

МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ
КИЇВСЬКИЙ НАЦІОНАЛЬНИЙ УНІВЕРСИТЕТ ІМЕНІ ТАРАСА ШЕВЧЕНКА

МАЗЕПОВА ОЛЕНА ВІКТОРІВНА

УДК 811.222.1-119

**МОВНА КОНЦЕПТУАЛІЗАЦІЯ
ВНУТРІШНЬОГО СВІТУ ЛЮДИНИ В ПЕРСЬКОМУ
ЛІНГВОМЕНТАЛЬНОМУ ПРОСТОРИ**

Спеціальність 10.02.13 – мови народів Азії, Африки,
аборигенних народів Америки та Австралії

Автореферат

дисертації на здобуття наукового ступеня
доктора філологічних наук

Київ – 2016

Дисертацією є рукопис.

Роботу виконано на кафедрі Близького Сходу Інституту філології Київського національного університету імені Тараса Шевченка МОН України.

Офіційні опоненти:

доктор філологічних наук, професор

КШАНОВСЬКИЙ Олег Чеславович,

Київський національний лінгвістичний університет,
професор кафедри східної філології;

доктор філологічних наук, професор

ЄРМОЛЕНКО Сергій Семенович,

Інститут мовознавства ім. О.О. Потебні НАН України,
провідний науковий співробітник відділу загального
мовознавства;

доктор філологічних наук, професор

ТИЩЕНКО Олег Володимирович,

Львівський державний університет безпеки
життєдіяльності,
завідувач кафедри іноземних мов та технічного перекладу.

Захист відбудеться “30” травня 2016 року о 12 годині на засіданні спеціалізованої вченої ради Д 26.001.50 в Інституті філології Київського національного університету імені Тараса Шевченка за адресою: 01601, м. Київ, бульвар Тараса Шевченка, 14, к. 63.

З дисертацією можна ознайомитися у Науковій бібліотеці ім. М. Максимовича Київського національного університету імені Тараса Шевченка за адресою: 01601, м. Київ, вул. Володимирська, 58, к. 12.

Автореферат розісланий “28” квітня 2016 р.

Вчений секретар
спеціалізованої вченої ради

І.Л. Покровська

ЗАГАЛЬНА ХАРАКТЕРИСТИКА РОБОТИ

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 (Вежбицкая 1996; 2002; Апресян 1995; Арутюнова 1999; Вольф 2009; Голобородько 2002; Голубовская 2002; Давиденко 2012; Зализняк 2005; Каракуця 2002; Кобозева 1993; Кондратьева 2004; Кононенко 2004; Кубрякова 1991; Левонтина 2012; Никитина 1999; Одинцова 2000; Пименова 2004; Плунгян 1991; Радзієвська 1999; 2010; Скаб 2008; Слухай 2005; Урысон 2003; Шмелев 2005; Яковенко 1999). Попри те, що на матеріалі слов'янських і західноєвропейських мов таких досліджень дедалі більше, східні мови поки що залишаються на периферії загального процесу. Тому рефероване дослідження є спробою заповнити цю прогалину і ввести до наукового обігу новий лінгвістичний матеріал для уможливлення відповідних контрастивних студій.

Останнім часом лінгвістичні дослідження внутрішнього світу людини відбуваються переважно у рідчизні 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 зв'язку з мисленням і духовно-практичною діяльністю людини. Пропоноване дослідження внутрішнього світу людини в перському лінгвоментальному просторі здійснене на засадах лінгвокогнітивного підходу, проте в ньому також використано й здобутки лінгвокультурологічного напрямку.

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, у рамках якої уможливорюється вивчення мови у нерозривному зв'язку з мисленням, свідомістю, культурою, менталітетом, світосприйняттям етнічної людини. 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.

Актуальність обраного у дослідженні підходу полягає в тому, що саме у лінгвокогнітивному висвітленні внутрішній світ людини постає як частина загальної картини світу, відображеної в людській психіці й вербалізованої засобами певної етнічної мови. У своєму дослідженні ми виходимо з того, що пізнання внутрішнього світу людини повинно відбуватися як і пізнання зовнішнього світу – шляхом сегментування його на фрагменти і подальшого вивчення кожного з них. З позицій когнітивної лінгвістики таке дослідження передбачає аналіз мовної концептуалізації обраних ділянок внутрішнього світу. Під мовною концептуалізацією звичайно

розуміють осмислення певного об'єкта дійсності, об'єктивоване за допомогою відповідних мовних одиниць.

Зв'язок дослідження з науковими програмами, планами, темами. Дослідження виконано в межах наукової теми № 11БФ044-01 “Мови та літератури народів світу: взаємодія та самотність” Інституту філології Київського національного університету імені Тараса Шевченка.

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 концептів **جان jān** ДУША, **روح ruh** ДУХ, **دل del** СЕРЦЕ в синхронії та діахронії, 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 емотивних концептів **شادی šādi** РАДІСТЬ, **غم qam** СУМ, **ترس tars** СТРАХ на лексико-фразеологічному та синтаксичному рівнях перської мови, а також особливості їхньої метафоричної концептуалізації;
- визначити етнокультурну специфіку прецедентних феноменів як складників когнітивної бази іранців на матеріалі перської фразеології й 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 під час проведення психолінгвістичного експерименту;
- окреслити особливості мовної концептуалізації бінарної опозиції **خودی xodi** – **غریبه qaribe** *свій – чужий* засобами перської фразеології й 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 еталонів-образів у складі порівняльних конструкцій – за даними спрямованого асоціативного експерименту;
- змоделювати концептуальну структуру сукупного національного автостереотипу сучасного іранця на підставі отриманих шляхом опитування респондентів характеристик;

- дослідити перські стереотипи поведінки на прикладі культурних схем, основоположних для перської концептосфери ввічливості تعارف ta'ārof, та змоделювати 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 “втїленим”, 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 діахронічній 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,

використання якої дало змогу отримати достовірні результати. 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 перськокомовний матеріал, що уможливило подальші зіставні дослідження у відповідній галузі лінгвістики.

Теоретичне значення дисертаційної праці полягає в удосконаленні методології лінгвокогнітивного дослідження мовної семантики, зокрема у подальшому опрацюванні прийомів концептуального аналізу, що ґрунтується на поєднанні аналізу мовного матеріалу з 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.

Практична цінність дослідження визначається можливістю застосувати його результати 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: Міжнародна наукова конференція “Перші читання О. Прицака” (Київ, 4 квітня 2008 р.); Всеукраїнська наукова конференція “Концепти та константи в мові, літературі, культурі” (Київ, 14 квітня 2011 р.); Міжнародна наукова конференція “Рецепція наукової спадщини професора С. Семчинського і сучасна філологія” (Київ, 19–20 травня 2011 р.); VII Європейська конференція з іраністики (Краків, 7–9 вересня 2011 р.); Всеукраїнська наукова конференція “Людина і соціум у контексті проблем сучасної філологічної освіти” (Київ, 5 квітня 2012 р.); XXI, XXII, XXIII Міжнародні наукові конференції “Мова і культура” імені Сергія Бураго (Київ, 27–29 вересня 2012 р.; 24–27 червня 2013 р.; 23–26 червня 2014 р.); Міжнародна наукова конференція “XVI Сходознавчі читання А. Кримського” (Київ, 11 жовтня 2012 р.); Міжнародна наукова конференція “Мови та літератури в глобалізованому світі: взаємодія та

самобутність” (Київ, 18 жовтня 2012 р.); Всеукраїнська наукова конференція “Мова, свідомість, художня творчість, інтернет у дзеркалі сучасних філологічних студій” (Київ, 11 квітня 2013 р.); Міжнародна наукова конференція “Гуманитарные науки и познание: философия, литература и язык” (Москва, 25–26 квітня 2013 р.); Міжнародна наукова конференція “Етнознакові функції культури: мова, література, фольклор” (Київ, 17 жовтня 2013 р.); Всеукраїнська наукова конференція “Філологічна наука в інформаційному суспільстві” (Київ, 10 квітня 2014 р.); X Всеукраїнська науково-практична конференція “Україна – країни Сходу в ХХ столітті в діалозі мов, культур, педагогічних систем: ціннісні виміри особистості” (Київ, 12 травня 2014 р.); Міжнародна наукова конференція “Сучасна філологія: парадигми, напрямки, проблеми” (Київ, 9 жовтня 2014 р.); Всеукраїнські наукові читання “Дух нового часу у дзеркалі слова і тексту” (Київ, 8–10 квітня 2015 р.); Міжнародна наукова конференція “Сучасна філологічна наука в міждисциплінарному контексті” (Київ, 8 жовтня 2015 р.).

Публікації. Основні положення дисертації висвітлено у 28 публікаціях, з яких 1 монографія та 27 статей у фахових наукових виданнях (у тому числі 7 – у закордонних).

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 – 482 сторінки, з яких основний текст становить 404 сторінки.

ОСНОВНИЙ ЗМІСТ ДИСЕРТАЦІЇ

У **вступі** викладено мету й завдання дисертації, визначено об’єкт і предмет дослідження, обґрунтовано актуальність, новизну, теоретичне та практичне значення праці, схарактеризовано її обсяг і структуру.

Перший розділ дисертаційного дослідження “**Теоретичні та методологічні засади дослідження перського лінгвоментального простору: лінгвокогнітивний підхід**” складається з трьох підрозділів і присвячений загальнотеоретичним питанням, пов’язаним із специфікою проведення лінгвокогнітивних досліджень на Заході та на пострадянському лінгвістичному просторі.

У підрозділі 1.1. “*Когнітивна лінгвістика в західній та українській науці: дві лінії розвитку*” висвітлено, в чому полягає відмінність між двома версіями когнітивної лінгвістики – західною та східнослов’янською.

Когнітивна лінгвістика, 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”¹, 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”². Насправді когнітивістика – це не одна, а ціле коло

¹ Селіванова О.О. Сучасна лінгвістика: напрями та проблеми / О.О. Селіванова. – Полтава: Довкілля-К, 2008. – С. 365.

² Кубрякова Е.С. Начальные этапы становления когнитивизма: лингвистика – психология – когнитивная наука / Е.С. Кубрякова // Вопросы языкознания. – 1994. – № 4. – С. 34.

когнітивних наук (*cognitive sciences*), об'єднаних спільною міждисциплінарною програмою вивчення процесів, пов'язаних зі знанням та інформацією.

Своїм виникненням когнітивна лінгвістика зобов'язана, головним чином, працям американських дослідників, однак у подальшому вона набула своїх прихильників як у європейських країнах, так і на пострадянському просторі. До східнослов'янського лінгвістичного обігу цей напрям увійшов завдяки оглядовим нарисам (Герасимов 1985; Дем'янков 1994; Кубрякова 1994; Ченки 1996; 1997; Баранов, Добровольский 1997; Рахилина 1997; 1998), появі Короткого словника когнітивних термінів (1996), а також перекладам праць західних дослідників, об'єднаних інтересом до вивчення когнітивних аспектів мови (Новое в зарубежной лингвистике 1988). Біля витоків когнітивної лінгвістики в Україні стояли такі дослідники, як: Л. Белехова (2002), О. Воробйова (2002), І. Голубовська (2002), С. Жаботинська (1997; 1999), Т. Космеда (2001), О. Селіванова (2000), Т. Радзієвська (1997; 1999), Н. Слухай (1995), Г. Яворська (1999; 2000) та ін.

Найбільш відомими теоріями, які відіграли вирішальну роль у становленні когнітивної лінгвістики, є: процедурна семантика Дж. Міллера і Ф. Джонсон-Лерда, когнітивна граматика Р. Ленекера, теорія концептуальної метафори Дж. Лакоффа і М. Джонсона, теорія ментальних просторів Ж. Фоконьє, теорія концептуальної інтеграції Ж. Фоконьє і М. Тернера, топологічна семантика Л. Талмі. Перелічені дослідники однозначно позиціонували себе як когнітивних лінгвістів і заявляли про свою належність до проблематики, сформульованої в програмній тезі когнітивної лінгвістики в такий спосіб: оскільки мова є невіддільною складовою когнітивних структур і самого процесу пізнання, цілком можливо й необхідно на підставі аналізу мовних фактів робити висновки про ментальні уявлення людини (Lakoff 1990; Langacker 1993; Fauconnier 1990). Разом із цим існує ціла низка лінгвістів (зокрема Ч. Філлмор, У. Чейф, А. Вежбицька, Р. Джекендофф, Р. Шенк, Т. ван Дейк та ін.), які протягом багатьох років займаються проблемами мови і свідомості, мовних і понятійних структур, проте не позиціонують себе як представників когнітивного напрямку.

На теренах пострадянського лінгвістичного простору, спочатку в Росії, а потім в Україні, термін *когнітивний* поширився приблизно наприкінці 1990-х рр., однак це не означає, що доти не проводилося досліджень з проблем взаємозв'язку між мовою та мисленням. Насправді, зародження когнітивної лінгвістики в колишньому СРСР відносять іще до початку 80-х рр. ХХ ст. Виникнення цього напрямку, з одного боку, пов'язують із впливом західних концепцій (передусім праць Р. Шенка, Дж. Лакоффа, Ч. Філлмора, У. Чейфа, Л. Талмі), а з іншого – з руйнуванням ідеології структуралізму. Уважають, що когнітивний підхід до аналізу мовних явищ у його сучасному розумінні став результатом природного розвитку передусім ономасіологічної теорії. 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 проводилися в рамках реконструкції наївної картини світу, відображеної в мові (Апресян 1986; 1995; Роль человеческого фактора 1988; Логический анализ языка 1989; Яковлева 1994; Булыгина, Шмелев 1997; Шмелев 2002; Урысон 2003 та ін.). В українській лінгвістиці від початку 90-х рр. ХХ ст. також почали з'являтися праці, присвячені

дослідженню мовної картини світу (Кононенко 1996; Лисиченко 1998; Соколовская 1993; Сукаленко 1992; Белова 2001; Терехова 2001; Голубовская 2002; Жайворонок 2002; Кочерган 2004 та ін.).

Дослідження відображеної в мові картини світу сприяли формуванню напрямку, пов'язаного з аналізом *концептів*. Поширення в лінгвістичному обігу терміна *концепт* пов'язують із ознайомленням наукового загалу з працею Р. Павільоніса (1983), колективною монографією за редакцією Б. Серебреннікова “Роль человеческого фактора в языке. Язык и картина мира” (1988), появою перекладів російською мовою праць А. Вежбицької, Ч. Філлмора та ін. Проте відомо, що вперше у російській лінгвістиці цей термін ужив іще С. Аскольдов у статті “Концепт і слово” (1928), а тому можна говорити не про появу нового терміна в 90-х рр. ХХ ст., а лише про відновлення його функціонування.

Лінгвістична теорія концептів на пострадянському просторі розвивається у двох напрямках – лінгвокогнітивному та лінгвокультурологічному. Відповідно до цього й у сучасних трактуваннях концепту яскраво вирізняються два ракурси: лінгвокогнітивний та лінгвокультурологічний. Представники першого напрямку (О. Кубрякова, М. Болдирев, А. Бабушкін, З. Попова, Й. Стернін, С. Жаботинська, О. Селіванова та ін.) розуміють концепт як глобальну мисленеву одиницю, ідеальну сутність, яка формується у свідомості людини. Прихильники другого напрямку (С. Воркачов, І. Голубовська, В. Карасик, О. Корнілов, В. Красних, Д. Лихачов, Т. Радзієвська, Н. Слухай, Ю. Степанов, В. Телія та ін.) концепт розглядають передусім як культурний феномен, тому в запропонованих ними визначеннях на перший план виходить його “культурний зміст”. Проте, як видається, урахування національно-культурної складової є необхідним за будь-якого підходу до вивчення концептів, адже людина як носій певної концептосфери завжди живе і діє в межах культурно зумовленої навколишньої дійсності.

Нині вивчення і моделювання концептів стало одним із напрямів сучасної лінгвістики, що розвивається найбільш активно. Це призвело до формування відносно нової інтегральної лінгвістичної галузі – *лінгвоконцептології*, спрямованої на детальний аналіз виражених засобами певної мови різноманітних концептів. З іншого боку, той великий інтерес, який спостерігається сьогодні до вивчення і моделювання концептів, спричинив перетворення цієї галузі на певну моду, що не тільки не сприяє розвитку когнітивної науки, а й почасти гальмує її, оскільки якість виконуваних досліджень не завжди є належною. Проблему ускладнює те, що досі не вироблено єдиного підходу до вивчення концептів, не уніфіковано способи і методи проведення концептуального аналізу.

З огляду на сказане, у підрозділі 1.2. “*Концептуальний аналіз як основний інструмент лінгвокогнітивного дослідження*” подано стислий огляд методів, що використовуються представниками різних шкіл когнітивної лінгвістики при дослідженні мовних явищ, який не тільки засвідчив це спостереження, а й дав змогу продемонструвати, наскільки розійшлися між собою “дві когнітивні лінгвістики” – західна та східнослов'янська.

Найбільший вплив на розвиток лінгвокогнітивних студій на пострадянському просторі справили концепції таких західних дослідників, як: Дж. Лакофф, Р. Ленекер, Ж. Фоконьє, Ч. Філлмор, А. Вежбицька, Е. Рош та ін. Проте під впливом

традицій власної лінгвістичної школи у межах східнослов'янської когнітивістики сформувалося декілька цілком незалежних підходів до вивчення мовної семантики, що дало підстави дослідникам говорити про дві “версії” когнітивної лінгвістики – західної та східнослов'янської. Попри відмінності в засобах досліджень, західних і східнослов'янських лінгвістів від самого початку об'єднувало спільне прагнення – спираючись на аналіз мовних фактів, робити висновки про мислення, свідомість, понятійну систему людини.

На пострадянському просторі лінгвокогнітивні дослідження проводяться під егідою концептуального аналізу, який передбачає опис і моделювання концептів як певних інформаційних структур свідомості. Вагомий внесок у розроблення методології дослідження концептів в українській лінгвістиці зробили Т. Вільчинська (2008), О. Воробйова (2004; 2011), І. Голубовська (2002; 2010), С. Жаботинська (1999; 2009; 2013), В. Жайворонок (2002), В. Іващенко (2004; 2006), В. Кононенко (2004; 2006), Т. Космеда (2001; 2004), Ж. Краснобаєва-Чорна (2006; 2009), Л. Лисиченко (2008) А. Приходько (2008), Т. Радзієвська (2010), О. Селіванова (2000; 2004), М. Скаб (2006; 2008), Н. Слухай (1995; 2002; 2005), В. Ужченко (2003; 2006), Г. Яворська (1999; 2000; 2005; 2008) та ін.

Концептуальний аналіз є продовженням семантичного аналізу, наслідком поширення семантичних досліджень у 80-х роках ХХ ст. на сфери інших наук, таких як логіка, психологія, етнологія, філософія тощо. Стосовно відмінностей між двома видами аналізу можна зауважити, що для семантичного аналізу характерний рух від слова до думки, а для концептуального – від думки до слова, що в цілому відповідає семасіологічному та ономасіологічному підходам до аналізу мовних явищ у традиційній лінгвістиці. Як відомо, семасіологічний підхід до слова передбачає шлях від форми до значення (чи значень), у якому вказане слово може вживатися; ономасіологічний – від значення до його можливих найменувань. Однак об'єктом концептуального аналізу, на відміну від семантичного аналізу, є не значення слова, а знання, інформація про об'єкт, представлена в будь-якому вигляді: наївна, наукова, досвідна і навіть хибна. Для семантичного аналізу характерні знакова репрезентація, лінійність, пояснювальний характер стосовно слова. Натомість концептуальному аналізу властиві ментальна абстрагованість, специфікованість, реляційна модельність та спрямованість на сферу знань. Саме тому головною відмінністю між двома типами аналізу доцільно вважати напрямок моделювання: від знань до знаків – для концептуального, і від знаків до знань – для семантичного (Слухай 2011; Жаботинская 2004; Селіванова 2006).

У підрозділі 1.3. *“Внутрішній світ людини як об'єкт лінгвокогнітивного дослідження”* висвітлено низку питань теоретичного й термінологічного характеру стосовно розуміння співвідношення тріади *мова – мислення – свідомість* у сучасній когнітивістиці та сутності використовуваних у роботі термінозначень *мовна свідомість* і *лінгвоментальний простір*, а також описано методіку дослідження.

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. Ця дискусія започаткована давньою суперечкою між *вербалістами* та

антивербалістами стосовно участі мови у процесах мислення. На думку вербалістів (М. Мюллер, В. фон Гумбольдт, Ф. Шлейєрмагер, Ф. де Соссюр, О. Реформатський та ін.), мислення й мова нерозривно пов'язані, здійснення актів мислення можливе лише на базі мови і за допомогою мови. Антивербалісти (зокрема Н. Жинкін, Ж. Піаже, Б. Серебренніков, П. Гальперін, І. Горєлов, К. Сєдов та ін.) стверджують принципіву можливість невербального мислення, вважаючи вербальне мислення лише одним із типів мислення як такого. Як аргументи 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.

Представники когнітивного напрямку поділяють другу позицію, адже на сучасному етапі щораз більше експериментальних досліджень засвідчують, 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 (Жинкін 1964). Ми виходимо з того, що словесне мислення не можна абсолютизувати, і мислення без участі слів так само можливе, як і мислення за участі слів. Виключно словесних форм мислення набуває лише на високих рівнях абстрагування, а також тоді, коли потрібно оформити думку, щоб донести її до інших. У лінгвокогнітивних дослідженнях мовні одиниці виступають лише засобом доступу до інформаційної бази людини, яка у своїх глибинних структурах обходиться без мови та зберігає інформацію у вигляді образів, схем, абстрактних моделей (О. Снитко).

Поняття “мовної свідомості” у дослідженнях лінгвокогнітивного спрямування розуміють як частину когнітивної свідомості людини, що має мовну прив'язку (О. Кубрякова). Ми виходимо з того, що когнітивна свідомість у цілому пов'язана з пізнавальною діяльністю людини і може існувати як у вербальній, так і невербальній формі. Мовна же свідомість – це частина когнітивної свідомості, що забезпечує механізми мовної та мовленнєвої діяльності, а саме породження і сприйняття мовлення та зберігання мови у свідомості.

Як відомо, у сучасній гуманітарній науці термін “етнос” неоднозначний. Поготів він мало придатний для позначення персомовного населення Ірану через досить строкатий склад етнічної структури цієї країни. З огляду на це, у своєму дослідженні ми використовуємо поняття “лінгвоментальний простір”, під яким розуміємо простір, де 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.

У своєму дослідженні перського лінгвоментального простору ми поєднали аналіз власне мовного матеріалу з аналізом даних психолінгвістичного експерименту, який постає ефективним засобом вивчення специфіки функціонування етнонаціональної мовної свідомості. При цьому ми спиралися на

зауваження Л. Талмі про те, що результати, одержані шляхом лінгвістичної інтроспекції дослідника, мають бути співвідносні з результатами, отриманими із застосуванням інших методів, що забезпечується зверненням до корпусу текстів певної мови або психолінгвістичного експерименту (Talmi 2000). Ми використали психолінгвістичний експеримент у чотирьох різновидах: а) вільний асоціативний експеримент; б) метод прямих (або вільних) тлумачень; в) спрямований асоціативний експеримент; г) анкетування. У ролі респондентів виступили переважно студенти Тегеранського державного університету, студенти Іранського недержавного університету “Паяме нур”, співробітники Міжнародного фонду Сааді, який займається координацією питань з організації стажування студентів і викладачів перської мови в Ірані, та члени їхніх родин (загалом 102 особи).

Таке поєднання аналізу мовної об’єктивації ключових імен-репрезентантів концептів із даними психолінгвістичного експерименту дало змогу скласти ґрунтовніше уявлення про етнокультурну специфіку концептосфери внутрішнього світу людини у перському лінгвоментальному просторі, а також виявити й наочніше репрезентувати співвідношення універсального та етноспецифічного у структурі окремих її фрагментів.

У другому розділі “**Концепти جان jān ДУША, روح ruh ДУХ, دل del СЕРЦЕ у перському лінгвоментальному просторі**” визначено особливості мовної концептуалізації трьох зазначених концептів внутрішнього світу людини, з’ясовано співвідношення відповідних понять у синхронії та діяхронії, а також специфіку уявлень про ці феномени у свідомості сучасних носіїв перської мови.

Особливістю перського лінгвоментального простору є те, що поняття душі і духу в ньому недостатньо розмежовані, про що принаймні свідчить саме така їхня мовна репрезентація у лексикографічних джерелах. З огляду на це, у підрозділі 2.1. “*Концепти ДУША/ДУХ в перській лінгвокультурі: специфіка мовної концептуалізації в синхронії та діяхронії*” зроблено спробу з’ясувати, в чому полягають сутність і причини такого стану речей.

Дослідження показало, що у перських перекладних словниках спостерігається небажана синонімія всередині кола лексем: питомо перських جان jān, روان ravān та арабських за походженням روح ruh, نفس nafs, а у тлумачних словниках – їх недостатня диференціація. Це може спричинити враження, що відповідні поняття у перській лінгвокультурі не диференційовані, або їхнє розрізнення не є актуальним для носіїв перської мовної свідомості. Проте проведені дослідження дали підстави спростувати таке припущення і дійти висновку про їхню нетотожність.

Аналіз мовної, у тому числі фразеологічної, деталізації усіх зазначених номенів дав підстави вважати номен جان jān основним репрезентантом концепту ДУША в перській мові, а арабський за походженням номен روح ruh – репрезентантом концепту ДУХ. При цьому виявлено достатньо ознак того, що позначувані цими лексемами поняття не є тотожними, а тому й самі слова не можна вважати повними синонімами.

Проведений аналіз засвідчив, що концепт jān ДУША у сучасному перському мовно-культурному середовищі передусім асоціюється з життям і становить найбільшу цінність для людини. При цьому за способами метафоричної концептуалізації “перська душа” виявляє як спільні, так і відмінні риси з

“українською душею”. Назвемо декілька етноспецифічних особливостей “перської душі”. На відміну від українського та російського мовно-культурних ареалів, де душа концептуалізується як вмістище, у проаналізованому нами матеріалі відповідної концептуальної метафори не встановлено. Невластиве перській мовній свідомості й уявлення про душу як умовний “внутрішній орган”, який може “боліти”. Душу в перському лінгвоментальному просторі радше уявляють як тонку матеріальну субстанцію всередині тіла, завдяки котрій людина власне й є живою. Ця субстанція є достатньо рухливою, може “пересуватися” всередині тіла або “виходити назовні” внаслідок смерті людини. Проте здатністю “літати” перська мовна свідомість наділяє не душу, а дух, вербалізований арабським словом روح **ruh** (напр.: روحش پرواز کرد **ruh-aš parvāz kard** він зрадів, підбадьорився, букв. його дух полетів). За нашими спостереженнями, “перський дух” постає передусім як сила, що надходить до людини з вишнього світу і забезпечує з ним зв’язок.

Попри те, що в тлумачних словниках слова جان **jān** та روح **ruh** пояснюються одне через одне, нам вдалося виявити кілька ознак, за якими можна диференціювати відповідні поняття. На користь того, що в епоху середньовіччя ці номени позначали різні сутності, свідчать міркування учених і філософів, наведені у найбільшому перському тлумачному словнику А. Дегхода. У статті на слово روح **ruh** сказано, що в давнину існувало багато різних уявлень стосовно природи духу та його різновидів. За одним із них, тоді розрізняли три види духу: 1) روح طبیعیه **ruh-e tabi’iyye** (“природний дух”), спільний для рослин і тварин; уявляли, що у тварин цей дух зосереджений у печінці, звідки по венах розноситься по всьому тілу; 2) روح حیوانیه **ruh-e heyvāniyye** (“тваринний дух”), присутній тільки у тварин і людей; знаходиться у серці й по тілу розноситься по артеріях; 3) روح نفسانییه **ruh-e nafsāniyye** (“чуттєвий дух”), міститься в мозку і розноситься по тілу по нервах. У словниковій статті на слово جان **jān** такої інформації не зафіксовано.

Прискіпливіший аналіз лексико-фразеологічного фонду перської мови так само уможливорює висновок про різне розуміння сутностей, позначених словами روح **ruh** і جان **jān**. Хоча в перській мові й існує певна кількість похідних лексем і фразеологічних одиниць, де складники **ruh** і **jān** виступають як повні замітники (напр.: روح بخش **ruh baxš** / جان بخش **jān baxš** життєдайний, روح دار **ruh dār** / جاندار **jān dār** живий; ىستوتا, فرسا روح **ruh farsā** / جان فرسا **jān farsā** набридливий, روح پرور **ruh parvar** / جان پرور **jān parvar** життєдайний; یک روح در دو قالب **yek ruh dar do qāleb** / یک جان در دو قالب **yek jān dar do qāleb** бути щирими друзями тощо), проте переважна більшість мовних одиниць зі словом **jān** не мають відповідних синонімів зі словом **ruh**. Так, є фразеологізми: جان باختن **jān bāxtan** (букв. програвати душу), جان افشاندن **jān afšāndan** (букв. розсипати душу) зі значенням “віддавати життя, жертвувати життям” або جان دادن **jān dādan** (букв. віддавати душу), جان تسلیم کردن **jān taslim kardan** (букв. здавати душу), جان سپردن **jān sepordan** (букв. вручати душу) зі значенням “помирати, віддавати богу душу”, проте фразеологізмів на кшталт: *روح باختن **ruh bāxtan**, *روح افشاندن **ruh afšāndan**, *روح دادن **ruh dādan**, *روح تسلیم کردن **ruh taslim kardan**, *روح سپردن **ruh sepordan** та под. у словниках не зафіксовано. Можна сказати: او جانم را به لب آورد **u jān-am-rā be lab āvord** (букв. він витягнув мою душу до губ) у значенні “він мене змучив, допік”, але неможливо: *او روحم را به لب آورد **u ruh-am-rā be lab āvord**; можна почути: من جان سلامت (سالم) به در بردم **man jān-e salāmat**

(sālem) be dar bordam (букв. я відніс на зовні здорову душу) “я врятувався, уникнув небезпеки”, але неможливо: *من روح سلامت (سالم) به در بردم* **man ruh-e salāmat (sālem) be dar bordam** тощо.

Здійснений екскурс в історію вживання цих слів засвідчив, що головне значення перського слова جان **jān** від самого початку його функціонування в зороастрійських текстах – “життя” (сер.-перс. **gyān**). Саме від часів зороастризму бере виток концепція п’яти сил, що керують людиною. Згідно з цією концепцією, **gyān** уявляли як одну з цих сил, а саме “життєву силу”, що з’являлася разом із народженням людини, перебувала в ній протягом усього життя, а зі смертю зникала назавжди. Цій тлінній силі була протиставлена вічна сила **ravān** (авест. **urvān**, суч. перс. روان **ravān**), 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 розпочалася активна перекладацька діяльність, у тому числі творів зороастрійської літератури, укладених середньоперською мовою. Поступово у царині релігійно-філософської схоластики навколо позначення досліджуваних нами понять формувалася нова персько-арабська термінологія. Через очевидну кореляцію між зороастрійським поняттям **ravān** як божественної сили, що надходить з вишнього світу, та поняттям **ruh** як Божого духу в ісламській релігійній доктрині, відповідні слова почали вживатися як взаємозамінні. Проте не всюди і не завжди. Справжня плутанина у поняттях утворилася навколо вживання терміну **nafs** (араб. *душа, сам* тощо), яким стали позначати як “дух” так і “душу”, причому як нематеріальну душу, “що рухається вгору” так і матеріальну, “що тягне людину вниз”. Аналіз філософської та перської класичної літератури засвідчив, що досліджувані номени вживалися вкрай непослідовно, що, втім, цілком зрозуміло для середньовіччя. Однак такий стан речей вочевидь продовжував зберігатися аж до ХХ ст., що й відображають дані лексикографічних джерел.

Для з’ясування сучасного стану осмислення досліджуваних концептів перською мовною свідомістю ми звернулися до результатів психолінгвістичного експерименту, під час проведення якого до переліку слів-стимулів були включені слова جان **jān**, روح **ruh**, روان **ravān**. Встановлено, що концепти, позначені цими словами, у свідомості сучасних носіїв перської мови тісно взаємопов’язані. Всіх їх об’єднує належність до внутрішнього світу людини, асоціювання зі сферою надприродного, необхідність дбати про них та підтримувати в чистоті. Проте спостережено й низку диференційних когнітивних ознак, властивих кожному з них. За концептом **jān** більше, ніж за двома іншими, закріплені такі когнітивні ознаки, як “життя” та “цінність”, що засвідчує його найбільшу відповідність поняттям життя і смерті. Концепт **ruh** більше за інших два зосереджує в собі релігійні уявлення людини; носії мови акцентували 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.

У підрозділі 2.2. “Перський концепт دل *del* СЕРЦЕ як ключовий концепт внутрішнього світу людини” визначено особливості мовної, у тому числі метафоричної, концептуалізації зазначеного перського концепту та сукупність когнітивних ознак, притаманних його осмисленню сучасними носіями перської мови.

Концепт СЕРЦЕ в перській мові вербалізований двома словами: перським دل *del*, що походить від авестійського слова *zéréza-* *серце* (д.-перс. *zərəd-* *серце*), та арабським قلب *qalb* від кореня قَلَبَ *qalaba* *обертати, перевертати*. Останній номен функціонує переважно в медичному дискурсі для позначення серця як кровоносного органу людини. Найбільшу ж поширеність у щоденному мовленні, фразеологічному й пареміологічному фондах, художніх текстах має слово دل *del*, що дає підстави вважати саме його головним репрезентантом розглядуваного концепту.

Ми відносимо перський концепт دل *del* СЕРЦЕ, з одного боку, до універсальних або загальнолюдських концептів, оскільки, як можна припустити, відповідні уявлення існують у переважній більшості лінгвокультур світу, а з іншого, – до ключових концептів перського лінгвоментального простору, оскільки, як зазначають іранські дослідники, серце становить одне з ключових понять перської культури (Sharifian 2008).

За уявленнями давніх іранців, принаймні один із різновидів душі знаходиться в серці. Як відомо, багатьом лінгвокультурам світу, у тому числі українській, властива взаємопов’язаність понять *душа – серце*. Такий зв’язок існує й в перській мові. Це помітно, зокрема, у тому, що перські тлумачні словники в колі значень полісемічного слова دل *del* *серце* фіксують і значення “душа” (Dehrodā 1993). Аналіз українсько-перських міжмовних паралелей засвідчує незбіг мовної концептуалізації відповідних понять у різних лінгвокультурах. Так, низці українських сталих словосполучень зі словом *душа* в перській мові відповідають вислови з лексемою دل *del* *серце*, як-от: “в душі” – در دل *dar del* (букв. в серці); “всією душею” – با جان و دل *bā jān-o del* (букв. з душею і серцем); “у глибині душі” – در ته دل *dar tah-e del* (букв. на дні серця), “від усієї душі” – از ته دل *az tah-e del* (букв. з дна серця) тощо.

Серед інших значень полісемічного слова دل *del* перські одномовні і двомовні словники вказують такі: “шлунок”, “очеревина”, “живіт”, “кишки”, “розум”, “мозок”, “свідомість”, “сумління”, “внутрішній світ людини”, “хоробрість”, “терпіння”, “середина” (Moyin 1996; Kashani, Kashani 1986). Однак, як показав аналіз, з усього цього спектру значень слова دل *del* найбільш актуалізованими в сучасному перському вжитку є значення “серце” та “шлунок”/“живіт”.

Як і в багатьох інших лінгвокультурах, “перське серце”, з одного боку, є соматизмом, адже позначає реальний кровоносний орган, а з іншого, – виступає як “вмістище емоцій”. Проте перському концепту властиві й кілька яскраво етноспецифічних ознак. Як засвідчив аналіз фразеологічного фонду, “перське серце” може “вміщувати” не тільки емоції, а й такі психологічні феномени, як “хоробрість” та “терпіння”. При цьому воно не лише містить їх, а й аналогізується з ними, що засвідчують такі вислови та фразеологічні одиниці: در هر کار دل لازم است *dar har kār del lāzem-ast* *У кожній справі потрібна сміливість* (букв. потрібно серце), دل و جرأت *del-o jor’at dādan* *нідбадьорювати* (букв. надавати серця та сміливості), دل خود را *del-e xod-rā bāxtan* *втрачати мужність* (букв. програвати своє серце); دل از

دست دادن **del az dast dādan** *втрачати терпіння, не витримувати* (букв. втрачати серце), а також повний структурно-семантичний збіг пари фразем: **دل سر رفت 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”, “мені терпець урвався”.

Однак найяскравіше етноспецифіка “перського серця” виявляється в тому, що воно є не тільки “органом” емоційного життя людини, але й – поряд з розумом (ذهن **zahn**) – центром її інтелектуального життя. Так, воно може виконувати цілу низку ментальних операцій, а саме – накопичувати знання, зберігати інформацію, спогади, слова, таємниці, а також думати, вчитися, говорити, підказувати, надихати, бачити тощо, наприклад: **توی دل خود فکر کردن tu-ye del-e xod fekr kardan** *думати про себе* (букв. думати у своєму серці), **دل و زبانش یکی است del-o zabān-aš yeki-st** *він каже те, що думає* (букв. його серце і язик єдині). Як зазначають іранські дослідники, витоки концептуалізації серця як місця, де зберігаються знання людини, потрібно шукати в ісламському містицизмі, який на іранському ґрунті отримав особливе поширення завдяки творам перських поетів-суфіїв Дж. Румі, Сааді, Хафеза та ін. (Sharifian 2008). Це підтверджують і численні крилаті вислови з витоками у класичній перській літературі, наприклад: **دل بی علم چشم بی نور است del-e bi elm češm-e bi nur-ast** *Серце без науки – очі без світла*; **دل بی علم کی رسد به یقین؟ del-e bi elm key rasad be yaqin?** *Серце без науки хіба досягне Істинного знання?*; **راه جوید / علم بیننده / دل شود چون به علم بیننده / به آفریننده del šavad čun be elm binande / rāh juyad be āfarinande** *Коли від науки серце прозріє, / Воно знайде шлях до Творця.*

У системі інших соматизмів “перське серце” найбільше взаємодіє з печінкою, разом з якою використовується для образного вираження таких психоемоційних станів людини, як страх, сум, образа, страждання, кохання тощо. Два соматизми у наївній свідомості персів настільки взаємопов’язані, що функціонують у мовленні на позначення одних і тих самих аспектів емоцій і почуттів. Існує ціла низка фразеологізмів, де ці слова постають як взаємозамінні, наприклад: **دل / جگر داشتن del / jegar dāstan** *бути сміливим, мати мужність*, **دل / جگر باختن del / jegar bāxtan** *злякатися, втратити мужність*, **دل / جگرم کباب شد del-am / jegar-am kabāb šod** *я дуже страждаю; я щиро співчуваю*, **دل / جگرم برای فلان چیزی یا فلان کسی لک زده است 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). Крім того, спостережено кілька однакових у структурно-семантичному відношенні пар похідних лексем з відповідними елементами, які функціонують як повні синоніми, як-от: **دل سوخته delsuxte / جگرسوخته jegarsuxte** *засмучений*, **دل خراش delxarāš / جگر خراش jegarxarāš** *болючий; приголомшливий*, **دل خون delxun / جگر خون jegarxun** *сумний, страждаючий*, **دل دار deldār / جگردار jegardār** *сміливий* тощо.

Аналіз метафоричної об’єктивації перського концепту СЕРЦЕ засвідчив як універсальні, так і етноспецифічні особливості його концептуалізації. Серед концептуальних метафор найбільш репрезентативними є такі: СЕРЦЕ – ВОГОНЬ, СЕРЦЕ – ВМІСТИЩЕ, СЕРЦЕ – РЕЧОВИНА, СЕРЦЕ – ПРЕДМЕТ, СЕРЦЕ – ПТАХ, СЕРЦЕ – ЛЮДИНА, СЕРЦЕ – РОСЛИНА. Етноспецифіку осмислення серця перською мовною свідомістю виявлено у тому, що метафоричні словосполучення **دل خنک del-e xonak** *прохолодне серце* та **دل سرد del-e sard** *холодне серце* мають різну семантику, оскільки

прикметник **خنک** **xonak** *прохолодний* в контексті серця конотований позитивно (напр.: **دلَم خنک شد** **del-am xonak šod** *я заспокоївся*, букв. моє серце стало прохолодним), а прикметник **سرد** **sard** *холодний* – негативно (напр.: **دل سرد شدن** **delsard šodan** *розчаровуватися, ставати байдужим*). Спостережено й істотну розбіжність у мовній концептуалізації серця в українській та перській лінгвокультурах: якщо в українців “гаряче, палаюче серце” може означати відданість ідеї, любов до батьківщини тощо, тобто щось однозначно позитивне, то у персів вогонь у контексті серця концептуалізується переважно негативно (напр.: **دل کسی را سوزاندن** **del-e kas-i-rā suzāndan** *спричиняти страждання*, букв. запалювати чиєсь серце). Можливо, такі уявлення спричинені різними кліматичними умовами: для іранців, які живуть у спекотному кліматі, вогонь асоціюється з палаючим сонцем, тоді як для українців – це те, що зігріває під час холодів.

Результати проведеного психолінгвістичного експерименту показали, що для студентської аудиторії, яка переважала в експерименті, серце – це передусім “орган” почуттів і емоцій.

У третьому розділі “**Мовна концептуалізація ключових емотивних концептів у перському лінгвоментальному просторі**” проаналізовано особливості вербалізації трьох емотивних концептів **شادی** **šādi** РАДІСТЬ, **غم** **qam** СУМ, **ترس** **tars** СТРАХ, а також особливості синтаксичної концептуалізації деяких психоемоційних станів людини у перській мові.

Однією з ключових проблем загальної теорії емоцій є проблема універсальності / неуніверсальності емоцій. Ідея про те, що існує певна кількість універсальних, базових емоцій, які не залежать від типу культури, об’єднує багатьох 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.

У підрозділі 3.1. “*Коди культури та мовна концептуалізація емоцій у перській мові*” весь відібраний методом суцільної вибірки мовний матеріал на позначення вказаних емоцій був проінтерпретований у термінах кодів культури. Встановлено, що вагому роль у процесах метафоричної концептуалізації перських емоцій відіграє *соматичний код культури*. Найбільш репрезентативними з погляду фразеологічної актуалізації концептів **شادی** **šādi** РАДІСТЬ та **غم** **qam** СУМ виявилися соматизми **دل** **del** *серце*, **سر** **sar** *голова*, **رو** **ru** *обличчя*, **چشم** **češm** *око*, **ابرو** **abru** *брови*, **دماغ** **damāq** *ніс*, **سبیل** **sebil** *вуса*, **لب** **lab** *губи*, **دندان** **dandān** *зуби*. Так, перська мовна свідомість наділяє серце яскравими антропоморфними ознаками, внаслідок чого воно може поводитися наче людина і переживати відповідну емоцію. У таких зворотах слово **دل** **del** *серце* виступає в ролі агенса: **دلَم حال آمد** **del-am hāl āmad** *я зрадив* (букв. моє серце прийшло в гарний стан), **دلَم به قیلی ویلی می افتد / دلَم قیلی ویلی می زند** **del-am be qilivili mioftad / del-am qilivili mizanad** *я дуже радісний* (букв. моє серце підстрибує), **دلَم هوای فلان کس / فلان چیز** **del-am havā-ye folān kas / folān čiz-rā mikonad** *я сумую за, тягне до когось* **دلَم هوای فلان کس / فلان چیز** **del-am havā-ye folān kas / folān čiz-rā mikonad** *я сумую за, тягне до когось*

/ чогось. Метонімічно позначаючи людину, перське серце може бути втомленим, ображеним, як-от: دلخسته **delxaste** сумний (букв. той, у кого втомлене серце), دل آزرده **delāzorde** засмучений, ображений (букв. той, у кого ображене серцем) або радісним, веселим: دلشاد **delšād**, دل خوش **xošdel** веселий, радісний (букв. той, у кого радісне серце), دلش خوش است **del-aš xoš-ast** (букв. його серце радісне) тощо.

З усіх партонімів голови найбільш етноспецифічним постає соматизм **damāq** ніс, який самостійно або разом із соматизмом **del** серце у відповідних контекстах реалізує своє похідне значення “настрій”, напр.: دل و دماغ **del-o damāq** гарний настрій (букв. серце і ніс), دماغ داشتن / دل و دماغ داشتن **damāq dāštan / del-o damāq dāštan** бути радісним, у доброму гуморі (букв. мати серце і ніс), دماغ کسی چاق **damāq-e kas-i čāq budan** бути задоволеним життям, процвітати (букв. мати товстий ніс), سر دماغ بودن (آمدن) **sar-e damāq budan (āmadan)** бути веселим, у гарному настрої (букв. бути на кінчику носа / приходити на кінчик носа), بی دماغ بودن / بد دماغ **bi damāq / baddamāq budan** бути сумним, пригніченим (букв. бути без носу / бути з поганим носом). У складі деяких фразеологізмів спостережено знаки тваринного коду, використані як елементи донорської сфери для концептуалізації, напр.: خشک دماغ بودن **xoškdamāq budan** бути засмученим (букв. бути з сухим носом), دماغ کسی را تر کردن **damāq-e kas-i-rā tar kardan** тішити, звеселяти когось (букв. зволожувати чийсь ніс). Можна помітити, що образ таких фразем відтворює відповідні фізіологічні стани тварин.

Вербалізація концепту ترس **tars** СТРАХ у перському фразеологічному фонді відбувається переважно за допомогою соматизмів **del** серце, **jegar** печінка, زهره **zahre** жовчний міхур, رو **ru** обличчя, چشم **češm** око, زبان **zabān** язик, دندان **dandān** зуб, دهان **dahān** рот, سبیل **sebil** вуса, دست **dast** рука, پا **pā** нога. Аналіз внутрішньої форми низки фразеологізмів підтвердив, що за давніми уявленнями персів, хоробрість людини може бути зосереджена не тільки в її серці, але й в печінці та жовчному міхурі, напр.: دل / جگر باختن **del / jegar bāxtan** злякатися, втратити мужність (букв. програти серце / печінку), بی دماغ بودن / بی جگر **bidel / bijegar** лякливий (букв. без серця / печінки), زهره اش ترک شد / ترکید **zahre-aš tarak šod / tarakid** (букв. його жовчний міхур луснув). Слово زهره **zahre** в перській мові крім жовчного міхура означає і власне жовч. Саме у другому значенні це слово вжито у фраземі: زهره کسی را آب کردن / زهره کسی را بردن **zahre-ye kas-i-rā āb kardan / zahre-ye kas-i-rā bordan** налякати когось до смерті (букв. розтоплювати / забирати чийсь жовч). Внутрішня форма висловів زهره توی دلش نیست / زهره توی دل ندارد **zahre tu-ye del-aš nist / zahre tu-ye del nadārad** він слабкодухий, він боязкий (букв. жовчі немає в його серці / животі) засвідчує, що у наївній свідомості персів відклалося уявлення про те, що жовч як носій мужності і відваги міститься в серці або животі.

Вагому роль соматизмів у процесі мовного позначення емоцій у цілому дослідники пов’язують із тим, що емотивна метафорика, маючи біологічне підґрунтя, заснована на реальній симптоматиці людини, яка переживає ту чи іншу емоцію, напр.: گوشاده رو(ی) **gošāderu(y)** у доброму гуморі, веселий, привітний (букв. з відкритим обличчям), چین از ابرو گشادن **čīn az abru gošādan** зрадити, розвеселитися (букв. розглядити зморшки над бровами), بر ابرو گره **bar abru gereh** насуплений, засмучений (букв. той, у кого на бровах вузол), سبیلش آویزان شد **sebil-aš āvizān šod** він засмутився, розчарувався (букв. його вуса поникли), زبانش بند آمد **zabān-aš band āmad**

йому відібрало мову (від страху) (букв. його язик спинився), **āb dar dahān-aš xošk šod** він дуже злякався (букв. у нього в роті пересохло). Тому метафоричні звороти лише позначають фізіологічні прояви відповідних емоцій.

Під час аналізу було зафіксовано явище накладання декількох кодів у межах однієї фразеологічної одиниці. Виявлено, що найбільшою мірою соматичний код взаємодіє з зооморфним. Особливо помітну роль тваринний світ, використовуваний як донорська сфера, відіграє у процесах метафоризації страху. Це засвідчують такі копулятиви зі знаками тваринної сфери, як: **šotordel** (букв. з серцем верблюда), **āhudel** (букв. з серцем лані), **bozdel** (букв. з серцем козла), що використовуються у значенні “лякливий”, “боягуз”, а також фраземи на кшталт: **saglarz dāštan** сильно дрижати (від страху, холоду) (букв. дрижати наче пес), **susk šodan** лякатися, зіщулюватися від переляку (букв. ставати тарганом), **dom-rā gozāštan ru-ye kul** підібгати хвоста (букв. класти хвіст на спину), **šāx-o šāne kešidan barāye kas-i** лякати когось, погрожувати (букв. витягувати плечі і роги перед кимось), які вербалізують як стан, так і поведінку людини під час переживання емоції.

У підрозділі 3.2. "Метафорична та метонімічна концептуалізація базових емоцій у перській мові" особливості образного позначення перських емоцій *радість*, *сум*, *страх* проаналізовано з використанням розробленої в когнітивній лінгвістиці теорії концептуальної метафори та метонімії.

При дослідженні емоцій *радість* та *сум* ми виходили з того, що номінативне поле перського 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, radoці, захват, **šouq-o zouq** захват тощо, а концепт СУМ репрезентований синонімічними лексемами **qam**, **qosse**, **anduh** горе, сум, смуток, похідними словами **deltangi** сум, смуток, **afsordegi** смуток, пригнічений стан та відповідними фраземами.

Ми припустили, що оскільки з лінгвістичного погляду слова *сум* та *радість* є антонімами, має існувати певна кореляція й у метафоричному осмисленні цих емоцій. Спільними для обох концептів виявилися такі метафоричні моделі: РАДІСТЬ / СУМ – РЕЧОВИНА, РАДІСТЬ / СУМ – ПРОСТІР (у тому числі РАДІСТЬ – ВЕРХ, СУМ – НИЗ), РАДІСТЬ / СУМ – НАДПРИРОДНА СИЛА, РАДІСТЬ / СУМ – БЕЗУМСТВО, РАДІСНА / ЗАСМУЧЕНА ЛЮДИНА – РОСЛИНА. Виключно сум метафоризується за моделями: СУМ – ТЯГАР (напр.: **bār bar del dāštan** відчувати великий сум, страждати, букв. мати тягар на серці), СУМ – ВОГОНЬ (напр.: **jānsuz** сумний, букв. такий, що спалює душу; **delgodāz** прикрий, тужливий, букв. такий, що плавить серце), СУМ – ЖИВА ІСТОТА (напр.: **qosse del-aš-rā mixorad** сум з'їдає його серце), СУМ – ХВОРОБА, СМЕРТЬ (напр.: **qambād, qambāde** хвороба, що виникає від сильного горя, букв. запалення від суму; **qossemarg** смерть від горя). Виключно радість осмислюється в межах таких моделей, як: РАДІСТЬ – СВІТЛО (напр.: **češm-aš be roušanāyi oftād** у нього з'явилася радісна надія, букв. його очі засвітилися), РАДІСТЬ – СП'ЯНІННЯ (напр.: **sarmast** веселий, радісний, букв. із хмільною

головою), РАДІСТЬ –МАЙЖЕ СМЕРТЬ (напр.: برای چیزی مردن **barāye ċiz-i mordan** *бути дуже захопленим чимось*, букв. померти заради чогось).

Встановлено, що номінативне поле перського концепту СТРАХ формується передусім такими лексемами, як: ترس **tars** *страх*, ترسیدن **tarsidan** *боятися*, وحشت **vahšat** *страх, жах*, حراس **harās** *страх, тривога*, بیم **bim** *страх, побоювання*, واهمه **vāheme** *острах, побоювання* та їхніми похідними. Найбільш репрезентативними метафоричними моделями, за якими концептуалізується страх у перській мові, є: СТРАХ – РЕЧОВИНА (напр.: ترسم ریخته بود **tars-am rixte bud** *мій страх розвіявся*, букв. мій страх обсипався), СТРАХ – КОНТЕЙНЕР / ПРОСТІР (напр.: به وحشت انداختن **be vahšat andāxtan** *жахати, лякати*, букв. вкидати в жах; در حراس افتادن **dar harās oftādan** *лякатися, страшитися*, букв. падати в тривогу, страх), СТРАХ – МАЙЖЕ СМЕРТЬ (напр.: به وحشت مرگ افتادن **be vahšat-e marg oftādan** *перелякати на смерть*, букв. впасти у смертельний жах), СТРАХ – ОПОНЕНТ У БОРОТБІ (напр.: وحشت زده **vahšatzade** *переляканий*, букв. вдарений жахом), СТРАХ – НАДПРИРОДНА СИЛА (напр.: وحشت مرا فرا گرفت **vahšat ma-rā farā gereft** *мене охопив жах*), СТРАХ – РОСЛИНА (напр.: ترس در قلبش ریشه گرفت **tars dar qalb-aš riše gereft** *страх закрився в його серце*, букв. страх в його серці пустив коріння).

До проявів концептуальної метонімії ми зараховуємо такі, на наш погляд, універсальні семантичні групи, як “страх – каузатор дій” та “страх – каузатор соматичних змін”, адже страх може спричиняти певні дії, змінювати поведінку або фізіологічний стан людини незалежно від типу культури, до якої вона належить. У когнітивній лінгвістиці подібні семантичні групи кваліфікують як прояви концептуальної метонімії, коли когнітивна операція відбувається в межах однієї понятійної структури. В контексті психоемоційного стану людини метонімія вказує на певний фізичний аспект тіла, залученого до переживання емоції. Цей аспект може бути двох типів: поведінковий або фізіологічний (соматичний). До першого різновиду метонімії відносимо такі приклади, як: از خوشحالی کلاه خود را به آسمان انداختن **az xošhāli kolāh-e xod-rā be āsemān andāxtan** *від щастя кидати свого капелюха вгору* (букв. у небо); ... شاهزاده خانم از غم و غصه سرش را زیر انداخت... **šāhzāde-xānom az qam-o qosse sar-aš-rā pāyin andāxt** *Принцеса від суму і горя опустила голову...* (З. Пірзад. “Світло вимкну я”); ... از ترسش پا شد و پا گذاشت به فرار... **az tars-aš pā šod va pā goxāšt be farār** *від страху він схопився і кинувся бігти* (С. Хедаят. “Жива вода”); до другого – لب و لوجه اش آویزان شد **lab-o luče-aš āvizān šod** *він зажурився, розчарувався* (букв. у нього обвисли куточки губ); ... می لرزیدم آن را داشتیم که قصد انجام آن را داشتیم... **tan-am az vahšat-e kār-i ke qasd-e anjām-e ān-rā dāštam milarzid** *Тіло моє від жаху перед тією справою, що я збиралася зробити, тремтіло...* (Ф. Хадж Сейєд Джаваді. “Ранок похмілля”).

Значна питома вага виявлених універсальних концептуальних метафор та метонімії, за якими осмисляються перські емоції, підтверджує висновок дослідників про загальнолюдський характер і універсальну біологічну зумовленість базових емоцій. Взагалі ж, визначення універсального та етноспецифічного в метафоричній та метонімічній концептуалізації базових емоцій у різних лінгвокультурах є цікавою перспективою для відповідних зіставних досліджень.

Як зазначають дослідники, у вираженні національно-культурної специфіки задіяні всі без виключення рівні мовної системи (Голубовская 2002). З огляду на це,

у підрозділі 3.3. “Синтаксичний рівень концептуалізації психоемоційних станів у перській мові” досліджено особливості синтаксичної концептуалізації психоемоційного життя людини у перському лінгвоментальному просторі. Встановлено, що однією з найважливіших семантичних ознак, властивих перській сфері психоемоційного досвіду, є неконтрольованість людиною певних емоційних станів та ментальних дій. Цьому сприяє передусім значне поширення безособових конструкцій, які дозволяють носіям перської мови говорити про деякі аспекти свого психоемоційного життя як про такі, що не залежать від їхньої волі або не контролюються ними.

Структурним і смисловим центром безособового речення виступає головний член, який є виразником предикативності. Він може бути виражений простим чи складним дієсловом, фразеологізованим реченням або сполученням імені зі скороченою формою дієслова-зв'язки است **ast**. Дієслівна частина представлена формою 3-ої особи однини дієслова, яке може стояти у будь-якій формі минулого, теперішнього-майбутнього або майбутнього часу, а також умовного способу. У ролі дієслівного компонента виступають такі дієслова, як آمدن **āmadan** “приходити”, گرفتن **gereftan** “брати”, شدن **šodan** “ставати”, زدن **zadan** “бити”, بردن **bordan** “нести”, بودن **budan** “бути”. Схема утворення безособової конструкції представлена трьома компонентами: ім'я + займенникова енклітика + дієслово в 3 особі однини, напр.: **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 вдарило здивування).

Проте, на нашу думку, аналіз внутрішньої форми таких зворотів дає підстави углядіти в їхній семантиці не стільки безособовість, скільки активний характер відповідних станів, що виникають в людини і діють як самостійний суб'єкт: “наздоганяють”, “забирають” або “вдаряють” її. Таким чином, абстрактним сутностям приписується антропоморфність, яка дозволяє мовцю говорити про свій стан із використанням предикатів, що зазвичай відносяться до сфери діяльності людини. При цьому всі емоційні стани, як позитивні, так і негативні, постають як невідчуждні людині, напр.: **vahšat-aš gereft** *його охопив жах* (букв. його взяв жах); **xošk-am zad** *я застиг на місці (від страху, від здивування)* (прибл. мене вдарило так, що я засох); **qam/qosse-am gereft** *я засмутився* (букв. мене взяв смуток); **xoš-am āmad** *мені сподобалося* (букв. до мене прийшло приємне).

Семантичну ознаку неконтрольованості психоемоційних станів та процесів виявлено і в перських особових конструкціях, у складі яких 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. Слова, що позначають відповідний психологічний стан людини, виступають у таких реченнях у ролі суб'єкта, який наділяється яскраво вираженими антропоморфними ознаками, наприклад: **tars va vaheme-ye mohib-i be u dast dād** *Неймовірний жах охопив його* (букв. простягнув йому руку)... (С. Гедаят. “Лале”); **vali be mojarrad-e in ke ta'sir-e** *...ولی بمجرد اینکه تأثیر آن تمام شد*; **vali be mojarrad-e in ke ta'sir-e** *یک غم و اندوه بی پایانی مرا فرا گرفت... (صادق هدایت، زنده بگور)*

ān tamām šod yek qam-o anduh-e bipāyān-i ma-rā farā gereft ...*Але щойно його вплив закінчився, мене охопив безмежний сум і смуток...*(С. Гедаят. “Похований живцем”).

Про невідконтрольність людині деяких ментальних дій можна говорити й на підставі аналізу мовних засобів, які використовуються на позначення процесів, пов'язаних із пам'яттю. У проаналізованих контекстах пам'ять постає як простір, сповнений інформацією (думками, спогадами), а сама інформація – як суб'єкт, здатний переміщатися, приходити або виходити за межі простору пам'яті. Дієслова, які використовуються для метафоричного позначення ситуації забування або пригадування, у прямому сенсі позначають переміщення у просторі, напр.: از یاد رفتن **az yād raftan**, از یاد آمدن **az yād āmadan**, به خاطر آمدن **be xāter āmadan** *забувати* (букв. йти з пам'яті), به یاد آمدن **be yād āmadan** *пригадуватися* (букв. приходити до пам'яті). Те, що забуте в таких ситуаціях уявляють як зниклу з простору пам'яті інформацію, а згадане – як інформацію, що немовби незалежно від волі суб'єкта надходить до нього, підтверджує внутрішня форма фразем: یادم آمد **yād-am āmad** *я згадав* (букв. прийшло до моєї пам'яті), (از) یادم رفت **(az) yād-am raft** *я забув* (букв. пішло з моєї пам'яті), یاد / ذهنم نیست **yād / zehn-am nist** *я не пам'ятаю* (букв. немає у моїй пам'яті), یاد / ذهنم نمی آید **yād / zehn-am nemiāyad** *не можу пригадати* (букв. не приходять до моєї пам'яті) тощо. Взагалі ж перська пам'ять постає як сфера внутрішнього світу людини, мовна концептуалізація якої демонструє повну автономність процесів, що в ній відбуваються.

У четвертому розділі “**Мовна концептуалізація ключових аксіологічних концептів у перському лінгвоментальному просторі**” висвітлено етнокультурну специфіку перських *прецедентних феноменів*, а також особливості функціонування у перському лінгвоментальному просторі трьох концептуальних бінарних опозицій خوبی **xubi** – بدی **badi** *добро – зло*, راستی **rāsti** – دروغ **doruq** *правда – неправда*, خودی **xodi** – غریبه **qaribe** *свій – чужий*.

У підрозділі 4.1. “*Прецедентні феномени у структурі перської мовної свідомості*” описано сукупність прецедентних феноменів, актуалізованих у фразеологічному фонді перської мови. Важливість вивчення прецедентних феноменів зумовлена тим, що вони належать 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 позначатися на перебігу комунікативного процесу. Згідно з прийнятою класифікацією, всі прецедентні феномени в роботі були поділені на *прецедентні ситуації, прецедентні тексти, прецедентні висловлювання та прецедентні імена*.

З-поміж прецедентних ситуацій значне місце посідають ситуації, пов'язані з подіями релігійної історії Ірану. Однією з таких подій є трагічна загибель імама Хосейна та його сподвижників, яка сталася у VII ст. (61 р.м.г. / 682 р.) поблизу Кербели (сучасний Ірак). Виявлено декілька висловів і фразеологічних одиниць, які актуалізують цю прецедентну ситуацію через її елемент або учасника, наприклад, вислів آب به دست یزید افتاده است **āb be dast-e yazid oftāde-ast** (букв. вода потрапила до рук Язіда) вживається у випадках, коли вирішення важливої справи залежить від

жорстоких, недостойних або неприємних людей; компаративна фразема مثل علم يزيد **mesl-e alam-e yazid** (букв. наче прапор Язіда) – на позначення людини непривабливої зовнішності, дуже високої на зріст; مثل شمر **mesl-e šemr** (букв. наче Шемр) – у значенні “вбивця”, “нелюд” тощо³.

У сучасному щоденному вжитку функціонують паремії, які відсилають до прецедентних ситуацій, пов’язаних із постатями праведних халіфів Омара, Османа і Алі. Найбільш яскраво виявляється протистояння між Алі та Омаром. Нагадаємо, що найбільш шанованим у шиїтів є четвертий праведний халіф 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 коли вирішувалося це питання, саме Омар першим потиснув руку Абу Бакру, визнавши таким чином його першість у наслідуванні влади. Слідом за ним і решта присутніх потиснули руку першому праведному халіфу.

Нині суніти вважають Омара ідеальним правителем, бо за його головування халіфат, неухильно зміцнюючи свої політичні й економічні позиції, перетворився на найбільшу державу регіону. Однак це не спонукає шиїтів поважати його більше. У свідомості іранців-шиїтів настільки закріпилася прецедентна ситуація протистояння Алі та Омара, що це відбилося у кількох пареміях. Напр., прислів’я يا على گفتيم، با کسی که يا علی گفتيم، **bā kas-i ke yā ali goftim yā omar nemiguyim** (букв. Тому, кому сказали: “О, Алі!”, ми не казатимемо: “О, Омар!”) уживається у значенні: “Якщо ми вже подружилися з людиною, ворогувати з нею ми не будемо”.

Найважливішими джерелами прецедентних висловлювань та імен, найбільш актуалізованих 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. Серед прецедентних висловлювань, що відсилають до священного Корану, найбільш затребуваною є перша сура “Фатіха”, передусім її перший рядок بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ **bi-smi-llāhi-r-rahmāni-r-rahim** “В ім’я Господа, милостивого і милосердного”, поширений у перському мовленні як книжного, так і розмовно-побутового стилів. 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 цієї формули спостерігаємо, зокрема, у 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 використовують люди, які ніколи не мають грошей.

Як приклад іншої релігійної формули, що стала основою для декількох прецедентних висловлювань, можна навести формулу لا حول و لا قوة الا بالله **lā houla va lā qovvatan ilā bi-l-lahi** *немає сили і могутності, окрім як у Аллаха*. З неї починається молитва, яку іранці читають у стані переляку, здивування, розгубленості або небезпеки, щоб заспокоїтися й зібратися з думками. Реалізацію

³ Язід – другий правитель династії Омейядів, який відрядив військо проти імама Хосейна та його сподвижників; Шемр – арабський полководець, один з убивць імама Хосейна.

редукованого варіанту цієї формули спостерігаємо, зокрема, у таких висловах: *مثل ابليس از لا حول گريختن* **mesl-e eblis az lā houl gorixtan** зі значенням “тікати, як диявол від заклинання” (букв. тікати, як диявол від **lā houl**), *توی حول و لا ماندن* **tu-ye houl-o lā māndan** *перебувати у стані розгубленості, здивування або переляку* (букв. залишатися в **houl-o lā**).

Специфіка зберігання прецедентного імені в когнітивній базі людини полягає в тому, що крім самого імені в ній зберігається й вся сукупність диференційних ознак і атрибутів, властивих його носію, що вкупі й робить певне ім'я прецедентним. Це можна проілюструвати на прикладі фразем, які походять з епічної поеми Фердоусі “Шагنامه”. Так, виявлено низку висловів із прецедентним іменем Ростам – найулюбленішого іранського героя-богатиря, захисника вітчизни, – в яких актуалізовано не тільки семантичні ознаки, пов’язані з мужньою зовнішністю або геройськими якостями цього персонажу, а й атрибути, що вирізняють цього героя з усіх інших, зокрема його коня на ім’я Рахш, елементи спорядження та зброї. Наприклад, прислів’я *رخش باید تا تن رستم کشد* **raxš bāyad tā tan-e rostam kešad** *Потрібен Рахш, щоб нести на собі Ростам*, яке походить з відповідного поетичного рядку Аттара, вживається, коли фізично слабкі люди беруться за непосильну справу; зворот *انگار گرز رستم شکسته است* **engār gorz-e rostam-rā šekaste-ast** *немов булаву Ростам зламав* використовують на позначення людей, які без жодних підстав претендують на визнання й пошану.

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 ним користується. Однак це не заважає мовцям вільно оперувати такими висловами, знаючи текст, з якого вони походять, “у загальних рисах” та спираючись на оцінку, закріплену за ними в колективній мовній свідомості. Таким чином, відіграючи особливу роль у ціннісній картині світу свого народу, прецедентні феномени стають своєрідними маркерами на шкалі етичних уявлень про добро і зло.

У підрозділі 4.2. “Бінарні опозиції як форма існування аксіологічних концептів у перській мовній свідомості” досліджено особливості мовної концептуалізації універсальних бінарних опозицій *خوبی* **xubi** – *بدی* **badi** *добро - зло*, *راستی* **rāsti** – *دروغ* **doruq** *правда - неправда* у перському лінгвоментальному просторі.

Бінарні опозиції як спосіб осмислення людиною навколишньої дійсності та свого внутрішнього простору здавна привертала увагу мислителів і вчених. Принцип бінарності є одним із найдавніших засобів категоризації дійсності, який знайшов яскраве відображення у міфології, релігійних ритуалах, побуті різних народів. Найкращу ілюстрацію застосування цього принципу спостерігаємо у релігійно-філософській ідеології стародавнього Ірану – зороастризмі, заснованому на уявленнях про одвічну 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. Особливістю цієї боротьби в зороастризмі є те, що уособлені поняття Добра і Зла 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).

На більш розвинутій стадії зороастризму було вироблено цілу систему відповідників, у якій кожній праведній сутності протистояла сутність демонічна, або *девівська*. Проте головним протиставленням усього зороастризму є: з одного боку **aša** (або **arta**) – “Правда”, а з іншого – **drudj** (або **drug**) – “Брехня”. Багато дослідників вважають, що поняття **aša** (дав.-перс. **arta**) включало в себе не тільки уявлення про правду як антипод брехні, а й уявлення загальнішого характеру – про справедливий світовий порядок і гармонію. Відповідно, і авестійський корінь **druj / drug** означає як поняття “брехня”, “неправда”, так і абстрактніші уявлення про все, що порушує природний порядок світу і призводить до поганих наслідків.

Важливе місце у зороастрійській релігійній системі належало людині, якій було надано право вибору: стати на бік Добра або обрати Зло. Всі люди відповідно до своїх моральних принципів поділялися на **ašavan праведний**, тобто “зороастрієць”, та **drugvant послідовник зла**, тобто “невірний”, “іновірець”. Отже, можна констатувати, що в давньоіранському мовному середовищі опозиції *правда – брехня, добро – зло* корелювали з опозицією *свій – чужий*.

Встановити сучасний зміст досліджуваних концептуальних опозицій у мовній свідомості носіїв перської мови дав змогу проведений психолінгвістичний експеримент. Як виявилось, кореляція між поняттями добра і зла, з одного боку, та правди і неправди, з іншого, основоположна для давньоіранського мовно-культурного простору, продовжує існувати у мовній свідомості сучасних носіїв перської мови і культури, проте актуалізована вона значно меншою мірою. Позитивний висновок про існування такого взаємозв'язку уможливило наявність однакових груп реакцій, визначених унаслідок аналізу асоціативного та семантичного полів відповідних слів-стимулів. Якщо порівняти асоціативні поля слів-стимулів خوبی **xubi добро** і راستی **rāsti правда**, то з'ясується, що у складі першого наявна група реакцій “правда і щирість”, а в другому – група реакцій “гарний, добро”. У складі обох асоціативних полів є такі групи асоціацій, як “чистота”, “світло”, “любов”, “Бог”. Таку ж саму кореляцію, тільки з протилежним знаком, простежено і в асоціативному та семантичному полях слів-стимулів بدی **badi зло** та دروغ **doruq неправда**.

Експлікація структури і змісту концептуальної опозиції راست **rāst правий** – چپ **čap лівий** під час експерименту уможливила висновок про те, що ця опозиція пов'язана відношеннями включеності як з опозицією خوبی **xubi добро** – بدی **badi зло**, так і опозицією راستی **rāsti правда** – دروغ **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 дотепер.

У підрозділі 4.3. “Специфіка мовної концептуалізації опозиції خودی **xodi** – غریبه **qaribe** *свій – чужий* у перській лінгвокультурі” вказану опозицію досліджено на матеріалі перської фразеології, пареміологічного фонду та за даними психолінгвістичного експерименту.

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. Без перебільшення можна стверджувати, 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 має свою конфігурацію концептуальних ознак – почасти універсальних, почасти етноспецифічних.

Структурування мовного матеріалу, що об’єктивує цю опозицію у фразеологічному й пареміологічному фондах перської мови, відбулося на підставі його інтерпретації в термінах кодів культури. Встановлено, що у її мовній концептуалізації задіяні переважно п’ять кодів культури: антропоморфний (42,7%), соматичний (29,8%), зооморфний (14,5%), просторовий (7,4%) та релігійний (5,6%). Соматичний код представлений такими номенами: پا **pā** нога, پشت **pošt** спина, دست **dast** рука, گردن **gardan** шия, چشم **čēšm** око, напр.: دست یاری دراز کردن **dast-e yāri derāz kardan** простягати руку допомоги; دست پشت سر داشتن **dast pošt-e sar dāštan** мати заступництво, підтримку (букв. мати руку під головою); پشت کسی را داشتن **pošt-e kas-i-rā dāštan** захищати когось, надавати заступництво комусь (букв. мати чийось спину); روی چشم کسی جا داشتن **ru-ye čēšm-e kas-i jā dāštan** бути дуже дорогим для когось (букв. розташовуватися на чьомусь оці); چراغ کسی بودن **čēšm-o čerāq-e kas-i budan** бути чийось улюбленцем (букв. бути оком і лампою для когось).

Специфіка залучення зооморфного коду полягає в тому, що як знаки донорської сфери використовуються не назви самих тварин, а назви частин їхній тіл – партоніми. Зокрема, партонім بال **bāl** крило слугує для передавання ідеї надання допомоги – не чужої і для української мовної свідомості: بال به بال کسی دادن **bāl be bāl-e kas-i dādan** підтримувати когось (букв. підставляти своє крило під чийсь крило), زیر بال گرفتن **zir-e bāl (par-o bāl) gereftan** брати когось під своє опіку (букв. брати когось під своє крило).

Найбільше сценаріїв, властивих царству тварин, виявлено у внутрішній формі фразеологічних одиниць, які мають у своєму складі партоніми دندان **dandān** зуби, ناخن **nāxon** пазурі, شاخ **šāx** роги, دم **dom** хвіст і використовуються для позначення недружнього спілкування з “не своєю” людиною. Так, у значенні “залякувати когось” використовуються фраземи: دندان نشان دادن (نمودن) **dandān nešān dādan (namudan)** (букв. показувати зуби), شاه و شانه کشیدن برای کسی **šāh-o šāne kešidan barāye kas-i** (букв. витягувати роги и плечі для когось), які відтворюють пози, властиві тваринам у момент їхнього протистояння з “чужаком”. За участі партонімів دندان **dandān** зуби та ناخن **nāxon** пазурі передається ідея “зазіхання на чуже добро”: دندان تیز کردن **dandān tiz kardan barāye (be) čiz-i / nāxon tiz kardan barāye čiz-i** (букв. гострити зуби / пазурі на що-небудь); за участі партоніма شاخ **šāx** роги у складі фраземи: شاخ در جیب کسی گذاشتن **šāx dar jib-e kas-i gozāštan** (букв. покласти роги до чийсь кишені) – значення “провокувати, підбурювати, спокушати когось”; за участі партоніма دم **dom** хвіст у складі вислову: پا روی دم کسی گذاشتن **pā ru-ye dom-e kas-i gozāštan** (букв. поставити ногу на чийсь хвіст) – значення “дражнити, сердити когось”. Слово پنجه **panje** лапа з пазурями; پانجه تیز کردن також бере участь у формуванні фразем з негативною семантикою: پانجه به روی کسی **panje tiz kardan** шукати сварки, ворожнечі (букв. гострити пазурі), کسی

زند **panje be ru-ye kas-i zadan** *вчиняти грубо, нечемно* (букв. устромляти пазурі комусь в обличчя).

У межах антропоморфного коду, задіяного в мовній концептуалізації розглядуваної опозиції, було виділено 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” було поділено на дві підгрупи: а) стосунки зі “своїми”; б) стосунки зі сторонніми людьми. Встановлено, що істотну роль у системі перських відносин з іншими людьми відіграють стосунки з сусідами, які, згідно з перською народною мудрістю, цінуються більше за далеких родичів (напр.: **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*; **ān xiš-e man-ast ke dar piš-e man-ast** *Той мені рідня, хто біля мене*).

Виявлено певну амбівалентність в осмисленні дихотомії “друг – ворог”. З одного боку, багато паремій закликають віддавати другу і ворогу належне (напр.: **bā dustān besāz va bar došman betāz** *З друзями товаришуй, на ворога нападай*), з іншого – поважати свого ворога (напр.: **došman natavān haqir va bičāre šomord** *Не можна вважати ворога нікчемним і жалюгідним*). Зафіксовано кілька паремій, в яких статус ворога ставиться вище за статус друга (напр.: **došman-e dānā beh az nādān-e dust** *Розумний ворог краще за нерозумного друга*). Та сама ідея реалізована в крилатому вислові Моуляві: **došman-e dānā boland-at mikonad / bar zamin-at mizanad nādān-e dust** *Мудрий ворог звеличить тебе, але неук-друг повергне тебе на землю*.

Важливу роль у мовній концептуалізації перської опозиції *свій – чужий* відіграє релігійна сфера, яка має прояв у двох типах відношень: 1) мусульманин – немусульманин (напр.: **har ke be din-e 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*); 2) шиїт – суніт (напр.: **ham āš-e moaviye-rā mixorad, ham namāz-e ali-rā mixānad** *І юшку Моавії їсть, і з Алі молитви читає*, що відповідає українському “і вашим, і нашим”).

Результати психолінгвістичного експерименту засвідчили, що осмислення носіями сучасної перської мови концептів **xodi** СВІЙ та **qaribe** ЧУЖИЙ як членів розглядуваної опозиції відбувається в межах універсальних понять, цілком зрозумілих представнику 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%). Щодо концептуалізації “чужого”, привернула увагу майже повна відсутність відверто негативного ставлення до нього (всього 4 реакції “ворог” зі 191). Натомість були виявлені співчуття й бажання допомогти. Очевидно, такий результат опитування можна пояснити тим, що значна частина сучасних іранців або їхніх родичів мають власний досвід перебування у ролі “чужих” в інших країнах (в еміграції або на навчанні), а тому під “чужим” респонденти передусім розуміли “чужинця”, якому доводиться жити далеко від рідної домівки.

П'ятий розділ “**Функціонування етнокультурних стереотипів у перському лінгвоментальному просторі**” присвячений етнокультурним стереотипам: досліджено стереотипи-образи, стереотипні еталони-образи, сукупний національний автостереотип іранця та стереотипні моделі поведінки на матеріалі перської концептосфери ввічливості تعارف **ta'ārof**, яка становить систему культурно-зумовлених етичних уявлень іранців щодо міжособистісного спілкування.

У підрозділі 5.1. “*Феномен стереотипу та його місце у структурі мовної свідомості*” розглянуто сутність поняття “стереотип” та підходи, які існують до вивчення стереотипів у лінгвістиці. Стереотип у когнітивній лінгвістиці – це ментальна одиниця, яка містить приписані атрибути і предикати, що виражають оцінку істоти чи явища, сформовану в межах певної культури. За однією з класифікацій, всі стереотипи поділяють на стереотипи-уявлення та стереотипи поведінки. Стереотипи-уявлення зберігаються у свідомості у вигляді певних кліше й функціонують як еталони, що визначають набір асоціацій і мовну форму для їхнього вираження. Стереотипи поведінки – це своєрідні штампи свідомості, які становлять інваріанти діяльності й визначають комунікативну (і в тому числі – вербальну) поведінку людини (Красних 2003).

У підрозділі 5.2. “*Перські етнокультурні стереотипи за даними фразеології та анкетування*” досліджено три різновиди перських стереотипів-уявлень: стереотипи-образи, стереотипні еталони-образи та сукупний національний автостереотип сучасного іранця.

Для дослідження перських стереотипів-образів із перського фразеологічного фонду було відібрано фразеологічні одиниці з зоокомпонентом, які відбивають морально-психологічні характеристики людини. Вагому роль зооморфізму у фразеологічних системах усіх мов світу дослідники пояснюють тим, що людині з давних давен було властиво приписувати тварині притаманні їй самій характеристики. При відборі матеріалу ми спиралися передусім на існуючі в перській мові стійкі порівняння, оскільки відомо, що семантика порівняння якнайкраще відображає національну специфіку світобачення народу.

Найбільш актуалізованими з погляду позначення людських якостей серед свійських тварин виявилися **خار xar** *віслюк*, **سگ sag** *собака*, **گربه gorbe** *кіт*, **گاو gāv** *корова*, **بز boz** *козел*, **گوسفند gusfand** *баран*, **شتر šotor** *верблюд*, **موش muš** *миша*, **مرغ morq** *курка* і **خروس xorus** *півень*; серед диких – **گرگ gorg** *вовк*, **خرس xers** *ведмідь*, **شیر šir** *лев*, **روباه rubāh** *лис*, **پلنگ palang** *леопард*, **میمون meymun** *мавна*, **خرگوش xarguš** *заєць*, **مار mār** *змія*. Встановлено, що перській та українській лінгвокультурам притаманна низка схожих стереотипних уявлень, пов'язаних із образами тварин, яким приписуються одні й ті самі людські характеристики. Так, уявлення про собаку в перській лінгвокультурі, як і в українській, характеризуються амбівалентністю, проте витoki таких уявлень, можливо, різні. В іранській культурі, на нашу думку, їх варто шукати у релігійних системах давніх та сучасних іранців. Як відомо, в ісламі собаку вважають нечистою твариною і уникають будь-якого контакту з ним, проте в зороастризмі собаку поважали за беззавітну відданість і вірність. Вірогідно, тому в перських словниках зазначено, що собака є водночас символом вірності та символом сварливості, брехливості, низькості. З цим зоонімом зафіксовано низку протилежних за знаком фразеологізмів і паремій, як-от, з одного боку: **اخلاق سگ**

axlāq-e sag *собачий характер*, що використовується у значенні “поганий, неприйнятний характер”; پوست سگ به روی خود کشیدن **pust-e sag be ru-ye xod kešidan** *поводиться нахабно, безсовісно, по-хамськи* (букв. натягати на себе собачу шкіру), а з іншого: وفا جوی و وفا از زن مخواه از سگ وفا جوی **vafā az zan maxāh, az sag vafā juy** *Не жадай вірності від жінки, шукай вірності у собаки*; وفاداری را از سگ باید آموخت **vafādāri-rā az sag bāyad āmuxt** *Вірності потрібно вчитися в собаки*.

Дані спрямованого асоціативного експерименту послужили матеріалом для дослідження еталонів-образів у структурі вільних порівняльних конструкцій. Респондентам було запропоновано анкету з порівнянням او مثل ... است **u mesle ... X ast** (букв. Він наче ... X), де X – атрибутивна характеристика людини, з проханням вказати, з яким об’єктом чи суб’єктом цей атрибут пов’язується в їхній уяві. У ролі атрибутів виступили слова-стимули, що позначають різноманітні характеристики внутрішнього світу людини, у тому числі риси характеру, інтелектуальні та емоційні характеристики. Виявлено, що найвагомішу роль у концептуалізації внутрішніх якостей людини відіграють антропоморфний та зооморфний коди культури. Зооморфний код був залучений при осмисленні як негативних характеристик: احمق **ahmaq** *дурний*, حيله گر **hilegar** *хитрий*, ترسو **tarsu** *боягузливий*, تنبل **tambal** *ледачий*, так і позитивних: وفا با **bāvafā** *вірний* та شجاع **šojā’** *сміливий*. Специфіка використання антропоморфного коду у процесі осмислення запропонованих атрибутів, очевидно, зумовлена віковим складом аудиторії респондентів, які у пошуках еталонів порівняння часто зверталися до людей, що їх оточують, до своїх батьків, друзів, знайомих. У підгрупі власних імен спостережено імена не тільки відомих діячів історії Ірану (цар Кір, Ахмаді Нежад), але й всесвітньої історії (Ленін, Сталін, Калігула, Луї XVI тощо). Досить 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.

Для визначення сукупного автостереотипу сучасного іранця було проведено анкетування, під час якого респондентам було запропоновано назвати п’ять рис характеру, притаманних пересічному іранцю. За спостереженням етнографів, автостереотипи зазвичай мають позитивне забарвлення, оскільки представники певного етносу або нації намагаються якнайкраще презентувати себе в системі міжкультурних зв’язків. Проте результати проведеного нами анкетування не підтвердили цього спостереження повністю. Так, до складу першого десятка найчастотніших якостей, зазначених респондентами, увійшли як позитивні (гостинність, доброта), так і негативні (нещирість, неправдивість) якості. Загальне ж співвідношення позитивних та нейтральних якостей характеру проти негативних склало 275 / 170 або 61,8% на 38,2%, а це означає, що понад третину всіх відповідей становлять негативні характеристики пересічного образу сучасного іранця. На нашу думку, такі результати можуть свідчити, по-перше, про незадоволеність іранської молоді сучасним станом соціальних відносин в Ірані, а по-друге, про їхню щирість і відвертість, викликані, можливо, анонімним характером анкетування. На підставі отриманих характеристик було змодельовано концептуальну структуру автостереотипу іранця, у якій виділено ядро, приядерну зону, ближню та дальню периферію.

У підрозділі 5.3. “Стереотипні моделі поведінки у структурі перської комунікативної особистості” проаналізовано еволюцію термінозначення “мовна особистість” у дослідженнях комунікативного спрямування та розглянуто декілька культурних схем, основоположних для перської концептосфери ввічливості **ta’ārof**.

У контексті проблем міжкультурної комунікації особливої актуальності набувають дослідження мовної, а ширше – комунікативної особистості. В соціо- і етнолінгвістичних дослідженнях учені ставлять 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 зв’язку з цим давно на часі всебічне дослідження етнічної специфіки колективних комунікативних особистостей як учасників міжкультурного спілкування з метою виявлення ціннісних орієнтирів та поведінкових стереотипів народів, до яких вони належать.

Культурні схеми **ta’ārof** охоплюють багато аспектів комунікативної поведінки іранців, серед яких: формальне вираження смирення і поваги перед старшим співрозмовником, ввічливе підтримання розмови на загальноприйнятій, часто не надто змістовній темі, уживання численних тверджень, які ні до чого не зобов’язують, тощо. Здійснений у підрозділі аналіз найважливіших культурних схем **آبرو āberu** (честь), **شکسته نفسی šekastenafsi** (самоприниження), **رودربایستی rudarbāyesti** (стриманість) засвідчив, що їх знання або незнання може істотним чином упливати на перебіг комунікації з іранцями. Як відомо, незнання комунікативних стратегій і тактик, специфічних для тієї чи іншої лінгвокультури, спричиняє те, що комуніканти переносять у спілкування елементи комунікації, притаманні їхнім власним лінгвокультурам, а це може призводити до комунікативних ускладнень або навіть невдач. Тому знання відповідних культурних схем і оволодіння навичками їхнього правильного застосування є невід’ємною складовою підготовки висококваліфікованого фахівця з перської мови у вищій школі.

Найбільше значення для успішної комунікації з іранцями має провідна стратегія “збереження обличчя”, причому як свого, так і співрозмовника, що має прояв, зокрема, у таких комунікативних тактиках, як підвищення статусу співрозмовника шляхом відбору відповідних мовних засобів (так званих “ввічливих еквівалентів”) і висловлення компліментів, з одного боку, та пониження свого статусу шляхом заперечення власних заслуг і переведення компліментів на адресу співрозмовника, з іншого. Найбільш етноспецифічним компонентом системи перської ввічливості постають так звані “удавані пропозиції й запрошення”, які іноземцям без досвіду спілкування доволі важко відрізнити від справжніх.

Внаслідок проведеного дослідження запропоновано теоретичну схему концептуальної структури перської системи ввічливості **تعارف ta’ārof**, у якій виділено дві концептуальні зони: **ru** ОБЛИЧЧЯ та **mehmānavāzi** 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 **mehmānavāzi** ГОСТИННІСТЬ віднесено культурні схеми запрошення, частування, пропозицій. Змодельована структура не претендує на вичерпність і повноту, проте дає змогу наочніше уявити собі розгалужену систему відношень концептів і культурних схем усередині перської концептосфери ввічливості й може стати основою для подальших досліджень у відповідній галузі лінгвістики.

ВИСНОВКИ

Внутрішній світ людини – складний і недосяжний для безпосереднього споглядання об'єкт пізнання – у лінгвокогнітивному висвітленні постає як частина загальної картини світу, відображеної в людській психіці й вербалізованої засобами певної етнічної мови. Нині можна говорити про існування двох “версій” когнітивної лінгвістики – західної, яка зародилася в США і продовжує активно розвиватися на Заході, та східнослов'янської, представленої переважно дослідженнями концептів. Однак усіх представників лінгвокогнітивного напрямку, незалежно від засобів, які вони використовують у своїх студіях, об'єднує спільне прагнення – на підставі аналізу мовних даних робити висновки про свідомість і мислення, про понятійну систему людини. У нашому дисертаційному дослідженні лінгвокогнітивний підхід поєднано з лінгвокультурологічним, оскільки на пострадянському просторі ці два підходи виявляють багато спільного. Залучений у роботі психолінгвістичний експеримент дав змогу верифікувати результати, отримані шляхом аналізу мовного матеріалу та інтроспекції дослідника.

У своєму дослідженні ми виходили з того, що пізнання внутрішнього світу людини повинно відбуватися аналогічно до пізнання зовнішнього світу – шляхом поділу на окремі фрагменти й подальшого вивчення кожного з них. Тому у дисертації для дослідження було обрано кілька фрагментів перської концептосфери внутрішнього світу людини, а саме: концепти **جان jān** ДУША, **روح ruh** ДУХ, **دل del** СЕРЦЕ; емотивні концепти **شادی šādi** РАДІСТЬ, **غم qam** СУМ, **ترس tars** СТРАХ; аксіологічні концептуальні опозиції **خوبی xubi** – **بدی badi** добро – зло, **راستی rāsti** – **دروغ doruq** правда – неправда, **خودی xodi** – **غریبه qaribe** свій – чужий; перська система прецедентних феноменів; перські етнокультурні стереотипи.

Особливістю функціонування концептів ДУША та ДУХ у перському лінгвоментальному просторі є те, що у лексикографічних джерелах відповідні поняття недостатньо розмежовані. Проведене дослідження виявило, що такий стан речей бере початок від часів арабського завоювання Ірану (VII ст. н.е.), коли у галузі релігійної схоластики почала формуватися нова арабо-перська термінологія, що потребувало узгодження арабських термінів із питомо перськими. Аналіз сучасного стану функціонування лексем **جان jān** душа та **روح ruh** дух як основних лексичних репрезентантів відповідних концептів уможливив висновок про їхню нетотожність. Концепт **jān** душа у свідомості носіїв перської мови осмислюється як найвища цінність і аналогізується з життям. Натомість **ruh** дух усвідомлюється як вічна сила, що надходить до людини з вишнього світу і забезпечує з ним зв'язок.

Ключовий для перського лінгвоментального простору концепт **دل del** СЕРЦЕ постає не тільки як “орган” емоційного та психічного життя людини, а й як центр інтелектуальної діяльності. У системі інших соматизмів номен **دل del** серце за

семантикою і комунікативними ситуаціями найбільше пов'язаний із номеном **جگر jegar печінка**, разом з яким використовується для образного позначення таких психоемоційних станів людини, як страх, сум, образа, страждання, кохання тощо.

Результати аналізу мовної концептуалізації базових емоцій *радість, сум, страх* на лексико-фразеологічному рівні перської мови були проінтерпретовані в термінах кодів культури. Виявлено, що вагому роль у процесах метафоричної репрезентації відповідних концептів відіграє соматичний код культури. Аналіз синтаксичного рівня засвідчив, що однією з найважливіших семантичних ознак, притаманних перській сфері психоемоційного досвіду, є неконтрольованість людиною певних емоційних станів та ментальних процесів.

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 священна книга мусульман Коран. Виявлено значну кількість прецедентних ситуацій, пов'язаних із релігійною сферою життя іранців, зокрема з релігійною історією Ірану. Однією з особливостей функціонування прецедентних текстів і 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 на заважає носіям мови вільно вживати такі прецедентні одиниці, спираючись на оцінку, закріплену за ними в суспільній мовній свідомості.

Етноспецифічною особливістю мовної концептуалізації перських бінарних опозицій *خوبی xubi – بدی badi добро – зло, راستی rāsti – دروغ doruq правда – неправда* є те, що їм властива кореляція, яка має витoki у найдавнішому періоді історії Ірану, пов'язаному з зороастризмом – давньоіранською релігією, виросої з уявлень про одвічну боротьбу добра і зла, правди і неправди. Добро і правда, все праведне і чесне було уособлено в понятті **aša** (або **arta**), а зло, все гріховне й неправедне – у понятті **drudj** (або **drug**). Усі люди відповідно до своїх моральних принципів поділялися на **ašavan праведний**, тобто “зороастрієць”, та **drugvant послідовник зла** тобто “невірний”, “іновірець”.

Проведений психолінгвістичний експеримент засвідчив, що кореляція між поняттями добра і зла, з одного боку, та правди і неправди, з іншого, далі існує у свідомості сучасних носіїв перської мови і культури, проте актуалізована вона значно меншою мірою, ніж це було в добу їхніх далеких пращурів.

Структурування мовного матеріалу, що об'єктивує бінарну опозицію *خودی xodi – غریبه qaribe свій – чужий* у перській фразеології та пареміології, було здійснено 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 *خودی xodi СВІЙ* та *غریبه qaribe 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”, – що більше, до нього переважає співчуття та бажання допомогти.

У роботі досліджено декілька груп перських етнокультурних стереотипів: стереотипи-образи, еталони-образи, сукупний автостереотип сучасного іранця, стереотипні моделі поведінки. Дослідження стереотипів-образів було здійснено на матеріалі лексичних та фразеологічних одиниць із зоокомпонентом, які відбивають внутрішні характеристики людини. Матеріалом для дослідження еталонів-образів послужили дані спрямованого асоціативного експерименту, за результатами якого був укладений перелік еталонів, з якими співвідносяться у свідомості респондентів запропоновані в ролі слів-стимулів атрибути.

Дослідження перських автостереотипів не підтвердило спостереження етнологів щодо переважно позитивного забарвлення автостереотипів через бажання представників певного етносу або нації якнайкраще презентувати себе в системі міжкультурних зв'язків. За результатами проведеного анкетування, до складу першого десятка найчастотніших якостей сучасного іранця увійшли як позитивні, так і негативні характеристики. На підставі отриманих даних змодельовано концептуальну структуру автостереотипу сучасного іранця, у якій виділено ядро, приядерну зону, ближню та дальню периферію.

Аналіз культурних схем **أبرو āberu** (честь), **شکسته نفسی šekastenafsi** (самоприниження) та **رودربایستی rudarbāyesti** (стриманість) уможливив висновок про те, що незнання певних комунікативних стратегій і тактик у процесі спілкування з іранцями може спричинити значні ускладнення й непорозуміння. Внаслідок проведеного дослідження змодельовано теоретичну схему концептуальної структури перського комплексу ввічливості **تعارف ta'ārof**, яка дає змогу наочніше уявити собі розгалужену систему відношень між концептами та культурними схемами усередині цієї концептосфери й може стати відправною точкою для подальших досліджень у відповідній галузі лінгвістики.

СПИСОК ОПУБЛІКОВАНИХ ПРАЦЬ ЗА ТЕМОЮ ДИСЕРТАЦІЇ

Монографія:

1. Мазепова О.В. Внутрішній світ людини у перському лінгвоментальному просторі. – К.: Видавничий дім Дмитра Бураго, 2015. – 440 с.

Статті у наукових фахових виданнях України:

1. Мазепова О.В. Лексичні та фразеологічні засоби вираження концепту ДУША в перській мові // Східний Світ. – К.: Інститут сходознавства ім. А.Ю. Кримського НАНУ, 2008. – №4. – С. 104–108.

2. Мазепова О.В. Застосування концептуального аналізу у процесі вивчення східного поетичного тексту // Вісник Львівського університету. Серія філол. Вип. 45. – Львів, 2008. – С. 157–163.

3. Мазепова О.В. Дослідження концептів та концептосфери на матеріалі східних мов // Studia Linguistica: [зб. наук. пр.]. – К.: ВПЦ “Київський університет”, 2011. – Вип. 5. Ч. 2. – С. 259–265.

4. Мазепова О.В. Семантико-когнітивний підхід до аналізу мовних явищ // Мовні і концептуальні картини світу: [зб. наук. пр.]. – К.: ВПЦ “Київський університет”, 2011. – Вип. 37. – С. 42–48.
5. Мазепова О.В. Дослідження внутрішнього світу людини як фрагменту мовної картини світу етносу // Мова і культура: [наук. журн.]. – К.: Видавничий Дім Дмитра Бураго, 2012. – Вип. 15. – Т. V (159). – С. 5–10.
6. 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.
7. Мазепова О.В. Концепт СЕРЦЕ як ключовий концепт внутрішнього світу людини (на матеріалі перської мови) // Studia Linguistica: [зб. наук. пр.]. – К.: ВПЦ “Київський університет”, 2013. – Вип. 7. Ч. 2. – С. 269–277.
8. Мазепова О.В. Роль соматизмів у мовній концептуалізації внутрішнього світу людини (на матеріалі перської мови) // Мовні і концептуальні картини світу: [зб. наук. пр.]. – К.: ВПЦ “Київський університет”, 2013. Вип. 46. Ч. 2. – С. 438–450.
9. Мазепова О.В. Опозиція *свій-чужий* у перській мовній свідомості (на матеріалі фразеології перської мови) // Мова і культура: [наук. журн.]. – К.: Видавничий Дім Дмитра Бураго, 2013. – Вип. 16. – Т. II (164). – С. 218–225.
10. Мазепова О.В. Серце як центр емоційного та інтелектуального життя людини (на матеріалі перської мови) // Мова і культура: [наук. журн.]. – К.: Видавничий Дім Дмитра Бураго, 2013. – Вип. 16. – Т. IV (166). – С. 33–38.
11. Мазепова О.В. Функціонування прецедентних імен у перському лінгвоментальному просторі // Мовні і концептуальні картини світу: [зб. наук. пр.]. – К.: ВПЦ “Київський університет”, 2013. – Вип. 43. Ч. 3. – С. 24–37.
12. Мазепова О.В. Метафорична концептуалізація емоцій в перській мові (на прикладі концепту СТРАХ) // Східний Світ. – К.: Інститут сходознавства ім. А.Ю. Кримського НАНУ, 2014. – № 1. – С. 89–94.
13. Мазепова О.В. Метафоричні моделі емоційних концептів СУМ та РАДІСТЬ у перській мові // Східний світ. – К.: Інститут сходознавства ім. А.Ю. Кримського НАНУ, 2014. – №4. – С. 123–130.
14. Мазепова О.В. Коди культури та мовна концептуалізація емоцій (на матеріалі перської мови) // Мовні і концептуальні картини світу: [зб. наук. пр.]. – К.: ВПЦ “Київський університет”, 2014. – Вип. 47. Ч. 1. – С. 629–643.
15. 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.
16. Мазепова О.В. Концепт *кольору* та його місце в художній картині світу (на матеріалі сучасної перської поезії) // Вісник Львівського університету. Серія філол. – Вип. 61. – Львів, 2014. – С. 52–61.
17. Мазепова О.В. Універсальне та етноспецифічне у структурі мислення та мовної свідомості людини // Мова і культура: [наук. журн.]. – К.: Видавничий Дім Дмитра Бураго, 2014. – Вип.17. Том IV (172). – С. 37–44.
18. Мазепова О.В. Еволюція поняття “мовна особистість” у сучасних лінгвістичних дослідженнях // Мовні і концептуальні картини світу: [зб. наук. пр.]. – К.: ВПЦ “Київський університет”, 2014. – Вип. 48. – С. 274–286.

19. Мазепова О.В. Особливості концептуалізації психоемоційного життя людини на синтаксичному рівні перської мови // Вісник Київського національного університету імені Тараса Шевченка. Східні мови та література. – 2015. – Вип. 1(21). – С. 24–28.

20. Мазепова О.В. Національний автостереотип сучасного іранця за даними психолінгвістичного експерименту // Вісник Київського національного університету імені Тараса Шевченка. Східні мови та література. – 2016. – Вип. 1(22). – С. 23–27.

Статті в іноземних виданнях:

1. Мазепова Е.В. Оппозиция “Я–Другой” в паремиологическом фонде персидского языка // Международный журнал прикладных и фундаментальных исследований (ISSN 1996-3955). – 2013. – №10. – С. 440–444.

2. Мазепова Е.В. Базисные эмоции человека в зеркале персидской фразеологии // The Near East and Georgia. Vol. VIII. – Tbilisi: Iliia State University Press, 2014. – С. 49–65.

3. 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 (Контрастивне дослідження метафоричної репрезентації концепту “серце” в перській та українській мовах із застосуванням теорії концептуальної метафори; перс. мовою) // Faslnāme-ye rajuhešhā-ye adabi va balāqi, 1392 (2014). – Vol. 2, No. 1. – S. 81–90.

4. Mazepova O.V. The “Self-Other” conceptual binary in the Persian lingua-cultural area // Вестник Российского университета Дружбы народов. Сер. Философия. – М., 2014. – № 1. – С. 112–119.

5. Mazepova O. Mafhumsāzi-ye este’āri-ye ehsāsāt-e “qam” va “šādi” dar zabān-e fārsi-ye mo’āser (The Metaphorical Conceptualization of the Emotions of sadness and joy in the modern Persian language; перс. мовою) // Annual of Kutaisi Scientific Library “Tselitsdeuli”. – 2014. – Vol. 6. – Publishing Centre “Kutaisi”. – P. 165–174.

6. Mazepova O. Verbalization of the Universal Human Concept of the Soul in Persian // Studies on the Iranian World 2 : Medieval and Modern. – Kraków: Jagiellonian University Press, 2015. – P. 35–44.

7. Mazepova O. The concept of LEFT (čap) in the lingual consciousness of the Persian native speakers // Science and Education: a New Dimension. Philology III(14), Issue: 65, 2015. – P. 6–9.

АНОТАЦІЯ

Мазепова О.В. Мовна концептуалізація внутрішнього світу людини в перському лінгвоментальному просторі. – Рукопис.

Дисертація на здобуття наукового ступеня доктора філологічних наук за спеціальністю 10.02.13 – мови народів Азії, Африки, аборигенних народів Америки та Австралії. – Київський національний університет імені Тараса Шевченка МОН України. – Київ, 2016.

Внутрішній світ людини в лінгвокогнітивному висвітленні постає як частина загальної картини світу, відображеної в людській психіці й вербалізованій засобами певної етнічної мови. У дисертаційній праці досліджено такі фрагменти перської концептосфери внутрішнього світу людини: загальнолюдські концепти جان *jān*

ДУША, روح **ruh** ДУХ, دل **del** СЕРЦЕ; базові емотивні концепти شادی **šādi** РАДІСТЬ, غم **qam** СУМ, ترس **tars** СТРАХ; концептуальні бінарні опозиції خوبی **xubi** – بدی **badi** *добро – зло*, راستی **rāsti** – دروغ **doruq** *правда – неправда*, خودی **xodi** – غریبه **qaribe** *свій – чужий*; систему перських прецедентних феноменів та етнокультурних стереотипів.

У роботі аналіз мовної репрезентації деяких перських феноменів психічної дійсності поєднано з даними психолінгвістичного експерименту, що дало змогу верифікувати одержані результати. Унаслідок проведеного дослідження стереотипів змодельовано концептуальну структуру сукупного національного автостереотипу сучасного іранця та теоретичну модель перської концептосфери ввічливості تعارف **ta'ārof**, яка дає змогу наочніше уявити розгалужену систему відношень між концептами і культурними схемами, що її складають, та може стати відправною точкою для подальших досліджень у відповідній галузі лінгвістики.

Ключові слова: перська мова, перський лінгвоментальний простір, мовна концептуалізація, мовна свідомість, психолінгвістичний експеримент.

АННОТАЦИЯ

Мазепова Е.В. Языковая концептуализация внутреннего мира человека в персидском лингвоментальном пространстве. – Рукопись.

Диссертация на соискание ученой степени доктора филологических наук по специальности 10.02.13 – языки народов Азии, Африки, аборигенных народов Америки и Австралии. – Киевский национальный университет имени Тараса Шевченко МОН Украины. – Киев, 2016.

Внутренний мир человека в лингвокогнитивном освещении выступает как часть общей картины мира, отображенной в человеческой психике и вербализованной средствами определенного этнического языка. В диссертации исследованы такие фрагменты персидской концептосферы внутреннего мира человека: универсальные концепты جان **jān** ДУША, روح **ruh** ДУХ, دل **del** СЕРДЦЕ; базовые эмотивные концепты شادی **šādi** РАДОСТЬ, غم **qam** ПЕЧАЛЬ, ترس **tars** СТРАХ; концептуальные бинарные оппозиции خوبی **xubi** – بدی **badi** *добро – зло*, راستی **rāsti** – دروغ **doruq** *правда – ложь*, خودی **xodi** – غریبه **qaribe** *свой – чужой*; система персидских прецедентных феноменов та этнокультурных стереотипов.

В работе анализ языковой репрезентации некоторых персидских феноменов психической действительности дополнен данными психолінгвістичного експеримента, что дало возможность верифицировать полученные результаты. В результате проведенного исследования стереотипов была смоделирована концептуальная структура совокупного национального автостереотипа современного иранца и теоретическая модель персидской концептосферы вежливости تعارف **ta'ārof**, которая позволяет более наглядно представить разветвленную систему отношений между составляющими ее концептами и культурными схемами и может стать отправной точкой для дальнейших исследований в соответствующей области лингвистики.

Ключевые слова: персидский язык, персидское лингвоментальное пространство, языковая концептуализация, языковое сознание, психолінгвістичний експеримент.

SUMMARY

Mazepova O. Lingual conceptualization of the human inner world in the Persian lingua-mental space. – Manuscript.

Thesis for a Doctor's degree in Philological Sciences, speciality 10.02.13 – languages of the peoples of Africa, Asia, aborigines of America and Australia. – Kyiv National Taras Shevchenko University of the Ministry of Education and Science of Ukraine. – Kyiv, 2016.

The human inner world is an object difficult for comprehension – it is some subjective reality, which may be neither directly explored nor empirically analyzed. It is unique since it may be explored only via facts and phenomena revealed outwardly. Achievements of the Cognitive Linguistics and the Cultural Linguistics in combination with psycho-linguistic methods of researching the semantics can open promising perspectives for the linguistic analysis ensuring the approach to studying conceptual structures, which exist in the human consciousness and comprise the knowledge about the Universe. The human inner world in the light of the Cognitive Linguistics appears as a part of general picture of the world embossed in the human psychics and verbalized by certain language.

In the focus of exploration is lingual conceptualization of several fragments at the concept-sphere of the human inner world in the Persian lingua-mental space. This paper comprises research of (a) ethnic-cultural specifics of the concepts of جان **jān** SOUL, روح **ruh** SPIRIT, دل **del** HEART, the ratio of relevant concepts in diachronic and synchronic aspects; (b) peculiarities of lingual representation of three basic emotive concepts of شادی **šādi** JOY, غم **qam** SORROW, ترس **tars** FEAR at lexical, phraseological, and syntactic levels of Persian; (c) peculiarities of three conceptual binary oppositions of خوبی **xubi** – بدی **badi** *good – evil*, راستی **rāsti** – دروغ **doruq** *truth – lie*, خودی **xodi** – غریبه **qaribe** *self – other* functioning in the Persian lingual consciousness; (d) system of the Persian precedent phenomena represented in the Persian phraseology corpus; (e) system of Persian ethno-cultural stereotypes.

Analysis of lingual (including metaphorical) objectifying of the mentioned concepts and oppositions disclosed both universal and ethnic peculiarities while being realized by the Persian lingual consciousness. Thus, from the view of Persian speakers, soul, spirit, and heart are not only bound with psycho-emotional life of the human being, but also are provided with the ability to run intellectual activity. The concept of **jān** SOUL is regarded as the biggest precious associated with life; the concept of **ruh** SPIRIT instead is accepted as eternal power coming to the human down from the higher worlds and keeping them in touch. From the view of semantics and communication acts the somatic name دل **del** is mostly interrelated with جگر **jegar** *liver* and زهره **zahre** *gall bladder*. All of them are used for depicting psycho-emotional conditions like fear, sorrow, insult, suffering, love, etc.

Results of analysis of lingual conceptualization of basic emotions *joy, sorrow, fear* same as *self-other* opposition have been interpreted using terms of culture codes. It appeared that somatic and zoomorphic culture codes play the biggest role in the metaphoric representation of the corresponding concepts. Analysis done at the syntax level of Persian proved that inability to keep control over certain emotions and mental processes is one of the most important features of psycho-emotional life of human.

One of ethnically specific features of lingual conceptualization of the Persian binaries such as خوبی **xubi** – بدی **badi** *good – evil*, راستی **rāsti** – دروغ **doruq** *truth – lie* is the correlation existing between these oppositions. It originates in the most ancient period in the history of Iran – the era of Zoroastrianism – ancient Iranian religion based on idea of eternal battle of the Good against the Evil, the Truth against the Lie. The good and the truth, everything righteous and honest were combined by concept **aša** (or **arta**), while the evil, everything sinful and wicked – by **drudj** (or **drug**). All people – depending on their moral principles – were divided into **ašavan** *righteous*, i.e. ‘Zoroastrian’, and **drugvant** *follower of the evil*, i.e. ‘pagan’, ‘infidel’. According to results of the psycho-linguistic experiment, the correlation between ideas of the good and the evil on one hand, and the truth and the lie, on the other hand, still exists in minds of contemporary Persian speakers, though it is actualized at far lesser degree than it used to be at the time of their ancestors.

It is important to study precedent phenomena, because they belong to lingua-cultural competence of representatives of certain language and culture i.e. their ability to recognize in the lingual units and texts culturally determined prescriptions, norms and benchmark values. One of distinguishing features of precedent statements functioning in the Persian lingua-mental space is that speakers very often do not know the background of the quoted text. It does not prevent, however, native speakers from using such precedent statements, judging about their meaning from the point of view of public lingual consciousness.

The paper also explores several groups of Persian ethno-cultural stereotypes: stereotype-images, collective auto-stereotype of modern Iranian, stereotype behavior models. Stereotype-images have been explored on the basis of lexical units and idioms with zoo-components, which demonstrate inner characteristics of human. The conceptual structure of modern Iranian collective auto-stereotype was molded after the data obtained in the result of questioning native Persian speakers.

The study of behavior stereotypes has been done on the basis of Persian courtesy concept-sphere تعارف **ta’ārof**, which is a system of culture-based ethnic ideas of cross-personal communication. In the result of the research there was elaborated conceptual structure of Persian politeness system تعارف **ta’ārof** comprising two conceptual zones: رو **ru** FACE and مهمان نوازی **mehmānavāzi** HOSPITALITY. The conceptual zone of رو **ru** FACE includes two conceptual fields: آبرو **āberu** HONOR with integral components ادب **adab** CORTESY, شخصیت **šaxsiyyat** DIGNITY, احترام **ehterām** RESPECT; and the field of فروتنی **forutani** HUMBLENESS with components شکسته نفسی **šekastenafsi** SELF-ABASEMENT and رودربایستی **rudarbāyesti** RESTRAINT. The conceptual zone of مهمان نوازی **mehmānavāzi** HOSPITALITY contains the cultural schemes of invitation, regale, various proposals. Proposed structure is far from being complete, yet it provides an idea of branched system of relations among concepts and cultural schemes inside the Persian conceptual sphere of politeness; and it may become starting point for further studies in the appropriate field of linguistics.

Key words: the Persian language, the Persian lingua-mental space, lingual conceptualization, lingual consciousness, psycholinguistic experiment.