Б. Хмельницького. – Черкаси : Брама – Україна, 2006. – С. 46–54.
56. Вільчинська Т.П. Концептуалізація сакрального в українській поетичній мові XVII–XVIII ст. : [монографія] / Т. П. Вільчинська. – Тернопіль : Джура, 2008. – 424 с.
57. Виноградов В.В. Избранные труды : О языке художественной прозы / В.В. Виноградов. – М. : Наука, 1980. – 360 с.
58. Вольф Е.М. Функциональная семантика оценки / Е.М. Вольф / [вступ. ст. Н.Д. Арутюновой, И.И. Чельшевой]. – [Изд. 4-е]. – М. : Книжный дом "ЛИБР-КОМ", 2009₁. – 280 с.
59. Вольф Е.М. Функциональная семантика. Описание эмоциональных состояний / Е.М. Вольф // Вольф Е.М. Функциональная семантика оценки / [вступ. ст. Н.Д. Арутюновой, И.И. Чельшевой]. – [Изд. 4-е]. – М. : Книжный дом "ЛИБР-КОМ", 2009₂. – С. 214–246.
60. Воркачев С.Г. Лингвокультурология, языковая личность, концепт : становление антропоцентрической парадигмы в языкознании / Л.Г. Воркачев // Филологические науки. – 2001. – № 1. – С. 64–72.
61. Воркачев С.Г. Любовь как лингвокультурный концепт : [монография] / С.Г. Воркачев. – М.: Гнозис, 2007₁. – 284 с.
62. Воркачев С.Г. Постулаты лингвоконцептологии / С.Г. Воркачев // Антология концептов / [под ред. В.И. Карасика, И.А. Стернина]. – М.: Гнозис, 2007₂. – С. 10–11.

63. *Воркачев С.Г.* Российская лингвокультурная концептология: современное состояние, проблемы, вектор развития / С.Г. Воркачев // Известия РАН. Серия литературы и языка. – 2011. – Том 70, № 5. – С. 64–74.
64. *Воробйова О.П.* Когнітивна поетика: здобутки і перспективи / О.П. Воробйова // Вісник Харківського нац. ун-ту ім. В.Н.Каразіна. – 2004. – Вип. № 635. – С. 18–22.
65. *Воробйова О.П.* Концептологія в Україні : здобутки, проблеми, прорахунки / О.П. Воробйова // Вісник КНЛУ. Сер. Філологія. – 2011. – Т. 14. – № 2. – С. 53–63.
66. *Воробьева О.П.* Концептология в Украине : обзор проблематики / О.П. Воробьева // Лингвоконцептология: перспективные направления : [монография]. – Луганск : Изд-во ГУ "ЛГУ имени Тараса Шевченко", 2013. – С. 10–37.
67. *Воробьева О.П.* Художественная семантика: когнитивный сценарий // С любовью к языку. Посвящается Е.С. Кубряковой : [сб. науч. тр.]. – М.; Воронеж : ИЯ РАН; Воронежский ГУ, 2002. – С. 379–384.
68. *Ворожбитова А.А.* Теория текста : Антропоцентрическое направление : [учеб. пособ.] / А.А. Ворожбитова. – [2-е изд, испр. и доп.]. – М. : Высшая школа, 2005. – 367 с.
69. *Гамкрелидзе Т.В., Иванов Вяч.Вс.* Индоевропейский язык и индоевропейцы. Реконструкция и историко-типологический анализ праязыка и протокультуры. В 2 т. / Т.В. Гамкрелидзе, Вяч.Вс. Иванов. – Тбилиси : Изд-во Тбилисского университета, 1984. – 1409 с.
70. *Герасимов В.И.* К становлению "когнитивной грамматики" / В.И. Герасимов // Современные зарубежные грамматические теории. – М. : Наука, 1985. – С. 213–250.
71. *Геродот.* Історії в дев'яти книгах / Геродот ; переклад, передмова та примітки А.О. Білецького. – К. : Наукова думка, 1993. – 574 с.
72. *Голева Г.С.* Фразеология современного персидского языка / Г.С. Голева. – М. : Муравей, 2006. – 224 с.

73. *Голобородько К.* Концепт "душа" в структурі духовного поля (на матеріалі поезії Олександра Олеся) / К. Голобородько // Південний архів. Філологічні науки. – Вип. XIV. – Херсон, 2002₁. – С. 336–341.
74. *Голобородько К.Ю.* Лінгвістичний статус концепту / К.Ю. Голобородько // Культура народів Причорномор'я : [науч. журн.]. – 2002₂. – № 32. – С. 27–30.
75. *Голубовська І.О.* Біоморфний код китайської лінгвокультури / І.О. Голубовська // *Studia Linguistica* : [зб. наук. праць]. – К. : ВПЦ "Київський університет", 2011. – Вип. 5. Ч. 2. – С. 221–233.
76. *Голубовська І.О.* Етнічні особливості української національно-мовної картини світу / І.О. Голубовська // *Studia Linguistica* : [зб. наук. праць до 80-річного ювілею професора Ф.О. Нікітіної]. – К. : ВПЦ "Київський університет", 2010. – С. 400–412.
77. *Голубовська І.О.* Мовна особистість як лінгвокультурний феномен / І.О. Голубовська // *Studia Linguistica* : [зб. наук. праць]. – К. : ВПЦ "Київський університет", 2008. – Вип. 1. – С. 25–33.
78. *Голубовская И.А.* Этнические особенности языковых картин мира : [монография] / И.А. Голубовская. – К. : ИПЦ "Киевский университет", 2002. – 293 с.
79. *Горелов И.Н., Седов К.Ф.* Основы психолингвистики : [учеб. пособ.] / И.Н. Горелов, К.Ф. Седов. – [3-е изд., перераб. и доп.]. – М. : Лабиринт, 2001. – 304 с.
80. *Горошко Е.И.* Интегративная модель свободного ассоциативного эксперимента / Е.И. Горошко. – Харьков ; Москва : РА-Каравелла, 2001. – 320 с.
81. *Грайс Г.П.* Логика и речевое общение / Г.П. Грайс // Новое в зарубежной лингвистике. – М. : Прогресс, 1985. – Вып. XVI. Лингвистическая прагматика. – С. 217–238.
82. *Гумбольдт В. фон.* О различии строения человеческих языков и его влиянии на духовное развитие человечества / В. фон Гумбольдт // Гумбольдт В. фон. Избранные труды по языкознанию ; пер. с нем. ; [под ред. Г.В. Рамишвили]. – М. : Прогресс, 1984. – С. 37–297.

83. Давиденко І.Ю. Концепт "Дух" як репрезентант внутрішнього світу людини / І.Ю. Давиденко // Українська мова. – 2012. – № 4. – С. 100–108.
84. Даниленко В.П. Методы лингвистического анализа : [курс лекций] / В.П. Даниленко. – М. : ФЛИНТА : Наука, 2011. – 280 с.
85. Дейк ван Т.А., Кинч В.А. Стратегии понимания связного текста / Т.А. ван Дейк, В.А. Кинч // Новое в зарубежной лингвистике. – М. : Прогресс, 1988. – Вып. XXIII. Когнитивные аспекты языка. – С. 153–211.
86. Демецкая В. Концепт ДУША в гомилетическом дискурсе: кросс-культурный анализ / В. Демецкая // Південний архів : [зб. наук. пр.]. Філологічні науки. – Вип. XXIV. – Херсон, 2004. – С. 178–182.
87. Демченко А.В. Репрезентація концепту "душа" в поетичній творчості Василя Стуса та Ліни Костенко [електронний ресурс] / А.В. Демченко / Режим доступу : [/ www.rusnauka.com/26_NII_2011/Philologia/8_92470.doc.htm](http://www.rusnauka.com/26_NII_2011/Philologia/8_92470.doc.htm)
88. Демьянков В.З. Когнитивная лингвистика как разновидность интерпретирующего подхода / В.З. Демьянков // Вопросы языкознания. – 1994. – N 4. – С. 17–33.
89. Демьянков В.З. "Концепт" в философии языка и в когнитивной лингвистике / В.З. Демьянков // Концептуальный анализ языка : современные направления исследования : [сб. науч. тр.] / ИЯ РАН и др. – М.-Калуга: ИП Кошелев А.Б., Изд-во "Эйдос", 2007. – С. 26–33.
90. Джонсон-Лэрд Ф. Процедурная семантика и психология значения // Новое в зарубежной лингвистике. – М. : Прогресс, 1988. – Вып. XXIII. Когнитивные аспекты языка. – С. 234–257.
91. Дорошенко Е.А. Зороастрийцы в Иране. (Историко-этнографический очерк) / Е.А. Дорошенко. – М. : Наука. Главная редакция восточной литературы изд-ва "Наука", 1982. – 133 с.
92. Єрмоленко С.С. Мова в культурі народу (план-проспект) / С.С. Єрмоленко, Т.А. Харитонova, О.Б. Ткаченко, Г.М. Яворська, В.А. Ткаченко, А.М. Шамота // Мовознавство. – 1998. – № 4–5. – С. 3–17.

93. *Жаботинская С.А.* Имя как текст : концептуальная сеть лексического значения (анализ имени эмоции) // Когниция, коммуникация, дискурс. – 2013. – № 6. – С. 47–76.
94. *Жаботинская С.А.* Когнитивная лингвистика : принципы концептуального моделирования / С.А. Жаботинская // Лінгвістичні студії. Вип. II. – Черкаси: "Сіач", 1997. – С. 3–11.
95. *Жаботинская С.А.* Концептуальный анализ : типы фреймов / С.А. Жаботинская // Вісник Черкаського університету. – 1999. – Вип. 11. – С. 12–25.
96. *Жаботинская С.А.* Концептуальный анализ языка : фреймовые сети / С.А. Жаботинская // Мова. Науково-теоретичний часопис з мовознавства. Вип. 9. Проблеми прикладної лінгвістики. – Одеса : Астропринт, 2004. – С. 81–92.
97. *Жаботинська С.* Лексичні поля й нелінійна динаміка когнітивних структур // Вісник Львівського університету. Серія філологічна. – Львів : ЛНУ, 2011. – Вип. 52. – С. 3–11.
98. *Жаботинская С.А.* Модели репрезентации знаний в контексте различных школ когнитивной лингвистики : интегративный подход / С.А. Жаботинская // Когнитивные исследования языка. Вып. III. Типы знаний и проблемы их классификации : [сб. науч. трудов / ред. Е.С. Кубрякова, Н.Н. Болдырев]. – М.-Тамбов: Издательский дом ТГУ им. Г.Р. Державина. – 2008. – С. 61–74.
99. *Жаботинская С.А.* Ономаσιологические модели и событийные схемы / С.А. Жаботинская // Вісник Харківського національного університету імені В.Н. Каразіна. – 2009. – № 837. – С. 3–14.
100. *Жайворонок В.В.* Проблема концептуальної картини світу та мовного її відображення / В.В. Жайворонок // Культура народів Причорномор'я. – 2002. – № 32. – С. 51–53.
101. *Жайворонок В.В.* Українська енолінгвістика : деякі аспекти досліджень / В.В. Жайворонок // Мовознавство. – 2001. – №5. – С. 48–63.
102. *Жайворонок В.В.* Українська етнолінгвістика. Нариси : [навч. посіб.] / В.В. Жайворонок. – К.: Довіра, 2007. – 262 с.

103. *Жинкин Н.И.* О кодовых переходах во внутренней речи / Н.И. Жинкин // Вопросы языкознания. – 1964. – №6. – С. 26–38.
104. *Залевская А.А.* Введение в психолингвистику : [учебник] / А.А. Залевская. – М. : Российский государственный гуманитарный университет, 1999. – 349 с.
105. *Залевская А.А.* Значение слова через призму эксперимента / А.А. Залевская. – Тверь : Тверской гос. ун-т, 2011. – 240 с.
106. *Залевская А.А.* Информационный тезаурус человека как база речемыслительной деятельности / А.А. Залевская // Исследование речевого мышления в психолингвистике. – М. : Наука, 1985. – С. 150–171.
107. *Залевская А.А.* Психолингвистический подход к проблеме концепта // Методологические проблемы когнитивной лингвистики / [под ред. И.А. Стернина]. – Воронеж : Изд-во ВГУ, 2001. – С. 36–44.
108. *Зализняк А.А.* Счастье и наслаждение в русской языковой картине мира / А.А. Зализняк // Зализняк А.А., Левонтина И.Б., Шмелев А.Д. Ключевые идеи русской языковой картины мира. – М. : Языки славянской культуры, 2005. – С. 153–174.
109. *Захаренко И.В.* Прецедентное имя и прецедентное высказывание как символы прецедентных феноменов / И.В. Захаренко, В.В. Красных, Д.Б. Гудков, Д.В. Багаева // Язык, сознание, коммуникация : [сб. статей]. – М. : Филология, 1997. – Вып. 1. – С. 82–103.
110. *Зимняя И.А.* Способ формирования и формулирования мысли как реальность языкового сознания / И.А. Зимняя // Язык и сознание: парадоксальная рациональность. М. : Институт языкознания, 1993. – С. 51–58.
111. *Зусман В.Г.* Концепт в системе гуманитарного знания / В.Г. Зусман // Вопросы литературы. – 2003. – № 2. – С. 3–29.
112. *Іващенко В.Л.* Концептуальна репрезентація фрагментів знання в науково-мистецькій картині світу (на матеріалі української мистецтвознавчої термінології) : [монографія] / В.Л. Іващенко. – К. : Вид. дім Дмитра Бураго, 2006. – 328 с.

113. *Іващенко В.Л.* Типологічна диференціація концептуальних структур як одиниць ментального простору / В.Л. Іващенко // Мовознавство. – 2004. – № 1. – С. 54–61.
114. *Іванов Вяч.Вс., Топоров В.Н.* Славянские языковые моделирующие семиотические системы (Древний период) / Вяч.Вс. Иванов, В.Н. Топоров. – М. : Наука, 1965. – 246 с.
115. *Івин А.А.* Аксиология / А.А. Івин. – М. : Высшая школа, 2006. – 390 с.
116. *Изард К.Э.* Психология эмоций / Кэрролл Э. Изард ; пер. с англ. – СПб : Питер, 2003. – 464 с.
117. *Казимир І.І.* Концепт ПТАХ у мовній картині світу українського народу : автореф. дис. на здобуття ступеня канд. філол. наук : спец. 10.02.01 / І.І. Казимир. – Харків, 2007. – 19 с.
118. *Каракуця О.М.* Фразеологізми української мови з компонентом "душа" (структурно-семантичний, ідеографічний, лінгвокультурологічний аспекти) : автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. філол. наук : спец. 10.02.01 / О.М. Каракуця. – Харків, 2002. – 19 с.
119. *Карасик В.И.* Культурные доминанты в языке / В.И. Карасик // Языковая личность : Культурные концепты : [сб. науч. тр]. – Волгоград ; Архангельск : Перемена, 1996. – С. 3–16.
120. *Карасик В.И.* Языковая кристаллизация смысла / В.И. Карасик. – М. : Гнозис, 2010. – 351 с.
121. *Карасик В.И.* Языковая матрица культуры / В.И. Карасик. – М. : Гнозис, 2013. – 320 с.
122. *Карасик В.И.* Языковой круг : личность, концепты, дискурс / В.И. Карасик. – Волгоград : Перемена, 2002. – 477 с.
123. *Карасик В.И.* Языковые ключи / В.И. Карасик. – М. : Гнозис, 2009. – 406 с.
124. *Карасик В.И., Слышкин Г.Г.* Базовые характеристики лингвокультурных концептов / В.И. Карасик, Г.Г. Слышкин // Антология концептов / [под ред. В.И. Карасика, И.А. Стернина]. – М. : Гнозис, 2007. – С. 12–13.

125. *Карасик В.А., Слышкин Г.Г.* Лингвокультурный концепт как единица исследования / В.А. Карасик, Г.Г. Слышкин // Методологические проблемы когнитивной лингвистики / [под ред. И.А. Стернина]. – Воронеж : Изд-во ВГУ, 2001. – С. 75–80.
126. *Карасик В.И., Стернин И.А.* Предисловие / В.И. Карасик, И.А. Стернин // Антология концептов / [под ред. В.И. Карасика, И.А. Стернина]. – М.: Гнозис, 2007. – С. 5–6.
127. *Караулов Ю.Н.* Русский язык и языковая личность / Ю.Н. Караулов. – [Изд. 3-е, стереотип.]. – М. : Едиториал УРСС, 2003. – 264 с.
128. *Карпенко-Иванова У.* Фрейм "вооруженное противостояние" в русской, английской, итальянской культурно-языковой традиции / У. Карпенко-Иванова. – К. : Издательский Дом Дмитрия Бураго, 2006. – 231 с.
129. *Касевич В.Б.* О когнитивной лингвистике / В.Б. Касевич // Общее языкознание и теория грамматики : [материалы чтений, посвященных 90-летию со дня рождения С.Д. Кацнельсона]. – СПб : Наука, 1998. – С. 14–21.
130. *Кибрик А.А.* Анализ дискурса в когнитивной перспективе : дисс. в виде науч. докл. ... докт. филол. наук : спец. 10.02.19 / А.А. Кибрик. – М., 2003. – 90 с.
131. *Киселева И.В.* ПРАВЫЙ и ЛЕВЫЙ в русской языковой картине мира / И.В. Киселева : автореф. дис. на соиск. науч. степени канд. филол. наук : спец. 10.02.01. – М., 2012. – 24 с.
132. *Кобозева И.М.* Мысль и идея на фоне категоризации ментальных имен / И.М. Кобозева // Логический анализ языка : Ментальные действия / [отв. ред. Н.Д. Арутюнова, Н.К. Рябцева]. – М. : Наука, 1993. – С. 95–103.
133. *Кобозева И.М.* Немец, англичанин, француз и русский: выявление стереотипов национальных характеров через анализ коннотаций этнонимов / И.М. Кобозева // Вестник МГУ. Сер. 9. Филология. – 1995. – № 3. – С. 102–116.
134. *Кобозева И.М.* Семантические проблемы анализа политической метафоры / И.М. Кобозева // Вестник МГУ. Сер. 9: Филология. – 2001. – № 6. – С. 132–149.
135. *Ковшова М.Л.* Лингвокультурологический метод во фразеологии : Коды культуры / М.Л. Ковшова. – М. : Книжный дом "ЛИБРОКОМ", 2012. – 456 с.

136. Колесов В.В. Язык и ментальность / В.В. Колесов. – СПб: Петербургское востоковедение, 2004. – 240 с.
137. Кондратьева О.Н. Концепты внутреннего мира человека в русских летописях (на примере концептов *душа, сердце, ум*) : автореф. дис. на соиск. науч. степени канд. филол. наук : спец. 10.02.01 / О.Н. Кондратьева. – Екатеринбург, 2004. – 24 с.
138. Конобродская В.Л. Украинская этнолингвистика : направления развития, проблемы и задачи / В.Л. Конобродская // Славяноведение. – 2008. – № 4. – С. 104–114.
139. Конобродська В. Українська етнолінгвістика на шляху пошуку (Замість передмови) / В. Конобродська // Етнолінгвістичні студії : [зб. наук. пр.]. – Житомир : Полісся, 2007. – №1. – С. 7–20.
140. Кононенко В.І. Національно-мовна картина світу: зіставний аспект (на матеріалі української та російської мови) / В.І. Кононенко // Мовознавство. – 1996. – № 6. – С. 39–46.
141. Кононенко В.І. Концепти українського дискурсу: [монографія] / В.І. Кононенко. – К. ; Івано-Франківськ : Плай, 2004. – 248 с.
142. Кононенко В.І. Концептологія в лінгвістичному аспекті / В.І. Кононенко // Мовознавство. – 2006. – № 2–3. – С. 111–117.
143. Корнилов О.А. Языковые картины мира как производные национальных менталитетов / О.А. Корнилов. – [2-е изд., доп. И исправ.] – М. : ЧеРо, 2003. – 349 с.
144. Космеда Т.А. Концепт *воля* у свідомості мовної особистості і категорія оцінки / Т.А. Космеда // Записки з загальної лінгвістики. – Одеса : Астропринт, 2001. – Вип. 3. – С. 65–73.
145. Космеда Т.А. Концепт *дума, думка* в українському мовленні крізь призму аксіологічної прагмалінгвістики / Т.А. Космеда // Вісник Львів. ун-ту. Сер. Філологічна. – Львів : ЛНУ, 2004. – Вип. 34, ч. 1. – С. 367–372.

146. *Космеда Т.А.* Концептосфера дневника Т.Г. Шевченко: концепт Украина / Т.А. Космеда // Мова : науково-теоретичний часопис з мовознавства. – Одеса : Астропринт, 2003. – № 8. – С. 122–126.
147. *Космеда Т.А., Гажева І.Д.* Аспекти й методика вивчення слова у контексті зміни лінгвістичних парадигм / Т.А. Космеда, І.Д. Гажева // Мовознавство. – 1999. – № 1. – С. 39–46.
148. *Космеда Т.А., Плотнікова Н.В.* Лінгвоконцептологія : мікроконцептосфера *СВЯТКИ* в українському мовному просторі : [монографія] / Т.А. Космеда, Н.В. Плотнікова. – Львів : ПАІС, 2010. – 408 с.
149. *Кочерган М.П.* Констрастивна семантика на порозі нового тисячоліття / М.П. Кочерган // Проблеми зіставної семантики : [зб. наук. ст.]. – К. : КДЛУ, 2001. – Вип. 5. – С. 3–8.
150. *Кочерган М.П.* Зіставне мовознавство і проблема мовних картин світу / М.П. Кочерган // Мовознавство. – 2004. – № 5–6. – С. 12–22.
151. *Кочерган М.П.* Мовознавство на сучасному етапі / М.П. Кочерган // Дивослово. – 2003. – № 5. – С. 24–29.
152. *Ковшова М.Л.* Лингвокультурологический метод во фразеологии: Коды культуры / М.Л. Ковшова. – М. : Книжный дом "ЛИБРОКОМ", 2012. – 456 с.
153. *Кравченко А.В.* Когнитивная лингвистика сегодня: интеграционные процессы и проблема метода / А.В. Кравченко // Вопросы когнитивной лингвистики. – 2004. – № 1. – С. 37–52.
154. *Красавский Н.А.* Эмоциональные концепты в немецкой и русской лингвокультурах: Монография / Н.А. Красавский. – М. : Гнозис, 2008. – 374 с.
155. *Краснобаєва-Чорна Ж.В.* Термінополе *концепт* / Ж.В. Краснобаєва-Чорна // Українська мова. – 2006. – № 3. – С. 67–79.
156. *Краснобаєва-Чорна Ж.В.* Сучасна концептологія: концепт *життя* в українській фраземіці : [монографія] / Ж.В. Краснобаєва-Чорна. – Донецьк : Дон НУ, 2009. – 201 с.
157. *Красных В.В.* "Свой" среди "чужих" : миф или реальность? / В.В. Красных. – М. : ИТДГК "Гнозис", 2003. – 375 с.

158. *Крюкова В.Ю.* Смерть и похоронный обряд в зороастризме / В.Ю. Крюкова // Хисматулин А.А., Крюкова В.Ю. Смерть и похоронный обряд в исламе и зороастризме. – СПб. : Центр "Петербургское Востоковедение", 1997. – С. 169–234.
159. *Кубрякова Е.С.* В поисках сущности языка: Когнитивные исследования / Е.С. Кубрякова / Ин-т языкознания РАН. – М. : Знак, 2012. – 208 с.
160. *Кубрякова Е.С.* Начальные этапы становления когнитивизма: лингвистика – психология – когнитивная наука // Вопросы языкознания. – 1994. – № 4. – С. 34–47.
161. *Кубрякова Е.С.* Об одном фрагменте концептуального анализа слова "память" / Е.С. Кубрякова // Логический анализ языка. Культурные концепты / [отв. ред. Н.Д. Арутюнова]. – М. : Наука, 1991. – С. 85–91.
162. *Кубрякова Е.С.* Проблемы представления знаний в современной науке и роль лингвистики в решении этих проблем / Е.С. Кубрякова // Язык и структуры представления знаний : [сб. науч.-аналитич. обзоров]. – М. : ИНИОН, 1992. – С. 4–38.
163. *Кубрякова Е.С.* Язык и знание : На пути получения знаний о языке : Части речи с когнитивной точки зрения. Роль языка в познании мира. – М. : Языки славянской культуры, 2004. – 560 с.
164. *Куликова Л.В.* Коммуникативный стиль в межкультурном общении : [монография] / Л.В. Куликова. – М. : Флинта : Наука, 2009. – 288 с.
165. *Кутлаки С.* Среди иранцев : Путеводитель по нравам и обычаям самой закрытой страны мира / София Кутлаки ; пер. с англ. А. Ванюкова. – М. : ООО "Юнайтед Пресс", 2011. – 257 с.
166. *Кшановський О.Ч.* Перська мова у функціонально-типологічному висвітленні : [монографія] / О.Ч. Кшановський. – К. : Видавничий дім Дмитра Бураго, 2011. – 424 с.
167. *Лакофф Дж.* Женщины, огонь и опасные вещи : Что категории языка говорят нам о мышлении. Книга I. Разум вне машины / Дж. Лакофф ; пер. с англ. И.Б. Шатуновского. – М. : Гнозис, 2011. – 512 с.

168. *Лакофф Дж., Джонсон М.* Метафоры, которыми мы живем / Дж. Лакофф, М. Джонсон ; [пер. с англ.; под ред. и с предисл. А.Н. Баранова]. – М. : Едиториал УРСС, 2004. – 256 с.
169. *Лакофф Дж.* Мышление в зеркале классификаторов / Дж. Лакофф // Новое в зарубежной лингвистике. – М. : Прогресс, 1988. – Вып. XXIII. Когнитивные аспекты языка. – С. 12–51.
170. *Лангакер Р.В.* Модель, основанная на языковом употреблении / Р.В. Лангакер // Вестник Московского университета. Сер. 9. Филология. – 1997. – № 4. – С. 159–174; № 6. – С. 101–123.
171. *Лангакер Р.В.* Природа грамматической валентности / Р.В. Лангакер // Вестник Московского университета. Сер. 9. Филология. – 1998. – № 5. – С. 73–111.
172. *Лангакер Р.У.* Когнитивная грамматика : Научно-аналитический обзор / Р.У. Лангакер / [отв. ред. В.В. Петров; пер. с англ.]. – М.: ИНИОН РАН, 1992. – 56 с.
173. *Ларина Т.В.* Категория вежливости и стиль коммуникации : Сопоставление английских и русских лингвокультурных традиций / Т.В. Ларина. – М. : Рукописные памятники Древней Руси, 2009. – 512 с.
174. *Леви-Брюль Л.* Сверхъестественное в первобытном мышлении / Л. Леви-Брюль ; пер. с франц. – М. : Педагогика-Пресс, 1994. – 608 с.
175. *Левицкий В.В.* Семасиология : [монография для молодых исследователей] / В.В. Левицкий. – [Изд. 2, испр. и доп.] – Винница : Нова Книга, 2012. – 680 с.
176. *Левонтина И.Б.* Откуда есть пошла русская душа? / И.Б. Левонтина // А.А. Зализняк, И.Б. Левонтина, А.Д. Шмелев. Константы и переменные русской языковой картины мира. – М. : Языки славянских культур, 2012. – С. 313–322.
177. *Левченко О.П.* Опозиції світлий – темний, прозорий – непрозорий (прозорий – каламутний) у фразеологічних системах / О.П. Левченко // Мова і культура : [наук. журн.]. – К. : Видавничий дім Дмитра Бураго, 2004. – Вип. 7. – Т. 6. – С. 41–48.

178. *Левченко О.П.* Фразеологічна символіка : лінгвокультурний аспект : [монографія] / О.П. Левченко. – Львів : ЛРІДУ НАДУБ, 2005. – 352 с.
179. *Лелеков Л.А.* Авеста в современной науке / Л.А. Лелеков. – М. : Гос. НИИ реставрации МКиТ РФ, 1992. – 362 с.
180. *Леонтович О.А.* Методы коммуникативных исследований / О.А. Леонтович. – М. : Гнозис, 2011. – 224 с.
181. *Леонтьев А.А.* Языковое сознание и образ мира / А.А. Леонтьев // Язык и сознание : парадоксальная рациональность. – М. : Институт языкознания РАН, 1993. – С. 16–21.
182. Лингвистика и аксиология : этносемиотрия ценностных смыслов : [коллективная монография / отв. ред. Л.Г. Викулова]. – М. : ТЕЗАУРУС, 2011. – 352 с.
183. *Липпман У.* Общественное мнение / У. Липпман ; пер. с англ. – М. : Институт Фонда "Общественное мнение", 2004. – 384 с.
184. *Лисиченко Л.А.* Мовна картина світу та її рівні / Л.А. Лисиченко // Збірник Харківського історично-філологічного товариства. – Харків : Майдан, 1998. – Том 6. – С. 129–144.
185. *Лисиченко Л.А.* Багатозначність у лексико-семантичній системі : структурний, семантичний, когнітивний аспекти / Л.А. Лисиченко. – Х. : Основа, 2008. – 272 с.
186. *Лихачев Д.С.* Концептосфера русского языка / Д.С. Лихачев // Изв. АН СССР. Сер. лит. и яз. – 1993. – Т. 52. – №1. – С. 3–10.
187. Логический анализ языка. Знание и мнение / [отв. ред. Н.Д. Арутюнова]. – М. : Наука, 1989. – 125 с.
188. Логический анализ языка. Культурные концепты / [отв. ред. Н.Д. Арутюнова]. – М. : Наука, 1991. – 204 с.
189. *Ляпин С.Х.* Концептология : к становлению подхода / С.Х. Ляпин // Концепты. Научные труды Центрконцепта. – Архангельск : Изд-во Поморского госуниверситета, 1997. – Вып 1. – С. 11–35.
190. *Мазепова Е.В.* Оппозиция "Я–Другой" в паремиологическом фонде персидского языка / Е.В. Мазепова // Международный журнал прикладных и

- фундаментальных исследований (ISSN 1996-3955). – 2013. – №10. – С. 440–444.
191. *Мазепова Е.В.* Базисные эмоции человека в зеркале персидской фразеологии / Е.В. Мазепова // The Near East and Georgia. Vol. VIII. – Tbilisi : Ilia State University Press, 2014. – С. 49–65.
192. *Мазепова О.В.* Дослідження внутрішнього світу людини як фрагмента мовної картини світу етносу / О.В. Мазепова // Мова і культура : [наук. журн.]. – К. : Видавничий Дім Дмитра Бураго, 2012. – Вип. 15. – Т. V (159) – С. 5–10.
193. *Мазепова О.В.* Дослідження концептів та концептосфери на матеріалі східних мов / О.В. Мазепова // Studia Linguistica : [зб. наук. пр.]. – К. : ВПЦ "Київський університет", 2011. – Вип. 5. Частина 2. – С. 259–265.
194. *Мазепова О.В.* Коды культуры та мовна концептуалізація емоцій (на матеріалі перської мови) / О.В. Мазепова // Мовні і концептуальні картини світу : [зб. наук. пр.]. – К. : ВПЦ "Київський університет", 2014. – Вип. 47. Ч. 1. – С. 629–643.
195. *Мазепова О.В.* Концепт СЕРЦЕ як ключовий концепт внутрішнього світу людини (на матеріалі перської мови) / О.В. Мазепова // Studia Linguistica : [зб. наук. пр.]. – К. : ВПЦ "Київський університет", 2013. – Вип. 7. Ч. 2. – С. 269–277.
196. *Мазепова О.В.* Концепти ДУХ/ДУША в лексико-фразеологічній системі перської мови // Мовні і концептуальні картини світу : [зб. наук. пр.]. – К. : ВПЦ "Київський університет", 2012. – Вип. 42. – С. 12–24.
197. *Мазепова О.В.* Лексичні та фразеологічні засоби вираження концепту ДУША в перській мові / О.В. Мазепова // Східний Світ. – К. : Інститут сходознавства ім. А.Ю. Кримського НАНУ, 2008. – №4. – С. 104–108.
198. *Мазепова О.В.* Лінгвістичні особливості ідіостилю Сохраба Сепехрі : автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. філол. наук : спец. 10.02.13 / О.В. Мазепова. – К., 2007. – 24 с.
199. *Мазепова О.В.* Метафора та метонімія як засоби концептуалізації емоцій в перській мові (на прикладі концепту СТРАХ) // Мовні і концептуальні картини світу : [зб. наук. пр.]. – К. : ВПЦ "Київський університет", 2014. – Вип. 50. Ч.2. – С. 3–14.
200. *Мазепова О.В.* Метафорична концептуалізація емоцій в перській мові (на

- прикладі концепту СТРАХ) / О.В. Мазепова // Східний Світ. – К. : Інститут сходознавства ім. А.Ю. Кримського НАНУ, 2014. – № 1. – С. 89–94.
201. *Мазепова О.В.* Метафоричні моделі емоційних концептів СУМ та РАДІСТЬ у перській мові / О.В. Мазепова // Східний світ. – К. : Інститут сходознавства ім. А.Ю. Кримського НАНУ, 2014. – №4. – С. 123–130.
202. *Мазепова О.В.* Опозиція *свій-чужий* у перській мовній свідомості (на матеріалі фразеології перської мови) / О.В. Мазепова // Мова і культура : [наук. журн.]. – К. : Видавничий Дім Дмитра Бураго, 2013. – Вип. 16. – Т. II (164). – С. 218–225.
203. *Мазепова О.В.* Прецедентні феномени у структурі перської мовної свідомості / О.В. Мазепова // Polyphonia Orientis : мова, література, релігія, історія. До ювілею В.С. Рибалкіна. – К. : ІС НАНУ, 2013. – С. 142–162.
204. *Мазепова О.В.* Роль соматизмів у мовній концептуалізації внутрішнього світу людини (на матеріалі перської мови) / О.В. Мазепова // Мовні і концептуальні картини світу : [зб. наук. пр.]. – К. : ВПЦ "Київський університет", 2013. Вип. 46. Ч. 2. – С. 438–450.
205. *Мазепова О.В.* Семантико-когнітивний підхід до аналізу мовних явищ / О.В. Мазепова // Мовні і концептуальні картини світу : [зб. наук. пр.]. – К. : ВПЦ "Київський університет", 2011. – Вип. 37. – С. 42–48.
206. *Мазепова О.В.* Серце як центр емоційного та інтелектуального життя людини (на матеріалі перської мови) / О.В. Мазепова // Мова і культура : [наук. журн.]. – К. : Видавничий Дім Дмитра Бураго, 2013. – Вип. 16. – Т. IV (166) – С. 33–38.
207. *Мазепова О.В.* Універсальне та етноспецифічне у структурі мислення та мовної свідомості людини / О.В. Мазепова // Мова і культура : [наук. журн.]. – К. : Видавничий Дім Дмитра Бураго, 2014. – Вип.17. Том IV (172). – С. 37–44.
208. *Мазепова О.В.* Функціонування прецедентних імен у перському лінгвоментальному просторі / О.В. Мазепова // Мовні і концептуальні картини світу : [зб. наук. пр.]. – К. : ВПЦ "Київський університет", 2013. – Вип. 43. Ч. 3. – С. 24–37.
209. *Малинович Ю.М.* Иерархия ценностей внешнего мира и внутреннего мира человека / Ю.М. Малинович // Лингвистика и аксиология: этносемиометрия

- ценностных смыслов : [коллективная монография / отв. ред. Л.Г. Викулова]. – М. : ТЕЗАУРУС, 2011. – С. 77–98.
210. *Манакін В.М.* Міжкультурна комунікація : [навч. посіб.] / В.М. Манакін. – К. : ВЦ "Академія", 2012. – 288 с.
211. *Манакін В.М.* Мова і загальна симетрія універсуму / В.М. Манакін // Мовознавство. – 2011. – № 3. – С. 26–40.
212. *Манакин В.М.* Сопоставительная лексикология / В.М. Манакин. – К. : Знання, 2004. – 326 с.
213. *Мартінек С.В.* Бінарна опозиція ЛІВИЙ – ПРАВИЙ (за результатами асоціативних експериментів) / С.В. Мартінек // Наукове видання "Лінгвістика". – № 2(5). – Луганськ : Альма-матер, 2005. – С. 20–30.
214. *Мартінек С.* Емпіричні й експериментальні методи у сучасній когнітивній лінгвістиці / С. Мартінек // Вісник Львівського університету. Сер. філологічна. – Львів : ЛНУ, 2011. – Вип. 52. – С. 25–32.
215. *Маслова В.А.* Лингвокультурология: [учеб. пособие] / В.А. Маслова. – М. : Издательский центр "Академия", 2001. – 208 с.
216. *Маслова В.А.* Когнитивная лингвистика : [учеб пособие] / В.А. Маслова. – [3-е изд., перераб. и доп.] – Минск : Тетра Системс, 2008. – 272 с.
217. *Минский М.* Фреймы для представления знаний / М. Минский ; пер. с англ. О.Н. Гринбаума ; [под ред. Ф.И. Кулакова]. – М. : Энергия, 1979. – 152 с.
218. *Михальчук И.П.* Концептуальные модели в семантической реконструкции (индоевропейское понятие "закон") / И.П. Михальчук // Изв. РАН. Сер. лит. и языка. – 1997. – Т. 56. – № 4. – С. 29–39.
219. *Михеев М.* Отражение слова “душа” в наивной мифологии русского языка (опыт размытого описания образной коннотативной семантики) / М. Михеев // Фразеология в контексте культуры. – М.: Языки русской культуры, 1999. – С. 145–158.
220. *Морковкин В.В., Морковкина А.В.* Язык как проводник и носитель знания / В.В. Морковкин, А.В. Морковкина // Русский язык за рубежом. – 1997. – № 1–2. – С. 44–53.

221. *Мотріченко О.М.* Серце й душа як концепти індійської культури / О.М. Мотріченко // Мовні і концептуальні картини світу : [зб. наук. пр.]. – К. : ВПЦ "Київський університет", 2007. – Вип. 23. Ч. 2. – С. 197–201.
222. *Нерознак В.П.* Лингвистическая лингвоперсонология : к определению статуса дисциплины / В.П. Нерознак // Язык. Поэтика, Перевод : [Сб. науч. тр.]. – М. : МГЛУ, 1996. – С. 112–116.
223. *Никитин М.В.* Развернутые тезисы о концептах / М.В. Никитин // Вопросы когнитивной лингвистики. – 2004. – № 1(001). – С. 53–64.
224. *Никитина С.Е.* Сердце и душа фольклорного человека / С.Е. Никитина // Логический анализ языка. Образ человека в культуре и языке / [отв. ред. Н.Д. Арутюнова, И.Б. Левонтина]. – М. : Индрик, 1999. – С. 26–37.
225. *Никитина С.Е.* О концептуальном анализе в народной культуре / С.Е. Никитина // Логический анализ языка. Культурные концепты / [отв. ред. Н.Д. Арутюнова]. – М. : Наука, 1991. – С. 117–123.
226. *Николаева В.А.* Концептуализация понятия "Петербург" в творчестве О. Мандельштама / В.А. Николаева // Наукові записки Луганського педагогічного університету ім. Т. Шевченка. Сер. Філологічні науки : [зб. наук. пр.]. – Луганськ : Альма-Матер, 2005. – Вип. 6. – С. 186–192.
227. Новое в зарубежной лингвистике / [пер. с англ.; сост., ред., вступ. ст. В.В. Петрова и В.И. Герасимова]. – Вып. XXIII. Когнитивные аспекты языка. – М. : Прогресс, 1988. – 320 с.
228. *Носенко І.* Концепт "душа" та можливості його поетичної інтерпретації у творчості Миколи Вінграновського / І. Носенко // Науковий вісник Херсонського державного університету. Серія "Лінгвістика" : [зб. наук. пр.]. – Херсон : Видавництво ХДУ, 2007. – Вип. V. – С. 345–349.
229. *Одинцова М.П.* Языковые образы "внутреннего человека" / М.П. Одинцова // Язык. Человек. Картина мира. Лингвоантропологические и философские очерки (на материале русского языка) / [под. ред. М.П. Одинцовой]. – Омск : Омск. гос. ун-т, 2000. – Ч. I. – С. 11–28.

230. *Оранский И.М.* Введение в иранскую филологию / И.М. Оранский. – [Изд. 2-е, доп.]. – М. : Главная редакция восточной литературы изд-ва "Наука", 1988. – 390 с.
231. *Ортега-и-Гассет Х.* Две великие метафоры / Х. Ортега-и-Гассет // Теория метафоры / [вступ. ст. и сост. Н.Д. Арутюновой ; общ. ред. Н.Д. Арутюновой и М.А. Журинской]. – М. : Прогресс, 1990. – С. 68–81.
232. *Павиленис Р.И.* Проблема смысла / Р.И. Павиленис. – М. : Мысль, 1983. – 286 с.
233. *Панкрац Ю.Г.* Пропозициональная форма представления знаний / Ю.Г. Панкрац // Язык и структуры представления знаний : [сб. науч.-аналитич. обзоров]. – М. : ИНИОН, 1992. – С. 78–97.
234. *Парменид.* О природе / Парменид // Фрагменты ранних греческих философов. Ч.1. От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики. – М. : Наука, 1989. – С. 274–297.
235. *Паршин П. Б.* Теоретические перевороты и методологический мятеж в лингвистике XX века / П.Б. Паршин // Вопросы языкознания. – 1996. – № 2. – С. 19–42.
236. *Пейсигов Л.С.* Лексикология современного персидского языка / Л.С. Пейсигов. – М : Издательство Московского университета, 1975. – 207 с.
237. *Пехлевийская Божественная комедия. Книга о праведном Виразе (Арда Вираз намаг) и другие тексты* / [введение, транслитерация пехлевийских текстов, пер. и коммент. О.М. Чунаковой]. – М. : Издательская фирма "Восточная литература" РАН, 2001. – 206 с.
238. *Пименова М.В.* Душа и дух: особенности концептуализации / М.В. Пименова. – Кемерово : ИПК "Графика", 2004₁. – 385 с.
239. *Пименова М.В.* Методология концептуальных исследований / М.В. Пименова // Антология концептов / [под ред. В.И. Карасика, И.А. Стернина]. – М. : Гнозис, 2007. – С. 15–16.

240. *Пименова М.В., Кондратьева О.Н.* Концептуальные исследования. Введение : [учеб. пособие] / М.В. Пименова, О.Н. Кондратьева. – М. : ФЛИНТА : Наука, 2011. – 176 с.
241. *Пименова М.В.* Типология структурных элементов концептов внутреннего мира (на примере эмоциональных концептов) / М.В. Пименова // Вопросы когнитивной лингвистики. – 2004₂. – № 1(001). – С. 83–90.
242. *Пиотровский М.Б.* Коранические сказания / М.Б. Пиотровский. – М. : Главная редакция восточной литературы изд-ва "Наука", 1991. – 219 с.
243. *Плунгян В.А.* К описанию африканской "наивной картины мира" (локализация ощущений и понимание в языке догон) / В.А. Плунгян // Логический анализ языка: Культурные концепты / [отв. ред. Н.Д. Арутюнова]. – М. : Наука, 1991. – С. 155–161.
244. *Попова З.Д.* Язык и национальная картина мира / З.Д. Попова, И.А. Стернин. – Воронеж: Изд-во "Истоки", 2002. – 60 с.
245. *Попова З.Д., Стернин И.А.* Когнитивная лингвистика : [учебное издание] / З.Д. Попова, И.А. Стернин. – М. : АСТ : Восток – Запад, 2007. – 314 с.
246. *Попова З.Д., Стернин И.А.* Язык и сознание: теоретические разграничения и понятийный аппарат / З.Д. Попова, И.А. Стернин // Язык и национальное сознание : вопросы теории и методологии. – Воронеж : Изд-во Воронеж. гос. ун-та, 2002. – С. 6–25.
247. *Потебня А.А.* Мысль и язык / А.А. Потебня. – К. : Синто, 1993. – 190 с.
248. *Привалова И.В.* Интеркультура и вербальный знак (лингвокогнитивные основы межкультурной коммуникации) : [монография] / И.В. Привалова. – М. : Гнозис, 2005. – 472 с.
249. *Приходько А.М.* Концепти і концептосистеми в когнітивно-дискурсивній парадигмі лінгвістиці / А.М. Приходько. – Запоріжжя : Прем'єр, 2008. – 332 с.
250. *Приходько А.М.* Таксономия концептов / А.М. Приходько // Лингво-концептология: перспективные направления : [монография]. – Луганск: Изд-во ГУ "ЛГУ имени Тараса Шевченко", 2013. – С. 144–171.

251. *Прохоров Ю. Е.* В поисках концепта / Ю.Е. Прохоров. – М.: Флинта: Наука, 2008. – 176 с.
252. *Прохоров Ю.Е.* Национальные культурные стереотипы речевого общения и их роль в межкультурной коммуникации / Ю.Е. Прохоров // Функциональные исследования : [сб. статей по лингвистике]. – М., 1997. – Вип. 4. – С. 5–21.
253. *Радбиль Т.Б.* Основы изучения языкового менталитета : [учеб. пособ.] / Т.Б. Радбиль. – М. : Флинта : Наука, 2010. – 328 с.
254. *Радзієвська Т.В.* Концепт шляху в українській мові : поєднання ідеї простору і руху / Т.В. Радзієвська // Мовознавство. – 1997. – № 4–5. – С. 17–26.
255. *Радзієвська Т.В.* Нариси з концептуального аналізу та лінгвістики тексту. Текст – соціум – культура – мовна особистість : [монографія] / Т.В. Радзієвська. – К. : ДП "Інформ.-аналіт. агенство", 2010. – 488 с.
256. *Радзієвська Т.В.* Сумління й совість крізь призму української мови / Т.В. Радзієвська // Мовознавство. – 1999. – № 1. – С. 31–39.
257. *Рахилина Е.В.* Когнитивная лингвистика: история, персоналии, идеи, результаты / Е.В. Рахилина // Семиотика и информатика. – Вып. 36. – М. : Языки русской культуры. Русские словари, 1998. – С. 274–323.
258. *Рахилина Е.В.* Основные идеи когнитивной семантики / Е.В. Рахилина // Фундаментальные направления современной американской лингвистики : [сборник обзоров]. – М.: Изд-во Московского университета, 1997. – С. 370–389.
259. *Рахилина Е.В.* Когнитивный анализ предметных имен: семантика и сочетаемость / Е.В. Рахилина. – М. : Русские словари, 2000. – 415 с.
260. Роль человеческого фактора в языке. Язык и картина мира / [отв. ред. Б.А. Серебренников]. – М. : Наука, 1988. – 216 с.
261. *Ричардс А.А.* Философия риторики / А.А. Ричардс // Теория метафоры / [вступ. ст. и сост. Н.Д. Арутюновой; общ. ред. Н.Д. Арутюновой и М.А. Журиной]. – М. : Прогресс, 1990. – С. 44–67.
262. *Рубинчик Ю.А.* Грамматика современного персидского литературного языка / Ю.А. Рубинчик. – М. : Издательская фирма "Восточная литература" РАН, 2001. – 600 с.

263. *Рыжков В.А.* Особенности стереотипизации, необходимо сопровождающей социализацию индивида в рамках определенной национально-культурной общности / В.А. Рыжков // Языковое сознание : Стереотипы и творчество. – М. : РАН, 1988. – С. 4–16.
264. *Селиванова Е.А.* Когнитивная ономазіологія : [монографія] / Е.А. Селиванова. – К. : Фитосоціоцентр, 2000. – 248 с.
265. *Селіванова О.О.* Актуальні напрями сучасної лінгвістики (аналітичний огляд) / О.О. Селіванова. – К. : Фітосоціоцентр, 1999. – 148 с.
266. *Селіванова О.О.* Концептуальний аналіз : данина моді, хвороба чи новий лінгвістичний етап? / О.О. Селіванова // Селіванова О.О. Світ свідомості в мові. Мир сознания в языке : [монографічне видання]. – Черкаси : Ю. Чабаненко, 2012₁. – С. 304–326.
267. *Селіванова О.О.* Механізми стереотипізації в етносвідомості й мові // О.О. Селіванова. Світ свідомості в мові. Мир сознания в языке : [монографічне видання]. – Черкаси : Ю. Чабаненко, 2012₂. – С. 293–304.
268. *Селіванова О.О.* Нариси з української фразеології (психокогнітивний та етнокультурний аспекти) : [монографія] / О.О. Селіванова. – К.-Черкаси : Брама, 2004. – 276 с.
269. *Селіванова О.О.* Опозиція свій / чужий в етносвідомості (на матеріалі українських паремій) // О.О. Селіванова. Світ свідомості в мові. Мир сознания в языке : [монографічне видання]. – Черкаси : Ю. Чабаненко, 2012₃. – С. 196–218.
270. *Селиванова О.О.* Основи теорії мовної комунікації : [підручник] / О.О. Селиванова. – Черкаси : Видавництво Чабаненко Ю.А., 2011. – 350 с.
271. *Селіванова О.О.* Прецедентна мотивація номінативних одиниць / О.О. Селіванова // О.О. Селіванова. Світ свідомості в мові. Мир сознания в языке : [монографічне видання]. – Черкаси : Ю. Чабаненко, 2012₄. – С. 108–118.
272. *Селіванова О.О.* Сучасна лінгвістика : напрями та проблеми : [підручник] / О.О. Селіванова. – Полтава : Довкілля-К, 2008. – 712 с.
273. *Селіванова О.О.* Сучасна лінгвістика : термінологічна енциклопедія / О.О. Селіванова. – Полтава : Довкілля-К., 2006. – 716 с.

274. *Селиверстова О.Н.* Когнитивная семантика на фоне общего развития лингвистической науки / О.Н. Селиверстова // Вопросы языкознания. – 2002. – № 6. – С. 12–26.
275. *Семенова Т.И.* Феномен Другого в концептуализации внутренней сферы человека / Т.И. Семенова // Лингвистика и аксиология : этносемиотрия ценностных смыслов : [коллективная монография / отв. ред. Л.Г. Викулова]. – М. : ТЕЗАУРУС, 2011. – С. 117–127.
276. *Сентенберг И.И.* Языковая личность в коммуникативно-деятельностном аспекте / И.И. Сентенберг // Языковая личность : проблемы значения и смысла : [сб. науч. тр.] – Волгоград : Перемена, 1994. – С. 14–25.
277. *Серебренников Б.А.* Язык отражает действительность или выражает ее знаковым способом? / Б.А. Серебренников // Роль человеческого фактора в языке. Язык и картина мира / [отв. ред. Б.А. Серебренников]. – М. : Наука, 1988. – С. 70–86.
278. *Серебренникова Е.Ф.* Аспекты аксиологического лингвистического анализа / Е.Ф. Серебренникова // Лингвистика и аксиология: этносемиотрия ценностных смыслов : [коллективная монография / отв. ред. Л.Г. Викулова]. – М. : ТЕЗАУРУС, 2011. – С. 7–26.
279. *Скаб М.В.* Граматичні засоби вираження концепту / М.В. Скаб // Лінгвістичні студії : [зб. наук. пр. / уклад. А. Загнітко]. – Донецьк : ДонНУ, 2007. – Вип. 15. – С. 75–80.
280. *Скаб М.В.* Закономірності концептуалізації та мовної категоризації сакральної сфери : [монографія] / М.В. Скаб. – Чернівці : Рута, 2008. – 560 с.
281. *Скаб М.В.* Методика концептуального аналізу: проблеми та вирішення / М.В. Скаб // Науковий вісник ХДУ. Сер. Лінгвістика : [зб. наук. пр.]. – Херсон : Вид-во ХДУ, 2006. – Вип. IV. – С. 356–360.
282. *Скребцова Т.Г.* Американская школа когнитивной лингвистики / Т.Г. Скребцова. – СПб : Анатолия, 2000. – 201 с.
283. *Скребцова Т.Г.* Когнитивная лингвистика : [курс лекций] / Т.Г. Скребцова. – СПб : Филологический факультет СПбГУ, 2011. – 256 с.

284. *Скребцова Т.Г.* Современные исследования политической метафоры : три источника и три составные части / Т.Г. Скребцова // Вестник С.-Петербург. ун-та. Сер. 9. Филология. Востоковедение. Журналистика. – 2005. – № 1. – С. 35–46.
285. *Слухай Н.В.* Етноконцепти та міфологія східних слов'ян в аспекті лінгвокультурології / Н.В. Слухай. – К. : ВПЦ "Київський університет", 2005₁. – 167 с.
286. *Слухай Н.В.* Когнітологія та концептологія в лінгвістичному висвітленні : [навч. посібник] / Н.В. Слухай, О.С. Снитко, Т.П. Вільчинська. – К. : ВПЦ "Київський університет", 2011. – 367 с.
287. *Слухай Н.В.* Метафори "ДУМКИ" / "МЫСЛИ" в аспекті теорій ноосфери: літературно-нормативний, художньо-мовний реєстри / Н.В. Слухай // Біблія і культура. – 2005₂. – № 7. – С. 395–400.
288. *Слухай Н.В.* "Перцептивний прототип" в парадигмі понять когнітивної семантики / Н.В. Слухай // Мовні та концептуальні картини світу : [зб. наук. пр.]. – К.: ВПЦ "Київський університет", 2012. – Вип. 39. – С. 304–309.
289. *Слухай Н.В.* Сучасні лінгвістичні теорії концепту як мовно-культурного феномена / Н.В. Слухай // Мовні та концептуальні картини світу : [зб. наук. пр.]. – К. : ЛОГОС, 2002. – Вип. 7. – С. 462–470.
290. *Слухай Н.В.* Художественный образ в зеркале мифа этноса : М. Лермонтов, Т. Шевченко / Н.В. Слухай. – К., 1995. – 486 с.
291. *Слышкин Г.Г.* Лингвокультурные концепты и метаконцепты : автореф. дисс. ... докт. филол. наук : спец. 10.02.19 / Г.Г. Слышкин. – Волгоград, 2004. – 39 с.
292. *Слышкин Г.Г.* От текста к символу : лингвокультурные концепты прецедентных текстов в сознании и дискурсе / Г.Г. Слышкин. – М. : Academia, 2000. – 128 с.
293. *Снитко О.С.* Коды культуры у мовній об'єктивації дійсності / О.С. Снитко // Studia Linguistica : [зб. наук. праць]. – К. : ВПЦ "Київський університет". – 2008. – Вип. 1. – С. 115–121.

294. *Снитко О.С.* Образ як глибинна структура мовних одиниць і базовий шар концепту (когнітивний аспект) / О.С. Снитко // Н.В. Слухай, О.С. Снитко, Т.П. Вільчинська. – К. : ВПЦ "Київський університет", 2011. – С. 67–72.
295. *Соколов С.Н.* Древнейшая религия иранских племен // Авеста в русских переводах (1861–1996) / [сост., общ. ред., примеч., справ. разд. И.В. Рака]. – СПб. : Журнал "Нева" – РХГИ, 1997. – С. 7–21.
296. *Соколовская Ж.П.* "Картина мира" в значениях слов. "Семантические фантазии" или "катехизис семантики"? / Ж.П. Соколовская. – Симферополь : Таврия, 1993. – 223 с.
297. *Степанов Ю.С.* Константы : Словарь русской культуры / Ю.С. Степанов. – [Изд. 3-е, испр. и доп.] – М. : Академический Проект, 2004. – 992 с.
298. *Степанов Ю.С.* "Интертекст", "Интернет", "Интерсубъект" (к основаниям сравнительной концептологии) / Ю.С. Степанов // Изв. РАН. Сер. Лит. и яз. – 2001. – Т. 60, № 1. – С. 3–11.
299. *Степанов Ю.С., Проскурин С.Г.* Константы мировой культуры. Алфавиты и алфавитные тексты в периоды двоеверия / Ю.С. Степанов, С.Г. Проскурин. – М. : Наука, 1993. – 158 с.
300. *Степанянц М.Т.* Исламский мистицизм / М.Т. Степанянц. – М. : "Канон+" РООИ "Реабилитация", 2009. – 272 с.
301. Стереотипы в языке, коммуникации и культуре : [сб. статей / сост. и отв. ред. Л.Л. Федорова]. – М. : РГГУ, 2009. – 598 с.
302. *Стернин И.А.* Коммуникативное поведение в структуре национальной культуры / И.А. Стернин // Этнокультурная специфика языкового сознания. Отв. ред. Н.В. Уфимцева. – М. : ИЯ РАН, 1996. – С. 7–22.
303. *Стернин И.А.* Методика исследования структуры концепта / И.А. Стернин // Методологические проблемы когнитивной лингвистики / [под ред. И.А. Стернина]. – Воронеж : Изд-во Воронеж. ун-та, 2001. – С. 58–65.
304. *Стернин И.А.* Психолингвистика и концептология // Вопросы психолингвистики. – 2007. – №5. – С. 37–46.

305. *Стефаненко Т.Г.* Этнопсихология : [учебник] / Т.Г. Стефаненко. – [3-е изд., испр. и доп.] – М. : Аспект Пресс, 2004. – 368 с.
306. Суждения Духа разума (Дадестан-и меног-и храд) / [введение, транслитерация пехлевийского текста, перевод и комментарий] // Зороастрийские тексты. Суждения Духа разума (Дадестан-и меног-и храд). Сотворение основы (Бундахишн) и другие тексты / [издание подготовлено О.М. Чунаковой]. – М. : Издательская фирма "Восточная литература" РАН, 1997. – С. 10–138.
307. *Сукаленко Н.И.* Отражение обыденного сознания в образной картине мира / Н.И. Сукаленко. – К. : Наукова думка, 1992. – 164 с.
308. *Сусов И.П.* История языкознания / И.П. Сусов. – М. : АСТ : Восток–Запад, 2006. – 295 с.
309. *Талми Л.* Отношение грамматики к познанию / Л. Талми // Вестник Московского университета. – 1999. – №1. – С. 91–115; №4. – С. 76 –104; № 6. – С. 88–121.
310. *Тарасов Е.Ф.* Введение / Е.Ф. Тарасов // Язык и сознание: парадоксальная реальность. – М. : ИЯ РАН, 1993. – С. 6–15.
311. *Тарасов Е.Ф.* Межкультурное общение – новая онтология анализа языкового сознания / Е.Ф. Тарасов // Этнокультурная специфика языкового сознания / [отв. ред. Н.В. Уфимцева]. – М. : ИЯ РАН, 1996. – С. 97–112.
312. *Телия В.Н.* Механизмы экспрессивной окраски языковых единиц / В.Н. Телия // Человеческий фактор в языке: Языковые механизмы экспрессивности / [отв. ред. В.Н. Телия]. – М. : Наука, 1991. – С. 33–66.
313. *Телия В.Н.* О специфике отображения мира психики и знания в языке / В.Н. Телия // Сущность, развитие и функции языка. – М. : Наука, 1987. – С. 67–75.
314. *Телия В.Н.* Русская фразеология. Семантический, прагматический и лингвокультурологический аспекты / В.Н. Телия. – М. : Школа "Языки русской культуры", 1996. – 288 с.

315. *Терехова Д.І.* Про мовну картину світу та образ світу / Д.І. Терехова // Проблеми семантики, слова, речення та тексту. – Вип. 6. – К. : Вид. центр КНЛУ, 2001. – С. 224–228.
316. *Тер-Минасова С.Г.* Язык и межкультурная коммуникация : [учеб. пособие] / С.Г. Тер-Минасова. – М. : Слово/Slovo, 2008. – 264 с.
317. *Тищенко К.М.* Метатеорія мовознавства / К.М. Тищенко. – Метатеорія мовознавства. – К. : Основи, 2000. – 350 с.
318. *Толстая С.М.* Вербальные ритуалы в славянской народной культуре / С.М. Толстая // Логический анализ языка : Язык речевых действий / [отв. ред. Н.Д. Арутюнова]. – М. : Институт языкознания РАН, 1994. – С. 172–178.
319. *Толстая С.М.* Оппозиции семантические / С.М. Толстая // Славянские древности : Этнолингв. словарь в 5 т. / [под общей ред. Н. И. Толстого]. – Т. 3. – М. : Международные отношения, 2004. – С. 557–558.
320. *Толстой Н.И.* О природе связей бинарных противопоставлений типа ПРАВЫЙ – ЛЕВЫЙ, МУЖСКОЙ – ЖЕНСКИЙ / Н.И. Толстой // Языки культуры и проблемы переводимости / [отв. ред. Б.А. Успенский]. – М. : Наука, 1987. – С. 169–183.
321. *Трубецкой Н.С.* К проблеме русского самопознания / Н.С. Трубецкой // Вавилонская башня-2 : Слово. Текст. Культура : чтения 2002–2003 / [отв. ред. В.П. Нерознак]. – М. : МГЛУ, 2003. – С. 7–12.
322. *Ужченко В.Д.* Східноукраїнська фразеологія : [монографія] / В.Д. Ужченко. – Луганськ : Альма-матер, 2003. – 362 с.
323. *Ужченко В.Д.* Універсальні й національні специфічні концепти (константи) та фразеотворення / В.Д. Ужченко // Філологічні науки : [зб. наук. пр.] – Суми : СумДПУ ім. А.С. Макаренка, 2006. – С. 103–111.
324. *Ужченко В.Д.* Фразеотворчі концепти в загальномовній та ареальній (східноукраїнській) ідіоматиці / В.Д. Ужченко // Лінгвістичні дослідження : [зб. наук. пр.] – Х., 2003. – № 10. – С. 41–49.
325. *Урысон Е.В.* Душа и дух : к реконструкции архаичных представлений о человеке / Е.В. Урысон // Логический анализ языка : Образ человека в культуре и

- языке / [отв. ред. Н.Д. Арутюнова, И.Б. Левонтина]. – М.: Индрик, 1999. – С. 11–25.
326. *Урысон Е. В.* Проблемы исследования языковой картины мира : Аналогия в семантике / Е.В. Урысон. – М. : Языки славянской культуры, 2003. – 224 с.
327. *Ушакова Т.В.* Языковое сознание и принципы его исследования / Т.В. Ушакова // Языковое сознание и образ мира : [сб. науч. статей / отв. ред. Н.В. Уфимцева]. – М. : РАН ИЯ, 2000. – С. 13–23.
328. *Филлмор Ч.* Дело о падеже / Ч. Филлмор // Новое в зарубежной лингвистике. – М. : Прогресс, 1981. – Вип. 10. Лингвистическая семантика. – С. 369–495;
329. *Филлмор Ч.* Фреймы и семантика понимания / Ч. Филлмор // Новое в зарубежной лингвистике. – М. : Прогресс, 1988. – Вип. 23. Когнитивные аспекты языка. – С. 52–92.
330. *Формановская Н.И.* Речевое взаимодействие : коммуникация и прагматика / Н.И. Формановская. – М. : ИКАР, 2007. – 480 с.
331. *Фрай Н.* Архетипний аналіз : теорія мітів / Н. Фрай // Антологія світової літературно-критичної думки ХХ ст. / [за ред. М. Зубрицької]. – Львів: Літопис, 1996. – С. 111–135.
332. *Фрай Р.* Наследие Ирана / Ричард Фрай ; пер. с англ. В.А. Лившица и Е.В. Зеймаля ; [под ред. и с предисл. М.А. Дандамаева]. – [2-е изд., испр. и доп.] – М.: Вост. Лит., 2002. – 463 с.
333. *Фрумкина Р.М.* Есть ли у современной лингвистики своя эпистемология? / Р.М. Фрумкина // Язык и наука конца 20 века : [сб. статей]. – М. : Российский государственный гуманитарный университет, 1995. – С. 74–117.
334. *Фрумкина Р.М.* Концептуальный анализ з точки зрення лингвіста и психолога (концепт, категория, прототип) / Р.М. Фрумкина // Научно-техническая информация. Сер. 2. Информационные процессы и системы. – М., 1992.– №3. – С. 1–8.
335. *Фрэзер Дж. Дж.* Золотая ветвь / Джеймс Джордж Фрэзер ; пер. с англ. М.К. Рыклина. – М. : АСТ : АСТ МОСКВА, 2010. – 767 с.

336. *Хамрай О.О.* Обмеження структури арабської граматики : [монографія] / О.О. Хамрай. – К., 2010. – 231 с.
337. *Хисматулин А.А., Крюкова В.Ю.* Смерть и похоронный обряд в исламе и зороастризме // А.А. Хисматулин, В.Ю. Крюкова. – СПб. : Центр "Петербургское Востоковедение", 1997. – 272 с.
338. *Цапок О.М.* Мовні засоби репрезентації концепту краса в поезії українських шестидесятників: автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. філол. наук : спец. 10.02.01 / О. М. Цапок. – Одеса, 2004. – 20 с.
339. *Ченки А.* Современные когнитивные подходы к семантике: сходства и различия в теориях и целях / А. Ченки // Вопросы языкознания. – 1996. – № 2. – С. 68–78.
340. *Ченки А.* Семантика в когнитивной лингвистике / А. Ченки // Фундаментальные направления современной американской лингвистики : [сборник обзоров / под ред. А.А. Кибрика, И.М. Кобозевой, И.А. Секериной]. – М. : МГУ, 1997. – С. 340–369.
341. *Чернейко Л.О.* Гештальтная структура абстрактного имени / Л.О. Чернейко // Филологические науки. – 1995. – № 4. – С. 73–83.
342. *Чернейко Л.О., Долинский В.А.* Имя СУДЬБА как объект концептуального и ассоциативного анализа // Вестник МГУ. – Сер. 9. – Филология. – №6. – 1996. – С. 20–41.
343. *Чудинов А.П.* Две когнитивные лингвистики / А.П. Чудинов // Политическая лингвистика. – 2011. – № 4(38). – С. 296–299.
344. *Чудинов А.П.* Метафорическая мозаика в современной политической коммуникации : [монография] / А.П. Чудинов. – Екатеринбург : Урал. гос. пед. ун-т, 2003. – 248 с.
345. *Чудинов А.П.* Политическая лингвистика : [учеб. пособ.] / А.П. Чудинов. – [3-е изд., испр.] – М. : Флинта : Наука, 2008. – 256 с.
346. *Чунакова О.М.* Введение / О.М. Чунакова // Изведать дороги и пути праведных. Пехлевийские назидательные тексты / [введение, транскрипция

текстов, перевод, комментарий и глоссарий О.М. Чунаковой]. – М. : Главная редакция восточной литературы изд-ва "Наука", 1991. – С. 8–29.

347. *Шаховский В.И.* Лингвистическая теория эмоций : [монография] / В.И. Шаховский. – М. : Гнозис, 2008. – 416 с.
348. *Шаховский В.И.* Эмоции : Долингвистика, лингвистика, лингвокульту-рология / В.И. Шаховский. – [Изд. 2-е]. – М. : Книжный дом "ЛИБРОКОМ", 2013. – 128 с.
349. *Шейгал Е.И.* Семиотика политического дискурса / Е.И. Шейгал. – М. : ИТДГК "Гнозис", 2004. – 326 с.
350. *Шиммель А.* Мир исламского мистицизма / Аннемари Шимель ; пер. с англ. Н.И. Пригариной, А.С. Раппопорт. – М. : Алтейа, Энигма, 2000. – 416 с.
351. *Шмелев А.Д.* Русский язык и внеязыковая действительность / А.Д. Шмелев. – М. : Языки славянской культуры, 2002. – 496 с.
352. *Шмелев А.Д.* Дух, душа и тело в свете данных русского языка / А.Д. Шмелев // Зализняк А.А., Левонтина И.Б., Шмелев А.Д. Ключевые идеи русской языковой картины мира. – М. : Языки славянской культуры, 2005. – С. 133–152.
353. *Штерн І.Б.* Вибрані топіки та лексикон сучасної лінгвістики : енциклопедичний довідник / І.Б. Штерн. – К. : АртЕк, 1998. – 336 с.
354. *Щерба Л.В.* О тройном аспекте языковых явлений и об эксперименте в языкознании / Л.В. Щерба // Щерба Л.В. Языковая система и речевая деятельность. – Л. : Наука, 1974. – С. 24–39.
355. *Щербин В.К.* Этапы развития лингвоконцептологии в восточнославянском контексте / В.К. Щербин // Лингвоконцептология : перспективные направления : [монография]. – Луганск : Изд-во ГУ "ЛГУ имени Тараса Шевченко", 2013. – С. 38–87.
356. *Юнг К.Г.* *Mysterium coniunctionis* / К.Г. Юнг ; [пер. с нем. О. О. Чистякова]. – М. : Рефл-бук ; Киев : Ваклер, 1997. – 683 с.
357. *Яворська Г.М.* Європа в українських медіа-текстах : "учитель", "начальник", "сусід"... / Г.М. Яворська // Вісник Черкаського університету. Сер. Філологічні науки. – Черкаси, 2008. – Вип. 140. – С. 3–10.

358. *Яворська Г.М.* Концептуалізація ісламу та мусульман в українських дискурсивних практиках / Г.М. Яворська // Ісламська ідентичність в Україні. – К. : AMES, 2005. – С. 102–125.
359. *Яворська Г.М.* Мовні концепти кольору (до проблеми категоризації) / Г.М. Яворська // Мовознавство. – 1999. – № 2–3. – С. 43–49.
360. *Яворська Г.М.* Прескриптивна лінгвістика як дискурс : Мова, культура, влада : [монографія] / Г.М. Яворська. – К. : ВІПОЛ, 2000. – 288 с.
361. *Яворська Г.М., Богомолів О.В.* Непевний об'єкт бажання: ЄВРОПА в українському політичному дискурсі : [монографія] / Г.М. Яворська, О.В. Богомолів. – К. : Видавничий дім Дмитра Бураго, 2010. – 136 с.
362. *Яковенко Е.Б.* Сердце, душа и дух в английской и немецкой картинах мира (опыт реконструкции концептов) / Е.Б. Яковенко // Логический анализ языка : Образ человека в культуре и языке / [отв. ред. Н.Д. Арутюнова, И.Б. Левонтина]. – М. : Индрик, 1999. – С. 38–51.
363. *Яковлева Е.С.* Фрагменты русской языковой картины мира / Е.С. Яковлева. – М. : Гнозис, 1994. – 344 с.
364. *Яшенкова О.В.* Основи теорії мовної комунікації : [навч. посіб.] / О.В. Яшенкова. – К. : ВЦ "Академія", 2010. – 312 с.
365. *Afrāši A.* Negāh-i be tārixçe-ye motāle'āt-e este'āre / Āzita Afrāši // Este'āre : mabnā-ye tafakkor va abzār-e zibāyiāfarini. – Tehrān : Sure-ye mehr, 1382 (2003). – S. 11–36.
366. *Afrāši A., Hesāmi T.* Tahlil-e este'ārehā-ye mafhumi dar yek tabaqebandi-ye jadid bā tekuye bar nemunehā-yi az zabānhā-ye fārsi va espānyāyi / Āzitā Afrāši, Turaj Hesāmi // Pažuhešhā-ye zabānšenāsi-ye tatbiqi. – 2013. – Vol. 3, No. 5. – S. 141–165.
367. *Ahmadi N., Ahmadi F.* Iranian Islam : The Concept of the Individual / N. Ahmadi, F. Ahmadi. – London : Mac-Millan Press, 1998. – 281 p.
368. *Anderson N.H.* A Functional Theory of Cognition / N.H. Anderson. – Mahwah, NJ : Erlbaum, 1996. – 501 p.

369. *Asjodi M.* A comparison between *ta'arof* in Persian and *limao* in Chinese / Minoo Asjodi // *International Journal of Sociology of Language*. – 2001. – No. 148. – P. 71–92.
370. *Assadi R.* Deference: Persian Style / Rezza Assadi // *Anthropological Linguistics*. – 1980. – Vol. 22.– P. 221–224.
371. *Bartmiński J.* Słownik ludowych stereotypów językowych / Jerzy Bartmiński // *Etnolingwistyka*. – Lublin : UMCS, 1988. – S. 11–34.
372. *Beeman W.O.* Affectivity in Persian language use / William O. Beeman // *Culture, Medicine, and Psychiatry*. – 1988. – Vol. 12. – P. 9–30.
373. *Beeman W.O.* Emotion and Sincerity in Persian Discourse : Accomplishing and Representation of Inner States / William O. Beeman // *International Journal of the Sociology of Language*. – 2001. – Issue 148. – P. 31–57.
374. *Beeman W.O.* Language, Status, and Power in Iran / William O. Beeman. – Bloomington : Indiana University Press, 1986. – 280 p.
375. *Bogomolov A.* Constructing Political OTHER in the discourse of the Egyptian Arab Spring / Alexander Bogomolov // *Scripta Neophilologica Posnaniensia*. – Poznań, 2014. – Tom XIV. – S. 7–31.
376. *Boyce M.* Ahura Mazda [Electronic resource] / Mary Boice // *Encyclopædia Iranica*, Online Edition, 1984. – Available at : www.iranicaonline.org/articles/ahura-mazda
377. *Brown P., Levinson S.* Politeness : Some Universals in Language Usage / Penelope Brown, Stephen Levinson. – Cambridge : Cambridge University Press, 1987. – 358 p.
378. *Chilton P.* Analysing Political Discourse : Theory and Practice / Paul Chilton. – London : Routledge, 2003. – 226 p.
379. *Chilton P., Schäffner C.* (eds.). Politics as Text and Talk : Analytic Approaches to Political Discourse / Paul Chilton, Christina Schäffner (eds.). – Amsterdam ; Philadelphia : John Benjamins Publishing Company, 2002. – 246 p.
380. *Chlebda W.* Stereotyp jako jedność języka, myślenia i działania/ Wojciech Chlebda // *Język a Kultura*. – 1998. – T. 12. – S. 31–41.

381. *Chomsky N.* Linguistics and Adjacent Fields: A Personal View / Naom Chomsky // The Chomskyan Turn / Ed. by A. Kasher. – Cambridge, MA: Basil Blackwell, 1991. – P. 3–25.
382. *Croft W., Cruse D.A.* Cognitive Linguistics / William Croft, D. Alan Cruse. – Cambridge: Cambridge University Press, 2004. – 356 p.
383. *Darmesteter J.* Le Zend-Avesta : traduction nouvelle avec commentaire historique et philologique / James Darmesteter. – Paris, 1960. – Vol. 2 – 747 p.
384. *Dastpak M., Mollaei F.* A Comparative Study of Ostensible Invitations in English and Persian / Mehdi Dastpak, Fatemeh Mollaei // Higher Education and Social Science. – 2011. – Vol. 1, No. 1. – P. 33–42.
385. *De Bellaigue C.* In the Rose Garden of the Martyrs : A Memoir of Iran / Christopher de Bellaigue. – London : Harper Collins, 2004. – 304 p.
386. *Deese J.* The Structure of associations in language and Thought / James Deese. – Baltimore : The Johns Hopkins Press, 1965. – 216 p.
387. *DelVecchio Good M., Good B.* Ritual, the state, and the transformation of emotional discourse in Iranian society / Mary-Jo DelVecchio Good, Byron J. Good // Culture, Medicine, and Psychiatry. – 1988. – Vol. 12. – P. 43–62.
388. *Duchesne-Guillemin J.* Ahriman [Electronic resource] / Jacques Duchesne-Guillemin // Encyclopædia Iranica, Online Edition, 1984. – Available at : www.iranicaonline.org/articles/ahriman
389. *Ekman P.* Basic emotions / Paul Ekman // Handbook of cognition and emotion / edited by T. Dalgleish, M. Power. – Sussex, UK : Wiley, 1999. – P. 45–60.
390. *Eslami R.Z.* Invitations in Persian and English : Ostensible or Genuine? / Rasekh Z. Eslami // Intercultural Pragmatics. De Gruyter Mouton, 2005. – Vol. 2, Issue 4. – P. 453–480.
391. *Evans V., Green M.* Cognitive Linguistics: An Introduction / Vyvyan Evans, Melanie Green. – Edinburg : Edinburg University Press, 2006. – 830 p.
392. *Fauconnier G.* Domains and Connections / Gilles Fauconnier // Cognitive Linguistics. – 1990. – Vol. 1. – No.1. – P. 151–174.

393. *Fauconnier G.* Mental spaces : Aspects of meaning construction in natural languages. / Gille Fauconnier. – Cambridge, MA : MIT Press, 1994. – 240 p.
394. *Fauconnier G.* Methods and Generalizations / Gilles Fauconnier // Cognitive Linguistics, Foundations, Scope, and Methodology / edited by Th. Janssen, G. Redecker. – Berlin : Mouton de Gruyter, 1999. – P. 95–127.
395. *Fauconnier G., Turner M.* Blending as a central process of grammar / Gilles Fauconnier, Mark Turner // Conceptual Structure, Discourse, and Language / edited by A. Goldberg. – Stanford : Center for the Study of Language and Information, 1996. – P. 113–130.
396. *Fauconnier G., Turner M.* Conceptual integration networks / Gilles Fauconnier, Mark Turner // Cognitive Science. – 1998. – Vol. 22. – No. 2. – P. 133–187.
397. *Feldman O., Landtsheer C. de* (eds.) Politically Speaking : A Worldwide Examination of Language Used in the Public Sphere / Offer Feldman, Christ'l de Landtsheer (eds.). – Westport, CT : Praeger Publishers, 1998. – 215 p.
398. *Fillmore Ch.J.* Frame semantics / Charles J. Fillmore // Linguistics in the Morning Calm : Selected papers from the SICOL-1981. – Seoul, Korea : Hanshin Publishing Company, 1982. – P. 111–137.
399. *Fillmore Ch. J.* The case for case reopened / Charles J. Fillmore // Syntax and Semantics. – 1977. – Vol. 8. (Grammatical Relations). – P. 59–81.
400. *Fillmore Ch.J., Atkins B.T.* Towards a Frame-Based Lexicon: The Semantics of RISK and Its Neighbors / Charles J. Fillmore, Beryl T. Atkins // Frames, Fields, and Contrasts / ed. by Adrienne Lehrer and Eva Kittay. – N.Y. : Lawrence Erlbaum Association, 1992. – P. 75–102.
401. *Fodor J.A.* The Language of Thought / Jerry A. Fodor. – Cambridge : Harvard University Press, 1975. – 214 p.
402. *Gaviri S.* Zabān va xatte avestāyi / Suzān Gaviri. – Tehrān : Behjat, 1388 (2009). – 214 s.
403. *Geeraerts D.* (ed.) Cognitive Linguistics : Basic Readings / Dirk Geeraerts (ed.). – Berlin ; New York : Mouton de Gruyter, 2006.

404. *Geeraerts D.* Editorial statement / Dirk Geeraerts // *Cognitive Linguistics*. – 1990. – Vol. 1. – No.1. – P. 1–3.
405. *Gerāmi Q.* Ensān dar eslām / Qolāmhosēyn Gerāmi. – Qom : Daftar-e našr-e ma'āref, 1392 (2013). – 220 s.
406. *Gignoux Ph.* Ensān va keyhān dar irān-e bāstān / Philippe Gignoux ; tarjome-ye Linda Godarzi. – Tehrān : Našr-e māhi, 1392 (2013). – 208 s.
407. *Goffman E.* Frame analysis: An essay on the organization of experience / Erving Goffman. – N.Y. : Harper & Row, 1974. – 586 c.
408. *Goffman E.* Interaction ritual: Essays on face-to-face behavior / Erving Goffman. – N.Y. : Anchor/Doubleday, 1967. – 280 p.
409. *Goffman E.* On face-work : an analysis of ritual elements in social interaction / Erving Goffman // *Communication in face-to-face interaction* / edited by J. Laver, S. Hutcheson. – Harmondsworth : Penguin, 1972. – P. 319–346.
410. *Gozidehā-ye zādspram* ; tarjome-ye M.T. Mohassel // *Pažuheš-i dar asātir-e irān*. – Pāre-ye naxost. – Tehrān : Tus, 1363 (1984).
411. *Golfām A., Yusefi Rād F.* Zabānšenāsi-ye šenāxti va este'āre / Arslān Golfām, Fāteme Yusefi Rād // *Tāzehā-ye olum-e šenāxti*. – 1381 (2002). – Vol. 4, No.3. – S.1–6.
412. *Grice P.* Logic and Conversation / Paul Grice // *Syntax and Semantics*. – 1975. – Vol. 3 : Speech Acts / edited by P. Cole, J. Morgan. – N.Y. : Academic Press. – P. 41–58.
413. *Haiman J.* Dictionaries and encyclopedias / John Haiman // *Lingua*. – 1980. – Vol. 50. – No. 4. – P. 329–357.
414. *Hāšemi Z.* Nazariye-ye este'āre-ye mafhumi az didgāh-e Lakoff va Johnson / Zahre Hāšemi // *Adab-e pažuhi*. – 1389 (2010). – Vol. 4, No.12. – S. 119–139.
415. *Hillmann M.C.* Language and Social Distinctions / Michael C. Hillmann // *Modern Iran : The Dialectics of Continuity and Change* / edited by M. Bonine, N.R. Keddie. – Albany : State University of New York Press, 1981. – P. 327–340.
416. *Hofstede G.* Culture's Consequences : Comparing Values, Behaviors, Institutions and Organizations across Nations / Geert Hofstede ; [2-nd edition]. – Thousand Oaks CA: Sage, 2001. – 616 p.

417. *Hofstede G.* Culture's Consequences: International Differences in Work-Related Values / Geert Hofstede. – Beverly Hills, CA : Sage Publications, 1980. – 328 p.
418. *Hušangi H., Seyfi Porgu M.* Este'ārehā-ye mafhumi dar qor'ān az manzar-e zabānšenāsi-ye šenāxti / Hoseyn Hušangi, Mahmud Seyfī Porgu // Pažuhešnāme-ye olum-e va ma'āref-e qor'ān-e karim. – 1388 (2009). – No.3. – S. 9–34.
419. *Johnson-Laird P.N.* Mental models : Towards a Cognitive Science of Language, Inference, and Consciousness / P.N. Johnson-Laird. – Cambridge : Cambridge University Press, 1983. – 298 p.
420. *Ibn Sina A.* Ešārāt va tambihāt / Abu Ali Ibn Sina. Tarjome va šarh : doktor Hasan Malekšāhi. – Tehrān : Soruš, 1985. – 556 c.
421. *Ide S.* Formal forms and discernment: Two neglected aspects of universals of linguistic politeness / Sachiko Ide. – Multilingua. – 1989. – Vol. 8. – P. 223–248.
422. *Karimi T., Alāmi Mehmāndusti Z.* Este'āre-ye mafhumi dar divān-e šams bar mabnā-ye koneš-e hessi-ye xordan / Tāhere Karimi, Zolfeqār Alāmi Mehmāndusti // Naqd-e adabi. – 1392 (2013). – No.24. – S. 143–167.
423. *Kasher A.* (ed.). The Chomskyan Turn / Asa Kasher (ed.) – Cambridge, MA : Basil Blackwell, 1991. – 424 p.
424. *Kellens J.* Druj- [Electronic resource] / Jean Kellens // Encyclopedica Iranica, Online Edition, 1996. – Available at : <http://www.iranicaonline.org/articles/druj>
425. *Kellens J.* La fonction aurorale de Miθra et la daenā / Jean Kellens // Studies in Mithraism / ed. by J.H. Hinnels. – Rome, 1994. – P. 165–171.
426. *Kellens J.* Fravaši / Jean Kellens // Anges et Démons. Acts de colloque de Liège et de Louvain-la-Neuve, 25-26 novembre 1987 ; édité par Julien Ries. – Louvain : Centre d'histoire des religions, 1989. – P. 99–114.
427. *Kellens J.* Zoroastre et l'Avesta ancien : quatre leçons au Collège de France / Jean Kellens. – Louvain : Paris : Peeters, 1991. – 70 p.
428. *Keshavarz M.H.* The role of social context, intimacy, and distance in the choice of forms of address / Mohammad H. Keshavarz // International Journal of the Sociology of Language. – 2011. – V. 148. – P. 5–18.

429. *Khaleghi-Motlagh Dj.* ADAB i. Adab in Iran [Electronic resource] / Dj. Khaleghi-Motlagh // Encyclopædia Iranica, Online Edition, 1982. – Available at : <http://www.iranicaonline.org/articles/adab-i-iran>.
430. *Koutlaki S.A.* Offers and expressions of thanks as face enhancing acts : Tæ'arof in Persian / Sofia A. Koutlaki // Journal of Pragmatics, 2002. – Vol. 34, Issue 12. – P. 1733–1756.
431. *Kövecses Z.* Metaphor and Emotion : Language, Culture, and Body in Human Feeling / Zoltán Kövecses. – New York : Cambridge University Press, 2007. – 223 p.
432. *Kristiansen G.* (ed.). Cognitive Linguistics : Current Applications and Future Perspectives / edited by Gitte Kristiansen, Achard Achard, René Driven, Francisco J. Ruiz de Mendoza Ibáñez. – Berlin ; New York : Mouton de Gruyter, 2006. – 499 p.
433. *Lakoff G.* The Invariance Hypothesis: Is Abstract Reason Based on Image-schemas? / George Lakoff // Cognitive Linguistics. – 1990. – Vol. 1– No.1. – P. 39–74.
434. *Lakoff G.* Moral politics: How Liberals and Conservatives Think / George Lakoff. – Chicago : University of Chicago Press, 1996. – 472 p.
435. *Lakoff G.* Women, Fire, and Dangerous Things : What Categories Reveal about the Mind / George Lakoff. – Chicago : University of Chicago Press, 1987. – 614 p.
436. *Lakoff G., Johnson M.* Metaphors We Live by / George Lakoff, Mark Johnson. – Chicago : University of Chicago Press, 1980. – 242 p.
437. *Langacker R.W.* Cognitive Grammar. A basic introduction / Ronald W. Langacker. – New York : Oxford University Press, 2008. – 562 p.
438. *Langacker R.W.* Foundations of Cognitive Grammar. Vol. I: Theoretical prerequisites / Ronald W. Langacker. – Stanford : Stanford University Press, 1987. – 516 p.
439. *Langacker R.W.* Foundations of cognitive grammar. Vol. II : Descriptive application / Ronald W. Langacker. – Stanford : Stanford University Press, 1991. – 628 p.
440. *Langacker R.W.* Reference-point constructions / Ronald W. Langacker // Cognitive Linguistics. – 1993. – Vol. 4. – No.1. – P. 1–38.
441. *Lee D.* Cognitive Linguistics : An Introduction / David Lee. – Oxford : Oxford University Press, 2002. – 240 p.

442. *Leech G.N.* Pragmatics and conversational rhetoric / Geoffrey Neil Leech // Possibilities and limitations of pragmatics. – Amsterdam : Benjamins, 1981. – P. 413–422.
443. *Leech G.N.* Principles of Pragmatics / Geoffrey Neil Leech. – London, New-York : Longman, 1983. – 250 p.
444. *Lippmann W.* Public Opinion / W. Lippmann. – N.Y. : Harcourt, Brace, 1922. – 230 p.
445. *Matsumoto Y.* Reexamination of the universality of face : Politeness phenomena in Japanese / Yoshiko Matsumoto // Journal of Pragmatics. – 1988. – Vol. 12. – P. 403–426.
446. *Mazepova O.* Barrasi-ye tatbiqi-ye mafhum-e “del” bar asās-e nazariye-ye este’āre-ye mafhumi dar ta’ābire mostaleh-e fārsi va ukrāyini / Olena Mazepova // Faslnāme-ye pajuhešhā-ye adabi va balāqi, 1392 (2014). – Vol. 2, No. 1. – S. 90–101.
447. *Mazepova O.* Mafhumsāzi-ye este’āri-ye ehsāsāt-e “qam” va “šādi” dar zabān-e fārsi-ye mo’āser / Olena Mazepova / Annual of KutaishiScientific Library “Tselitsdeuli”. – 2014. – № VI. – Publishing Centre “Kutaishi”. – P. 165–174.
448. *Mazepova O.V.* The “Self-Other” conceptual binary in the Persian lingua-cultural area / O.V. Mazepova // Вестник Российского университета Дружбы народов. Сер. Философия. – М., 2014. – № 1. – С. 112–119.
449. *Mazepova O.* Verbalization of the Universal Human Concept of the Soul in Persian / Olena Mazepova // Studies on the Iranian World 2 : Medieval and Modern. – Kraków : Jagiellonian University Press, 2015. – P. 35–44.
450. *Miller G., Johnson-Laird P.* Language and perception / George A. Miller, Philip Johnson-Laird. – Cambridge, MA : Harvard University Press, 1976. – 760 p.
451. *Mohaddasi J.* Axlāq va mo’āšerat / Javād Mohaddasi. – Qom : Bustān-e ketāb, 1384 (2005). – 260 c.
452. *Musavi S.A.* Fazāyel-e zeynab / Seyyed A. Musavi. – Tehrān : Nikma’āref, 1377 (1998). – 80 s.
453. *Najmābādi K.* Jān, tan, ravān / Keyvān Najmābādi. – Tehrān : Češme, 1382 (2003). – 200 s.

454. *O'Shea M.* Cultural Shock! Iran / Maria O'Shea. – Portland, OR : Graphic Arts Publishing Company, 2000. – 271 p.
455. *Pavio A.* Mental Representations : A Dual Coding Approach / Allan Pavio. – N.Y. : Oxford University Press, 1986. – 322 p.
456. *Pellat Ch.* Adab ii. Adab in Arabic Literature [Електронний ресурс] / Ch. Pellat // Encyclopædia Iranica, Online Edition, 1983. I/4, pp. 439–444. – Available at : <http://www.iranicaonline.org/articles/adab-ii-arabic-lit>.
457. *Pirzad Sh., Pazhakh A., Hayati A.* A comparative study on basic emotion conceptual metaphors in English and Persian literary texts / Sh. Pirzad, A. Pazhakh, A. Hayati // International Education Studies. – Canada : Canadian Center of Science and Education, 2012. – Vol. 5, No.1. – P. 200–207.
458. *Purdāvud E.* Avestā. Yaštāh. Fārsi – avestāyi / Ebrāhim Purdāvud ; dar 2 j. – Tehrān : Asātir, 1377 (1998). – J. 1. – 668 s., j. 2. – 545 s.
459. *Purdāvud E.* Yāddāsthāye gāthā / Ebrāhim Purdāvud. – Tehrān : Asātir, 1381 (2002). – 527 s.
460. *Putnam H.* Mind, Language, and Reality. Philosophical Papers / H. Putnam. – Cambridge: CUP, 1975. – V 2. – 249 p.
461. *Qāyeminiyā A.* Ma'nāšenāsi-ye šenāxti-ye qor'ān / Alirezā Qāyeminiyā. – Tehrān: Pažuhešgāh-e farhang va andiše-ye eslāmi, 1390 (2011). – 676 s.
462. *Quasthoff U.M.* Social Prejudice as a Resource of Power : Towards the Functional Ambivalence of Stereotypes / Uta M. Quasthoff // Language, Power, and Ideology : Studies in Political Discourse / Edited by Ruth Wodak. – Amsterdam. Philadelphia : John Benjamins Publishing Company, 1989. – P. 181–196.
463. *Rāsex Mahand M.* Darāmadi bar zabāšenāsi-ye šenāxti: nazariyehā va mafāhim. – Tehrān : Sāzmān-e motāle'e va tadvin-e kotob-e olum-e ensāni-ye dānešgāhhā, 1392 (2013). – 156 s.
464. *Redeker G., Janssen T.* Introduction / Gisela Redeker, Theo Janssen // Cognitive Linguistics : Foundations, scope and methodology / edited by T. Janssen and G. Redecker. – Berlin–New York : Mouton de Gruyter, 1999. – P. 1–12.

465. *Rosch E.* Principles of Categorization / Eleanor Rosch // Cognition and Categorization / edited by E. Rosch, B.B. Lloyd. – Hillsdale, NJ : Lawrence Erlbaum Publishers, 1978. – P. 24–47.
466. *Rosch E.* Human Categorization / Eleanor Rosch // Studies in Cross-Cultural Psychology. – N.Y. : Academic Press, 1977. – Vol. 1. – P. 1–49.
467. *Roušan B., Ardabili L.* Moqaddame-yi bar ma'nāšenāsi-ye šenāxti / Belqeys Roušan, Leylā Ardabili. – Tehrān : Našr-e elm, 1392 (2013). – 240 s.
468. *Sahragard R.* A cultural script analysis of a politeness feature in Persian [Electronic resource] / Rahman Sahragard // Paper presented at the 8th Pan-Pacific Association of Applied Linguistics, Japan. – 2003. – P. 399–423. – Available at : www.paaljapan.org/resources/proceedings/PAAL8/pdf/pdf034.pdf
469. *Schaff A.* Stereotyp: definicja i teoria / Adam Schaff // Kultura i Społeczeństwo. – 1978. – Z. 3. – S. 43–77.
470. *Schwarz M.* Barrasi-ye čand ta'bir-e erfāni dar gāhān-e zardošt / Martin Schwarz ; tarjome-ye Fāteme Jadali. – Tehrān : Pažuhešgāh-e olum-e ensāni va motāleāt-e farhangi, 1390 (2011). – 145 s.
471. *Shaked S.* Dualism in Transformation. Varieties of Religion in Sasanian Iran / Shaul Shaked. – London : School of Oriental and African Studies, 1994. – 176 p.
472. *Sharifian F.* Conseptualizations of *del* 'heart-stomach' in Persian / Farzad Sharifian // Culture, Body, and Language. Conceptualizations of Internal Body Organs : cross Cultures and Languages. – Berlin–New York : Mouton de Gruyter, 2008. – P. 247–266.
473. *Sharifian F.* L1 cultural conceptualizations in L2 learning. The case of Persian-speaking learners of English / Farzad Sharifian // Applied Cultural Linguistics : implications for second language learning and intercultural communication / edited by Farzad Sharifian and Gary B. Palmer. – Amsterdam ; Philadelphia : John Benjamins Publishing Company, 2007. – P. 33–51.
474. *Sharifian F.* The Persian cultural schema of *shekasteh-nafsi* : A study of complement responses in Persian and Anglo-Australian speakers / F. Sharifian // Pragmatics and Cognition. – 2005. – Vol. 13(2). – P. 337–361.

475. *Shirinbakhsh S., Eslami Rasekh, A.* The effect of age on cultural schema : The case of *Shekaste-nafsi* (modesty) in Persian / Salva Shirinbakhsh, Abbass Eslami Rasekh // International Journal of Research Studies in Language Learning. – 2012. – Vol. 1, No.1. – P. 1–14.
476. *Schlerath B., Skjærvø O.* Aša [Electronic resource] / B. Schlerath, P. O. Skjærvø // Encyclopaedia Iranica, Online Edition, 1987. – Available at : www.iranicaonline.org/articles/asa-means-truth-in-avestan
477. *Spencer-Oatey H.* Culturally Speaking : Managing Rapport through Talk across Cultures / Helen Spencer-Oatey. – London : Continuum, 2000. – 381 p.
478. *Taleghani-Nikazm C.* Politeness in Persian interaction : The Preference Format of Offers in Persian / Carmen Taleghani-Nikazm // Crossroads of Language, Inter-action, and Culture. – 1998. – Vol. 1. – P. 3–11.
479. *Talmy L.* The Relation of Grammar to Cognition / Talmi L. // Topics in Cognitive Linguistics / edited by Brygida Rudzka-Ostyn. – Amsterdam ; Philadelphia : John Benjamins Publishing Company, 1988. – P. 165–205.
480. *Talmy L.* Toward a Cognitive Semantics : Concept Structuring Systems / L. Talmy // Talmi L. Toward a Cognitive Semantics. In 2 v. – Cambridge, MA : MIT Press, 2000. – Vol. 1. – 558 p.
481. *Ungerer F., Schmid H.-J.* An Introduction to Cognitive Linguistics / Freidrich Ungerer, Hans-Jörg Schmid. – London : Longman, 1996. – 384 p.
482. *Widengren G.* Les Religions de l'Iran / Geo Widengren ; [traduit de l'allemand par L. Jospin]. – Paris : Payot, 1968. – 422 p.
483. *Wierzbicka A.* Emotions across Languages and Cultures : Diversity and Universals / Anna Wierzbicka. – Cambridge : Cambridge University Press, 1999. – 349 p.
484. *Wierzbicka A.* Semantics, Culture, and Cognition. Universal Human Concepts in Culture-Specific Configurations / Anna Wierzbicka. – N.Y., Oxford : Oxford University Press, 1992. – 487 p.
485. *Wierzbicka A.* Semantics : Primes and Universals / Anna Wierzbicka. –N.Y., Oxford : Oxford University Press, 1996. – 500 p.

486. *Wierzbicka A.* Understanding Cultures through Their Key Words / Anna Wierzbicka. – N.Y., Oxford : Oxford University Press, 1997. – 317 p.
487. *Xodāyi M.* Mafhum-e rāst va čap dar asātir-e irān / Mahbube Xodāyi. – Tehrān : Pāzine, 1390 (2011). – 132 s.
488. *Zurvarz M., Afrāši A., Āsi S.M.* Este'ārehā-ye mafhumi-ye šādi dar zabān-e fārsi : yek *tahlil*-e peykaremadār / Mahdis Zurvarz, Āzitā Afrāši, Seyyed Mostafā Āsi // *Zabānšenāsi va guyešhā-ye xorāsān*. – 1392 (2013). – No.9. – S. 49–72.

ДЖЕРЕЛА ДОВІДКОВОГО ТА ЛЕКСИКОГРАФІЧНОГО МАТЕРІАЛУ

489. *Баранов Х.К.* Арабско-русский словарь / Х.К. Баранов. – [6-е изд., стереотип.]– М.: Рус. яз., 1985. – 944 с.
490. *Бацевич Ф.С.* Словник термінів міжкультурної комунікації / Ф.С. Бацевич. – К. : Довіра, 2007. – 205 с.
491. *Восканян Г.А.* Русско-персидский словарь / Г.А. Восканян. – М. : Русский язык, 1986. – 832 с.
492. *Голева Г.С.* Фарси-русский фразеологический словарь / Г.С. Голева. – М.: Издательский дом “Грааль”, 2000. – 648 с.
493. *Ислам : Энциклопедический словарь.* – М. : Главная редакция вос-точной литературы изд-ва "Наука", 1991. – 315 с.
494. *Краткий словарь когнитивных терминов* / Е.С. Кубрякова, В.З. Демьянков, Ю.Г. Панкрац, Л.Г. Лузина / [под общ. ред. Е.С. Кубряковой]. – М. : Изд. МГУ им. М.В. Ломоносова, 1996. – 246 с.
495. *Мартинюк А.П.* Словник основних термінів когнітивно-дискурсивної лінгвістики / А.П. Мартинюк. – Х. : ХНУ імені В.Н. Каразіна, 2012. – 196 с.
496. *Мифологический словарь* / [гл. ред. Е.М. Мелетинский]. – М. : Совет-ская энциклопедия, 1991. – 736 с.
497. *Охріменко М.А.* Персько-український словник емотивної фразеології / М.А. Охріменко. – Луцьк : ДП "Волинські старожитності", 2011. – 316 с.

498. Персидские пословицы, поговорки и крылатые слова / [сост. Х. Короглы]. – М. : Главная редакция восточной литературы изд-ва "Наука", 1973. – 615 с.
499. Персидско-русский словарь. В 2 т. / [Под ред. Ю.А. Рубинчика]. – М. : Русский язык, 1985. – 1664 с.
500. Русский ассоциативный словарь. В 2 т. / Ю.Н. Караулов, Г.А. Черкасова, Н.В. Уфимцева, Ю.А. Сорокин, Е.Ф. Тарасов. Т. I. От стимула к реакции : Ок. 7000 стимулов. – М. : АСТ-Астрель, 2002. – 784 с. Т. II. От стимула к реакции: Более 100 000 реакций. – М. : АСТ-Астрель, 2002. – 992 с.
501. Русско-персидский словарь / [сост. И.К. Овчинникова, Г.А. Фуругян, Ш.М. Бади]. – Тегеран: Изд-во "Гутенберг", 1997. – 1091 с.
502. Сучасний фразеологічний словник української мови / А.П. Ярещенко, В.І. Бездітко, О.В. Козир. – Харків : ТОРСІНГ ПЛЮС, 2008. – 640 с.
503. Українська етнографія : словник [електронний ресурс] / Режим доступу : <http://etno.us.org.ua/blog/glossary/54.html>
504. Український асоціативний словник. В 2 т. / Укладач С. Мартінек. Т. 1 : Від стимулу до реакції. – Львів : Видавничий центр ЛНУ імені Івана Франка, 2007. – 344 с. Т. 2 : Від реакції до стимулу. – Львів : Видавничий центр ЛНУ імені Івана Франка, 2007. – 468 с.
505. Українсько-перський словник / А.М. Бочарнікова, О.В. Мазепова, В.А. Храновський, Х.Р. Салімі. – Київ : Кондор, 2006. – 374 с.
506. Языкознание. Большой энциклопедический словарь / [гл. ред. В.Н. Ярцева. – [2-е изд.]. – М. : Большая Российская энциклопедия, 2000. – 688 с.
507. *Ahmadi M. Farhang-e bar-o baččehā-ye terun: kalemehā-ye viže, vāžehā, estelāhāt va zarb-ol-masalhā-ye tehrāni / Morteza Ahmadi. – Tehrān : Našr-e Heylā, 2014. – 320 s.*
508. *Aryanpur Kashani A., Aryanpur Kashani M. Aryanpur Persian-English Dictionary. – Tehran : Amir-Kabir Publications, 1986. – 605 p.*
509. *Bartholomae C. Altiranishes Wörterbuch [electronic resource]. – Strassburg : Verlag Von Karl J. Trübner, 1904. – 1041 s. – Available at : <https://archive.org/details/altiranischeswr00bartgoog>*

510. *Glassé C.* The concise encyclopedia of Islam / Cyril Glassé. – London : Stacey International, 1989. – 472 p.
511. *Dāyereto-l-ma'āref-e fārsi.* 2 jeld (3 mojallad) / be sarparasti-ye Qolāmhosēyn Mosāheb. – Tehrān : Amir Kabir, ketābhā-ye jibi. – 1380.
512. *Dehkhodā A.* Loqatnāme (Encyclopedic Dictionary). 14 vols. / Ali Akbar Dehkhodā / [Chief Editors: Mohammad Mo'in, Ja'far Shahidi]. – Tehran : Tehran University Publications, 1993–1994.
513. *Dehkhodā A.* Loqatnāme-ye dehxodā (Dekhoda Dictionary) / Ali Akbar Dehxodā. – Tehrān : Tehran University, 1959.
514. *Farāruy J.* Thesaurus of Persian words and phrases / Jamšid Farāruy. – Tehrān : Sāhel, 1998. – 490 p.
515. *Farhang-e amsāl-e soxan.* 2 jeld / be sarparasti-ye Hasan Anvari. – Tehrān : Soxan, 2005.
516. *Farhang-e asātir va ešārāt-e dāstāni dar adabiyāt-e fārsi* / ta'lif Mohammad Jafar Yāhaqi. – Tehrān : Soruš, 1996. – 471 s.
517. *Farhang-e fešorde-ye soxan.* 2 jeld / be sarparasti-ye Hasan Anvari. – Tehrān : Soxan, 2003.
518. *Makenzi D.N.* Farhang-e kučak-e zabān-e pahlavi / Deivid Nil Makenzi ; tarjome M. Mirfaxrāyi. – Tehrān : Pažuhešgāh-e olum-e ensāni va motāle'āt-e farhangi, čāp-e panjom 2012. – 428 s.
519. *Moin M.* An Intermediate Persian Dictionary. 6 vols. / Mohammad Moin. – Tehran : Amir Kabir Publishing Corporation, 1996.
520. *Najafi A.* Farhang-e fārsi-ye āmyāne. 2 jeld / Abulhasan Najafi. – Tehrān : Nilufar, 1999.
521. *Nazari Teymuri E.* Farhang-e zarbo-l-masalhā va estelāhate mohāvereyi-ye fārsi be englisi / Ebrāhim Nazari Teymuri. – Tehrān : Moassese-ye čāp va entešārāt-e yādvāre-ye ketāb, 2004. – 449 s.
522. *Parčami M.* Paskučehā-ye farhang (biš az 15 hezār kenāye – estelāh va tekyekalām-e āmyāne-ye šofāhi) / Mohebollāh Parčami. – Tehrān : Farhang-e Māhrox, 2003. – 448 s.

523. *Pāšang M.* Farhang-e pārsi va rišeyābi-ye vājegān / Mostafā Pāšang. – Tehrān : Mehvar, 1997. – 639 s.
524. *Schlerath B.* Awesta-Wörterbuch / Bernfried Schlerath ; Vorarbeiten II. Konkordanz. – Wiesbaden, 1968. – 199 s.
525. *Šamisā S.* Farhang-e talmihāt (ešārāt-e asātiri, dāstāni, tārixī, mazhabī dar adabiyāt-e fārsi) / Sirus Šamisā. – Tehrān : Enteshārāt-e ferdousi, 1990. – 655 s.

ДОДАТКИ

ДОДАТОК А

МОВНА ОБ'ЄКТИВАЦІЯ КОНЦЕПТІВ ВНУТРІШНЬОГО СВІТУ ЛЮДИНИ У ПЕРСЬКОМУ ЛІНГВОМЕНТАЛЬНОМУ ПРОСТОРИ (за даними психолінгвістичного експерименту)

1. Концепти جان *jān* ДУША, روح *ruh* ДУХ, روان *ravān* ДУША / ДУХ, دل *del* СЕРЦЕ

1.1. Концепт جان *jān* ДУША

1.1.1. Актуалізація різних ЛСВ у структурі слова-стимулу جان *jān* душа

№	ЛСВ	Реакції	всього	%
1	Діюча сила, властива усім живим істотам	дух, душа (21): <i>ruh</i> дух (12), <i>nafs</i> душа/дух (4), <i>ravān</i> душа/дух (1), <i>ruh-o ravān</i> дух і душа (1); <i>ettesāl-e tan va ravān</i> з'єднання тіла і душі/духу (1), <i>giyān</i> душа (пеглев.) (1); <i>nafas kašidan</i> дихати (1); життя (20): <i>zendegi</i> життя (15), <i>omr</i> життя (2), <i>hayāt</i> життя (1), <i>zende budan</i> жити (1), <i>āxarin la hazāt-e zendegi</i> останні миті життя (1); неземне, вишнє (6): <i>āsmān</i> небо (3), <i>ālam-e bālā</i> вишній світ (1), <i>vālā</i> вишній (1), <i>ferdousi</i> райський (1); серце (6): <i>del</i> серце (4), <i>maqām-e del</i> місце серця (1), <i>qalb</i> серце (1); Бог (5): <i>xodā</i> Бог (4), <i>hadye-ye xodā</i> подарунок Бога (1); існування (3): <i>vojud</i> існування, єство (2), <i>hasti</i> буття (1); одиничні: <i>aslehe</i> зброя, <i>omid</i> надія, <i>binazir</i> безподібний, <i>parvāz</i> політ, <i>tavallod</i> народження, <i>čiz-e ajib</i> щось дивовижне, <i>xāk</i> земля, <i>salāmati</i> здоров'я, <i>širini</i> солодощі, <i>erfān</i> містицизм, <i>fadā-ye vatan-am</i> пожертвую за батьківщину, <i>gozašt</i> поступка, <i>mādar</i> матір, <i>marg</i> смерть, <i>nadāram</i> у мене немає	76	78,35
2	Тіло	тіло (4): <i>badan</i> тіло (3), <i>kālbod</i> тіло, тулуб (1); людина (3): <i>ensān</i> людина (1), <i>ādam</i> людина (1), <i>mohemtarin baxš-e yek fard</i> найважливіша частина людини (1); одиничні: <i>tamām-e vojud-e ensān</i> все єство людини	8	8,25
3	Пестливе слово	дорогий (4): <i>aziz</i> дорогий (3), <i>aziz budan</i> бути дорогим (1); любов, кохання (4): <i>mahbub</i> коханий (1), <i>delbar</i> коханий (1), <i>mohabbat</i> любов, дружнє ставлення (1), <i>ešq</i> кохання (1); одиничні: <i>ehsās</i> почуття, <i>sa'id</i> Саїд, <i>kudak</i> дитина, <i>garm</i> теплий	12	12,37
4	Сила	<i>qodrat-e anjām</i> сила зробити щось	1	1,03
	Разом реакцій		97	100

1.1.2. Формальна класифікація реакцій на слово-стимул جان *jān* душа

№	Тип реакції	Реакції	всього	%
1	Парадигматичні	ЛСВ 1: дух, душа (21): <i>ruh</i> дух (12), <i>nafs</i> дух/душа (4), <i>ravān</i> душа/дух (1), <i>ruh-o ravān</i> дух і душа (1); <i>ettesāl-e tan va ravān</i> з'єднання тіла і душі/духу (1), <i>giyān</i> душа (сер.-перс.) (1); <i>nafas kašidan</i> дихати (1); ЛСВ 2: тіло (4): <i>badan</i> тіло (3), <i>kālbod</i> тіло, тулуб (1); людина (3): <i>ensān</i> людина (1), <i>ādam</i> людина (1), <i>mohemtarin baxš-e yek fard</i> найважливіша частина людини (1); <i>tamām-e vojud-e ensān</i> все єство людини (1); ЛСВ 3: <i>aziz</i> дорогий (3), <i>mahbub</i> коханий (1), <i>delbar</i> коханий (1); ЛСВ 4: <i>qodrat-e anjām</i> сила зробити щось (1)	35	35
2	Тематичні	життя (20): <i>zendegi</i> життя (15), <i>omr</i> життя (2), <i>hayāt</i> життя (1), <i>zende budan</i> жити (1), <i>āxarin lahazāt-e zendegi</i> останні миті життя (1); неземне, вишне (6): <i>āsmān</i> небо (3), <i>ālam-e bālā</i> вишній світ (1), <i>vālā</i> вишній (1), <i>ferdousi</i> райський (1); серце (6): <i>del</i> серце (4), <i>maqām-e del</i> місце серця (1), <i>qalb</i> серце (1); Бог (5): <i>xodā</i> Бог (4), <i>hadye-ye xodā</i> подарунок Бога (1); існування (3): <i>vojud</i> існування, єство (2), <i>hasti</i> буття (1); кохання (2): <i>ešq</i> кохання (1), <i>mohabbat</i> любов, дружнє ставлення (1); одиничні: <i>ehsās</i> почуття, <i>aslehe</i> зброя, <i>omid</i> надія, <i>parvāz</i> політ, <i>tavallod</i> народження, <i>xāk</i> земля, <i>salāmati</i> здоров'я, <i>širini</i> солодощі, <i>erfān</i> містицизм, <i>kudak</i> дитина, <i>gozašt</i> поступка, <i>garm</i> теплий, <i>mādar</i> матір, <i>marg</i> смерть	56	56
3	Оцінні	<i>binazir</i> безподібний (1), <i>čiz-e ajib</i> щось дивовижне (1), <i>aziz budan</i> бути дорогим (1)	3	3
4	Особисті	<i>sa'id</i> Саїд (1), <i>fadā-ye vatan-am</i> пожертвую за батьківщину (1), <i>nadāram</i> у мене немає (1)	3	3
5	Фонетичні	<i>piyāle</i> чаша	1	1
6	Відмови		2	2
	<i>Всього реакцій</i>		100	100

1.2. Концепт روح *ruh* ДУХ

1.2.1. Актуалізація різних ЛСВ у структурі слова-стимулу روح *ruh* дух

№	ЛСВ	Реакції	всього	%
1	Нематеріальна частина єства людини	дух, душа (12): <i>jān</i> душа (6), <i>ravān</i> душа/дух (5), <i>nafs</i> дух/душа (1); Бог (7): <i>xodā</i> Бог (5), <i>xodāvand</i> Бог (1), <i>bā xodā</i> з Богом (1); смерть (5): <i>marg</i> смерть (3), <i>mordan</i> помирати (1), <i>mordehā</i> померлі (1); існування (5): <i>hasti</i> існування (2), <i>vāqe'iyat-e mahz</i> чиста дійсність (1), <i>asl</i> основа (1), <i>asl-e vojud</i> основа існування (1); неземне, вишне (4): <i>āsmān</i> небо (1), <i>ālam-e digar</i> інший світ (1), <i>abadiyyat</i> вічність (1), <i>malakut</i> царство небесне (1); нематеріальне (3): <i>qeyr-e māddi</i> нематеріальне (1), <i>donyā-ye qeyr-e māddi</i> нематеріальний світ (1), <i>māvarāottabi'i</i> нематеріальний, метафізичний (1); чистота	57	58,16

		(4): <i>pāki</i> чистота (3), <i>pāk</i> чистий (1); життя (2): <i>zendegi</i> життя (1), <i>zende</i> живий (1); безкольоровий (2): <i>birang</i> безкольоровий (1), <i>birangi</i> безкольоровість (1); тіло (3): <i>kālbod</i> тіло, тулуб (1), <i>sar</i> голова (1), <i>maqz-e ensān</i> мозок людини (1); політ (2): <i>parvāz</i> політ (2); одиничні: <i>ārāmeš</i> спокій, <i>tangi</i> звуження духу (суф.), <i>rahā</i> вільний, <i>salāmat</i> здоров'я, <i>samā'</i> радіння дервішів, <i>zarāfat</i> ніжність, <i>ešq</i> кохання, <i>moulānā</i> Моуляна, (суф.)		
2	Внутрішній бік	внутрішній бік (3): <i>darun</i> внутрішній бік (1), <i>darun-e ensān</i> всередині людини (2); природа людини (2): <i>serešt</i> природа людини (1), <i>fetrat</i> природа, вроджена риса характеру (1); одиничні: <i>yugā</i> йога	6	6,12
3	Дух, привид	дух як потойбічна істота (4): <i>jenn</i> джинн, демон (2), <i>arvāh</i> духи (словотв.) (1), <i>šabah</i> привид (1); страх (9): <i>tars</i> страх (4), <i>tarsnāk</i> страшний (3), <i>vahšat</i> страх (1), <i>nahib</i> страх, побоювання (1); білий (9): <i>sefid</i> білий (5), <i>sefidi</i> білизна (3), <i>malāfe-ye sefid</i> біле простирadlo (1); одиничні: <i>pedar</i> батько, <i>sayyārāt-e digar</i> інші планети	24	24,5
4	Коран	<i>ketāb-e moqaddas</i> священна книга	1	1,02
5	Живий характер чогось	<i>xande</i> сміх	1	1,02
6	Особисті судження респондентів	<i>e'teqād nadāram</i> не вірю (1), <i>bā arzeš</i> цінний (1), <i>tardid</i> сумнів (1), <i>xiyālāt</i> фантазії (1), <i>doruq-e mahz</i> чиста брехня (1), <i>komak be šenāxt-e ensānhā mikonad</i> допомагає пізнавати людей (1), <i>mo'ammā</i> загадка (1), <i>nāmoijud</i> неіснуючий (1), <i>vojud nadārad</i> не існує (1)	9	9,18
	Разом реакцій		98	100

1.2.2. Формальна класифікація реакцій на слово-стимул روح *ruh* дух

№	Тип реакції	Реакції	всього	%
1	Парадигматичні	ЛСВ 1: дух, душа (12): <i>jān</i> душа (6), <i>ravān</i> душа (5), <i>nafs</i> душа (1); нематеріальне (3): <i>qeyr-e māddi</i> нематеріальне (1), <i>donyā-ye qeyr-e māddi</i> нематеріальний світ (1), <i>māvarāottabi'i</i> нематеріальний, метафізичний (1); ЛСВ 2: дух як потойбічна істота (3): <i>jenn</i> джинн, демон (2), <i>šabah</i> привид (1); ЛСВ 3: внутрішній бік (3): <i>darun</i> внутрішній бік (1), <i>darun-e ensān</i> всередині людини (2), природа людини (2): <i>serešt</i> природа людини (1), <i>fetrat</i> природа, вроджена риса характеру (1); ЛСВ 4: ketāb-e moqaddas священна книга (1)	24	23,76
2	Тематичні	ЛСВ 1: Бог (7): <i>xodā</i> Бог (5), <i>xodāvand</i> Бог (1), <i>bā xodā</i> з Богом (1); смерть (5): <i>marg</i> смерть (3), <i>mordan</i> помирати (1), <i>mordehā</i> померлі (1); існування (5): <i>hasti</i> існування (2), <i>vāqe'iyat-e mahz</i> чиста дійсність (1), <i>asl</i> основа (1), <i>asl-e vojud</i> основа існування (1); неземне, вишне (4): <i>āsmān</i> небо (1), <i>ālam-e digar</i> інший світ (1), <i>abadiyyat</i> вічність (1), <i>malakut</i>	64	63,37

		царство небесне (1); чистота (4): <i>pāki</i> чистота (3), <i>pāk</i> чистий (1); тіло (3): <i>kālbod</i> тіло, тулуб, <i>sar</i> голова, <i>maqz-e ensān</i> мозок людини; життя (2): <i>zendegi</i> життя (1), <i>zende</i> живий (1); безкольоровий (2): <i>birang</i> безкольоровий (1), <i>birangi</i> безкольоровість (1); політ (2): <i>parvāz</i> політ (2); одиничні (8): <i>ārāmeš</i> спокій, <i>tangi</i> звуження духу (суф.), <i>rahā</i> вільний, <i>zarāfat</i> ніжність, <i>salāmat</i> здоров'я, <i>samā'</i> радіння дервішів (суф.), <i>ešq</i> кохання, <i>moulānā</i> Моуляна; ЛСВ 2: страх (9): <i>tars</i> страх (4), <i>tarsnāk</i> страшний (3), <i>vahšat</i> страх (1), <i>nahib</i> страх, побоювання (1); білий (9): <i>sefid</i> білий (5), <i>sefidi</i> білизна (3), <i>malāfe-ye sefid</i> біле простирadlo (1); одиничні: <i>pedar</i> батько, <i>sayyārāt-e digar</i> інші планети; ЛСВ 3: <i>yugā</i> йога (1); ЛСВ 5: <i>xande</i> сміх (1)		
3	Оцінні	<i>bā arzeš</i> цінний (1), <i>tardid</i> сумнів (1), <i>xiyālāt</i> фантазії (1), <i>doruq-e mahz</i> чиста брехня (1), <i>komak be šenāxt-e ensānhā mikonad</i> допомагає пізнавати людей (1), <i>mo'amtmā</i> загадка (1), <i>nāmoujud</i> неіснуючий (1), <i>vojud nadārad</i> не існує (1),	8	7,92
4	Особисті	<i>e'teqād nadāram</i> не вірю	1	0,99
5	Словотворчі	<i>arvāh</i> духи	1	0,99
6	Відмови		3	2,97
	<i>Всього реакцій</i>		101	100

1.3. Концепт روان **ravān** ДУША / ДУХ

1.3.1. Актуалізація різних ЛСВ у структурі слова-стимулу روان **ravān** душа/дух

№	ЛСВ	Реакції	всього	%
1	Психіка	пов'язане з психікою людини (14): <i>ravānšēnāsi</i> психологія (3), <i>maqz</i> мозок (1), <i>ravāni</i> психічно хворий (1), <i>bimāri-ye ravāni</i> психічна хвороба нервів (1), <i>ravānparishi</i> порушення психічної рівноваги (1), <i>afsorde</i> пригнічений (1), <i>a'sāb</i> нерви (1), <i>asabi</i> нервовий (1), <i>divāne</i> божевільний (1), <i>marizi-ye mādar-am</i> хвороба моєї матері (1), <i>ta'sirgirande az avāmel-e kudaki</i> перебуває під впливом факторів, які були у дитинстві (1), <i>sadism</i> садизм (1); думка (6): <i>fekr</i> думка (2), <i>afkār</i> думки (1), <i>andiše</i> думка (1), <i>zehn</i> розум (1), <i>tahayyol</i> уява (1); особистість (3): <i>šaxsiyyat</i> особистість (2), <i>zāt</i> природа людини, особистість (1); пізнання (2): <i>šenāxt</i> пізнання (1), <i>mohemtarin baxš dar šenāxt-e afrād</i> найважливіша частина для пізнання людей (1), <i>jāme'ešenāsi</i> соціологія (1)	26	31,32
2	Дух, душа	дух, душа (29): <i>ruh</i> дух (21), <i>jān</i> душа (3), <i>bāten</i> внутрішній, душа (1), <i>darun-e ensān</i> те, що всередині у людини (2), <i>ruhiye</i> дух (1), <i>čiz-i ke dar darun-e ensān migozarad</i> те, що проходить всередині людини (1); спокій (5): <i>ārāmeš</i> спокій (3), <i>āsāyeš</i> спокій (1), <i>rāhat</i> спокійний (1); серце (2): <i>del</i> серце (1), <i>qalb</i> серце (1); вічність (2): <i>jāvedānegi</i> вічність (1), <i>pāyande</i> сталий, вічний (1), життя (2): <i>zendegi</i> життя (1), <i>sirat</i> спосіб життя (1); радість (2): <i>nešāt</i> радість (2); одиничні: <i>jesm</i> тіло,	51	61,45

		<i>hess</i> почуття, <i>haqiqat</i> істина, <i>şoluq</i> галасливий, <i>sadāqat</i> правда, щирість, <i>eşq</i> кохання, <i>ferdousi</i> райський, <i>moqaddas</i> священний, <i>negin</i> дорогоцінність		
3	Особисті судження респондентів	складність (3): <i>pičidegi</i> складність (2), <i>pičide</i> складний (1); одиничні: <i>chiz-e čerti</i> дурниця, <i>sa'id</i> Саїд, <i>qeyr-e qābel-e tousif</i> не придатний для опису	6	7,23
	<i>Разом реакцій</i>		83	100

1.3.2. Формальна класифікація реакцій на слово-стимул روان *ravān* душа/дух

№	Тип реакції	Реакції	всього	%
1	Парадигматичні	ЛСВ 1: психіка (3): <i>maqz</i> мозок (1), <i>a'sāb</i> нерви (1), <i>asabi</i> нервовий (1); ЛСВ 2: дух, душа (29): <i>ruh</i> дух (21), <i>jān</i> душа (3), <i>darun-e ensān</i> те, що всередині у людини (2), <i>bāten</i> внутрішній, душа (1), <i>ruhiye</i> дух (1), <i>čiz-i ke dar darun-e ensān migozarad</i> те, що проходить всередині людини (1)	32	31,07
2	Тематичні	ЛСВ 1: психіка (4): <i>afsorde</i> пригнічений (1), <i>divāne</i> божевільний (1), <i>ta'sirgirande az avāmel-e kudaki</i> перебуває під впливом факторів, які були у дитинстві (1), <i>sadism</i> садизм (1); думка (6): <i>fekr</i> думка (2), <i>afkār</i> думки (1), <i>andiše</i> думка (1), <i>zehn</i> розум (1), <i>tahayyol</i> уява (1); особистість (3): <i>šaxsiyyat</i> особистість (2), <i>zāt</i> природа людини, особистість (1); пізнання (2): <i>šenāxt</i> пізнання (1), <i>mohemtarin baxš dar šenāxt-e afrād</i> найважливіша частина для пізнання людей (1); <i>jāme'ešenāsi</i> соціологія (1); ЛСВ 2: спокій (5): <i>ārāmeš</i> спокій (3), <i>āsāyeš</i> спокій (1), <i>rāhat</i> спокійний (1); серце (2): <i>del</i> серце (1), <i>qalb</i> серце (1); вічність (2): <i>jāvedānegi</i> вічність (1), <i>pāyande</i> сталий, вічний (1); життя (2): <i>zendegi</i> життя (1), <i>sirat</i> спосіб життя (1); радість (2): <i>nešāt</i> радість (2); одиничні: <i>jesm</i> тіло, <i>hess</i> почуття, <i>haqiqat</i> істина, <i>şoluq</i> галасливий, <i>sadāqat</i> правда, щирість, <i>eşq</i> кохання, <i>ferdousi</i> райський, <i>moqaddas</i> священний, <i>negin</i> дорогоцінність	38	36,89
3	Словотворчі	<i>ravānšenāsi</i> психологія (3), <i>ravāni</i> психічно хворий (1), <i>bimāri-ye ravāni</i> психічна хвороба нервів (1), <i>ravānparishi</i> порушення психічної рівноваги (1)	6	5,83
4	Оцінні	складність (3): <i>pičidegi</i> складність (2), <i>pičide</i> складний (1); одиничні: <i>chiz-e čerti</i> дурниця, <i>qeyr-e qābel-e tousif</i> не придатний для опису	5	4,85
5	Особисті	<i>marizi-ye mādar-am</i> хвороба моєї матері (1), <i>sa'id</i> Саїд (1)	2	1,94
6	Фонетичні	<i>ravān</i> душа, дух	1	0,97
7	Реакції на омонім ravān ¹	<i>āb-e zolāl</i> прозора вода (1), <i>biālāyeš</i> не забруднений (1), <i>pāk</i> чистий (5), <i>jāri</i> текучий (2), <i>čeşte</i> струмок (1), <i>dar hāl-e taqyir</i> мінливий (1), <i>rudxāne</i> річка (1); <i>zabān</i> мова (1)	13	12,62
8	Відмови		6	5,83
	<i>Всього реакцій</i>		103	100

1.4. Концепт دل **del** СЕРЦЕ

1.4.1. Формальна класифікація реакцій на слово-стимул روان **ravān** душа/дух

№	Тип реакції	Реакції	всього	%
1	Парадигматичні	серце (17): <i>qalb</i> серце (17); людина (4): <i>ensān</i> людина (2), <i>hame-ye vojud-e ensān</i> все існування людини (1), <i>ensāniyyat</i> людськість (1)	21	21,21
2	Тематичні	кохання, любов (37): <i>ešq</i> кохання (32), <i>dust dāštan</i> любити (3), <i>mohabbat</i> любов, дружнє ставлення (3); <i>mahal-e dust dāštan</i> місце для любові (1), <i>manša'-e ešq</i> джерело кохання (1), почуття (14): <i>ehsās</i> почуття (5), <i>ehsāsāt</i> почуття (мн.) (4), <i>hess</i> почуття (2), <i>ātefe</i> почуття, емоція (1), <i>markaz-e ehsāsāt</i> центр почуттів (1), <i>manša'-e ehsās</i> джерело почуття (1); доброта (6): <i>mehrabāni</i> доброта (3), <i>mehrabān</i> добрий (2), <i>mehr</i> добро, ласка (1); душа (3): <i>jān</i> душа (3); одиначні: <i>šekaste</i> розбите, <i>madrese</i> школа, <i>qermez</i> червоний, <i>xun</i> кров, <i>xāste</i> бажання, <i>peyk</i> вісник	69	69,7
3	Особисті	<i>xod-am</i> я сам (1), <i>pedar-am</i> мій батько (1), <i>hamsar</i> чоловік/дружина (1)	3	3,03
4	Словотворчі	<i>deldār</i> коханий (2), <i>delbar</i> коханий (1)	3	3,03
5	Відмови		3	3,03
	<i>Всього реакцій</i>		99	100

2. Концептуальна бінарна опозиція خوبی *xubi* – бди *badi* добро – зло

2.1. Концепт خوبی *xubi* ДОБРО

2.1.1. Формальна класифікація реакцій на слово-стимул خوبی *xubi* добро

№	Тип реакції	Реакції	всього	%
1	Парадигматичні	пов'язане з добрим (6): <i>nikī</i> добро (2), <i>nik</i> гарний, добрий (1), <i>kār-e nik</i> добра справа (1), <i>nikukāri</i> доброчинність (1), <i>bad nabudan</i> не бути поганим (1); погане (1): <i>badi</i> зло (1)	7	6,93
2	Синтагматичні	<i>mādar xubi-ye motlaq ast</i> мати – абсолютне добро (1)	1	0,99
3	Тематичні	доброта (14): <i>mehrabāni</i> доброта, сердечність (12), <i>mehrabān</i> добрий, ніжний (1), <i>mehr</i> доброта, прив'язаність (1); любов, дружнє ставлення (9): <i>mohabbat</i> любов, дружнє ставлення (3), <i>dust dāštan</i> любити (3), <i>bā mohabbat budan</i> бути дружелюбним (1), <i>dust</i> друг (1), <i>ešq</i> кохання (1); матір (8): <i>mādar</i> мати (8); людяність (5): <i>ensāniyyat</i> людяність (3), <i>ensān</i> людина (1), <i>ensān budan</i> бути людиною (1); члени родини (4): <i>pedar-o mādar</i> батьки (2), <i>pedarbozorg</i> дідусь (1), <i>hamsar</i> чоловік/дружина (1); правда і щирість (4): <i>rāsti</i> правда (2), <i>sadāqat</i> правдивість, щирість (2); чистота (3): <i>pāki</i> чистота (3); світло (3): <i>nur</i> світло (2), <i>roušani</i> світло (1); допомога (3): <i>komak</i> допомога (2), <i>komak kardan</i> допомогати (1); Бог (2): <i>xodā</i> Бог (2); посмішка (2): <i>tabassom</i> посмішка (1), <i>labxand</i> посмішка (1); одиничні: <i>ārāmeš</i> спокій, <i>axlāq</i> мораль, <i>ehterām</i> повага, <i>ostād</i> викладач, <i>baxšeš</i> великодушність, <i>barāye digar-i</i> для іншого, <i>behešt</i> рай, <i>xāheš</i> прохання, <i>saādat</i> щастя, <i>sefid</i> білий, <i>fāteme zahrā</i> Фатеме Загра (шиїтська мучениця), <i>qermez</i> червоний, <i>gozašt kardan</i> поступатися, <i>mardānegi</i> шляхетність, <i>mardom</i> люди, <i>nesbiyyat</i> відносність, <i>hadye dādan</i> дарувати, <i>hoveydā</i> ясний	75	74,26
4	Оцінні	краса (5): <i>zibā</i> гарний (3), <i>zibāyi</i> краса (2); <i>behtarin kār</i> найкраща справа (1), <i>behtarin vižegi</i> найкраща риса (1), <i>hamiše xub</i> завжди гарний (1), <i>bad-e age bijā bāše</i> погано, якщо недоречно (1), <i>kamyāb</i> рідкісний (1)	10	9,9
5	Особисті	<i>mas'ud (šouhar-am)</i> Масуд (мій чоловік) (1); <i>mādar-am</i> моя мати (1), <i>man</i> я (1)	3	2,97
6	Фонетичні	<i>xubi</i> добро (2)	2	1,98
	Відмови		3	2,97
	Всього реакцій		101	100

2.1.2. Тематична класифікація реакцій на слово-стимул خوبی *xubi* добро

№	Тематичне поле	Реакції	всього	%
1	Абстрактні поняття	nikī добро (9), zibāyi краса (5), rāsti правда (4), pāki чистота (3), badi зло (2), kamyāb рідкісний (1), nesbiyyat відносність (1), hoveydā ясний, очевидний (1)	26	27,08
2	Об'єкти та явища	nur світло (3), sefid білий (1), qermez червоний (1)	5	5,21

	фізичного світу			
3	Релігійні поняття	xodā Бог (2), behešt рай (1)	3	3,13
4	Емоції та почуття	mohabbat любов, дружнє ставлення (9), tabassom посмішка (2), saādat щастя (1)	12	12,5
5	Конкретні люди	mādar мати (10), pedar-o mādar батьки (2), hamsar чоловік /дружина (2), pedarbozorg дідусь (1), ostād викладач (1), fāteme zahrā Фатеме Загра (дочка пророка Мохаммада) (1), mardom люди (1), man я (1)	19	19,79
6	Характеристики та стани людини	mehrabāni доброта (14), ensāniyyat людяність (5), komak допомога (3), ārāmeš спокій (1), axlāq мораль (1), ehterām повага (1), baxšeš великодушність (1), barāye digar-i для іншого (1), xāheš прохання (1), gozašt kardan поступатися (1), mardānegi шляхетність (1), hadye dādan дарувати (1)	31	32,29
	Разом реакцій		96	100

2.2. Концепт 𐬔𐬀 badi ЗЛО

2.2.1. Формальна класифікація реакцій на слово-стимул 𐬔𐬀 badi зло

№	Тип реакції	Реакції	всього	%
1	Парадигматичні	погане (20): <i>zešt</i> поганий, огидний (10), <i>zešti</i> огидність (7), <i>čehre-ye zešt</i> огидне обличчя (1), <i>badsefat</i> мерзотний (1), <i>šarārat</i> зло, шкода (1); добро (6): <i>xubi</i> добро (4), <i>xub</i> гарний (1), <i>niki</i> добро (1)	26	25,74
2	Тематичні	чорне (10): <i>siyāh</i> чорний (5), <i>siyāhi</i> чорнота (5); ненависть (6): <i>nefrat</i> ненависть (5), <i>tanaffor</i> ненависть (1); страждання, пригноблення (6): <i>āzār</i> мука, страждання (3), <i>zolm</i> гноблення (2), <i>setam</i> гноблення (1); знущання(4): <i>aziyyat</i> знущання (3), <i>aziyyat kardan</i> заважати, знущатися (1); ворог (4): <i>došman</i> ворог (4); бруд (4): <i>palidi</i> бруд (4); темрява (3): <i>tiregi</i> темрява (2), <i>tāriki</i> темрява (1); зрада (3): <i>xiyānat</i> зрада (2); <i>bivafāyi</i> невірність (1); віддаленість (3): <i>dur</i> далекий (1), <i>duri</i> далекість (1), <i>fāsele</i> відстань (1); неправда (2): <i>doruq</i> неправда (2); непривітність (2): <i>nāmehrabāni</i> непривітність, недружелюбність (2); одиначні: <i>ahriman</i> Агриман (злий дух в зороастризмі), <i>edbār</i> нещастя, <i>biaxlāqi</i> аморальність, <i>tabāhi</i> розбещеність, <i>harāb</i> зруйнований, зіпсований, <i>div</i> дев (злий дух), <i>zibā</i> гарний, <i>šeytān</i> диявол, <i>asabāniyyat</i> знервованість, <i>qoul</i> чудовисько, <i>gonāh</i> гріх, <i>nārāhatkonande</i> те, що засмучує, <i>nāsāzgāri</i> несумісність, <i>nāmolāyemāt-e zendegi</i> неприємності життя, <i>hitler</i> Гітлер	62	61,39
4	Оцінні	<i>bad-e</i> погано (1), <i>lāzem-e</i> необхідне (1), <i>nesbiyyat</i> відносність (1)	3	2,97
5	Особисті	<i>barādar</i> брат (1), <i>dust</i> друг (1), <i>nemixāham</i> я не хочу (1)	3	2,97
6	Фонетичні	<i>badi</i> ' фігура мовлення (1)	1	0,99
	Відмови		6	5,94
	Всього реакцій		101	100

2.2.2. Тематична класифікація реакцій на слово-стимул **بدی badi** зло

№	Тематичне поле	Реакції	всього	%
1	Абстрактні поняття	zešti огидність (21), xubi добро (6), palidi бруд (4), duri віддаленість (3), doruq неправда (2), xarāb зруйнований (1), zibā гарний (1), lāzem-e необхідне (1), nāsāzgāri несумісність (1), nāmolāyemāt-e zendegi неприємності життя (1), nesbiyyat відносність (1)	42	44,68
2	Об'єкти та явища фізичного світу	siyāhi чорнота (10), tiregi темрява (3)	13	13,83
3	Релігійні поняття	ahriman Агріман (злий дух в зороастризмі) (1), div дев (злий дух) (1), šeytān диявол (1), qoul чудовисько (1), gonāh гріх (1)	5	5,32
4	Емоції та почуття	nefrat ненависть (6), edbār нещастя (1)	7	7,45
5	Конкретні люди	došman ворог (4), barādar брат (1), dust друг (1), hitler Гітлер (1)	7	7,45
6	Характеристики та стани людини	āzār мука, страждання (6), aziyyat знущання (4), xiyānat зрада (3), nāmehrabāni непривітність (2), biaxlāqi аморальність (1), tabāhi розбещеність (1), asabāniyyat знервованість (1), nārāhatkonande те, що турбує (1), nemixāham я не хочу (1)	20	21,27
	Разом реакцій		94	100

3. Концептуальна бінарна опозиція **راستی rāsti** – **دروغ doruq** правда – неправда3.1. Концепт **راستی rāsti** ПРАВДА3.1.1. Формальна класифікація реакцій на слово-стимул **راستی rāsti** правда

№	Тип реакції	Реакції	всього	%
1	Парадигматичні	правильність, правдивість (12): <i>dorosti</i> правда, правильність (9), <i>dorost</i> правильний, правдивий (1), <i>rāstqāmat</i> упевнений у своїй правоті (1), <i>rāstgu</i> правдивий (1); правдивість, щирість (11): <i>sadāqat</i> (7), <i>sedq</i> (2); <i>samimiyyat</i> щирість (2); істина (2): <i>haqiqat</i> істина (2); одиничні: <i>kaji</i> кривізна	26	25
2	Тематичні	білий, білизна (7): <i>sefid</i> білий (6), <i>sefidī</i> білизна (1); світло (6): <i>nur</i> світло (4), <i>roušani</i> світло (2); кохання, любов (5): <i>ešq</i> кохання, любов (4), <i>mohabbat</i> любов (1); Бог (4): <i>xodā</i> Бог (3), <i>xodāvand</i> Бог (1); квітка (3): <i>gol</i> квітка (3); мати (2): <i>mādar</i> мати (2); подружжя (2): <i>hamsar</i> чоловік/дружина (2); одиничні: <i>āb</i> вода, <i>āyin-e irāniyān-e kohan</i> закон стародавніх іранців, <i>axlāq</i> мораль, <i>e'temād</i> довіра, <i>ensān</i> людина, <i>bozorgān</i> великі люди, <i>zartošt</i> Заратустра, <i>ferdousi</i> райський, <i>ferešte</i> янгол, <i>qor'ān</i> Коран, <i>nesbiyyat</i> відносність, <i>hedāyat</i> наставництво, <i>hamdeli</i> одностудність	44	42,31
3	Оцінні	гарний, добро (15): <i>xub</i> гарний (6), <i>xubi</i> добро (5), <i>niki</i> добро	30	28,85

		(2), <i>nik</i> добрий, гарний (1), <i>kar-e xub</i> гарна справа (1); чистота, чистий (8): <i>pāki</i> чистота (5), <i>pāk</i> чистий (3); краса (3): <i>zibāyi</i> краса (2), <i>zibā</i> гарний (1); одиничні: <i>hamāqat</i> дурість, <i>šāyeste</i> достойний, <i>āli</i> найкращий, <i>mosbat</i> позитивний		
4	Особисті	<i>yek-i az āšnāyān</i> один із знайомих	1	0,96
5	Відмови		3	2,88
	<i>Всього реакцій</i>		104	100

3.1.2. Тематична класифікація реакцій на слово-стимул **راستی** *rāsti* правда

№	Тематичне поле	Реакції	всього	%
1	Абстрактні поняття	xubi добро (18), dorosti правильність (10), sadāqat правдивість (9), pāki чистота (8), zibāyi краса (3), haqiqat істина (2), nesbiyyat відносність (1), kaji кривизна (1)	52	51,49
2	Об'єкти та явища фізичного світу	sefidi білизна (7), nur світло (4), roušani світло (2), gol квітка (3), āb вода (1)	17	16,83
3	Релігійні поняття	xodā Бог (4), āyin-e irāniyān-e kohan закон стародавніх іранців (1), zartošt Заратуштра (1), ferdousi райський (1), ferešte янгол (1), qor'ān Коран (1)	9	8,91
4	Емоції та почуття	ešq кохання (4), mohabbat любов (1)	5	4,95
5	Конкретні люди	mādar мати (2), hamsar чоловік/дружина (2), ensān людина (1), bozorgān великі люди (1), dānešmandān вчені (1), yek-i az āšnāyān один із знайомих (1)	8	7,92
6	Характеристики та стани людини	samimiyyat щирість (2), axlāq мораль (1), e'temād довіра (1), hamāqat дурість (1), xošruyi привітність (1), rāstqāmat упевнений у своїй правоті (1), rāstgu правдивий (1), hedāyat наставництво (1), hamdeli односторонність (1)	10	9,9
	<i>Разом реакцій</i>		101	100

3.2. Концепт **دروغ** *doruq* НЕПРАВДА

3.2.1. Формальна класифікація реакцій на слово-стимул **دروغ** *doruq* неправда

№	Тип реакції	Реакції	всього	%
1	Парадигматичні	неправда, обман (4): <i>tazvir</i> неправда, обман (1), <i>xorāfe</i> вигадка (1), <i>kezb</i> неправда, вигадка (1), <i>nādorosti</i> неправда (1); слово (2): <i>harf</i> слово, <i>goftār-e nik</i> добре слово, одиничні: <i>rāst</i> прямий, правильний	7	6,73
2	Тематичні	чорний, чорнота, темрява (7): <i>siyāhi</i> чорнота (4), <i>siyāh</i> чорний (2), <i>tāriki</i> темрява (1); страх (4): <i>tars</i> страх (3), <i>vahšatnāk</i> жахливий (1); гріх (3): <i>gonāh</i> гріх (2), <i>badtarin gonāh</i> найгірший гріх (1); недовіра (3): <i>bie'temād</i> недовірливий (1), <i>adam-e e'temād</i> відсутність довіри (1), <i>nadāstan-e e'temād be nafs</i> відсутність впевненості в собі (1); зрада (3): <i>xiyānat</i> зрада (3); втеча (2): <i>farār</i> втеча (1), <i>rāh-e farār az mojāzāt</i> шлях втечі від покарання (1); помилка (2):	54	51,92

		<i>eštebāh-e bozorg</i> велика помилка (1), <i>bozorgtaring eštebāh</i> найбільша помилка (1); смерть (2): <i>marg</i> смерть (1), <i>fanā, tamām šodan</i> небуття, кінець (1); поганий, зло (2): <i>sāl-e bad</i> поганий рік (1), <i>badbaxti</i> нещастя (1); одиничні: <i>ādat</i> звичка, <i>āšqāl</i> сміття, <i>ahmadi nežād</i> Ахмаді Нежад, <i>enhetāt</i> занепад, <i>ensān</i> людина, <i>irān</i> Іран, <i>bi ma'refat</i> необізнаний, <i>tāvān dādan</i> компенсувати, <i>tabāhi</i> розпуста, <i>tardid</i> сумнів, <i>jodāyi</i> розлука, <i>jang</i> війна, <i>čāqu</i> ніж, <i>xākestari</i> сірий, з попелу (зороастр.), <i>dard</i> біль, <i>došman-e xodā</i> ворог Бога, <i>dust nabudan</i> не бути другом, <i>siyāsi</i> політичний, <i>asabāniyyat</i> знервованість, <i>fāje'e</i> трагедія, <i>kak</i> тривожність, <i>kelid</i> ключ, <i>maslahat</i> користь, <i>maqāzedār</i> власник магазину, <i>nātavāni</i> слабкість, <i>nārāhati</i> занепокоєння		
3	Оцінні	поганий, зло (17): <i>bad</i> поганий (8), <i>badi</i> зло (6), <i>badtarin</i> найгірший (1), <i>badtarin kār</i> найгірша справа (1), <i>badtarin xeslat</i> найгірша риса характеру (1); огидний (6): <i>zešt</i> огидний (5), <i>zešti</i> огидність (1); брудне (4): <i>palidi</i> бруд, мерзота (2), <i>kasif</i> брудний (2); одиничні: <i>elzāmi</i> необхідний, <i>past</i> низький, <i>heyli heyli ziyād</i> дуже-дуже багато, <i>zedd-e axlāq</i> аморальний, <i>qobh</i> безсоромність	32	30,77
4	Особисті	ненависть (5): <i>tanaffor</i> ненависть (3), <i>nefrat</i> ненависть (1), <i>motanaffer</i> той, що ненавидить (1); одиничні: <i>enzejār</i> відраза, <i>pedarbozorg</i> дідусь, <i>sa'i mikonam hargez naquyam</i> намагаюся ніколи не казати	8	7,7
5	Відмови		3	2,88
	<i>Всього реакцій</i>		104	100

3.2.2. Тематична класифікація реакцій на слово-стимул دروغ *doruq* неправда

№	Тематичне поле	Реакції	всього	%
1	Абстрактні поняття	badi зло (26), siyāhi чорнота (7), palidi забрудненість (4), nādorosti неправильність (3), marg смерть (2), ziyād budan велика кількість (1), xorāfe вигадка (1), rāsti правда (1), elzāmi необхідність (1), enhetāt занепад (1), tāvān budan компенсація (1), jang війна (1), maslahat користь (1), siyāsat політика (1), fāje'e трагедія (1)	52	51,49
2	Об'єкти та явища фізичного світу	āšqāl сміття (1), irān Іран (1), čāqu ніж (1), kelid ключ (1)	4	3,96
3	Релігійні поняття	gonāh гріх (3), došman-e xodā ворог Бога (1), xākestari той, що з попелу(1)	5	4,95
4	Емоції та почуття	tanaffor ненависть (5), tars страх (4), nārāhati занепокоєння (1), kak тривожність (1), asabāniyyat знервованість (1), enzejār відраза (1)	13	12,87
5	Конкретні люди	ahmadi nežād Ахмаді Нежад (1), ensān людина (1), pedarbozorg дідусь (1), maqāzedār власник магазину (1)	4	3,96

6	Характеристики та стани людини	xiyānat зрада (3), adam-e e'temād відсутність довіри (3), eštebāh помилка (2), harf слово (2), farār втеча (2), ādat звичка (1), badbaxti нещастя (1), bi ma'refati нерозумність (1), tabāhi розбещеність (1), tardid сумнів (1), jodāyi розлучення (1), dard біль (1), dust nabudan не бути другом (1), sa'i mikonam hargez naguyam стараюся ніколи не казати (1), qobh безсоромність (1), nātavāni слабкість (1)	23	22,77
	Разом реакцій		101	100

4. Концептуальна бінарна опозиція راست **rāst** – چپ **čap** *правий – лівий*

4.1. Концепт راست **rāst** ПРАВИЙ

4.1.1. Актуалізація різних ЛСВ у структурі слова-стимулу راست **rāst** *правий*

№	ЛСВ	Тлумачення	всього	%
1	Правда	haqiqat істина (8), vāqe'iyat дійсність (7), xubi добро (6), moxālef-e doruq va bad протилежний неправді і поганому (5), pāki va sefidi чистота і білизна (4), harf слово (3), sadāqat правдивість (3), oulaviyyat пріоритет (2), kamāl досконалість (2), saxt важка (2), rāsti правда (1), rāsti-vo dorosti правда і правильність (1), sādeqāne правдиво (1), talx гірка (1), tu zāt-e mā nist немає в нашій природі (1), zibāyi краса (1), joz rāst našāyad goft / har rāst nabāyad goft Крім правди не варто нічого казати, але й кожну правду не треба казати (1), dust dāštan любити (1), falsafe-ye āfarineš-e jahān філософія створення світу (1), mehrabāni доброта (1), hedāyat наставництво (1), yekrangi va zendegi щирість і життя (1)	54	53,47
2	Праведний	behtarin rāh найкращий шлях (8), ertebāt-e sālem beyn-e ensānhā здорові стосунки між людьми (1), ensān budan бути людиною (1), be sa'adat tamām mišavad приводить до щастя (1)	11	10,89
3	Правильний	dorosti правильність (7), dorost правильний (4), ān če dorost ast те, що правильно (3), dorost raftan-e kārkhā коли справи робляться правильно (1), har čize sahih все, що вірно (1)	16	15,84
4	Правий	moxālef-e čap протилежний лівому (12), siyāsat політика (4), dast-e rāst dar rānandegi правило правої руки у водінні (1)	17	16,83
5	Прямий	mostaqim прямий (2), boland високий (1)	3	2,97
	Разом реакцій		101	100

4.2. Концепт چپ **čap** ЛІВИЙ

4.2.1. Актуалізація різних ЛСВ у структурі слова-стимулу чп **čap** *лівий*

№	ЛСВ	Реакції	всього	%
1	Бік, напрямок	samt-e čap лівий бік (3), jehat напрямок (3), taraf бік (1), samt бік (1), moxālef-e rāst протилежний правому (3), qeyr-e rāst	28	31,46

		не правий (1); rāst правий (7), rāsti правда (2); rāh дорога (1), masir маршрут (1), xiyābān вулиця (2), kenār беріг (1), qalb серце (1), halqe-ye ezdevāj обручка (1)		
2	Лівий у політиці	komunism (3), siyāsat (2), eslāhtalab реформатор (2), jenāh-e siyāsi політичне крило (2), čapgarā прибічник лівих поглядів (1), rāstgarā прибічник правих поглядів (1), hezb-e siyāsi політична партія (1)	12	13,48
3	Кривий, не прямий, перегорнутий	kaj кривий (3), kaži кривизна (2), rāh-e kaj кривий шлях (1), enherāf відхилення (1), xatkeš лінійка (1), vāžeguni перекидання (1), tasādoḡ аварія на дорозі (1), rānande водій (1)	11	12,36
4	Ліва рука, шульга	dast рука (3), čapdasti бути шульгою (2), man čapdast-am я – шульга (1), dast-e čap ліва рука (1), čapdast шульга (1)	8	8,99
5	Інакший, супротивник	motafāvet інший, відмінний (1), motafāvet budan бути іншим (1), dārā-ye afkār-e motafāvet той, що має інші думки (1), bar aks навпаки (1), fekr-e čap ліва (інакша) думка (1)	5	5,62
6	Муз. інструмент	sāz музичний інструмент "саз"	1	1,12
7	Конотативні значення та особисті судження респондентів	badī зло (3), bad поганий (2), dust nadāram я не люблю (2), rāh-e qalat помилковий шлях (1), birāhe блукання (1), giḡ збентежений (1), giḡkonande такий, що збиває з пантелику (1), ehsās почуття (1), badbaxti нещастя (1), bidin безбожник (1), tāriki темрява (1), jahannam пекло (1), dā'eš Ісламська Держава (1), šeytān шайтан (1), saxt важкий (1), qiyāmat день воскресіння (1), kosxol дурень (1), koneš дія, вчинок (1), māh місяць (1), nāmomken неможливий (1)	24	26,97
	<i>Разом реакцій</i>		89	100

4.2.2. Формальна класифікація отриманих реакцій на слово-стимул **čap лівий**

№	Тип реакції	Реакції	всього	%
1	Парадигматичні	ЛСВ 1: jehat напрямок (5), moxālef-e rāst протилежний правому (4), rāst правий (9); ЛСВ 2: čap dar siyāsat лівий у політиці (12); ЛСВ 3: kaj кривий (6), vāžeguni перекидання (1); ЛСВ 4: dast рука (3); ЛСВ 5: motafāvet інший, відмінний (4); ЛСВ 6: sāz саз (1)	45	45,92
2	Синтагматичні	samt-e čap ліва сторона (3), čapdasti бути шульгою (2), dast-e čap ліва рука (1), čapgarā прибічник лівих поглядів (1), fekr-e čap ліва думка (1)	8	8,16
3	Тематичні	xiyābān вулиця (2), ehsās почуття (1), enherāf відхилення (1), badbaxti нещастя (1), tāriki темрява (1), tasādoḡ аварія на дорозі (1), jahannam пекло (1), halqe-ye ezdevāj обручка (1), xatkeš лінійка (1), dā'eš Ісламська Держава (1), rānande водій (1), rāh дорога (1), šeytān шайтан (1), qalb серце (1), qiyāmat день воскресіння (1), kenār берег (1), koneš дія, вчинок (1), māh місяць (1), masir маршрут (1)	20	20,41

4	Оцінні	badī зло (3), bad поганий (2), birāhe блукання (1), bidin безбожник (1), rāh-e qalat помилковий шлях (1), saxt важкий (1), kosxol дурінь (1), gij збентежений (1), gijkonande такий, що збиває з пантелику (1), nāmomken неможливий (1)	13	13,27
5	Особисті	dust nadāram я не люблю (2), man čapdast-am я-шульга (1)	3	3,06
6	Відмови		9	9,18
	<i>Всього реакцій</i>		98	100

5. Концептуальна бінарна опозиція خودی xodi – غریبه qaribe *свій– чужий*

5.1. Концепт خودی xodi СВІЙ

5.1.1. Формальна класифікація реакцій на слово-стимул خودی xodi *свій*

№	Тип реакції	Реакції	всього	%
1	Парадигматичні	свій, особистий (8): <i>az xod</i> свій (3), <i>šaxsi</i> особистий (2); <i>xiš</i> свій (2), <i>xodemāni</i> свій (1); знайомий (6): <i>āšnā</i> знайомий (6); не свій (3): <i>qeyr-e xodi</i> не свій (1), <i>bixodi</i> відсутність своїх (1), <i>digar-i</i> інший (1); людина (2): <i>ensān</i> людина (2); <i>hamšekl</i> подібний (1), <i>yegāne</i> єдиний, унікальний (1)	21	21
2	Тематичні	друг, дружба (20): <i>dust</i> друг (12), <i>dustān</i> друзі (3), <i>refāqat</i> товаришування (2), <i>rafiq</i> товариш (1), <i>dustāne</i> дружній (1), <i>dusti</i> дружба (1); родина (12): <i>xānevāde</i> родина (4), <i>fāmil</i> родина (3), <i>fāmilhā</i> родичі (1), <i>xāne</i> дім (1), <i>salafi</i> те, що від предків (1), <i>hamsar</i> чоловік/дружина (1), <i>doxtarxāle</i> двоюрідна сестра (1); щирість (8): <i>samimi</i> щирий (4), <i>samimiyyat</i> щирість (2), <i>yekrangi</i> щирість (1), <i>biriya</i> щирий (1); близькість (5): <i>nazdiki</i> близькість (2), <i>nazdik</i> близький (1), <i>nazdikān</i> близькі (1), <i>nazdik budan</i> бути близьким (1); спокій, зручність (4): <i>rāhati</i> спокій, зручність (2), <i>rāhat</i> спокійно, зручно (1), <i>šalvār-e rāhati</i> домашні штани (1); дух (3): <i>ruh</i> дух (2), <i>nafs</i> дух (1); бути разом (2): <i>bāham</i> разом (1), <i>bāham budan</i> бути разом (1); одиничні (6): <i>jang</i> війна, <i>zamid</i> совість, <i>fetrat</i> натура, <i>qorur</i> пиха, <i>goruh</i> група, <i>hamvatan</i> співвітчизник	60	60
3	Оцінні	гарний (2): <i>xub</i> гарний (1), <i>xub-e</i> гарно, добре (1); <i>qābel-e etminān</i> вартий довіри (1); <i>aslan mohem nist</i> взагалі неважливо (1)	4	4
4	Особисті	я, ми (6): <i>man</i> я (5), <i>mā</i> ми (1), <i>nemišenāsam</i> не знаю (таких) (1)	7	7
5	Відмови		8	8
	<i>Всього реакцій</i>		100	100

5.1.2. Тематична класифікація реакцій на слово-стимул خودی **xodi** свій

№	Тематичне поле	Реакції	всього	%
1	Абстрактні поняття	nazdiki близькість (5), xub budan бути гарним (2), yegāne єдиний, унікальний (1), hamšekl подібний (1), jang війна (1), zamir совість (1), goruh група (1)	12	13,04
2	Об'єкти та явища фізичного світу	ensān людина (2), fetrat натура (1)	3	3,26
3	Релігійні поняття	ruh дух (3)	3	3,26
4	Емоції та почуття	rāhati спокій, зручність (4), aslan mohem nist взагалі неважливо (1)	5	5,44
5	Конкретні люди	dust друг (16), fāmilhā родичі (12), man я, ми (6), hamvatan співвітчизник (1)	35	38,04
6	Характеристики та стани людини	az xod budan бути своїм (8), samimiyyat щирість (8), āšnā budan бути знайомим (6), refāqat товаришування (4), qeyr-e xodi budan не бути своїм (3), bāham budan бути разом (2), qābel-e etminān достойний довіри (1), qorur пиха (1), nemišenāsam не знаю (таких) (1)	34	36,96
	Разом реакцій		92	100

5.2. Концепт غریبه **qaribe** ЧУЖИЙ

5.2.1. Формальна класифікація реакцій на слово-стимул غریبه **qaribe** чужий

№	Тип реакції	Реакції	всього	%
1	Парадигматичні	незнайомий (15): <i>nāāšnā</i> незнайомий (13), <i>nāšenās</i> незнайомий (2); чужий, інший (11): <i>bigāne</i> чужий (8), <i>qeyr-e xodi</i> не свій (1), <i>digar-i</i> інший (1), <i>nāmafhum</i> незрозумілий (1); знайомий (2): <i>āšnā</i> знайомий (2)	28	26,92
2	Тематичні	віддаленість (9): <i>dur</i> далекий (6), <i>duri</i> віддаленість (3); страх (8): <i>tars</i> страх(5), <i>kam-i tars</i> трохи страху (1), <i>tarsnāk</i> страшний (1), <i>harās</i> побоювання (1); ворог (4): <i>došman</i> ворог (4); новизна (3): <i>jadid</i> новий (1), <i>tāzevāred</i> той, хто щойно прибув (1), <i>hess-e tāzegi</i> відчуття новизни (1); дружба (3): <i>dusti</i> дружба (1), <i>dustyābi</i> пошуки друга (1), <i>hamnafas</i> задушевний друг (1); перехожий (2): <i>rahgozar</i> перехожий (1), <i>piyāderou</i> пішохід (1); недовіра (2): <i>bie'etemādi</i> недовіра (2); самотність (2): <i>tanhāyi</i> самотність (1), <i>bikas</i> самотній (1); темрява (2): <i>tāriki</i> темрява (1), <i>siyāh</i> чорний(1); усі люди (2): <i>hame</i> усі (1), <i>har kas</i> кожна людина (1); стурбованість (2): <i>hayājān</i> хвилювання (1), <i>negarāni</i> стурбованість (1); допомога (2): <i>komak</i> допомога (1), <i>rāhnamāyi</i> показ дороги (1); одиначні: <i>ārāmeš</i> спокій, <i>āsib didan</i> зазнавати шкоди, <i>orupā</i> Європа, <i>alber kāmū</i> Альбер Камю, <i>bi ertebāt</i> той, з ким немає зв'язку, <i>bi hess budan</i> бути нечуйним, <i>tark</i> покидання, <i>češt</i> око, <i>harf nazadan</i> мовчазність, <i>xejālat</i> сором, <i>dānešju-ye xāreji</i> іноземний	59	56,73

		студент, <i>dozd</i> крадій, <i>seks</i> секс, <i>šakk</i> сумнів, <i>surat</i> обличчя, <i>arab</i> араб, <i>loving</i> любов, <i>marg</i> смерть		
3	Оцінні	гарний (2): <i>xub</i> гарний (1), <i>xub-e</i> гарно (1); <i>qābel-e etminān</i> достойний довіри (1); <i>aslan mohem nist</i> взагалі неважливо (1)	4	3,85
4	Особисті	<i>nemišenāsam</i> не знаю (1), <i>kas-i ke bā mā āšnāyi nadārad</i> той, хто з нами не знайомий(1), <i>šāyad ruz-i āšnā šavad</i> можливо, одного дня стане знайомим (1), <i>mard-i ke nemišenāsam dar xiyāban</i> чоловік на вулиці, якого я не знаю (1), <i>hoš-am nemiūd</i> мені не подобається (1), <i>na</i> ні (1)	6	5,77
5	Відмови		7	6,73
	Разом реакцій		104	100

5.2.2. Тематична класифікація реакцій на слово-стимул **غریبه** *qaribe* чужий

№	Тематичне поле	Реакції	всього	%
1	Абстрактні поняття	duri віддаленість (9), jadid budan бути новим (3), xub yā bad гарний чи поганий (2), tark покидання (1), marg смерть (1)	16	16,5
2	Об'єкти та явища фізичного світу	tāriki темрява (1), siyāh чорний (1), orupā Європа (1), surat обличчя (1), češm око (1)	5	5,16
3	Релігійні поняття	-	0	0
4	Емоції та почуття	tars страх (8), ehsās-e bad погане відчуття (1), negarāni стурбованість (1), hayajān хвилювання (1), xejālat сором (1), hoš-am nemiūd мені не подобається (1), loving любов (1), na ні (1)	15	15,46
5	Конкретні люди	došman ворог (4), rahgozar перехожий (3), hame усі (2), alber kāmū Альбер Камю (1), dānešju-ye xāreji іноземний студент (1), dozd крадій (1), arab араб (1)	13	13,4
6	Характеристики та стани людини	nāāšnā budan бути незнайомим (18), bigāne чужий (11), bie'etemādi недовіра (3), dusti дружба (3), āšnā budan бути знайомим (2), tanhāyi самотність (2), komak допомога (2), ārāmeš спокій (1), āsib didan зазнавати шкоди (1), bi ertebāt той, з ким немає зв'язку (1), biheš budan бути нечуйним (1), harf nazadan мовчазність (1), seks секс (1), šakk сумнів (1)	48	49,48
	Разом реакцій		97	100

ЗРАЗКИ АНКЕТ

для пред'явлення респондентам під час проведення психолінгвістичного експерименту

1. Зразки анкет для проведення вільного асоціативного експерименту та експерименту з прямого тлумачення запропонованих слів

پرسش نامه 1

زبان مادری
جنسیت

سال و محل تولد
تحصیلات (سال، رشته)

-11	-1
-12	-2
-13	-3
-14	-4
-15	-5
-16	-6
-17	-7
-18	-8
-19	-9
-20	-10

لطفا کلمات زیر را توضیح بدهید:

1. بدی –

2. جان –

3. راست –

4. شادی –

5. ترس –

6. خودی –

7. دل –

پرسش نامه 2

زبان مادری جنسیت	سال و محل تولد تحصیلات (سال، رشته)
-11	-1
-12	-2
-13	-3
-14	-4
-15	-5
-16	-6
-17	-7
-18	-8
-19	-9
-20	-10

لطفا کلمات زیر را توضیح بدهید:

1. خوبی –
2. روان –
3. غم –
4. چپ –
5. غریبه –
6. دروغ –
7. روح –

2. Зразок анкети для визначення еталонів порівняння у складі вільних порівняльних конструкцій та сукупного автостереотипу сучасного іранця

پرسش نامه 3

زبان مادری

سال و محل تولد

جنسیت

تحصیلات (سال، رشته)

1 - لطفا جمله های زیر را کامل کنید:

1- او مثل _____ اخمو است.	27- او مثل _____ تنبل است.
2- او مثل _____ احمق است.	28- او مثل _____ تندخو است.
3- او مثل _____ آرام است.	29- او مثل _____ ثروتمند است.
4- او مثل _____ با وفا است.	30- او مثل _____ چاپلوس است.
5- او مثل _____ باهوش است.	31- او مثل _____ حرف شنو است.
6- او مثل _____ با ادب است.	32- او مثل _____ حيله گر است.
7- او مثل _____ با استعداد است.	33- او مثل _____ خسیس است.
8- او مثل _____ بخشنده است.	34- او مثل _____ خشمگین است.
9- او مثل _____ بد است.	35- او مثل _____ خشن است.
10- او مثل _____ بد اخلاق است.	36- او مثل _____ خوب است.
11- او مثل _____ بدبخت است.	37- او مثل _____ خودی است.
12- او مثل _____ بدبین است.	38- او مثل _____ خوش اخلاق است.
13- او مثل _____ بدجنس است.	39- او مثل _____ خوشبخت است.
14- او مثل _____ بی ادب است.	40- او مثل _____ خوشبین است.
15- او مثل _____ بی تجربه است.	41- او مثل _____ خوشحال است.
16- او مثل _____ بی تفاوت است.	42- او مثل _____ خون سرد است.
17- او مثل _____ بیچاره است.	43- او مثل _____ درستکار است.
18- او مثل _____ بی خیال است.	44- او مثل _____ دروغگو است.
19- او مثل _____ بی رحم است.	45- او مثل _____ دقیق است.
20- او مثل _____ بی فرهنگ است.	46- او مثل _____ دلچسب است.
21- او مثل _____ بی گناه است.	47- او مثل _____ زشت است.
22- او مثل _____ پر رو است.	48- او مثل _____ زیبا ست.
23- او مثل _____ پرکار است.	49- او مثل _____ زیرک است.
24- او مثل _____ پولدار است.	50- او مثل _____ ساکت است.
25- او مثل _____ ترسو است.	51- او مثل _____ سبک سر است.
26- او مثل _____ تمیزکار است.	52- او مثل _____ سنگدل است.

53-	او مثل _____ شاد است.	62-	او مثل _____ کثیف است.
54-	او مثل _____ شجاع است.	63-	او مثل _____ کمرو است.
55-	او مثل _____ صبور است.	64-	او مثل _____ لجباز است.
56-	او مثل _____ صمیمی است.	65-	او مثل _____ مرتب است.
57-	او مثل _____ عادل است.	66-	او مثل _____ مظلوم است.
58-	او مثل _____ عزیز است.	67-	او مثل _____ مغرور است.
59-	او مثل _____ غریب است.	68-	او مثل _____ مهربان است.
60-	او مثل _____ غمگین است.	69-	او مثل _____ نا مرتب است.
61-	او مثل _____ فعال است.	70-	او مثل _____ وحشی است.

2 لطفا چند تا از ویژگی های اخلاقی ایرانیان را نام ببرید:

-1

-2

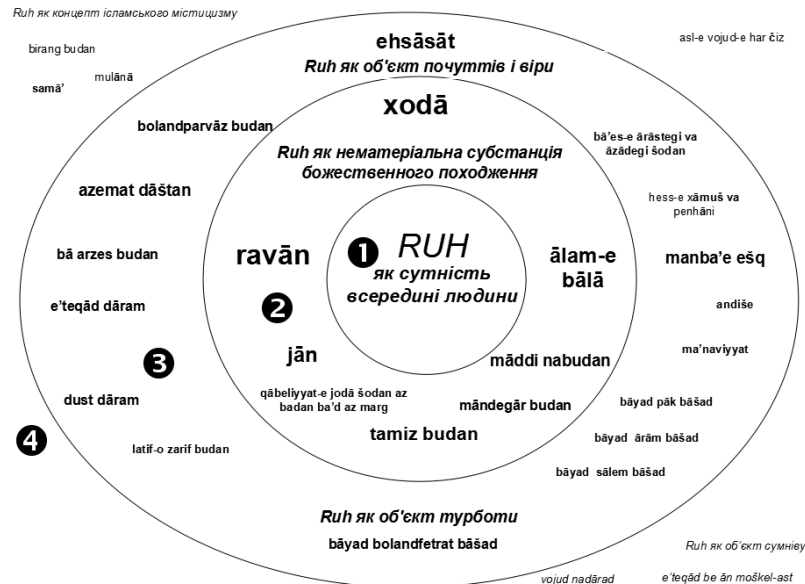
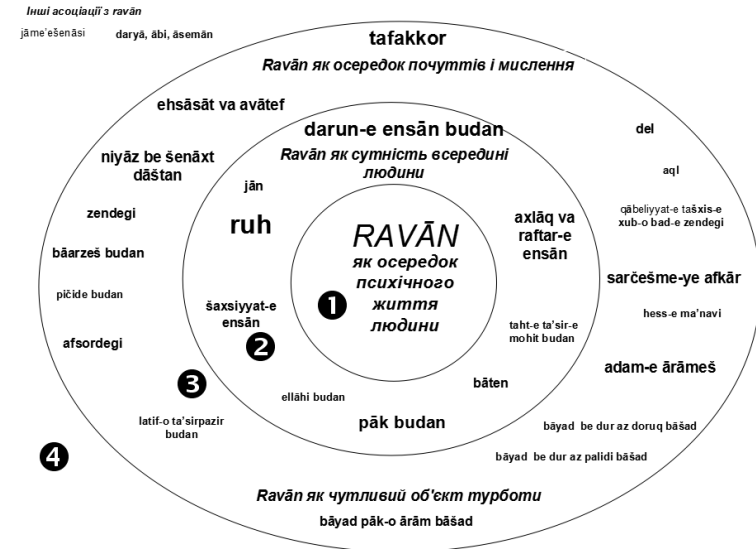
-3

-4

-5

Польова модель концептів JĀN (ДУША), RUH (ДУХ), RAVĀN (ДУША/ДУХ) за даними психолінгвістичного експерименту

ДОДАТОК В

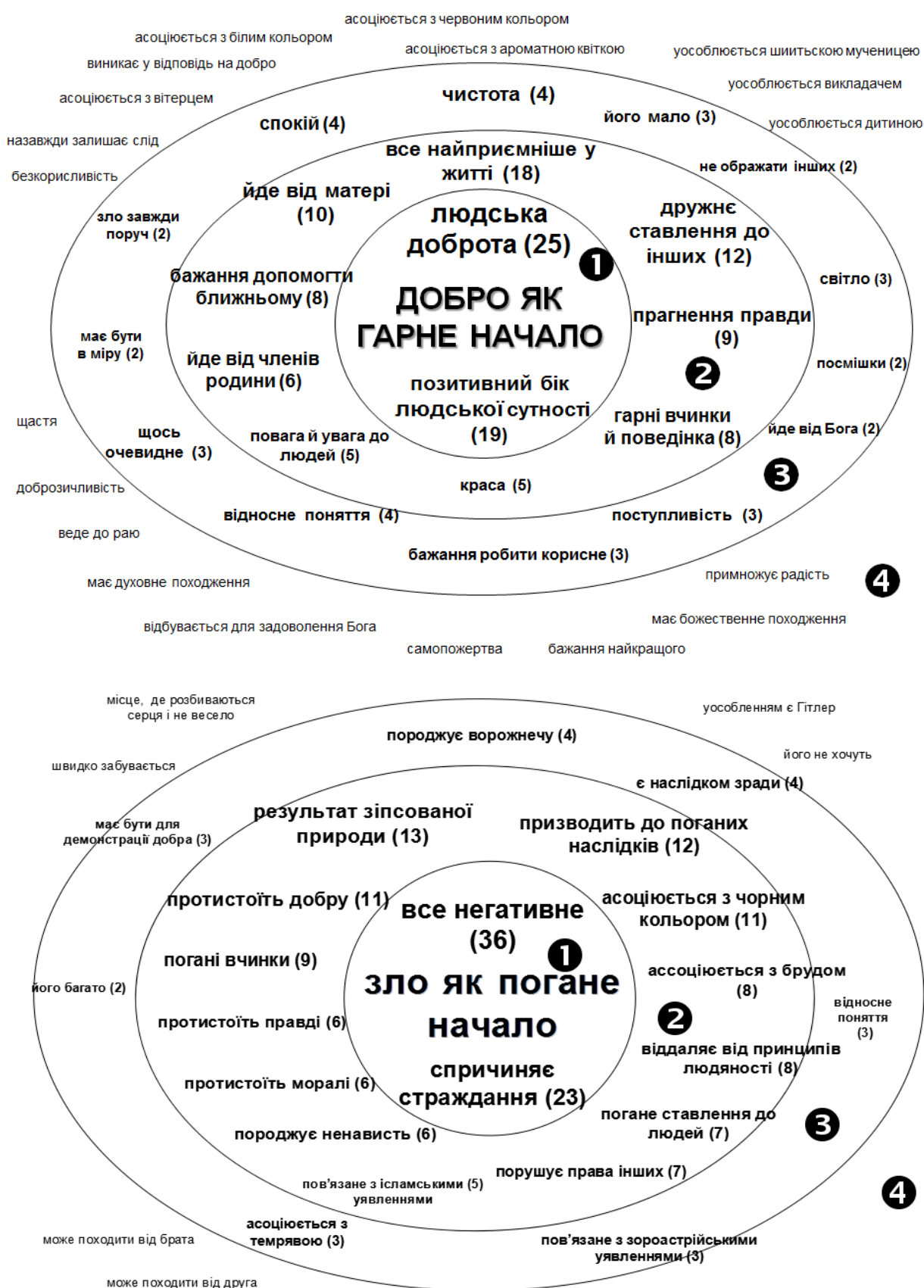


Пояснення до схеми:

- 1 – ядро концепту
- 2 – приядерна зона
- 3 – ближня периферія
- 4 – дальня периферія

ДОДАТОК Г

Польова модель концептуальної структури перської бінарної опозиції “добро-зло” за даними психолінгвістичного експерименту



Польова модель концептуальної структури перської бінарної опозиції “правда-неправда” за даними психолінгвістичного експерименту



ДОДАТОК Д

**Кількісне співвідношення еталонів концептуалізації внутрішніх якостей людини
у перському лінгвоментальному просторі (за даними психолінгвістичного експерименту)**

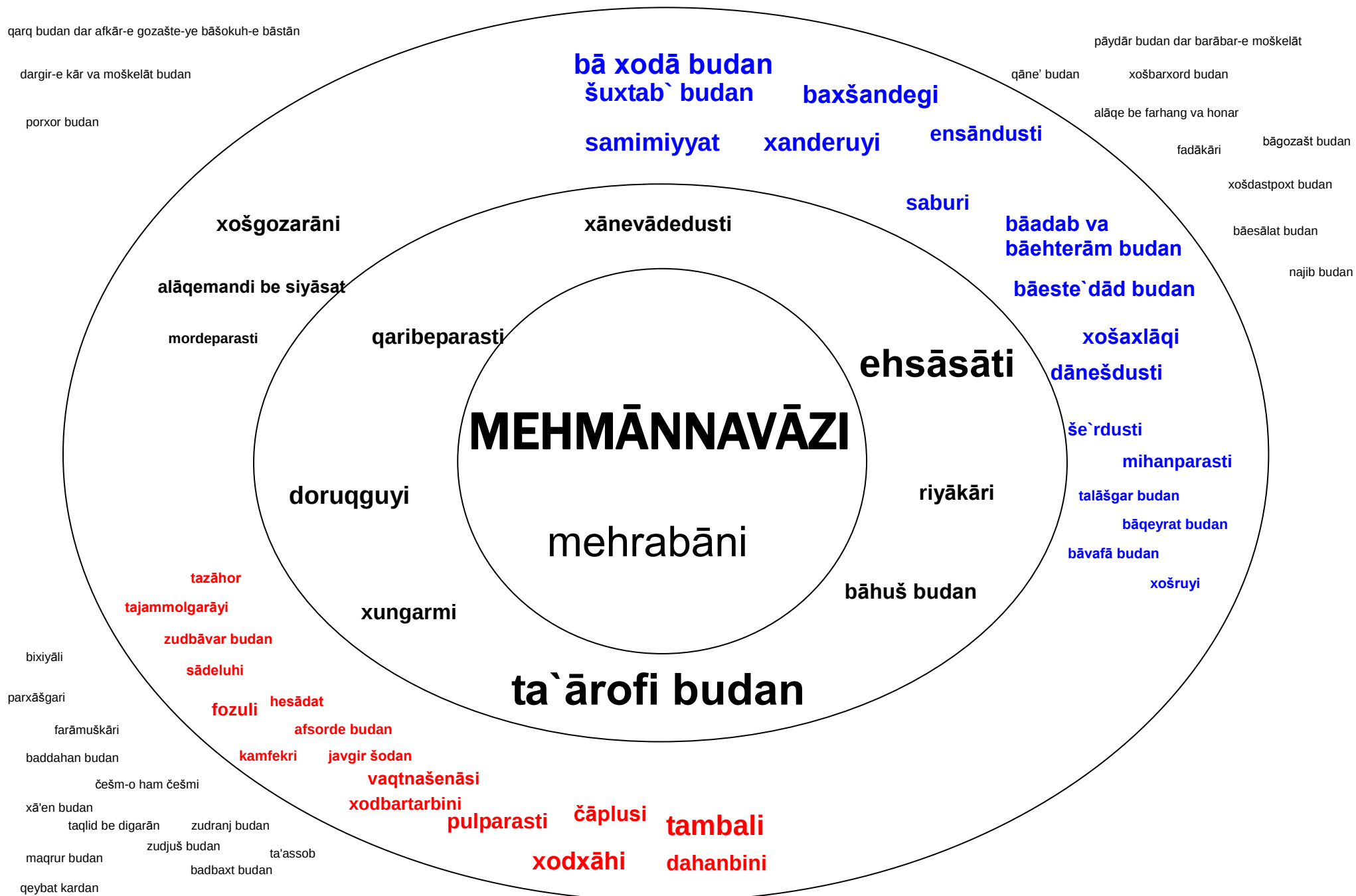
Атрибути	Групи еталонів порівняння, у %								
	Люди	Тварини	Релігійні еталони	Феномени природи	Прецедентні імена	Рослини	Предмети побуту	Абстрактні поняття	Інше
ahmaq дурний	29,07	65,12	-	1,15	-	2,33	-	2,33	-
hilegar хитрий	10,75	87,09	1,08	-	-	-	-	-	1,08
tarsu трусливий	18,89	77,78	1,11	-	-	-	-	-	2,22
tambal ледачий	21,74	53,26	-	1,09	1,09	20,65	-	-	2,17
bāvafā вірний	23,92	71,74	2,17	-	-	-	2,17	-	-
bāhuš розумний	48,89	47,78	-	-	-	-	-	-	3,33
doruqgu брехливий	33,33	33,33	4,94	3,71	18,52	-	-	-	6,17
šojā' хоробрий	36,67	44,5	5,56	-	11,11	-	-	-	2,2
birahm безжальний	40,21	24,74	9,28	9,28	15,46				1,03
bixiyāl безтурботний	45,45	21,59	-	9,09	1,14	11,36	4,55	-	6,82
xasis скнарий	68,67	7,23	1,21	4,82	12,05	2,41	-	3,61	-
sabur терплячий	43,82	5,62	6,74	24,72	14,61	1,12	1,12	-	2,25
baxšande щедрий	16,84	1,05	44,21	15,79	20	-	-	-	2,11
ādel справедливий	38,46	-	40,66	-	12,09	-	2,2	-	6,59
ārām спокійний	18,95	11,58	4,21	62,1	1,05	-	-	-	2,11
sāket мовчазний	22,99	19,54	2,3	20,69	-	6,89	24,14	2,3	1,15
<i>Загалом (у середньому)</i>	32,42	35,75	7,72	9,53	6,7	2,8	2,14	0,52	2,45

Концептуальна структура сукупного автостереотипу сучасного іранця

Кількісне співвідношення характеристик	Характеристики автостереотипу сучасного іранця			Ранг частотності
Ядро				
Позитивні (73)	mehmānnavāzi	مهمان نوازی	гостинність	45
	mehrabāni	مهربانی	доброта	28
Приядерна зона				
Позитивні (64)	ta'ārofi budan	تعارفی بودن	церемонність, ввічливість	15
	ehsāsāti	احساساتی	емоційність	14
	xānevādedusti	خانواده دوستی	любов до родини	13
	xungarmi	خون گرمی	сердечність, душевність	11
	bāhuš budan	باهوش بودن	розумність	11
Негативні (35)	doruqguyi	دروغ گوئی	брехливість	13
	riyākāri	ریاکاری	лицемірство	11
	qaribeparasti	غریبه پرستی	схияння перед іноземним	11
Ближня периферія				
Позитивні (80)	bā xodā budan	با خدا بودن	набожність	8
	baxšandegi	بخشندگی	щедрість	8
	šuxtab` budan	شوخ طبع بودن	весела вдача	7
	samimiyyat	صمیمیت	щирість	7
	ensāndusti	انسان دوستی	людинолюбство	5
	bāadab va bāehterām budan	با ادب و با احترام بودن	вихованість	5
	bāeste'dād budan	با استعداد بودن	талановитість	5
	xošaxlāqi	خوش اخلاقی	добра вдача	5
	dānešdusti	دانش دوستی	любов до знань	5
	saburi	صبوری	терплячість	5
	še'r dusti	شعر دوستی	любов до поезії	4
	mihanparasti	میهن پرستی	патріотизм	4
	bāqeyrat budan	با غیرت بودن	почуття власної гідності	3
	bāvafā budan	با وفا بودن	вірність	3
	talāšgar budan	تلاشگر بودن	старанність, наполегливість	3
	xošruyi	خوشرویی	привітність	3
Нейтральні (12)	xošgozarāni	خوش گذرانی	любов до розваг	5
	alāqemandi be siyāsāt	علاقه مندی به سیاست	любов до політики	4
	mordeparasti	مردہ پرستی	повага до померлих	3
Негативні (65)	tambali	تنبلی	лінощі	8
	xodxāhi	خودخواهی	егоїстичність	6
	pulparasti	پول پرستی	любов до грошей	5
	čāplusi	چاپلوسی	підлабузництво	5
	xodbartarbini	خود برتر بینی	зарозумілість	5
	dahanbini	دهن بینی	відсутність власних	5
	fozuli	فضولی	надмірна допитливість	4
	vaqtnašenāsi	وقت شناسی	непунктуальність	4
	afsorde budan	افسرده بودن	засмученість	3
	Tajammolgarāyi	تجمل گرایی	прагнення розкошів	3
	Tazāhor	تظاهر	удавання, нещирість	3
	javgir šodan	جوگیر شدن	схильність до зовнішнього	3
	hesādat	حسادت	заздрісність	3
	zudbāvar budan	زود باور بودن	довірливість	3
	sādeluhi	ساده لوحی	простакуватість	3
	kamfekri	کم فکری	несерйозність	3

Дальня периферія				
Позитивні (18)	bāesālat budan	با اصالت بودن	благородне походження	2
	bāgozašt budan	با گذشت بودن	поступливість	2
	pāydar budan dar barābar-e	پایدار بودن در برابر	стійкість у подоланні	2
	xošbarxord budan	خوش برخورد بودن	приємність у спілкуванні	2
	xošdastpoxšt budan	خوش دستپخت بودن	вміння готувати	2
	alāqe be farhang va honar	علاقه به فرهنگ و هنر	любов до культури і	2
	fadākāri	فداکاری	самовідданість	2
	qāne' budan	قانع بودن	невимогливість	2
	najib budan	نجیب بودن	благородність	2
Нейтральні (6)	porxor budan	پرخور بودن	пажерливість	2
	dargir-e kār va moškelāt	درگیر کار و مشکلات	зайнятість роботою та	2
	qarq budan dar afkār-e	غرق بودن در افکار	занурення у спогади про	2
Негативні (34)	badbaxt budan	بدبخت بودن	безталання	2
	baddahan budan, parxāšgari	بد دهن بودن،	грубіянство	2
	bedun-e barnāme budan	بدون برنامه بودن	неорганізованість	2
	bixiyāli	بی خیالی	безтурботність	2
	bisavād va ahmaq budan	بی سواد و احمق بودن	неграмотність та дурість	2
	penhānkāri	پنهان کاری	потайливість	2
	ta'assob	تعصب	фанатичність	2
	taqlid be digarān	تقلید به دیگران	наслідування інших	2
	češm-o ham češmi	چشم بهم چشمی	суперництво	2
	xā'en budan	خائن بودن	підступність	2
	zudjuš budan	زود جوش بودن	запальність, гарячність	2
	zudranj budan	زود رنج بودن	образливість	2
	farāmuškāri	فراموش کاری	забудькуватість	2
	qānunšekani	قانون شکنی	неслухняність перед законом	2
	maqrur budan	مغرور بودن	гордовитість	2
	manfe'attalabi	منفعت طلبی	користолюбство	2

Схема концептуальної структури автостереотипу сучасного іранця



Структура перської концептосфери ввічливості *ta'ārof*