

МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ
КИЇВСЬКИЙ НАЦІОНАЛЬНИЙ УНІВЕРСИТЕТ
імені ТАРАСА ШЕВЧЕНКА

ПОКРОВСЬКА ІРИНА ЛЕОНІДІВНА

На правах рукопису

УДК 811.512.161:130.123.1

**ДІАЛЕКТИКА РЕЛІГІЙНОГО І СВІТСЬКОГО
В ТУРЕЦЬКІЙ ЛІНГВОКУЛЬТУРІ**

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

Дисертація на здобуття наукового ступеня
доктора філологічних наук

Науковий консультант –
доктор філологічних наук, професор
Людмила Петрівна Дядечко

Київ – 2016

ЗМІСТ

ПЕРЕЛІК УМОВНИХ СКОРОЧЕНЬ	6
ВСТУП	8
РОЗДІЛ 1. ДІАЛЕКТИКА СЕМАНТИЧНИХ ВІДНОШЕНЬ ЛЕКСИЧНИХ І ФРАЗЕОЛОГІЧНИХ ОДИНИЦЬ ЯК ОБ’ЄКТ ЛІНГВІСТИЧНОГО ДОСЛІДЖЕННЯ	17
1.1. Становлення поняття „діалектика”	17
1.2. Еволюція діалектики як універсальної категорії: від філософії до лінгвістики	28
1.3. Діалектика семантичних відношень лексичних і фразеологічних одиниць у мовно-культурному просторі	35
1.3.1. Типи семантичних відношень у лексемах та фразеологізмах	35
1.3.2. Національна маркованість лексико-фразеологічного рівня мови	49
1.3.3. Прецедентність як експлікатор діалектики семантичних відношень лексем і фразеологізмів	61
1.3.4. Метафоризація та метонімізація як результат розвитку вторинної номінації в різних дискурсах	67
1.3.5. Закономірності семантичних змін наукової термінології	82
<i>Висновки до розділу 1</i>	86

РОЗДІЛ 2. РЕЛІГІЙНЕ І СВІТСЬКЕ:

МІЖДИСЦИПЛІНАРНИЙ АНАЛІЗ	90
2.1. Інтерація мови та релігії	90
2.2. Взаємозв'язок релігійного й світського	108
2.2.1. Поняття сакралізації, її функції та різновиди	119
2.2.2. Проблема десакралізації в сучасних наукових студіях	122
2.3. Методика дослідження діалектики релігійного і світського в турецькій лінгвокультурі	126
<i>Висновки до розділу 2</i>	130

РОЗДІЛ 3. САКРАЛІЗАЦІЯ В ТУРЕЦЬКОМУ МОВНО-КУЛЬТУРНОМУ ПРОСТОРИ

3.1 Сакралізація антономазійних номінацій у релігійному дискурсі турецької мови	133
3.2. Суфійська термінологія як різновид сакралізації	149
3.3. Сакралізація в енігматичному дискурсі	159
3.3.1. Сакралізація в турецьких загадках	159
3.3.2 Сакралізація текстів турецьких кросвордів	167
<i>Висновки до розділу 3</i>	180

РОЗДІЛ 4. ДЕСАКРАЛІЗАЦІЯ МОВНИХ ОДИНИЦЬ У ТУРЕЦЬКІЙ ЛІНГВОКУЛЬТУРІ

4.1. Детермінологізація релігійних лексем у турецькій літературній мові	184
4.2. Релігійний складник турецького ономастикону	188

4.2.1. Антропоніми: від релігії до традиції	189
4.2.2. Топоніми: релігійні релікти	197
4.2.3. Ергоніми: атракція назв	205
4.2.4. Заголовки художніх творів: еволюція образності	208
4.3. Розвиток значень відрелігійних лексем і фразеологізмів у художньому і публіцистичному дискурсах	216
4.3.1. Метафоризація, метонімізація та фразеологізація відрелігійних лексем	216
4.3.2. Функціонування цитатних релігійних фразеологізмів у сучасній турецькій мові	282
4.3.3. Символічні значення релігійної лексики та мовна гра в турецьких прислів'ях	308
4.3.4. Десакралізація релігійної лексики в турецьких загадках	323
4.4. Десакралізація релігійної лексики в науковій термінології	336
4.4.1. Релігійний слід у ботанічній термінології	341
4.4.2. Релігійна метафора в зоологічній термінології	350
4.4.3. Релігійна метафора в гастрономічній термінології	352
<i>Висновки до розділу 4</i>	358
ЗАГАЛЬНІ ВИСНОВКИ	362
СПИСОК ВИКОРИСТАНОЇ ЛІТЕРАТУРИ	372
ДОДАТОК 1. ЗРАЗОК АНКЕТИ ДЛЯ ОПИТУВАННЯ РЕСПОНДЕНТІВ	445
ДОДАТОК 2. ВІЗЕРУНОК «СЛЬОЗА АЛЛАХА»	447

ДОДАТОК 3. ЕРГОНІМИ З РЕЛІГІЙНИМ КОМПОНЕНТОМ	448
ДОДАТОК 4. НАЦІОНАЛЬНІ СТРАВИ, НАЗВИ ЯКИХ МІСТЯТЬ РЕЛІГІЙНИЙ КОМПОНЕНТ	451

ПЕРЕЛІК УМОВНИХ СКОРОЧЕНЬ

араб. – арабізм

букв. – буквально

грец. – грецька мова

досл. – дослівно

ЕСУМ – Етимологічний словник української мови*

Ж – жіноче ім'я

ЛЕ – Літературознавча енциклопедія

мн. – множина

СУМ – Словник української мови

пор. – порівняйте

печ. – печера

ПтП – Прислів'я та приказки

РС – Релігієзнавчий словник

СПЕК – Святе Письмо в європейській культурі

СДК – Словник-довідник з культурології

СЛТ – Словник лінгвістичних термінів

СРЯ – Современный русский язык

УПШ – Українські прислів'я і приказки

УПШІ – Українські приказки, прислів'я і таке інше

СФ – Славянська фразеологія и Библия

ТА – Türk Ansiklopedisi

тюрк. – тюркізм

Ч – чоловіче ім'я

ФО – фразеологічна одиниця

*Повні дані про джерело див. у Списку використаних джерел.

GTB – Güzel Türkçe bulmacalar

SGB – Sizlerin gönderdiği bilmeceler

ADS – Atasözleri ve deyimler sözlüğü

BM – Behur-i Meryem

EÇKAİ – En çok kullanılan ad istatistiği

KKTAT – Kuran-ı Kerim ve Türkçe Açıklamalı Tercümesi

MMK – Malatya Mutfak Kültürü

RTDS – Rusça-Türkçe Deyimler Sözlüğü

TBTS – Türkçe Bilim Terimleri Sözlüğü

TS – Türkçe Sözlük [Başkan prof. Dr. Hasan Eren].

ВСТУП

Розвиток лінгвістичних студій кінця XX – початку XXI ст. характеризується активним зверненням до антропоцентричної парадигми, розширенням міжгалузевих зв'язків. Протягом останніх десятиліть активно здійснюються дослідження в межах когнітивної лінгвістики й лінгвокультурології, виокремлюються нові міждисциплінарні напрями. Одним із них є теолінгвістика, завдання якої полягає у вивченні інтеракції мови та релігії.

Протягом останніх років теолінгвістика, підґрунтям якої можна вважати герменевтику й релігійну філософію, а її засновником – Й. - П. ван Ноппена, динамічно розвивається (див. праці А. Вагнера, О. К. Гадомського, В. І. Постовалової та ін.) і стає „полем взаємодії богослов'я та світських наук” (О. К. Гадомський). На її взаємозв'язок саме з лінгвокультурологічними дослідженнями вказує і В. А. Маслова, яка відносить проблему „мова і релігія” до найбільш перспективних напрямів лінгвокультурології. На думку О. В. Малікової, „лінгвістичне осмислення релігійного дискурсу [...] не лише як засобу спілкування та набуття, збагачення, репрезентації теологічних знань, а й відображення релігійної картини світу [...] у контексті сучасності є важливим з огляду на розвиток масштабного міжкультурного діалогу на всіх рівнях християнського соціуму” [Малікова 2011: 150].

На сьогодні аналіз взаємозв'язку релігійного й світського є особливо важливим, оскільки він дозволяє сформувати уявлення про мовну й концептуальну картини світу тих країн, де релігія активно впливає на всі сфери життя народу.

У турецькій лінгвокультурі такий зв'язок є особливо помітним, оскільки релігія є невід'ємною частиною офіційно світської турецької держави.

Актуальність дослідження зумовлена спрямованістю сучасних наукових розробок на аналіз специфіки мовних явищ певного етносу, детермінованої типом мислення народу, особливостями його свідомості й культури. До цієї лінгвокультурологічної проблематики лінгвістична тюркологія лише починає долучатися.

Оскільки релігія з давніх часів посідає важливе місце в житті народу й сягає „витоків людського в мові” [Мечковская 1998], вона тісно пов’язана із суспільством і після її відділення від світського життя продовжує впливати на інші сфери людського буття, зокрема, на мовному рівні – на формування лексики різних функціональних стилів.

Інтерес до аналізу взаємовпливу мови і релігії у вітчизняному мовознавстві зумовлений різними причинами: по-перше, атеїстичною ідеологією в радянські часи й відсутністю у зв’язку з цим ґрунтовних досліджень мовної репрезентації релігійного дискурсу, по-друге, зміною вектора наукових інтересів кінця 90-х років, які зосереджувалися на аналізі взаємозв’язку мови і культури, зокрема на особливості відображення специфіки культури в мові. Мова і релігія – „це дві семіотики, два образи світу, два найбільш глибоких, несхожих і взаємопов’язаних начал у людській культурі” [Мечковская 1998: 36].

Релігійна сфера посідає важливе місце в мовно-культурному просторі певного етносу (Н. Д. Арутюнова, О. А. Корнілов, В. А. Маслова, С. М. Толстая та ін.).

У сучасній лінгвістиці спостерігається активізація досліджень окремого пласту лексики – сакронімів, зокрема, їх розглядають у когнітивному, семантичному, лінгво- і соціокультурному аспектах (С. В. Бібла, Ю. Г. Борейко, І. В. Бугаєва, Т. П. Вільчинська, В. Лаба, М. Лесюк, Н. Піддубна, М. Скаб та ін.). Викликає зацікавленість науковців й аналіз релігійної лексики тюркських мов (О. М. Гаркавець, І. М. Дрига, Л. О. Покровська, І. П. Юзвяк, З. Б. Ях’яєва). Проте наукові

розробки, присвячені аналізу розвитку семантики сакронімів, мають спорадичний характер.

Так, питання вживання християнської релігійної лексики в інших функціональних стилях частково розглянуто в біблійному словнику „Святе Письмо в європейській культурі”. На матеріалі турецької мови створено словник А. Гьольпинарли „Фразеологізми та прислів’я, які прийшли в нашу мову із суфізму”, де описано образні вирази, що вживаються в повсякденному житті. Явища мовної сакралізації зафіксовані також у тлумачних і термінологічних словниках турецької мови.

Окремі питання десакралізації на матеріалі фразеології Корану та релігійно маркованих лексичних одиниць розглядали такі вчені, як Л. К. Байрамова, Л. В. Базарова, А. Більгін, В. А. Бушаков, Т. В. Кондратюк, В. Д. Ушаков та ін., сакралізація у прикладному аспекті представлена в словниках суфійської термінології тощо.

Закономірні процеси в мовній системі, а також осучаснення турецького суспільства посприяли використанню релігійно маркованої лексики на всіх рівнях мовленнєвого спілкування. Слова та словосполучення з Корану та хадисів, релігійні формули й терміни ввійшли в повсякденне мовлення та науковий, газетно-публіцистичний, художній стилі. І, хоча власне релігійна лексика є об’єктом окремих наукових досліджень, питання зміни значень лексем зафіксоване лише частково у турецьких тлумачних та турецько-іншомовних словниках.

В етнолінгвістичному аспекті важливими на сьогодні є дослідження взаємозв’язку мови та релігії, впливу свідомості й підсвідомості індивідуума на утворення та сприйняття мовних знаків, переосмислення значень лексичних одиниць. При цьому, незважаючи на зафіксовані явища мовного зв’язку між сакральним і світським, на сучасному етапі у тюркології відсутнє дослідження, присвячене теоретичному

обґрунтуванню тих мовних переходів, які мають місце в турецькій мові й реалізуються у процесі їх практичного застосування мовцями.

Зв'язок роботи з науковими програмами, планами, темами. Дослідження виконане в межах наукових тем Інституту філології Київського національного університету імені Тараса Шевченка „Мови та літератури народів світу: взаємодія та самотність” (номер державної реєстрації – 11 БФ 044-01) та “Україна і сучасний світ: міжмовний та міжкультурний діалог” (номер державної реєстрації – 16 БФ044-01).

Мета роботи полягає у комплексному аналізі сакралізації і десакралізації у лексиці турецької мови, визначенні дискурсів, у яких фіксується взаємозв'язок світського й релігійного.

Досягнення поставленої мети передбачає виконання таких **завдань**:

- визначити еволюцію поняття „діалектика” та його зміст у сучасній науці, у т. ч. у лінгвістиці;
- охарактеризувати діалектику семантичних відношень лексико-фразеологічних одиниць;
- здійснити аналіз закономірностей семантичних змін в різних стилях мовлення;
- охарактеризувати специфіку взаємодії мови та релігії як важливих чинників формування ідентичності турецької лінгвокультури;
- визначити місце процесів сакралізації/ десакралізації в сучасних лінгвістичних студіях;
- встановити методику дослідження діалектики релігійного і світського в турецькій лінгвокультурі;
- з'ясувати особливості десакралізації лексичних одиниць, фразеологізмів і паремій в художньо-фольклорних та публіцистичних текстах, а також у терміносистемах різних галузей науки;
- проаналізувати специфіку функціонування релігійного складника в турецькому ономастиконі;

– дослідити явища сакралізації антономазійних номінацій у релігійному та енігматичному дискурсах.

Об’єктом дисертаційної роботи є лексико-фразеологічний пласт релігійно маркованих одиниць публіцистичного, художнього, наукового, релігійного та енігматичного дискурсів, які представляють турецьку лінгвокультуру як ментальний простір органічної взаємодії релігійних вірувань, традицій і світського життя.

Предмет дослідження – динаміка трансформації значень мовних одиниць турецької мови у процесах сакралізації / десакралізації.

За **матеріал дослідження** релігійної лексики взято тлумачні (М. Доган, М. А. Агакай, словник Турецького мовного товариства 2009 р.), галузеві (С. Акалін, Т. Байтоп, Б. Вардар, К. Нуреттін, М. Пултар, А. Тімучін, А. Турані), турецько-іншомовні словники (М. О. Баскаков, Л. Єрмакова, С. Учгюль), словники суфійської термінології (Е. Джебеджіоглу, Дж. С. Седжаді, С. Улудаг), словники фразеологізмів (Х. Адигюзель, О. А. Аксой, Н. Акялчин, М. З. Пакалин, А. Пускюллюоглу, Й. Чотуксокен), словники прислів’їв (Н. Албайрак, Х. А. Пар, М. Юртбаши), антропонімічні словники (Х. Кая), збірки загадок (М. Їлмаз, Дж. Суаві, З. Ю. Оксюз, А. Челебіоглу), збірки кросвордів (Б. Ерміш, Н. Кафли, Г. Озтюрк, М. С. Чошкунтюрк).

Для визначення контекстуальних значень лексем та фразеологізмів залучено художні твори письменників різних епох – від літератури дивану та середньовічної народної літератури до творів новітньої турецької літератури, публіцистичні видання (газети „Bir Gün”, „Vatan”, „Zaman”, „Milliyet”, „Akşam”, „Star”, „Cumhuriyet”, „Sabah”, „Yeni Şafak”, „Hürriyet” за 2008–2016 рр.), інтернет-видання, релігійні збірки (тлумачення та переклади Корану, хадисів, збірки релігійних оповідань, турецькомовних молитов, зокрема, „Захист з молитвою” А. Арслана, „Молитва 365 днів” М. Дікмена, Б. Ерена) тощо.

Методологічну основу дослідження становлять погляди науковців різних епох на поняття діалектики як способу світорозуміння, як теорії та методу пізнання буття в єдності протилежностей (Аристотель, Г. Гегель, Р. Декарт, І. Ерігена, М. Кузанський, Б. Спіноза та ін.) та типи семантичних відношень у лінгвокультурології та етнолінгвістиці (Н. Д. Арутюнова, Т. В. Весна, В. В. Жайворонок, В. І. Карасик, В. В. Красних, В. А. Маслова, О. О. Потебня, Т. Б. Радбиль, З. К. Сабитова, інтеракцію мови і релігії (Ю. М. Антонян, Ю. Г. Борейко, М. Еліаде, С. Екер, Е. Еркан, С. В. Євраєва, Р. Кайуа, Х. Караман, О. М. Набока, В. С. Рибалкін, Д. В. Цолін), специфіку лексичних (у т.ч. термінологічних) та фразеологічних одиниць мови (З. А. Алізаде, Л. К. Байрамова, Л. В. Базарова, В. О. Колесник, Л. П. Дядечко, А. М. Емірова, Х. Ерен, А. П. Коваль, О. В. Мазепова, В. О. Колесник, Т. О. Панько, О. О. Тараненко, В. М. Теля, К. М. Тищенко, В. Д. Ушаков).

Методи дослідження зумовлені специфікою роботи та поставленими завданнями. У дисертації використовуються загальні (індукція, дедукція, аналіз, синтез, спостереження) і спеціальні (власне лінгвістичні) методи, а саме: *описовий* – відбір та інтерпретації мовних явищ; *функціональний* – лінгвокультурологічний аналіз лексичного матеріалу, що використовується в різних дискурсах; *зіставний* – визначення специфіки сприйняття інформації членами різних лінгвокультур; *метод контекстуального аналізу та словникових дефініцій* – встановлення базових семантичних компонентів мовних одиниць і фіксація змін значень лексем у різних дискурсах. Для виявлення асоціативних значень окремих лексем у дослідженні застосовується також метод *асоціативного експерименту*.

Наукова новизна полягає в тому, що:

- *уперше* здійснено аналіз діалектики взаємодії світського й релігійного на мовному рівні; зокрема, у дисертації запропоновано методикау дослідження такої взаємодії, яка може активно застосовуватися і на матеріалі інших мов;
- *уперше* виявлено особливості сакралізації лексем у релігійному дискурсі турецької мови;
- *уперше* досліджено процес десакралізації лексичних і фразеологічних одиниць у турецькому мовно-культурному просторі на матеріалі текстів різних стилів турецької мови (художнього, газетно-публіцистичного, наукового);
- *уперше* залучено цілком новий турецькомовний матеріал різних стилів і жанрів, що уможливиює у майбутньому зіставні лінгвістичні дослідження;
- *уперше* визначено незафіксовані словниками додаткові значення відрелігійних лексичних і фразеологічних одиниць;
- *удосконалено* підхід до таких наукових термінів, як діалектика, семантичні відношення, метафоризація, метонімізація та ін., у т.ч. залучено у науковий обіг теоретичні розробки турецьких мовознавців.

Теоретична цінність роботи полягає в розробці методики аналізу діалектики релігійного і світського в певній лінгвокультурі. Виконане на матеріалі турецької мови дослідження може лягти в основу теоретичних лінгвокультурологічних і когнітивних розробок інших мовних картин світу.

Пропоноване дослідження розширює межі теолінгвістики і поглиблює загальнолінгвістичні принципи визначення закономірностей національно-культурної специфіки мови певного етносу на основі аналізу лексико-фразеологічних засобів, концепції аналізу трансформаційних динамічних процесів у семантичній структурі лексем,

фразеологізмів, паремій, онімів (антропонімів, топонімів, ергонімів тощо), наукових термінів і сприяють подальшому з'ясуванню глибинних механізмів функціонування певної мови.

Практичне значення дисертаційної праці полягає в можливості застосування її результатів у викладанні таких нормативних навчальних дисциплін, як «Практичний курс турецької мови» (розділи «Лексика», «Фразеологія»), «Лексикологія турецької мови», «Стилістика турецької мови», «Вступ до перекладознавства», «Теорія та практика перекладу», а також розробці нових спецкурсів з лінгвокультурології, етнолінгвістики, теолінгвістики, філософії мови.

Практична та ілюстративна частини дисертації можуть бути використані для укладання двомовних чи багатомовних тематичних словників, підготовки та публікації довідкових видань з лінгвокраїнознавства та релігієзнавства, що надає пропонованому дослідженню міждисциплінарного значення.

Особистий внесок здобувач полягає у розкритті діалектики двох важливих концептів – релігійного та світського, що виявляється в антиномії різнопланових понять. На вербальному рівні світобачення турецького народу відображено у вторинних номінаціях – метафорах, метоніміях тощо.

Викладені в дисертаційній роботі положення і висновки отримані самостійно. Усі наукові праці з теми дисертації написані без співавторства.

Апробація результатів дисертації. Основні положення дисертації було представлено на міжнародних і всеукраїнських конференціях: Міжнародна наукова конференція „Фразеологія і мовна гра” (м. Сімферополь, 10–14 вересня 2012 р.), Міжнародній науковій конференції „Мови та літератури в глобалізованому світі: взаємодія та самотність” (м. Київ, 18 жовтня 2012 р.), Міжнародній науково-

теоретичній конференції „Граматичні читання – VII” (м. Донецьк, 5–6 лютого 2013 р.), XLII Міжнародній філологічній конференції (м. Санкт-Петербург, 11–16 березня 2013 р.), Науковій конференції „Нові дослідження пам’яток козацької доби в Україні” (м. Київ, 20–21 березня 2013 р.), VII Міжнародній науково-практичній конференції „Мова і світ: дослідження та викладання” (м. Кіровоград, 28–29 березня 2013 р.), Всеукраїнській науковій конференції „Мова, свідомість, художня творчість, Інтернет у дзеркалі сучасних філологічних студій” (м. Київ, 11 квітня 2013 р.), Міжнародній науковій конференції, присвяченій 870-літньому ювілею великого азербайджанського поета та мислителя Нізамі Генджеві (м. Київ, 23 квітня 2013 р.), Міжнародній конференції “Вода” у слов’янській фразеології і пареміології” (м. Будапешт, 9–11 вересня 2013 р.), Міжнародній науковій конференції “Махтумкулі Фрагі та загальнолюдські культурні цінності” (м. Ашхабад, 14–16 травня 2014 р.), Міжнародній науково-практичній конференції „Сучасні проблеми філології та лінгвістики” (м. Будапешт, 31 жовтня 2014 р.), Міжнародному симпозіумі з питань лексикографії і фразеографії (м. Магнітогорськ, 27–29 листопада 2014 р.), Міжнародна наукова конференція „Ісмаїл-бей Гаспринський – видатний син кримськотатарського народу” (до 100-річчя від дня смерті) (м. Київ, 12 листопада 2014 р.), Всеукраїнські наукові читання за участю молодих учених „Дух нового часу у дзеркалі слова і тексту” (м. Київ, 8–10 квітня 2015 р.), Міжнародна науково-практична конференція „Актуальні проблеми викладання іноземних мов (української, російської, англійської, китайської, турецької) у вищих навчальних закладах” (м. Київ, 24 квітня 2015 р.), Міжнародна конференція „Українсько-азербайджанські відносини”, присвячена 100-річчю закінчення університету імені Святого Володимира Ю. В. Чемазєміні (м. Київ, 20 травня 2015 р.), Міжнародна наукова конференція „Сучасна

філологічна наука в міждисциплінарному контексті” (м. Київ, 8 жовтня 2015 р.), Міжнародна конференція „Роль турецької мови на Балканах” (м. Скоп’є, 21 грудня 2015 р.), Всеукраїнські наукові читання за участю молодих учених „Мова і література в глобальному і локальному медіа-просторі” (м. Київ, 5–6 квітня 2016 р.).

Публікації. Основні положення дисертації висвітлено у 37 авторських публікаціях (33 наукових статтях, 18 із яких опубліковано в наукових фахових виданнях України, 6 – у закордонних, монографії “Діалектика релігійного і світського в турецькому мовно-культурному просторі” (К., 2016), а також у трьох тезах за матеріалами міжнародних конференцій).

Структура та обсяг дисертації. Робота складається з переліку умовних скорочень, вступу кожного з них, загальних висновків, списку використаної літератури (664 позиції, у т. ч. 190 – іноземними мовами) і чотирьох додатків. Повний обсяг дисертації складає 458 сторінок, з них основного тексту – 371 сторінка., чотирьох розділів і висновків до

РОЗДІЛ 1. ДІАЛЕКТИКА СЕМАНТИЧНИХ ВІДНОШЕНЬ ЛЕКСИЧНИХ І ФРАЗЕОЛОГІЧНИХ ОДИНИЦЬ ЯК ОБ'ЄКТ ЛІНГВІСТИЧНОГО ДОСЛІДЖЕННЯ

1.1. Становлення поняття „діалектика”

Пізнати світ у єдності його складників, а також закономірні зміни, зумовлені поступовим розвитком усього сущого на планеті, – важлива функція діалектики (від грец. *διαλεκτική* (*dialektike*) – вести розмову, вчену бесіду, діалог). На сьогодні є різні визначення цього поняття, які доцільно згрупувати за окремими принципами та підходами.

Цей полісемічний термін уживали на позначення:

- 1) уміння вести розмову, дискусію, бесіду [ЕСУМ 1983: 82];
- 2) процесу розвитку, руху чого-небудь [СУМ 1971: 294]. Такі підходи сформувалися вже в ХХ столітті.

В основі сучасного філософського розуміння поняття „діалектика” лежать уявлення про взаємодію всіх речей, їхню зміну та характер відношень. Традиційними є філософські визначення діалектики як:

- 1) способу світовідчуття, методу і теорії пізнання;
- 2) методу філософії, який вивчає категорії розвитку людського життя. Діалектика вивчає найзагальніші зв'язки в природі, свідомості, суспільстві, соціальному устрої. Як єдина логічна теорія діалектика через свої категорії дає точне уявлення про зміну і рух [Філософія 1995: 11]. Це поняття відображає поступовий розвиток, воно є способом мислення та сприйняття світу, коли різні явища та предмети розглядаються у взаємодії протилежних сил і напрямів у процесі свого розвитку [Філософія 2004: 14].

Турецькі лексикографи визначають діалектику (тур. *eytişim, cedel*) як сукупність методів і принципів постійних змін, які реалізуються у формі коливань, що виникають унаслідок суперечностей у природі,

суспільстві й думках. Цим терміном послуговуються педагоги, філософи, історики та соціологи [TBTS 2011: 335].

Найбільш повну семантичну структуру цього терміна подає М. Доган:

- 1) той, який стосується мови, говірки;
- 2) вид мистецтва, який навчає впорядкуванню думок із метою суперечок у рамках логічних правил;
- 3) формальна логіка в середні віки;
- 4) (згідно з Кантом) логічні течії, які визначаються відповідно до зовнішніх показників;
- 5) гра логіки;
- 6) логічний, раціональний;
- 7) еволюція (тур. *tekamül, evrim*), яка здійснюється шляхом подолання суперечностей [Doğan 2005: 323].

А. Тімуцін зазначає, що діалектика – це мистецтво думки, яке враховує різноманітні вірогідності; сукупність усіх методів, які беруть за основу суперечку як спосіб досягнення істини [Timuçin 2000: 101]. А. Джевізджі визначає діалектику як спосіб пізнання істини та здійснення досліджень із застосуванням процесу логіки [Cevizci 1999: 244].

Це поняття має довгу історію і протягом історичного розвитку зазнавало певних змін. М. Андре Лаланде (M. Andre Lalande) у праці „Vocabulaire technique et critique de la philosophie” („Технічний та критичний словник філософії”) зауважував: „Це слово зазнало таких змін, що зараз може використовуватися лише у випадку, якщо чітко зазначити значення, у якому воно вживається. За дотримання лише такої умови його вживання можна уникнути непотрібних асоціацій” [Lalande 1968: 5].

Історія античної діалектики. Діалектика від початку її виникнення була атрибутом теоретичного філософського мислення. Термін „діалектика” вперше з’явився в античній філософії і зазнав певної еволюції в часи середньовіччя та епоху Відродження. Поняття „матеріалістична діалектика” уперше вжив у своїх працях Ф. Енгельс, ним послуговувались у країнах із соціалістичним укладом життя. На сьогодні термін „діалектика” уживають у різних сферах наукового знання (зокрема й лінгвістиці), проте для більш детального його розуміння слід зупинитися на різних його тлумаченнях, насамперед у філософії, яку вважають наукою всіх наук.

Розвиток філософії пов’язаний з періодом розкладу релігійно-міфологічного світогляду. „Філософія тут не просто досліджує світ. Виступаючи як теоретичне мислення взагалі, вона дійсно досліджує його, проте робить це в процесі критичного подолання релігійно-міфологічного світосприйняття, полемізуючи з ним, тобто постійно зіставляючи між собою чітко відокремлені одна від одної сфери: з одного боку, зовнішній світ, яким вона починає його усвідомлювати, а з другого боку, світ, яким від представлений у наявній, тобто релігійно-міфологічній, свідомості” [Ильенков 1991: 62–63]. За такого розуміння філософія виникає на протигагу міфології.

Існує також точка зору, що філософія виникла з міфології. Діалектика була характерною й для міфологічного світогляду (О. С. Богомолів, О. Ф. Лосєв), при цьому французький культуролог К. Леві-Стросс писав, що „метою міфу є наявність логічної моделі для вирішення якої-небудь суперечності” [Леві-Стросс 1970: 163].

Діалектична ідея про гармонію й боротьбу протилежностей у наївній, безпосередньо „образно-наочній формі вперше подана Гомером у „Щиті Ахіллеса” – короткому підсумку Іліади” [Кессиди 1972: 88]. В античного класика зображення основних форм життя і буття

впорядковано за принципом протилежності. „Проте ця протилежність не є лише симетрією і формальною антитезою; вона є внутрішньою полярністю, у якій протилежності взаємно зумовлені і є цілим” [Кессиди 1972: 88].

Неповторна своєрідність античної діалектики знайшла відображення у формулі О. Ф. Лосєва: антична діалектика – це спосіб визначати і знімати суперечності в мисленні [Лосєв 1927: 14].

Першим діалектиком в історії філософії вважають Геракліта, який стверджував, що основа світу є змінною. Його принцип „*panta rei*” (*все тече*) висловлює ідею постійного руху і змін: „Одне в процесі своїх змін перетворюється на інше. <...> З факту неперервної зміни і перетворення речей випливає суперечливий характер їхнього існування. Існування, отже, є безперервна боротьба протилежних начал. Цю боротьбу він [Геракліт] називав законом створення світу” [Платоненко 1999: 19].

Деякі вчені називають античну діалектику Геракліта через нерозробленість загальних понять стихійною, випадковою, неусвідомленою, як й античну діалектику загалом [Ильєнков 1991: 62].

Взагалі початкову форму діалектичного мислення визначають також як інтуїтивно-умоглядну, її ще називають „логосом ейдоса” (О. Ф. Лосєв).

Наступний крок в історії розвитку діалектики – це вчення піфагорійців, у роботах яких знайшла відображення ідея протилежностей. Ось як трактує діалектику піфагорійців Аристотель: „У них, певно, число сприймається за початок і як матерія для речей, і як вираження для їхніх станів і властивостей, а елементами числа вони вважають парні й непарні, з яких перша частина вважається невизначеною, а друга визначеною; єдине (тобто число) складається у них з того й іншого, число утворюється з єдиного, а різні числа, як було сказано, це весь всесвіт” [Аристотель 1934: 15]. Отже, піфагорійці

тлумачать співвідношення протилежностей як поєднання, що переростає в певне злиття.

Суттєвий внесок в античну діалектику зробили еліати. Так, представник цього філософського напрямку Парменід у філософській поемі „Про природу” доходить висновку, що буття може мислитися як єдиний і нерухомий суцільний початок. Взагалі в історії філософії вчення Парменіда розглядають як першу філософську спробу сформулювати метафізичне (антидіалектичне) розуміння природи [Парменід 1969–1972].

Важливим є те, що еліати поставили питання про належність думки до дійсності. Власне, з вирішенням цієї проблеми пов’язане виникнення специфічної форми діалектичного мислення в античні часи. „Якщо Геракліт – великий діалектик, то Парменід – її перший метафізик, перший антагоніст діалектики. Основною характеристикою буття він проголошує непорушність, незмінність, відсутність у ньому якої б то не було генези: народження і знищення” [Асмус 1976: 46–47].

В історії філософії діалектику еліатів називали негативною, заперечною, оскільки їхнє вчення нібито заперечувало рух і розвиток. Проте ще Гегель зазначав, що філософію еліатів слід вважати „вказівкою на необхідний спосіб визначення руху й на хід думки, якого необхідно дотримуватися у цьому визначенні” [Гегель 1958: 234].

Античний філософ Сократ „створює специфічну концепцію діалектики як мистецтва вивчати для досягнення істини. Здійснюється це в процесі діалогу. Мета бесіди, суперечки, діалогу – знаходження точного визначення поняття” [Платоненко 1999: 30].

Для Платона діалектика – це не лише логіка, незважаючи на те, що в ній наявний і логічний аспект; це не вчення тільки про пізнання (хоча тут є й гносеологічний аспект); це не вчення лише про метод. Діалектика Платона – це передусім учення про буття, про типи істинно-сущого

буття [Асмус 1976: 210]. Платонівську філософію називають ідеалізмом, а платонівську діалектику – ідеалістичною. Платон визначає діалектику як мистецтво вести суперечку й діалог. Діалектиком вважають того, „хто вміє ставити питання і давати відповіді”. Приблизно до того самого схилявся і Сократ, який, власне, свій філософський метод діалектикою не вважав.

Термін „діалектика” ввів саме Платон. У корені цього слова лежить лексема грецького погодження *logos* (утворена від *lego*), яка мала два основних значення: „слово” або „розмова” і „розум”. Префікс *dia* позначає протилежність, має значення процесу обміну думками: отже, *dialegein* – ‘обмінюватися словами або думками, вести дискусію, сперечатися’. *Dialektikos* позначає річ, яка стосується суперечки, що виникла в результаті розмови [Foulquie 1975: 7].

У Аристотеля діалектика – це не вчення про єдність протилежностей, у нього вона частково пов’язується з логікою. Діалектиці він протиставляє аподейктику, яка дає чітке знання, що впливає з певних переконань у процесі їх дедуктивного доведення. Діалектику Аристотеля відносять до „негативної діалектики”.

Історія середньовічної діалектики. Середньовічна діалектика розвивалася в межах схоластики (грец. *σχολαστικός* – *вчений*), коли філософія близько тисячі років була служницею богослов’я й коли вважали, що всі перетворення було здійснено за наказом Бога. Діалектика, отже, була етапом у підготовці до вивчення теології. „Діалектика сприймалася як сукупність логіко-раціональних прийомів; заняття нею приводили деяких схоластиків до думки про раціональну доведеність догматів християнського віровчення” [Лосев 1988: 58].

С. С. Неретіна висловлює цікаву, нетрадиційну точку зору, стверджуючи, що в „середні віки пріоритетним виявляється діалектичне знання” [Неретина 1995: 41–42]. Зокрема, у середньовічній схоластиці, „в

мовленнєвому діалозі, який набув форми диспуту, і була створена можливість формування такої діалектики, поняття, які одночасно – двозмістовно – були спрямовані на сакральне й мирське, утворюючи абсолютно специфічний спосіб пізнання й абсолютно специфічне філософствування” [Неретина 1995: 43].

Найбільш значущим ученням епохи середньовіччя слід назвати вчення про конструктивно-мовну діалектику І. С. Ерігени (810–877), який був одним із ранніх середньовічних філософів і намагався побудувати об’єктивну та онтологічну діалектику. Саме він як послідовний неоплатонік, котрий у праці „Про розподіл природи” втілює винятково силогічний спосіб викладення матеріалу, поділяє судження на стверджувальні та заперечні й першим при цьому розуміє діалектику як певного роду мовну побудову. Це, по суті, фіксація зв’язку діалектики з мовою.

Середньовічний англосаксонський учений і педагог Ф. А. Алкуїн (735–804), виокремивши діалектику серед інших видів мистецтв, надає їй значення основного способу систематизації питань, пов’язаних з вірою. Тобто діалектику було повністю перенесено в площину теології, у межах якої закони природи фактично не розглядали й не аналізували.

Проте інтерес до діалектики як такої був настільки великим, що деякі прихильники почали ставити її вище за теологічні догмати. Саме такі погляди характерні для керівника турської школи у Франції Беренгарія (988–1088). Йому та його послідовникам заперечували інші тогочасні вчені, найвідомішим серед яких був П. Даміані (1006–1072), котрий наполягав на цілковитій зверхності теології над розумом. Але кожна з цих позицій суперечила інтересам церкви. Так вважали Лонфранк та його учень А. Кентерберійський (1033–1109), який наприкінці життя став єпископом.

А. Кентерберійський не заперечував діалектику як таку, але максимально прагнув перетворити її на власне формальну „техніку”. Спираючись на таке тлумачення діалектики, він доходить висновку, що Бог є досконалим і вищим над усіма.

Вершиною середньовічної діалектики є ідеї П. Абеляра (1079–1142). За допомогою діалектики загального й одиничного він створює теорію універсалій, що базується на двозмістовності понять, через які „фіксується” єдність суцього (космічно-божественного) світу і суцього, скінченного (людського) світу. Діалектику П. Абеляра називають концептуалістичною [Платоненко 1999: 46]. При цьому його праця „*Sic et non*” („Так чи ні”) розкриває суть самого поняття діалектики. У ній автор виклав погляди Отців Церкви, наводячи цитати з їхніх творів, які мають прямо протилежний зміст. Метою мислителя було продемонструвати, що Отці Церкви досить часто висловлювали не лише різні, а й суперечливі точки зору навіть стосовно віровчення і Святого Письма.

Діалектика Нового та новітнього часу. Діалектика епохи Відродження вирізняється ідеєю тотожності божественного і земного у філософському мисленні.

Яскравим прихильником такої ідеї у розвитку діалектики є німецький теолог Микола з Кузи (М. Кузанський, 1401–1464). Його діалектика коріниться в розумінні Бога і світу, вона й виявляється саме у вченні про Бога, що породжує світ, у якому передбачено скінчення з безкінечного, множинність із єдиного, частина з цілого. Власне, пафос єдності й безкінечності є визначальним елементом у тлумаченні Бога М. Кузанським [Соколов 1974: 35–51]. У нього ідеї діалектики втілено у вченні про збіг протилежностей, про постійний рух, а також у вченні про максимум і мінімум.

Ототожнення світу і Бога підвело італійського вченого Ф. Патріці (1529–1597) до ідеї діалектики скінченного та безкінечного. Він ставив знак рівності між Всесвітом і Богом, що спрямовувало його до діалектичної ідеї щодо взаємозв'язку всіх елементів суцього, всезагальності руху, єдності скінченного та безкінечного [Горфункель 1974: 52–77].

Інший діалектик епохи Нового часу – Б. Спіноза (1632–1677) активно шукав першопричину всіх речей, буття та небуття, функціональний і генетичний зв'язок усіх речей із субстанцією.

Р. Декарт (1596–1650) висував ідеї про різноманітність простору. Г. В. Лейбніц (1646–1716) підкреслював, що матерія виявляється через окремі саморухомі субстанції – монади, кожна з яких відображає свою реальність. Він висунув ідеї про простір як спосіб існування матеріальних речей і про час як їх порядок послідовності, про зв'язок минулого й сучасного [Філософія 1999: 79].

Створений М. Коперником світогляд вивів на перший план діалектичні ідеї руху, єдності скінченного та безкінечного, плинного й вічного.

Головною особливістю діалектики епохи Відродження було бажання позбутися суперечності земного й небесного світів, обґрунтувати їхню єдність.

Отже, діалектика як спосіб філософського мислення створювала своєрідну світоглядну систему.

У німецькій класичній філософії поняття діалектики набуває розквіту і специфічного забарвлення. І. Кант (1724–1804), відстоюючи метафізичні принципи, загалом надавав діалектиці негативного значення і її змістом вважав суперечності філософського розуму, які виникають під час вирішення загальних метафізичних проблем. При цьому І. Кант не тлумачив згідно з прийнятими на той час поглядами діалектику як

уміння добирати аргументи для певної мети. Діалектика, на його думку, розкриває певні проблеми, частково їх роз'яснює, проте не надає необхідних способів для їх вирішення [Платоненко 1999: 77–80].

Разом із цим І. Кант довів, що діалектика – це „необхідна форма інтелектуальної діяльності, характерна для мислення, зайнятого розв'язанням вищих синтетичних завдань” [Асмус 1930: 126–127].

Засновник ідеалістичної діалектики – німецький філософ Г. Гегель – убачає видатну роль І. Канта в тому, що, незважаючи на власні метафізичні погляди на розвиток діалектики, він визначив її абсолютну необхідність для процесу теоретичного мислення. Саме І. Кант зобразив її як певне необхідне ділення розуму. „...Закладена ним в основу загальна ідея полягає в об'єктивності (об'єктивності бачення) і необхідності суперечності, яка належить до природи певної думки” [Гегель 1929: 35–36]. При цьому сам І. Кант розглядав суперечність як обмеженість розуму, а Г. Гегель визнавав суперечність у філософії як джерело осягнення істини, стверджуючи, що світом рухає саме суперечність [Гегель 1975: 280].

У Г. Гегеля діалектика – це своєрідна логіка наукового філософського мислення, яка пізнає світ на основі єдності протилежних визначень. Сам Г. Гегель визначав діалектику як іманентний перехід одного визначення до іншого. Усі речі та явища, за Г. Гегелем, нерозривно пов'язані. Заключним етапом становлення діалектики в ученні Г. Гегеля є формування поняття діалектичної логіки (або т. зв. ідеалістичної діалектики) – систематизованої форми мислення і способу конструювання світу. Найвищим етапом мислення для людини тепер стає суперечність [Платоненко 1999: 109].

Поняття діалектики у своїх вченнях використовували К. Маркс і Ф. Енгельс, які перевели його в матеріалістичну площину. Діалектика

виступала законом розвитку матерії, тобто вона не була винятково способом пізнання, а відображала етапи розвитку конкретної дійсності.

Послідовник німецьких учених В. І. Ленін тлумачить діалектику як науку „про найбільш загальні форми зв’язку і найбільш загальні закони розвитку об’єктивного світу і людської свідомості, яка їх відображає” [Руткевич 1973: 285]. Цей напрям у філософії прийнято називати діалектичним матеріалізмом – теоретичною основою науки про найзагальніші закономірності природи, суспільства та мислення [СДК 2007: 108].

Отже, термін „діалектика”, який пройшов такі основні етапи свого розвитку, як стихійний, богословський, ідеалістичний, матеріалістичний, активно використовують і в сучасних науках.

Цей термін загалом є прикладним для різних сфер суспільного життя, де його вживають, використовуючи різні тлумачення. Зокрема, у „Турецькій енциклопедії” („Türk Ansiklopedisi”) діалектика – це насамперед мистецтво суперечки. При цьому є два основні погляди на це поняття: прихильники першого вважають, що діалектика лише пригнічує розвиток думки, прихильники другого стверджують, що вона відкриває шлях до формування й руху думок [Türk Ansiklopedisi 1966: 373].

Отже, в основі сучасного розуміння діалектики – усвідомлення її як способу світорозуміння, науки, яка розглядає універсальні закони розвитку природи, суспільства та людського мислення у їхньому органічному зв’язку. Разом із тим діалектика – це теорія і метод пізнання буття в єдності протилежностей усього сущого.

1.2. Еволюція діалектики як універсальної категорії: від філософії до лінгвістики

Незважаючи на те, що термін „діалектика” виник у стародавній філософії, сьогодні він міцно ввійшов у різні галузі науки, використовуючись як самостійне поняття або як компонент складних термінів „діалектика природи”, „діалектика історії”, „діалектика тексту”, „діалектика пізнання”, та багато інших. Ці види діалектичного вчення демонструють специфіку взаємозв’язків, взаємозумовленостей, взаємопереходів, що існують як реальні об’єктивні види зв’язків („діалектика речей”, „онтологія діалектики”,) і як система їх відображення в пізнавальній діяльності індивіда („діалектика понять”, „суб’єктивна діалектика”).

Термін „діалектика” характерний для різновекторних досліджень останніх років. Зокрема, він є об’єктом багатьох дисертаційних робіт таких наукових галузей, як філософія (діалектика життя та смерті (Л. А. Троніна), діалектика змісту й інтерпретації релігійного тексту (В. Ю. Балабушевич), діалектика перервного та безперервного (Ю. О. Бородіна), діалектика скінченного й безкінечного (О. І. Данилова), культурологія (діалектика взаємозв’язку міста і села (В. М. Чижов), економіка (діалектика економічного зростання й інфляційних процесів (В. Н. Рябих), діалектика конкуренції і монополії (Н. М. Нікітіна), діалектика ринкових і планових відносин (Г. І. Скорик), діалектика взаємовпливів економічного зростання в постіндустріальному суспільстві (О. В. Костючик), педагогіка (діалектика співвідношення соціалізації і індивідуалізації особистості школяра (А. Н. Хузіяхметов), біологія (діалектика взаємодії живої і неживої природи (Е. В. Гірусов), мистецтвознавство (П. І. Чайковський: діалектика особистості і стилю (Г. І. Побережна).

Мистецтвознавчі й філологічні аспекти аналізованого терміна розглянуто в дослідженні І. В. Степанової „Слово і музика: Діалектика семантичних зв'язків”. Робота розкриває взаємозв'язок слова і музики, і, хоча єдність зазначених сфер сама по собі не є відкриттям, аспект діалектики семантичних зв'язків не був раніше об'єктом окремого монографічного дослідження, незважаючи на науково доведені твердження про співвідношення змістових планів вербального й музичного текстів. І. В. Степанова аналізує проблеми музичної семантики, фольклорні приспиви у світлі мовознавства, розгадки змістових таємниць різних сфер вокального мистецтва [Степанова 1999: 6].

Діалектику семантичних зв'язків розглядали і в літературознавстві. Зокрема, слід звернути увагу на праці Г. О. Золотухіна про діалектику об'єктивного і суб'єктивного в літературно-критичній творчості, Т. С. Власкіної про діалектику норм і цінностей у художньому світі, П. Є. Суворової про діалектику загального й індивідуального у віршованому стилі, О. А. Ковиршиної про діалектику часу й вічності в художній свідомості.

Важливою для лінгвістики є проблема міждисциплінарного характеру – діалектика мови і мислення, а також власне мовознавча – питання діалектики плану вираження і плану змісту різних мовних одиниць, діалектики мовного значення й мовного змісту тощо.

Діалектична єдність мови і мислення. Наразі є майже однозначною думка про діалектичну єдність мови і мислення, про функціонування мови як різновиду пізнавальної діяльності людини (це питання досліджує порівняно нова наука – когнітивна лінгвістика), хоча так було далеко не завжди. Давні греки вживали термін *логос* (греч. λόγος) для позначення думки та розуму, а також мови й мовлення. Перевагу в таких наукових розробках віддавали категорії мислення, а

мова мала здатність лише їх доповнювати. Так вважали представники логічного напрямку в лінгвістиці, зокрема Ф. І. Буслаєв. Слово розглядали як мовне втілення поняття, а речення – як втілення судження. Форми логічного мислення мали здатність ототожнюватися з мовними формами їх вираження.

Учені Н. Вінер, Ф. Гальтон, А. Ейнштейн та ін. стверджують, що в процесі мислення людина користується передусім не словами, а певними образами й асоціаціями, і лише потім результат втілюється в слова. Акцент у цих теоріях зроблено на невербальних формах мислення. Прихильником такої концепції був, зокрема, М. І. Жинкін, який вважав, що мислення не пов'язане з мовленнєвим кодом і є несловесним „універсальним предметним кодом” (УПК) – динамічним механізмом, що забезпечує семіотичне перетворення сенсорних сигналів на предметну структуру, тобто денотативне відображення дійсності [Жинкин 1982: 16].

Нагадаємо, що ще В. фон Гумбольдт вважав мову вищою за мислення і стверджував: відмінність мов лежить в основі світоглядів. Про здатність мови представляти людині світ у власній інтерпретації зазначав і Б. Уорф.

Такий рівень мови, як семантика, безпосередньо пов'язаний із мисленням, проте обов'язково детермінований певною культурою.

З'ясування ступеня зв'язку мови і мислення є однією з центральних проблем теоретичного мовознавства та філософії мови. У її вирішенні трапляються глибокі розбіжності: ототожнення мови та мислення (Ф. Д. Е. Шлейєрмахер, І. Г. Гаман) чи їх надмірне зближення і перебільшення ролі мови в такому тандемі (В. фон Гумбольдт, Л. Леві-Брюль, біхевіоризм, неогумбольдтіанство, неопозитивізм), а також ігнорування мислення в методиці лінгвістичного дослідження (лінгвістичний формалізм, дескриптивізм) [Мельничук 1990: 606–607].

О. О. Петрова в роботі „Діалектика взаємодії мови і мислення” безпосередньо пов’язує мову зі свідомістю (*Homo loquens*) і мисленням, доводячи, що внаслідок цього розвинулась активна пізнавальна діяльність людини. В. фон Гумбольдт зазначав, що багато в чому ми бачимо світ так, як нам його подає мова. У суміжних із лінгвістикою дослідженнях мову часто називають активним посередником між дійсністю і свідомістю (у термінології Л. Вайсгербера *Zwischenwelt* – у перекладі з німецької „подвійний світ”).

Усвідомлення дійсності є діалектичним двостороннім рухом – усередину й назовні (інтеріоризація та екстеріоризація). І, звичайно, мова перебуває у тісному взаємозв’язку з „мисленням, свідомістю і логікою, оскільки вона виражає не тільки конкретний зміст думки (семантичний рівень мислення), але й закріплює логіку мислення (логічний рівень мислення)” [Петрова 2011: 115]. При цьому слід підкреслити, що не завжди все в семантиці підлягає логічним поясненням й інколи може бути пов’язане з підсвідомістю, на яку досить часто впливає специфічне культурне середовище [Карасик 2009: 10].

З розвитком процесу мислення в різних проявах поступово посилюється його вплив на мову, у зв’язку з чим збагачується її лексичний склад, розширюються значення окремих слів, словосполучень, фразеологізмів.

Діалектика плану вираження і плану змісту. В. фон Гумбольдт справедливо стверджував, що „мова – це не просто форма, оболонка для думки, це не засіб мислення, а швидше його спосіб”, „мова – це орган, який утворює думку”.

Як одиниця мови слово є єдністю плану вираження й плану змісту, зв’язок між якими прослідковується лише у свідомості індивіда (В. Г. Гак, О. Р. Лурія та ін.). У зв’язку з цим зазначається, що діалектична семантика слова – це складний психічний складник, у

якому перевагу мають окремі інтелектуальні компоненти. Семантика слова має здатність розкладатися на макро- й мікроелементи. В. Г. Гак видокремив в одному з чотирьох рівнів лексико-семантичної структури мови рівень окремого значення, що розглядають як особливий різновид системної будови, який є певним чином організованою сукупністю семантичних компонентів.

Основним компонентом семантичних полів є слово як сукупність низки змістових одиниць, пов'язаних із одним і тим фрагментом дійсності, що охоплює різні галузі діяльності людини. Таке визначення семантичних полів відображає картину світу носіїв певних мов (В. А. Звегінцев). Створюючи висловлювання, людина оперує передусім семантичними полями, зі складу яких обирає лексичні одиниці, що якнайповніше відповідають комунікативним цілям [Гак 1971: 40].

В. М. Москалюк розглядає питання екзистенціальності й космічності мови. Зокрема, автор зазначає, що слово приходить до свого земного існування з космосу й у постійному пошуку глибинних смислів буття посилається людиною у космос [Москалюк 2006: 43]. Дослідниця спирається на погляди філософа Г. Гадамера, який доводить, що не лише світ є світом, оскільки висловлений у мові, „а істинне буття мови полягає у тому, що в ній відображається світ, тобто у земній екзистенції відбивається космічне” [цит. за: Москалюк 2006: 44]. „Діалектика космічного й екзистенціального в мові полягає в тому, що мова дійсно є продуктом людського мислення і пізнання: у ній фіксуються результати специфічної пізнавальної діяльності людського мислення, абстрагуюча діяльність якого об'єктивована в мові, створює новітні абстрактні поняття. Мова є тим необхідним засобом здійснення екзистенції абстрактного, узагальненого мислення і раціональних сходинок людського пізнання, спрямованих на об'єктивну дійсність, людське суспільство, саме мислення людини, її пізнання. Завдяки діалектично-

суперечливій єдності космічного й екзистенціального в мові вона виступає як самостійне явище, з притаманними йому власними внутрішніми законами організації і розвитку” [Москалюк 2006: 45]. Через мовні моделі людина отримує можливості для більш чіткого осмислення дійсності, що її оточує.

Діалектика мовного значення й мовного змісту. Питанням відображення світу в діалектиці займався М. М. Болдирев, який розглядав співвідношення мовного значення та мовного (актуального) змісту. Загалом мовні значення передають лише деяку частину наших знань. „Основна частка цих знань зберігається в нашій свідомості у вигляді різних мисленнєвих структур – концептів різного ступеня складності й абстрактності” [Болдырев 2000: 179]. Людина зазвичай пам’ятає лише одне, найбільш загальне значення слова, інші ж його значення згадуються тільки в певному контексті. Інколи навіть люди, які мають спеціальну освіту, не можуть навести вузькопрофільні значення певних слів. Зокрема, далеко не кожен зможе спонтанно сказати, що слово *gövde* (укр. *міло*) може також мати значення „стовбур дерева”, „основа слова” [Doğan 2005: 477].

Для вирішення проблеми діалектичної специфіки семантичних відношень у сучасній лінгвістиці М. М. Болдирев запропонував багаторівневу теорію значень. Науковець пропонує диференціювати семантичний та когнітивний рівні вербалізації уявлень про навколишню дійсність. Якщо семантичний рівень передбачає дослідження значення лексичних одиниць, то когнітивний апелює до дослідження ментальних репрезентацій, процесів мислення та ін., а тому виходить за межі мовного аналізу лексеми. Отже, кореляція значення та змісту лексичної одиниці в діалектичному розумінні представлена співвідношенням значення лексеми в мові та мовленні. Говорячи про концептуальний зміст поняття, ми маємо на увазі той факт, що в мові слово становить

певний концепт, який об'єднує поняття, співвідношення за істотними ознаками. До таких ознак належать не лише семи, що характеризують поняття, але й знання, які зберігаються у свідомості носія мови й побудовані на абстрактності та асоціативності. Так, у слові варто виділяти індивідуальні й загальномовні значення, марковані етнокультурною та національною специфікою. У процесі комунікації мовець передає адресату не загальні відомості про те чи те поняття, а окремі значення, які відіграють роль інтенцій автора повідомлення. Саме завдяки інтерпретації знайомих значень мовцями комунікація стає успішною [Болдырев 2000: 180].

Отже, первісно власне філософський термін „діалектика” еволюціонував і увійшов у термінологічні апарати різних галузей науки, зокрема й лінгвістику, де його вживають, звертаючись до принципу системності всіх мовних явищ і розглядаючи їх у взаємодії та розвитку.

1.3 Діалектика семантичних відношень лексичних і фразеологічних одиниць у мовно-культурному просторі

1.3.1. Типи семантичних відношень у лексемах та фразеологізмах

Об'єктивовані в мові знання про світ мають діалектичний характер, що виражається у системності мови взагалі та її лексико-фразеологічного фонду зокрема, у співвідношенні мовленнєвих, когнітивних та культурно маркованих структур, в особливостях відбору та використання лексико-стилістичних засобів комунікації. У літературі підкреслюється, що проблема співвідношення значення з поняттям є наслідком взаємодії сукупності інтегральних та диференційних семантичних властивостей, закріплених у слові.

Діалектична специфіка семантичних відношень традиційно пов'язана з виявленням кореляції мовного значення та мовленнєвого (актуального) смислу. Ця кореляція виявляється в опозиції мовного та функціонального рівнів комунікації. Слово характеризується наявністю семантичної багатокомпонентної структури, у якій ядерне значення відображене в понятті, що експлікує всі основні характеристики мовної одиниці, а периферійне включає в собі потенційні конотації й імпліцитні смисли.

Діалектика семантичних зв'язків обумовлює розвиток мови. Словниковий склад будь-якої мови об'єднує лексичні одиниці, які категоризуються за формою, поняттєвим значенням, структурою. Слову належить основна роль у номінації предметів і явищ реальної дійсності. Кожне слово має свої унікальні значення. У процесі розвитку вони можуть змінюватись, модифікуючи його семантичну структуру.

У кожній сфері життя й у природі існують свої універсальні закони поведінки чи розвитку. Принципи розвитку навколишньої дійсності та особливості її пізнання побудовані на боротьбі єдності та протилежностей, які дають нам можливість визначати мотиви змін та якісно-кількісні перетворення. Відомо, що протилежності в мові реалізуються в семантичних явищах антонімії (див. Є. Ф. Губський та ін.). Поняття протилежність / опозиція в семантичних відношеннях антонімії не викликає суперечок щодо тлумачення. Слідом за М. В. Нікітіним [Никитин 1996: 456] ми розуміємо протилежність / опозицію як кардинальну відмінність між предметами та об'єктами аналізу.

Загалом протилежність постає як єдність двох суперечливих моментів, які взаємовиключають один одного на основі зіставлення їхніх значень. Діалектична характеристика антонімічної протилежності не виключає зв'язку між поняттями, оскільки, щоб виявити наявність

опозиції, необхідно визначити семантичні зв'язки між ними. Навіть несуттєві відмінності можуть вступати в антагоністичні відношення, якщо вони починають взаємовиключати одна одну в умовах комунікації або контексту пор.: *не йти, а плентатися*.

Д. Х. Лоренс пропонує виокремлювати два види протилежностей – внутрішню та зовнішню [Lawrence 1977: 46]. На думку зарубіжного дослідника, внутрішня протилежність передбачає взаємодію опозиційних сторін усередині самого предмета або об'єкта, наприклад, опозиція, що виникає в умовах однієї культури або суспільства. Зовнішня протилежність включає опозицію, яка апелює до протиставлення різних об'єктів, наприклад, опозиція між одним суспільством та іншим тощо. Слідом за Д. М. Шмельовим, Л. О. Введенською, Л. А. Новиковою та іншими вченими Н. Б. Боева підкреслює, що протилежність передбачає лише одну опозиційну одиницю до себе [Боева 2001: 19]. Згідно з цим твердженням, абсолютна антонімія означає опозицію двох лексичних одиниць без наявності посередніх варіантів. При цьому слід відзначити, що такі дослідники, як А. Г. Волков, В. М. Ключова, вважають антонімію результатом логічного аналізу, операцією мислення.

Перші спроби дослідити діалектику семантичних відношень протилежності були здійснені ще в XVII–XVIII століттях у працях філософів. Так, уже Р. Декарт розподіляв дійсність на такі опозиційні пари, як природа і дух, суб'єкт і об'єкт тощо [Декарт 1950]. Б. Спіноза розглядає протилежність у дуалістичному протиставленні, коли опозиційні об'єкти є атрибутами однієї субстанції, наприклад, сфера раціонального та чуттєвого є опозиційною, але обидві звертаються до почуттів людини. Інший приклад: поняття руху та спокою є опозиційними, але вони обидва апелюють до позначення процесу [Спіноза 1957]. Наукове обґрунтування феномену протилежності / опозиції представлено в діалектичному вченні Г. Гегеля,

який вважає, що джерелом розвитку є внутрішні суперечності, властиві всім предметам та об'єктам [Гегель 1951].

Отже, згідно з діалектикою семантичних відношень, антонімія – це явище взаємопроникнення протилежностей. Незважаючи на наявність опозиційного значення між антонімами, їх можна розглядати як семантично зближені лексичні одиниці. Відповідно до тлумачення турецького мовознавця Т. Деміра, антоніми визначають два протилежних стани або дії в межах одного семантичного поля: *inmek – çıkmak* (укр. спускатися – підніматися), *güzel – çirkin* (укр. красивий – огидний), *düşmek – kalkmak* (укр. падати – вставати), *sabah – akşam* (укр. ранок – вечір) [Demir 2006: 579].

Антоніми та антонімічні вирази активно вживаються у тексті Корану: *Körle gören, karanlıkla aydınlık, gölge ile sıcak bir olmaz. Dirilerle, ölüler de bir olmaz* (35: 12) — Є відмінності між **сліпим і зрячим, темрявою й світлом, тінню й снокою. Є відмінність між живими й мертвими**; *Ateş halkıyla cennet halkı bir olmaz* (24: 20) — Народ **некла** відрізняється від народу **раю**; *İki deniz bir olmaz: Şu tatlıdır, susuzluğu keser, içimi boğazdan kayar; şu da tuzludur, acıdır* (35: 12) — Два моря не можуть бути однаковими: ось **те – солодке**, яке втамовує спрагу, заспокоює горло, а он **те – солоне, гірке**. Як впливає з наведених прикладів, протиставляються як релігійні реалії – **рай і пекло**, так і лексика повсякденного вживання: **темрява – світло, солодке – солоне** тощо.

У діалектиці семантичних відношень лексичних одиниць поруч із антонімією вагоме місце посідають синонімічні зв'язки. Синонімія властива всім мовам і втілює їхні можливості увиразнення й експресивізації слова або висловлювання. Основна діалектична проблема дослідження синонімів полягає в тому, що вони виступають варіативними одиницями в різних типах дискурсу для концептуалізації

навколишньої дійсності. Аналізу ідеографічних і контекстуальних значень синонімів та їхніх стилістичних можливостей присвячено розробки таких вітчизняних і зарубіжних учених, як-то: Ю. Д. Апресян [Апресян 1974], Т. Б. Баранникова [Баранникова 2006], І. К. Білодід [Білодід 1973], А. Доган [Doğan 1974], Л. Л. Нелюбін [Нелюбин 2005: 36 – 37], Л. С. Перчик [Перчик 2007], М. Сари [Sarı 2011], Ж. Філіпес [Filipés 1961] та багато інших.

Дослідження проблеми синонімії вимагає звернення до аналізу природи семантичних відношень цього типу. Термін „синонімія” виник у період античності і тлумачився в перекладі з грецької мови як здатність різних слів позначати одні й ті самі реалії зовнішнього світу. Європейці XVI століття вважали слова, подібні одне до одного, рівноцінними і взаємозамінними й називали їх „тотожнослів’я”. Отже, спочатку синоніми визначали як слова, що мають тотожне значення. Наприкінці XVII століття було помічено, що значення одного слова не завжди точно відповідає значенню іншого, крім того, синоніми здатні замінювати один одного не в усіх мовних ситуаціях, отже, вони не є абсолютно тотожними [Азарова 1971: 3].

У сучасній лінгвістиці не існує єдиного загальноприйнятого визначення синонімів. Ще О. П. Євгенієвої у своїй праці “Основні питання лексичної синонімії” зазначає: „відповідно до традиційного розуміння синоніми розглядають як слова, що виражають одне поняття, підкреслюючи різні його сторони, різні його ознаки” [Евгеньева 1972: 10].

З одного боку, до цієї групи лексики відносять слова, які мають тотожне значення, з другого – хоч і близьке, але відмінне. Так, І. М. Кобозева пропонує розуміти синоніми як лексичні одиниці, значення яких пов’язані семантичною кореляцією, які різняться

графічним оформленням, але мають однакове змістове наповнення [Кобозева 2000].

Лексика, яка перебуває в синонімічних відношеннях, характеризується сукупністю властивостей, що дає змогу об'єднувати ці слова в одне лексико-семантичне поле. Беручи до уваги таку рису синонімів, як тотожність значення, можна акцентувати увагу на їхній здатності до взаємозамінності. Однак слід наголосити, що вибір синоніма може бути зумовлений дискурсом, оскільки в деяких випадках заміна слова на синонімічний відповідник може бути недоцільною.

Як діалектична єдність синонімія є не логіко-понятійною, а мовною категорією. Синоніми номінують поняття, які корелюють між собою за змістом, ступенем генералізованості тощо. На підтвердження наших слів звернемося до ідей Ю. Д. Апресяна [Апресян 1995], котрий зауважує, що синоніми групуються на основі зв'язків системності, тобто кожен синонім характеризується наявністю антонімічної пари й ознакою, яка дає можливість віднести певне слово до відповідного лексико-семантичного поля. Зокрема, навіть тотожні за змістом слова відрізняються конотаціями або відтінками значення, на які впливають екстралінгвістичні чинники, як, наприклад, соціум або культура.

У сучасній турецькій мові, як вважають учені (тур. *salt eşanlamlılık, anlamdaşlık*), синоніми утворюється як з обох тюркських слів, так і з одного тюркського і іншого запозиченого слова. Проте навіть така синонімія не завжди є абсолютною. Наприклад, власне тюркське слово **ak** (укр. білий) не може беззастережно в будь-яких контекстах замінюватися на його арабський еквівалент **beyaz** (укр. білий). Слід констатувати, що ці слова можуть бути у використанні як повністю синонімічними і взаємозамінними (напр. **beyaz saçlı** – **ak saçlı** – *сивий*), так і синонімічними, проте не взаємозамінними, особливо у складних термінів, фразеологізмах, пареміях. Зокрема, у термінах *yumurta **akı***

(букв. **біла** частина яйця) ‘білок’, *akağaç* (букв. **біле** дерево) ‘береза’, прислів’ї *Ak koyunun kara kuzusu da olur* (букв. І в **білої** вівці може народитися чорне ягня) ‘У **хороший** родині може народитися і погана дитина’ кольоратив *ak* не можна ніяким чином замінити на кольоратив *beyaz*, а у фразеологізмі *beyaz sayfa açmak* (букв. відкрити **білу** сторінку) ‘розпочати все з нової сторінки’ лексему *beyaz* на *ak*. Варто зазначити, що в сучасній турецькій мові існує два окремих слова на позначення чорного кольору – *siyah* (араб.) і *kara* (тюрк.). При цьому, використовуючи позначення чорного та білого кольорів поспіль, запозичення мають схильність вживатися поруч із запозиченнями, а власне тюркські – поруч з власне тюркськими: *akı ak karası kara* (букв. і біла, і чорна) – [про дівчину] ‘з білим тілом, темними очима і чорним волоссям’ [Покровська 2011: 107].

Лінгвісти називають синоніми з різними відтінками значень одного й того самого поняття ідеографічними, або значеннєвими (тур. *yakın anlamlı sözcükler*): *dilemek* (укр. бажати) – *istemek* (укр. хотіти) – *rica etmek* (укр. просити).

Наявність різних відтінків значення у синонімічних словах визначає їх використання як стилістичний засіб. Залежно від контексту мовець може вживати ту з лексем синонімічного ряду, що найбільше відповідає його інтенціям. Потенційно синонімічні ряди слів є динамічними.

Інколи значеннєві синоніми в турецькій мові можуть уживатися поруч, тоді вони мають уточнювальне значення:

1) *Seyit Mahmut rahat ve huzurluydu* [Çeviksoy 1995: 114] (букв. Сейіт Махмуд був **спокійний і тихий**) — *Seîm Махмуд був дуже спокійний і несхвильований*;

2) *Şimdi daha korkunç, daha heybetli...* (букв. Зараз він був страшнішим, більшим) [Çeviksoy 1995: 115] — *Зараз він був ще страшніший, ще жахливіший*;

3) *Yaşitları, Vedat'a göre hep aptal ve geri zekalıydılar* (букв. Порівняно з Ведатом, його однолітки були дурні й з тупим розумом) [Çeviksoy 1995: 47] — *З точки зору Ведата, його однолітки були дурними й тупими* [Покровська 2009: 14].

Суттєву роль для віднесення слова до групи синонімів відіграє контекст. Інколи слова, які за своїми словниковими значеннями не є синонімами, вживаючись у різних мовних ситуаціях, набувають спорідненого значення:

– *iğneli* ‘їдке (про питання)’: *Daha doğrusu ben iğneli sorular sordum...* [Çeviksoy 1995: 138] — *По правді кажучи, я поставив їдкі запитання*; 2) *tuzak* – ‘каверзне (про питання)’: *Onu tuzak sorularla uzun uzun konuşturdum* [Çeviksoy 1995: 19] — *Я довго змушував його відповідати на каверзні запитання*;

– *kadife* ‘ніжний, лагідний (про голос)’: *...kadife sesiyle konuşmaya devam etti* [Çeviksoy 1995: 13] — *...він же продовжував говорити своїм лагідним голосом*; 2) *ipek yumuşaklığındaki* ‘приємний, спокійний (про голос)’: *Daha doğrusu sormadı ipek yumuşaklığındaki sesiyle adeta emretti* [Çeviksoy 1995: 121] — *По правді кажучи, він зовсім не запитав, а майже наказав своїм приємним голосом* [Покровська 2009: 15].

Ці синоніми образно передають приємність голосу (м’який та приємний, як оксамит, як шовк), хоча вони не є абсолютними й взаємозамінними.

Наведені лексеми виступають синонімами лише в окремих випадках і є, отже, контекстуальними синонімами. Для них характерна єдність змісту, причому вони можуть належати до різних понятійних сфер, відмінних між собою прошарків лексики.

До семантичних відношень належить гіперо-гіпонімія, чи родові відношення (тур. *altanlamlılık-üstanlamlılık*), які пов'язують слова на позначення низки сутностей і явищ, зі словами, що становлять окремі види в межах одного роду: *kayısı, muz, vişne, portakal* (укр. абрикос, банан, вишня, апельсин) – це *meuve* (укр. фрукти). При цьому слова, які мають спільний гіперонім, іменуються співгіпонімами (або когіпонімами). Наприклад, слово *ağaç* (укр. дерево) є гіперонімом відносно слів *meşe, akağaç, kayın* (укр. дуб, береза, граб), які є співгіпонімами. Діалектичність гіперо-гіпонімічних зв'язків полягає в тому, що є певна кількість співгіпонімів, які між собою перебувають у відношенні несумісності. Наприклад, слова *anne* (укр. мама) і *baba* (укр. тато) позначають родинні стосунки, проте не можуть одночасно стосуватися одного й того самого об'єкта.

Семантичні відношення слів реалізуються в лексико-семантичних полях – сукупності парадигматично пов'язаних лексичних одиниць, які об'єднані спільністю значення і відображають понятійну, предметну чи функційну схожість позначуваних явищ [Кузнецов 1998: 381].

При цьому одним із засобів міжпольових зв'язків є полісемія (від грец. *polysemos* – багатозначний), або багатозначність – здатність одного слова слугувати для позначення предметів і явищ дійсності [Шмелев 1998: 382].

Мова перебуває в процесі постійного розвитку, і у зв'язку з цим її номінативна система поповнюється новими вторинними найменуваннями. Як наслідок, переважна більшість лексичних одиниць має первинну та вторинну номінацію (тур. *temel (göndergesel) ve yan anlam*). Вторинне значення – близьке до основного змінене значення слова, яке базується на вторинних поняттях, символах, враженнях [Vardar 1998: 224; Leech 1981: 12].

Слова „обрастають” новими значеннями в контексті, отже, одним знаком позначаються відмінні, проте все ж певним чином пов’язані між собою предмети. Однак найсуттєвішим є те, що „багатозначність відображає важливу властивість пізнання і мислення – узагальнення відтворення дійсності. Ця лексична категорія постає не лише економним, але і зручним способом збереження інформації про світ” [СРЯ 1989: 197]. С. О. Карцевський вказує на асиметричний дуалізм лінгвістичного знака: „Якби знаки були нерухомими і кожен із них виконував лише одну функцію, мова б стала простим зібранням етикеток” [Карцевський 1965: 85]. Отже, один знак намагається „мати інші функції, ніж його власні”, а значення „прагне до того, щоб виявити себе іншими засобами, ніж власний знак. Вони асиметричні” [Карцевський 1965: 90].

З полісемією тісно пов’язане явище омонімії. Остання, за визначенням В. О. Белошапкової, – це семантичне відношення не пов’язаних за значенням слів, які збігаються у своєму написанні (звучанні) і відрізняються в тексті завдяки їхнім різним позиціям. Семантичне відношення має тут „негативний зміст як заперечення живого змістового зв’язку слів” [СРЯ 1989: 205].

Український дослідник М. П. Кочерган не кваліфікує омонімію як окреме явище поруч з антонімією, синонімією та полісемією, він відносить омонімію і полісемію до спільного поняття неоднозначності й пропонує в межах цієї спільної категорії здійснювати розмежування цих двох субкатегорій [Кочерган 1981: 54].

Досліджуючи проблеми омонімії та способи їх подолання, Ю. А. Гданська висловлює думку про негативність явищ полісемії та омонімії в системі семантичних відношень, оскільки вони призводять до знищення диференційних ознак між семантикою лексичних одиниць [Гданська 2005]. Слід зауважити, що полісемія та омонімія становлять особливу проблему для термінології, важливою ознакою влучності якої

є однозначність. Зокрема, цю думку підтримує О. А. Шаблій, підкреслюючи, що термінологічна полісемія та омонімія є однією із суттєвих проблем у лінгвістиці та перекладознавстві [Шаблій 2004: 211]. Отже, полісемія й омонімія, з одного боку, збагачують мову різними значеннями, з другого – ускладнюють процес сприйняття тексту й мовлення через наявність зрозумілих лише з контексту збігів.

Зазвичай, як наголошує турецький мовознавець Т. Демір, слова є однозначними. Проте з часом їх семантика розширюється, і лексеми стають багатозначними (тур. *çok anlamlı*). Значення таких лексем зрозумілі лише в контексті, пор.:

*Binanın arkasına **geçti*** — Він **перейшов** за будинок (дієслово *geçmek* має значення ‘змінити місце свого розташування’);

*Bu hastalık farelerden **geçer*** — Ця хвороба **передається** через мишей (дієслово *geçmek* має значення ‘передаватися, заражати’);

*Bu para artık **geçmiyor*** — Ці гроші вже **не ходять** (дієслово *geçmek* має значення ‘не використовуватися’);

*Anlattıklarım kayda **geçsin*** — Потрібно **записати** (букв. перевести на реєстрацію) те, що я буду говорити (дієслово *geçmek* має значення ‘реєструвати, записувати’);

*Bu haber anında ajanslara **geçti*** — Ця новина відразу була **передана** в агентства (дієслово *geçmek* має значення ‘передаватися’);

*O trolleybüs bu duraktan **geçmez*** — Той тролейбус не проходить повз цю зупинку (дієслово *geçmek* має значення ‘проїжджати, проходити’);

*Çocuk sınıfını teşekkür alarak **geçmiş*** — Дитина **перейшла** в наступний клас завдяки подякам (дієслово *geçmek* має значення ‘переходити в наступний клас’).

Турецький лінгвіст Д. Аксан зауважує, що слово *çekmek* у виданому Турецьким лінгвістичним товариством Тлумачному словнику турецької мови навіть без уживання у складі фразеологізмів має 44 різні

значення, дієслово *almak* (укр. брати) – 40, *düşmek* (укр. падати) – 32, *gitmek* (укр. іти) і *görmek* (укр. бачити) – по 20 значень. Слово *baş* (укр. голова) має 15 значень, а *göz* (укр. око) – 14 [Doğan 2004: 65–66].

Т. Демір, описуючи семантику багатозначних слів, зокрема, писав: „Слова – як живі істоти. Вони зазнають різноманітних змін після того, як починають активно вживатися. Це можуть бути і морфологічні зміни, і семантичні. Слова можуть набувати нових значень і втрачати вже наявні. Отже, утворюються значеннєві рамки слова. Слова мають прямі значення (тур. *gerçek anlam*), які, у свою чергу, поділяються на первинні (тур. *temel anlam*) та вторинні (тур. *yan anlam*), переносні (тур. *mecaz (değişmese) anlam*) [Demir 2006: 553–554].

Отже, за основу діалектичних відношень синонімії береться тотожність або смислова близькість значення, що дає змогу поєднувати предмети та ознаки, антонімії – протилежність й опозиційність значення, гіперо-гіпонімії – несумісність значень окремих співгіпонімів; полісемії – наявність одного або декількох додаткових значень у слові, що є наслідком розвитку.

Розглядаючи діалектичний зв'язок плану змісту та плану вираження, М. С. Разумейко пише, що їх кореляція визначає особливості семантичних відношень між словами, побудованих на синонімії, антонімії, полісемії та їхніх функцій у лексичній системі мови [Разумейко 2011: 117]. Враховуючи, що слово є елементом певної культури та належить до її лексичної системи, важливою є така особливість семантичних відношень між лексичними одиницями, як онтологічна та гносеологічна обумовленість. Слово є носієм національно-культурної інформації, а тому, навіть уживаючись ізольовано, може зберігати конотації.

З огляду на те, що питання діалектики світського та релігійного ґрунтується переважно на діалектиці парадигматичних відношень

полісемії, зупинимося на теоретичних дослідженнях саме діалектики полісемічних відношень.

В. Г. Гак, розглядаючи діалектику семантичних відношень, акцентує увагу на тих семантичних змінах, якими й характеризується розвиток мови. „Мовні форми легко змінюють свою референційну співвіднесеність, часом і взагалі втрачають усякий зв'язок з будь-яким референтом <...> стійкість і рухомість значень слів перебуває в центрі уваги мовознавців, тим більше, що можна сказати, що якби цієї семантичної асиметрії не існувало, то значною мірою відпали б й інші складнощі в теоретичному і практичному вивченні мов” [Гак 1976: 73–74].

Проблема дослідження діалектики взаємодії мовного значення та мовленнєвого змісту, що залежить від функціонального використання, передбачає необхідність звернення до вивчення характеристик семантичних відношень у мові та їхніх специфічних рис. Диференціація семантичного значення в мові й мовленні діалектично пов'язана з дуальністю природи мови як упорядкованої системи знаків і засобу комунікації. Багатозначність мовних одиниць виникає в результаті їх використання в актах комунікації, на що впливають різні чинники: фактор адресата й адресанта (соціальний статус, вік, стать тощо), фактор емоційно-психологічного настрою комунікантів, умови спілкування та ін.

У процесі комунікації лексична одиниця із загальноприйнятим значенням може набувати нових відтінків, які виникають під впливом національно-культурних преференцій або когнітивної діяльності мовця. Однак це не означає, що будь-яка лексична одиниця повинна сприйматись як потенційно багатозначна та багатофункціональна. Психологічні дослідження Д. Н. Узнадзе показали, що слово не випадково пов'язане з об'єктом, а спирається на відповідність, у якій сполучаються

одночасно значення слова і осмислення об'єкта мовцем [Узнадзе 1966: 23–24]. Як зазначає В. Г. Гак, „використання знайомих мовних форм для найменування нових предметів і ситуацій відповідає фундаментальній рисі людської психіки, яка полягає в тому, що людина здатна сприймати нову інформацію тільки на основі вже наявної. Людина не може сприймати нічого абсолютно нового. Попереднє найменування, яке асоціюється з деякими вже відомими уявленнями, виявляється тим містком, який людська свідомість перекидає від відомого до невідомого” [Гак 1976: 84].

Основна функція слова в мові – номінативна, але в процесі мовлення головну увагу акцентовано на функції репрезентації змісту. Це свідчить про вмотивованість значення лексичної одиниці під час виникнення второнного значення слова, відповідно, мотив є вирішальним чинником добору мовних засобів для виявлення інтенцій автора.

Мотивацію лексичної одиниці визначає контекст, у якому потенціальні значення слова легше встановити завдяки його семантичним зв'язкам з іншими словами. Філософські дослідження доводять, що використання старого терміна з новим значенням (метафора в широкому розумінні) у науці є необхідним явищем, оскільки це певною мірою дає змогу висловити нове через відоме [Пахомов 1973: 140]. Так, відповідно до концепції В. Г. Гака, два єдино можливих шляхи розвитку мовних форм – це перенесення і десемантизація: слово або отримує переносне значення (співвідноситься з денотатом), або десемантизується (втрачає здатність самостійно співвідноситися з денотатом); словосполучення ж розвивається шляхом або фразеологізації (перенесення значення), або граматизації (утворення аналітичних форм та конструкцій) [Гак 1974: 59].

Переосмислення наявних у мові лексем з метою позначення нових реалій – це активне й багатогранне явище, пов'язане з широким спектром семантичних перетворень слова. Л. О. Кудрявцева в результаті спостереження із застосуванням методу симптоматичної статистики стверджує, що 25–30% новацій становлять семантичні деривати. Як відомо, вторинні, похідні значення слова виникають під впливом зовнішніх (екстралінгвістичних, соціальних) і внутрішніх (мовних) чинників [Кудрявцева 2004: 43].

Визначення закономірностей перенесення лексичного значення слова здійснюється шляхом встановлення типу зв'язку між його первинним і вторинними значеннями. Проте перш ніж перейти до аналізу типів перенесень, на утворення яких впливають як інтралінгвістичні, так і екстралінгвістичні фактори, зупинимось на проблемах національної маркованості лексико-фразеологічного рівня мови та прецедентності для подальшого аналізу лексем, фразеологізмів і прислів'їв, значення яких зазнали змін під час процесів сакралізації чи десакралізації.

1.3.2. Національна маркованість лексико-фразеологічного рівня мови

Кожен народ по-своєму виражає дійсність за допомогою мови. Саме ця специфіка і перебуває в основі визначення мовної картини світу.

Загалом перші згадки про картину світу з'являються у працях М. Лютера „Sendbrif vom Dollmetschen” („Відправлення листа-інтерпретації”) 1530 р., дидактичній праці Я. А. Коменського „Svet v obrazech”, („Світ в картинках”) 1658 р. і наукових трактатах часів європейського Відродження, переважно французького та італійського [цит. за: О. К. Гадомським: Anusiewicz 1999: 263].

Термін „картина світу” в науковий обіг увів В. Герц на межі XIX–XX століть, маючи на увазі фізичний світ. Ідею картини світу мав на увазі й О. Шпенглер у праці „Присмерк Європи”, де мова йшла про культурні відмінності в пізнанні людиною природи.

Німецький дослідник Л. Вайсгербер розробив теорію мовної картини світу (*Weltbild der Sprache*). Термін „картина світу” він уживає у своїй монографії 1929 року „Рідна мова і формування духу”, у якій підкреслює, що мова стимулює людину до об’єднання всього досвіду в межах єдиної картини світу.

Дослідження мовної картини світу й лінгвокультурних особливостей лексичної системи мови започатковані в XIX столітті В. фон Гумбольдтом. Він уперше звернувся до проблем зв’язку мови з когнітивними процесами людини та культурою, у якій формується мовна особистість. Лінгвіст розглядав внутрішню форму мови як основу ідентичності етносу та засіб, за допомогою якого формується національний менталітет. Він уважав, що мова втілює „дух народу”, а тому є національно й культурно орієнтованою [Гумбольдт 1984: 147]. На думку науковця, мова об’єднує прояви знання матеріальної й духовної культури, у зв’язку з чим можна говорити про зумовленість внутрішньої форми мови національно-культурними чинниками. Зокрема, В. фон Гумбольдт стверджував: „Різні мови – це не різні позначення одного й того самого предмета, а різні бачення (*Ansichten*) його” [Гумбольдт 1984: 80].

Ідеї В. фон Гумбольдта набули розвитку в дослідженнях XX століття. На підґрунті ідей ученого про внутрішню форму мови український мовознавець О. О. Потебня висунув власну психолінгвістичну концепцію зв’язку мови та культури. Згідно з його позицією, лексична одиниця має три основні складники: зовнішню форму, до якої належить звучання слова; поняттєву форму, яка

складається зі значення або смислових компонентів слова; внутрішню форму, що визначається асоціативними або зображувальними характеристиками семантичного плану [Потебня 2007: 187]. Саме останній складник визначає взаємозв'язок мови та культури, оскільки асоціативні зв'язки будуються на основі національної й культурної самобутності носіїв мови.

Дослідження мовної спільноти або носіїв мови, які належать до певної культури, є важливим кроком до розуміння національного складника. Цю концепцію мовної спільноти як кроку до розуміння нації та її культури запропонував Е. Сепір. Науковець розуміє мову як сукупність культурних, естетичних та інших цінностей, закріплених у лексичних одиницях. Отже, можна розглядати мову як загальнонаціональне явище, творцем якого виступає її носій – народ [Сепір 1993]. Окреме місце в історії дослідження мовних картин світу посідає теорія мовної відносності Е. Сепіра – Б. Уорфа.

Як пише І. О. Голубовська, активне використання терміна „картина світу” в лінгвістиці припадає на другу половину XX століття. Зокрема, у цей проміжок часу з'явилися роботи Ю. М. Караулова, Ф. О. Нікітіної, А. А. Уфимцевої. Щоправда, зазначений термін стосувався переважно лексико-фразеологічних полів і національної специфіки на лексичному рівні [Голубовская 2002: 32].

У сучасних дослідженнях мовну картину світу розглядають у широкому розумінні, включаючи в це поняття, крім лексико-семантичного, морфологічний та синтаксичний рівні. Загалом це всі мовні засоби, через які виявляється національна специфіка мови певного етносу.

Національна мовна картина світу – це світогляд і світосприйняття, які виявляє етнос засобами певної мови, „вербалізована інтерпретація мовним соціумом навколишнього світу” [Голубовская 2002: 36].

З. К. Сабітова вважає, що мовна картина світу „визначає ставлення людини до світу (природи, тварин, самого себе як елементу світу), задає норми поведінки людини у світі. Отже, можна стверджувати, що мовна картина світу – це свого роду світогляд крізь призму мови. Невипадково Д. Грін писав: „У мене було таке враження, що, коли я писав англійською мовою, я нібито ставав іншою людиною” [Сабітова 2013: 50].

На думку Т. Б. Радбиль, „у мовній картині світу можна видокремити дві взаємопов’язані сфери – ...відображення в ній *просторово-часового континууму* як корелята зовнішнього світу й образу самого „концептуалізатора”, людини як корелята свідомості” [Радбиль 2013: 178].

Завдяки тому, що мовно-культурний простір становить картину світу представників певного етносу, закріплену в мовних одиницях, можна акцентувати увагу на зв’язку картини світу з лінгвокультурологічними особливостями мовної поведінки комунікантів. Л. Г. Бабенко висловлює сентенцію, згідно з якою будь-який текст виникає як продукт мовної та культурної систем, що відображає узус, мовну картину світу комуніканта та ін. [Бабенко 2003: 37]. Картина світу передбачає формування у свідомості мовця уявлень про навколишній світ, саме тому в діалектиці її можна розуміти як утворення подвійної природи. З одного боку, картина світу постає як елемент культурної свідомості мовця, з другого – як елемент мовної системи, тобто як прояв уявлень мовця за допомогою використання різних лексичних одиниць та сукупності стилістичних і граматичних засобів.

Сучасне тлумачення мовної картини світу як етнокультурного утворення запропоноване В. В. Жайворонком, який вважає, що мовна картина світу об’єднує знання та уявлення індивіда як представника нації, що походять від етносу, ментальності, когнітивної діяльності

[Жайворонок 2007: 9]. До цього визначення згодом долучаються й інші сучасні українські вчені (наприклад, Н. О. Мех, О. О. Хорошун).

Як зазначає В. А. Маслова, кожна окрема мова має свою власну, притаманну лише їй систему, яка визначає загальний світогляд носіїв певної мови й формує їхню картину світу [Маслова 2001: 67]. Таким чином, учені виокремлюють окремі національні картини світу – українську, польську, італійську, турецьку та ін.

Важливим складником мовних картин світу є концепти – згустки культури у свідомості людини (Ю. С. Степанов), комплекси культурно детермінованих уявлень (І. О. Голубовська).

Незважаючи на те, що концепти перебувають у колі інтересів етики, естетики, культурології, логіки, психології тощо, усі дослідники визнають їх складною ментально-когнітивною категорією. На зв'язок концептів із мовною картиною світу слушно вказує В. А. Маслова: планом змісту концепту є сукупність знань про певний об'єкт, а планом вираження – сукупність лексичних, фразеологічних й інших засобів [Маслова 2004а: 27].

Концепти можна поділити на універсальні та унікальні. І, як пише М. Ф. Алефіренко, „наявність лінгвокультурних універсалій обумовлена загальнолюдським характером нашого мислення, загальним поступальним характером розвитку нашого мислення [...] людської культури і цивілізації, всезагальністю буття і пізнання і, власне, їх універсальними законами і категоріями. Лінгвокультурна ж специфіка є результатом своєрідного мовного кодування об'єктів навколишнього світу” [Алефіренко 2008: 174].

Про особливості унікальних концептів Л. К. Байрамова зазначала, що це внутрішньосистемна мовна кореляція, закономірність та ін., які мають параметр обмеженості, одиничності, винятковості й специфічності [Байрамова 2004: 71].

Зв'язок національної культури з мовою етносу графічно зображено на рис. 1.1.



Рис. 1.1. Зв'язок національної культури з лексико-фразеологічним рівнем мови

Певним внеском у розвиток теорії тюркських мовних картин світу доцільно вважати праці Є. Д. Сулейманової, Л. Я. Габишевої, Е. Ордем, З. М. Раємгужиної, Т. М. Тімкової, Н. Г. Шаймердінової, М. Юджеол-Озезен.

У турецькій же лінгвістиці мовна картина світу як окремий термін фактично не виділяється, є лише поодинокі наукові розробки, присвячені взаємозв'язку мови й культури. Зокрема, першим дослідженням такої тематики є книга М. Каплана „Мова і культура”, де зазначено, що мова – це мистецтво, яке виражає літературні та культурні цінності. „Мова лежить в основі культурних цінностей народу” [Kaplan 1982: 45]. У країні, у якій ми не знаємо мови, ми відчуваємо себе самотніми, навіть якщо навколо нас сотні людей [Kaplan 1982: 46].

Слід звернути увагу й на монографію С. Я. Байдура „Мова і

культура” („Dil ve kültür”), у якій розглядаються багатство, самобутність турецької мови, особливості термінологічної системи, специфічні запозичення в турецькій мові тощо [Baydur 2003].

Крім того, у турецькій лінгвістиці з’явилися дослідження, у яких застосовано поширений у сучасній лінгвістиці лінгвокультурологічний підхід до вивчення мовних явищ. У 2014 р. в Анкарі вийшла друком присвячена цьому лінгвістичному напрямку книга турецькою мовою під назвою „Kültürdilbilim” („Лінгвокультурологія”) за загальною редакцією О. Козан, до якої увійшли перекладені з російської мови статті. Професор З. Б. Озер у вступі до книги зазначає, що ця праця є першим кроком у розвитку лінгвокультурології в Туреччині, вона сприятиме відкриттю нових наукових горизонтів. Метою ж такого плану досліджень є презентація лінгвокультурології як самостійної наукової дисципліни, що концентрується на вивченні проблем мови і культури, перекладі та введенні в науковий обіг нових термінів і понять.

У рецензії на згадану роботу О. Козан турецький лінгвіст О. Коч також підкреслює, що ця перекладна праця лінгвокультурологічного характеру сприятиме зародженню і розвитку лінгвокультурології в Туреччині. Складність, з якою стикнулися перекладачі, – це відсутність повних відповідників і еквівалентів термінів, тому їм доводилося створювати нові з урахуванням особливостей турецької мови. Отже, у науковому стилі турецької мови з’явилися такі терміни, як *kültür kodu*, *kültür konsepti*, *kültürel yan anlam*, *dil dünyası görüşü*, *özdil öğesi*, *konsept*, *anıştırma* (укр. культурний код, культурний концепт, культурна конотація, мовний елемент, концепт, мовна картина світу, прецедентність) [Koç 2014].

Лінгвокультурологічний підхід було застосовано і в магістерському дослідженні О. Козан „Лінгвокультурологічний аналіз заголовків російськомовних і турецькомовних газет” (2014 р.). У цій

роботі на перший план виходять прецедентні висловлювання, цитати, прислів'я, фразеологізми, метафори, символи, які виникають під впливом культури й не мають відповідників у іншій мові.

Публікації у сфері лінгвокультурології почали з'являтися і з-під пера власне турецьких вчених. У цьому руслі виконана стаття турецької дослідниці Л. Ч. Далкилич „Дослідження порівнянь і фразеологізмів зі сполучником „як” (тур. *gibi*) у російській мові в межах лінгвокультурології”. Науковець, спираючись на праці В. фон Гумбольдта, В. А. Маслової, М. К. Голованської та інших учених, пише, що мова – це основний засіб спілкування, який використовується для того, аби людина могла висловити свої почуття й думки. Культура ж – це сукупність цінностей, які є в певному суспільстві. Мова і культура, безумовно, між собою пов'язані. Мова відіграє важливу роль у формуванні матеріальних і духовних культурних цінностей та їх передачі [Dalkılıç 2015: 344].

У контексті лінгвокультурології розпочали дослідження й інші турецькі лінгвісти. Зокрема, дослідниця Г. Сютджю підготувала доповідь на тему „Універсальні культурні концепти в російській та турецькій мові: „Вода” і „Людина” в лінгвокультурологічному вимірі” (Kültürdilbilim Bağlamında Rus ve Türk Dilindeki Evrensel Kültür Konseptleri: 'Su' ve 'İnsan'), а викладачка російської мови університету „Хітіп” Ф. А. Сачак у своїй біографії зазначає, що до сфери її інтересів, крім російської літератури (тур. *Rus Edebiyatı*), загального мовознавства (тур. *Genel Dilbilim*), входить і лінгвокультурологія (тур. *Kültürdilbilim*), до методів дослідження якої вона безпосередньо звертається у своїх наукових розвідках.

Турецькі дослідники М. Булут, Ю. Алан, Й. Чотуксьокен вважають елементами взаємозв'язку мови та культури фразеологічний у широкому розумінні фонд мови.

Зокрема, Ю. Алан зазначає, що прикладами взаємодії мови і культури є сталі вирази, висловлювання й прислів'я, оскільки вони відображають національний дух народу. Він акцентує увагу і на тому, що деякі з таких національно маркованих прислів'їв існують у різних народів, позначаючи однакові істини, проте при цьому маючи різне словесне вираження. Наприклад, твердження про те, що не може бути два керівники в одній общині (два старости в одному селі, два губернатори в одному місті, два президенти в одній державі), в англійців перекладається як „Невже збільшилася кількість кухарів, що суп став несмачним?“, у італійців – „Сонце не сходить там, де є багато півнів“, у іранців – „Два капітани завалять судно“, у турків *Horozu çok olan köyün sabahı geç olur* (букв. У селі, де багато півнів, ранок настає пізно) ‘Два леви не помістяться в одну шкіру’ [Alan: URL]. Про релігійну маркованість турецької мови свідчать такі вирази та прислів'я: *Allah, dağına göre kar verir* (букв. Аллах дає прибуток по горі), *Allah, doğrunun yardımcısıdır* (букв. Аллах – помічник правдивих), *Allah gümüş kapıyı kaparsa altın kapıyı açar* (букв. Якщо Аллах закриє срібні двері, то він відкриє золоті двері), *Allah sabırlı kulunu sever* (букв. Аллах любить слухняного раба), *Allah'tan umut kesilmez* (букв. В Аллахові не можна зневіритися) тощо.

М. Булут зазначає, що фразеологічні звороти та прислів'я відображають спосіб життя, звичаї, традиції, вірування, поведінку, погляди на життя, рівень інтелекту певної етнічної групи. Вони є важливими чинниками культури, містять печатку, поставлену народом. Прислів'я, які виникають у результаті багаторічного досвіду народу, відображають його вірування і культуру, виконуючи функцію безцінної соціально-культурної скарбниці [Bulut 2013: 565].

Й. Чотуксьокен пише, що прислів'я відіграють важливу роль у передачі культури певного суспільства з покоління в покоління,

передають накопичений роками досвід народу [Çotuksöken 1983].

Турецькі лінгвісти загалом погоджуються, що турецька мова, як і інші національні мови, має притаманні лише їй прислів'я, фразеологізми, афоризми, які надзвичайно складно передати засобами іншої мови; система вірувань та погляду на світ є специфічною для кожного народу. Кожен етнос по-своєму (з теплотою, нейтральністю, прохолодою) висловлює почуття гніву й радості, болю, смутку, любові, поваги.

У нашому дослідженні розглядається національно маркований лексико-фразеологічний рівень турецької мови, до якого належать:

- назви специфічних понять і явищ, або екзотизми чи культуреми, фонові слова (слова, лексичні фони у яких не є тотожними, хоча загалом поняття є спільними для різних мов. Наприклад, лексему *kurabiye* у багатьох словниках українською мовою перекладено як *печиво*. Проте для українців *печиво* – це будь-який різновид сформованої відповідним чином випічки, а для турків – це особливий вид печива домашнього приготування. Так, лексема *namaz* не може перекладатися просто як *молитва*, оскільки в українців *молитва* – це вимовляння спрямованих до Бога слів, а у мусульман – певний ритуал дій з читанням Корану). Значна кількість назв унікальних реалій зустрічається і в системі релігійної лексики;
- конотативні лексеми (слова, що мають однакове денотативне й різне конотативне значення). Так, лексема **kurt** (укр. вовк) у сучасній турецькій мові має значення досвідченості й працьовитості, що є результатом міфологічних вірувань давніх тюрків про свого предка-вовка. Лексему **kurt** використовують у таких фразеологічних виразах, як *işin kurdu olmak* (букв. бути **вовком** своєї справи) ‘з’їсти собаку’ (укр. здобути досвід), *Kurda neden boynun kalın demişler, işimi kendim görürüm de*

ondan (букв. У вовка запитали: „Чому ж у тебе шия товста?”, а він: „Бо я сам виконую усю роботу”) ‘Все в роботі, як віл у ярмі’ [Покровська 2008: 85]. Носіям інших мов позитивні конотації наведених фразеологічних одиниць стають зрозумілі лише після їх ознайомлення з відомою турецькою легендою, у якій зазначається, що давні тюрки походять від вовка, і вовк вважається тотемною твариною тюркських народів);

- ряди специфічних синонімів – лексем або словосполучень, які вирізняються окремими відтінками значень. Наприклад, турецька лексема **bozuk** (букв. зіпсований) має такі синоніми, як **bayat** (букв. черствий – про хліб), **çürük** (букв. гнилий), **ezik** (букв. розчавлений), **küflü** (букв. цвілий), **sası, sasımış** (букв. смердючий) та фразеологізми, які є синонімами до наведених лексем: **ezik büzük** (букв. розчавлений, подавлений) ‘повністю зіпсований’, **içi geçmiş** (букв. середина пройшла) ‘попсований’;
- деякі специфічні терміни, утворені шляхом переосмислення окремих лексем відповідно до власних уявлень турків про світ флори і фауни (зокрема, зоологічні (**kedibalıḡı** (букв. риба-кіт) ‘морська лисиця’) та ботанічні назви (**köpeküzümü** (букв. виноград собаки) ‘паслін чорний’, **keçikulaḡı** (букв. вуха кози) ‘щавель’ та ін.);
- фразеологічні вирази в широкому розумінні (фраземи, прислів’я, афоризми, крилаті вислови тощо). Наприклад, до цієї групи можна віднести фраземи **kazın ayaḡı kaç olduḡunu göstermek** (букв. показати скільки лап у гусака) ‘показати, де раки зимують’, **öküz trene bakar gibi bakmak** (букв. дивитися, як бик на поїзд) ‘дивитися, як бик на нові ворота’, **sermayeyi kediye yüklemek** (букв. капітал передавати котіві) ‘пускати на вітер

(гроші, майно)', крилатий вислів *Leyla ve Mecnun* 'Лейла та Меджнун' тощо.

Переходячи безпосередньо до теми релігійної лексики, різногранні значення якої є об'єктом нашого дослідження, слід відзначити, що для неї великою мірою характерні національна маркованість та специфічні ознаки. Вже є поодинокі дослідження самотності цього пласту лексики. Так, про національну маркованість мусульманської лексики турецької мови пише молода вітчизняна дослідниця-тюрколог А. В. Костюк: „Турецькій мові, наприклад, властива значна кількість таких слів [реалій] на позначення предметів культу, переважно це слова арабського походження: *seccade* (араб.) 'килим для молитви', *mihrap* (араб.) 'міхрап, орієнтована у бік Мекки ніша в стіні мечеті, в якій під час служби стоїть імам', *maksure* 'підвищення в мечеті (зазвичай коло міхраба), з якого муедзин звертається до віруючих” [Костюк 2007–2008: 28]

Про вагому роль релігійної лексики у складі безеквівалентної свідчить і дослідження М. В. Бондар, присвячене відтворенню турецькомовних реалій в українських художніх перекладах. Зокрема, дослідниця виокремлює 36 лексико-семантичних груп, які представляють безеквівалентну лексику в творах турецьких письменників. Десять із названих груп безпосередньо позначають релігійні реалії: вчення, правила та обов'язки мусульман; мусульманські трактати про пророків; аяти і сури Корану; священні для мусульман місця і дати; релігійні напрями, течії, ордени; релігійні посади, звання; культові споруди; елементи релігійного культу; релігійні формули та кліше; свята [Бондар 2014: 43–44]. Крім того, в інших групах, які виокремлює дослідниця, також є назви релігійних реалій, хоча відповідні слова віднесені до інших груп. Так, у групі „Одяг” є термін *ферадже* 'легка верхня одежина у віруючих-мевлевітів', група „Ордени” містить

термін *меджидіє* ‘орден, який був випущений за наказом султана Абдельмеджита в 1851 р., і присудження якого передбачалося за військові заслуги й важливі діяння в релігійній сфері’ [Бондар 2014: 43–44].

Таким чином, можемо констатувати, що лексико-фразеологічний рівень мови є пріоритетним в експлікуванні культурно детермінованих феноменів. Вивчення цього рівня мови дає можливість отримати інформацію про зв’язок мови і мислення нації, подивитися на світ очима носіїв певної (у нашому випадку – турецької) культури. Національно марковані поняття мовної картини світу доцільно розглядати в межах категорії прецедентності, про яку йтиметься далі.

1.3.3. Прецедентність як експлікатор діалектики семантичних відношень лексем і фразеологізмів

Одним із актуальних питань сучасних етнолінгвістичних досліджень є визначення ролі та місця прецедентних феноменів у мовній картині світу. Це поняття розробляли такі дослідники, як Д. Б. Гудков, В. В. Джанаєва, Ю. М. Караулов, В. В. Красних, О. В. Мазепова, Ю. Є. Прохоров, О. О. Селіванова, які вважали, що специфіка мовної картини світу значною мірою забезпечується завдяки категорії прецедентності.

Цей термін першим увів у науковий обіг російський мовознавець Ю. М. Караулов для позначення відтворюваних текстів, важливих для мовної особистості, які добре відомі широкому загалу [Караулов 1986: 216].

Запропонований Ю. М. Карауловим термін „прецедентні тексти” покладено в основу цілої низки лінгвістичних термінів: „прецедентне висловлювання” (І. В. Захаренко), „прецедентні текстові ремінісценції”

(Ю. Є. Прохоров), „прецедентні феномени” (В. В. Красних), „цитата-ремінісценція” (Л. П. Дядечко).

Найбільш широким є поняття „прецеденті феномени”, складниками якого В. В. Красних вважає такі:

- прецедентна ситуація (ПС) – певна „еталонна” ситуація, яка пов’язана з низкою окремих конотацій;

- прецедентний текст (ПТ) – добре відомий представникам певної лінгвоспільноти повноцінний і завершений текст;

- прецедентне ім’я (ПІ) – особисте ім’я, яке зазвичай пов’язане або з широковідомим текстом, що належить до прецедентних, або з прецедентною ситуацією;

- прецедентне висловлювання (ПВ) – складна сполука, загальна сума компонентів якого не збігається із його загальним змістом: останній завжди „ширше” за просту суму значень [Красних 2002: 47–48].

В. В. Красних класифікує прецедентні феномени за широтою охоплення, серед яких виокремлює такі:

- 1) соціумно-прецедентні – феномени, які відомі середньостатистичному представнику певного соціуму (генераційного, соціального, конфесійного, професійного тощо), тобто це феномени, які можуть і не мати зв’язку з національною культурою. Сюди можна віднести наведені приклади конфесійно спрямованих прецедентних феноменів чи прецедентних феноменів, які належать до певних професійних соціумів [Красных 2002: 50–51]. Під час опису іншої культури чи перекладу такі феномени потребують тлумачення у вигляді виноска чи коментарів у кінці книги. Зокрема, автор книги „Джалаліддін Румі” Р. Фіш коментує пов’язані із суфізмом реалії: *бака* (букв. вічність – термін, який позначає такий стан, коли суфій відчуває знищення свого „я”, занурюється в море абсолюту й тим самим стає нібито вічним і безсмертним); *ітманіна* – душевний спокій (у термінології суфіїв

позначає стан блаженної впевненості в милості Бога); *курб* – букв. близькість (за суфійською термінологією – миттєве відчуття безпосередньої близькості суфія і божества) [Фиш 1972: 267–269]. О. Б. Кульчинський, перекладаючи з турецької мови, так тлумачить назву ордена Джеррахі, яку він транскрибує: *Джеррахі* – суфійський орден, заснований три століття тому в Стамбулі шейхом Джеррахі Нур ал Діном (пом. у 1733 р.); з другої половини ХХ століття – поширений на Заході. Відгалуження ордену Халветі [Памук 2002: 93].

Слід також відзначити, що в українському мовознавстві є окремі дослідження, присвячені прецедентним релігійним назвам і прецедентним текстам із релігійним компонентом. Так, А. А. Берестова розглядає назви й тексти релігійного характеру, представлені в прозі В. Лиса, виділяючи при цьому назви вищих релігійних сутностей, назви релігійних традицій і свят, імена святих, назви церковних служб та їхніх частин, назви релігійних книг, біблійні тексти [Берестова 2014: 118], А. Р. Зеленська є автором дослідження „Прецедентні біблійні топоніми в сучасному публіцистичному дискурсі (на матеріалі статей на культурну тематику)” [Зеленська 2013];

2) національно-прецедентні – феномени, відомі певному представнику тієї чи тієї національної лінгвокультурної спільноти. Прикладами такого типу феноменів у тюркських мовах є різного плану оніми. Так, перекладач І. М. Дрига в російськомовному перекладі творів турецької письменниці Алев Алатли дає примітки до власної назви Чанкая, яка переходить у текст перекладу з оригінального тексту: *Чанкая* – центральний район Туреччини м. Анкара, у якому розташовані практично всі урядові установи [Алатли 2012: с. 126];

3) універсально-прецедентні – феномени, які входять у сучасний „універсальний” когнітивний простір [Красных 2002: 50–51]; наприклад, *Aşil topuğu* (укр. ахіллесова п'ята) – ‘слабке місце’; *Damokles'in kılıcı*

(укр. дамоклів меч) – ‘серйозна небезпека’, *Azrail* (укр. Азраїл) – ‘передвісник смерті’.

І. Сахарчук визначає такі групи сфер (джерел виникнення) прецедентних феноменів:

1) суспільна сфера з такими продуктивними джерелами, як політична сфера, кримінал, важливі суспільні події та окремі суспільні діячі й об’єднання, нагороди;

2) сфера науки і мистецтва (література і фольклор, міфологія, естрада, кінематограф та ін.);

3) сфера релігії, до якої належать усі наявні конфесії й вірування [Сахарчук: URL].

О. А. Нахімова слідом за такими вченими, як Ю. М. Караулов, В. М. Телія, Д. І. Єрмолович, слушно зазначає, що прецедентні феномени – це один із засобів трансляції „культурної пам’яті народу від одного покоління до іншого та спосіб об’єднання певного народу” [Нахимова 2007: 56–57], хоча прецедентні феномени можуть мати не виняткову „національну належність”.

О. О. Селіванова, розглядаючи прецедентні імена, виокремлює термін „прецедентна мотивація”, який застосовують у процесі творення ойконімів – назв міст, селищ, регіонімів – назв регіонів, районів, годонімів – назв лінійних об’єктів у містах, прагматонімів – позначень товару, порейонімів – назв транспортних засобів, ергонімів – найменувань фірм, організацій торгівлі, різноманітних сервісних установ, космонімів і астронімів – назв космічних просторів та об’єктів, фалеронімів – нагород, гастронімів – назв страв тощо [Селіванова 2012: 112–113].

На матеріалі східних мов (а саме перської) деякі прецедентні феномени – висловлювання й імена у контексті певних прецедентних ситуацій – розглядає О. В. Мазепова [Мазепова 2012; Мазепова 2013].

Зокрема, дослідниця відносить до прецедентних феноменів і тексти творів класиків перської класичної літератури (Нізамі, Сааді, Фірдоусі та ін.), і релігійні ситуації, зокрема, цілком справедливо зазначаючи, що „прецедентні ситуації, притаманні перському лінгвоментальному простору, часто мають релігійний характер” [Мазепова 2012: 146]. Автор наводить характерні й для інших мусульманських народів прецедентні вислови:

(букв. читати „фатіху” (1-шу суру Корану) – ‘розпрощатися з кимось, покінчити з чимось’, (букв. читати „Йа-сін” (36-ту суру Корану) на вухо віслюку) – ‘обговорювати щось із невігласом’, ‘роз’яснювати щось неуку’, (букв. В ім’я Господа, милостивого і милосердного) – ‘просити благословення Господа перед початком певної справи (промови, зібрання, лекції)’,

(букв. Подарунок дєрвіша – зелений листок [Що робити бідняку? У нього більше нічого немає]) – ‘скромний подарунок або знак дотримання етикету при врученні подарунку’ [Мазепова 2012: 153–154]. Наведені О. В. Мазепоною вислови активно вживають і в сучасній турецькій мові: тур. *Eşek kulağına Yasin okumak* (у скороченій формі *Yasin okumak*) (букв. читати „Ясін” на вухо віслюку) – ‘обговорювати щось із невігласом’. Щоправда, якщо Г. С. Голева зазначає, що в Ірані „Йа-сін” зазвичай читають під час посту або похорону біля узголів’я помираючого [Голева 2006: 193], то в турецькій культурі цю суру читають не тільки під час рамазанського посту та поховань, але й напередодні будь-якої трагічної події – страти, засудження тощо, у години нещастя і щоденно в рамазанський піст. В азербайджанській мові вираз *фатихџини охумаг* (букв. прочитати „фатіхе” (кому) („фатіхе” – молитва за упокій душі померлого) має значення ‘втрачати надію’, ‘махнути рукою’ (на кого) (зазвичай про безнадійно хвору або приречену людину) [Оруджев 1976: 229].

Прецедентні феномени турецької мовної картини світу частково

систематизовано в дисертаційній роботі О. Є. Борух, дослідження якої присвячене крилатим висловам сучасної турецької мови. Автор розглядає прецедентні висловлювання фольклорного походження (з турецьких гуморесок про Насреддіна Ходжу й турецьких народних казок: *Bir varmış bir yokmuş* (букв. було чи не було) ‘давним-давно’), ептоніми з Корану (*cennetin kapısı* (букв. двері раю), *kıyamet günü* (укр. судний день), ептоніми художньо-белетристичного походження (вислови відомого суфія Мевляни Джеляледдіна Румі тощо), ептоніми кінематографічного та телевізійного походження (*Selvi boylum al yazmalım* ‘моя висока красуне з червоною хустинкою’ – назва турецького фільму), ептоніми рекламного походження (*Çünkü ben buna değerim* (букв. Адже я цього варта) – рекламний слоган торгової марки «L’Oreal»), а також ататюркізми – крилаті вислови авторитетної мовної особистості – Ататюрка (напр.: *Milleti kurtaran yalnız ve ancak öğretmenlerdir* ‘Націю врятовують лише вчителі’) [Борух 2011].

Термін „прецедентність” входить у лінгвістичну термінологію турецької мови завдяки перекладу турецькою мовою статей російських дослідниць Н. С. Бірюкової „Про типи прецедентних феноменів” (“Anıştırma Olgu Türleri Üzerine”), М. Б. Дуєвої „Ключове поняття лінгвокультурології: прецедентность” (“Kültürdilbilimde Anahtar Bir Kavram: Anıştırma”). У своїх статтях автори аналізують прецедентні імена, висловлювання (прислів’я, фразеологізми, цитати), явища й тексти в заголовках турецьких і російських газет. (Переклади зазначених статей були здійснені О. Козан [Kozan 2014: 101–112].)

В українській лінгвістичній тюркології прецедентні феномени турецького мовно-культурного простору досліджені поверхово. Зокрема, можна виокремити хіба-що деякі роботи, присвячені фразеології турецької мови (І. Л. Каян, О. В. Борух, Е. Х. Мініахметова). Здійснення ж досліджень прецедентних феноменів турецького суспільства (у т. ч. і

релігійних) дасть змогу краще проаналізувати явища, пов'язані з метафоризацією, метонімізацією, а саме дослідити питання діалектики релігійного і світського в турецькій лінгвокультурі.

1.3.4. Метафоризація та метонімізація як результат розвитку вторинної номінації в різних дискурсах

Знаки як одиниці семіотики висвітлюють різні аспекти людського спілкування та мають різні інтерпретації (навіть ті їхні форми, яким властивий чітко виражений ірраціональний характер, зокрема, це стосується ритуальних, містичних і релігійних символів). Проблема значення знаків належить до широкого поля міждисциплінарних досліджень філософів, соціологів, антропологів, соціальних психологів, етнологів і лінгвістів.

Для філософії проблема значення полягає у встановленні найзагальнішої умови, за якої знак передається в соціальному відношенні та є зрозумілим для інших членів колективу [Markovic 1984: 9–11].

Власне лінгвістичне вивчення слів як засобів позначення предметів і речей розпочалося на початку XX століття і насамперед пов'язується з напрямом під назвою “слова і речі” (Wörter und Sachen), започаткованим авторами однойменного журналу Р. Мерінгером, В. Мейєр-Любке, Г. Шухардтом та ін.

Сама ж ономасіологія як окрема лінгвістична галузь вивчення значення слів сформувалась в 50–60-х роках XX століття (Л. Вейсгербер, В. Краузе, Ф. Дорнзейф та ін.).

Слова – це не просто назви, “не етикетки, а психо-фізіологічні сутності, одягнуті в мовну форму. [...] Ономасіологічний аналіз, спрямований на вивчення передусім репрезентативної й ідентифікуючої функцій слова, передбачає деталізацію того концептуального змісту, який

цементує пряму номінацію слова” [Уфимцева 1977: 16].

Мова як знакова система та засіб задоволення комунікативних потреб є динамічним явищем. Лексична система мови реагує на будь-які зміни, що відбуваються в суспільстві, а тому розвиток мови залежить від історично-культурних чинників. Зміна семантики слова виникає в результаті взаємодії двох тенденцій – розвитку мови та прагнення зберегти її національно-культурний потенціал. Дослідження семантичних змін у лексемах та словосполученнях є важливим для розуміння й інтерпретації текстів різних дискурсів. Для адекватного відтворення нових змін у суспільному житті мова трансформується, поповнюється новими лексичними одиницями або виводить з узусу вже наявні. Отже, семантичні зміни є результатом прагнення заповнити лакуни в лексичній системі мови на позначення нових понять, а також пошуку експресивності для вираження вже існуючих явищ, тобто має як об’єктивну, так і суб’єктивну природу. Між семантичними змінами та прагматикою спостерігається взаємозв’язок, адже кожна модифікація значення зумовлена функціональною потребою донести повідомлення до адресата або вплинути на його свідомість за допомогою емоційно забарвлених лексичних одиниць.

В основі семантичних змін лежать процеси деривації, під якою ми, відповідно до визначення А. А. Залізняка, розуміємо видозміну або похідність семантичної структури слова, у результаті чого відбувається звуження або розширення значення лексичної одиниці і, як наслідок, – виникнення слова з новим значенням [Зализняк 2001: 15]. Для того, щоб зрозуміти семантику похідної лексичної одиниці, варто дослідити значення мотивуючого слова. У зв’язку з цим особливу складність для аналізу становлять мотивуючі слова, семантика яких зумовлена процесами історичного розвитку. Зокрема, від мотивуючого слова до появи похідного можуть пройти століття, і, щоб встановити значення

першого, потрібно дослідити його семантику на всіх етапах, які це слово пройшло від своєї появи до утворення деривата. Це свідчить про діахронічний зріз дослідження семантичних змін.

Історична спрямованість семантичних змін пов'язана з проблемами вивчення етимології мотивуючого слова. Аналіз етимології лексеми є необхідним, коли слово внаслідок семантичних трансформацій втратило мотивацію на будь-якому з мовних рівнів – лексичному, морфологічному, текстовому.

Зокрема, на вирішальній ролі контексту у визначенні семантики слова наголошує американський дослідник П. Хорвіч у праці „Значення” („Meaning”), акцентуючи увагу на тому, що є прості (або, як він їх класифікує, примітивні) сполучення слів, які викликають у всіх однакові асоціації, а також є такі комплекси, які можуть викликати різні асоціації у мовців [Horwich 2004: 154–155].

Основна складність аналізу нового слова пов'язана з відмежуванням того значення, яке виникло в процесі семантичної деривації.

С. Л. Акопова зауважує, що лексико-семантична деривація обумовлена багатозначністю слова [Акопова 1985: 84]. Даючи пояснення специфіці семантичних змін, А. А. Залізник [2001: 15], О. А. Стишов [2003: 218], Н. П. Тропіна [2003: 55] та ін. вказують на їхній двобічний характер – зв'язок з мовою і мовленням. Разом із тим стимулом до семантичної зміни слугує комунікативний акт виявлення мовленнєвої позиції референта, який під впливом емоційних, психологічних, соціокультурних та інших чинників звертається до лексичної одиниці у вторинній функції. Тому семантичні зміни (семантичну деривацію) називають таким терміном, як „вторинна номінація”.

Під час утворення нової (вторинної) номінації, а саме - протягом входження мовного знака в новий семантичний розряд чи в сполуки з

іншими словами, нове міцно поєднується зі старим, традиційним.

Суттєвий внесок у розкриття поняття вторинної номінації та розробку теорії значення слова зробили Ш. Баллі, Б. Вардар, В. Г. Гак, О. Есперсен, О. С. Кубрякова, Є. Курилович, А. Сеше, П. О. Соболева, В. М. Телія, Л. Теньєр, А. Фрей та ін., у тюркології – А. Доган, Г. Чолак-Бостанджи та ін.

Під вторинною (непрямою) номінацією мається на увазі пристосування однієї й тієї ж форми для позначення інших об'єктів чи виконання інших функцій. І якщо первинна функція мовного елементу проявляється в опозиції до інших елементів, які входять з ним в один парадигматичний клас, то вторинна функція проявляється в тому, що або “знімаються протиставлення між противочленами (генералізація або семантична нейтралізація), або один противочлен використовується у функції іншого (транспозиція), або певний елемент втрачає своє значення (десемантизація), переходячи в розряд службових елементів” [Гак: 1977: 244].

Вторинну номінацію в сучасних лінгвістичних дослідженнях визначають як процес „надання об'єкту іще однієї назви з іншою вмотивованістю і з певною спеціальною метою або як трансформацію попередньої назви об'єкта” [Тараненко 2000: 386].

Розуміння процесу еволюції значення слова необхідне для інтерпретації походження і семантичної структури цього слова, відповідно, так чи інакше, дослідження семантики лексеми є необхідною умовою її сприйняття. Безперечно, слова, що виникли внаслідок семантичної деривації, – це нові одиниці, але, як зауважує М. А. Жовтобрюх, вони утворюються за допомогою тих засобів словотвору, які діють у мові, а тому можна говорити про семантичну вмотивованість таких змін [Жовтобрюх 1979: 27]. Виникаючи на основі прийнятого в мові словотвору, утворена лексична одиниця набуває нових

семантичних значень і граматичних ознак. Значущість словотвірної характеристики лексико-семантичної деривації підтримує М. Д. Голев [Голев 1989: 165–166].

В. М. Телія зазначає, що переосмислені одиниці не змінюють свого матеріального вираження і стають основою „для утворення багатозначних слів, а також фразеологізмів різних типів” [Телія 1998: 336].

Динамічні процеси в системі лексики розглядаються й сучасними українськими лінгвістами.

Л. О. Кудрявцева у монографії „Моделювання динаміки словникового складу мови” виокремлює дев’ять моделей лексико-семантичної деривації, п’ять із яких характеризуються внутрішньопарадигматичними відношеннями первинної і результативної одиниць (розширення значення зі збереженням архісеми, розширення значення з модифікацією архісеми, розширення значення з узагальненням архісеми, звуження значення, семантичний зсув), а чотири – міжпарадигматичними відношеннями вихідної і результативної одиниці (метафоризація з актуалізацією прихованої периферійної семи, метафоризація з актуалізацією семи ‘зовнішня ознака’, функціональна метафоризація, асоціативна метафоризація) [Кудрявцева 2004: 49–95].

О. А. Стишов у докторській дисертації „Динамічні процеси в лексико-семантичній системі та в словотворі української мови кінця ХХ століття (на матеріалі мови засобів масової інформації)” детально розглядає у значеннях слів різні види модифікацій, що є наслідком складної взаємодії інтра- та екстралінгвальних чинників, які знаходять свій вияв, зокрема, у сконденсованій, економній номінації нових реалій і понять через посередництво вже існуючих у мові слів (прагматична потреба) й одночасному набутті ними емоційності, образності, влучності та експресивності [Стишов 2003: 19]. При цьому вчений констатує, що

трансформацій зазнають переважно іменники й дієслова (понад 40% і понад 38% семантично переосмислених одиниць відповідно).

До найпродуктивніших засобів семантичних змін у лексемах і словосполученнях належать метафоризація та метонімізація, які створюють найдовші ланцюги асоціацій у художньому й публіцистичному дискурсах.

Ще давньогрецькі філософи в межах риторики виокремлювали такі типи семантичних переосмислень, як метафора, метонімія, синекдоха, літота, гіпербола, катахреза. Основними одиницями, семантика яких ґрунтується на переносному значенні слова, є метафора та метонімія.

Метафоризація – це результат процесу вторинної номінації. Зміна значення при здійсненні цього виду семантичної деривації будується на аналогіях та асоціаціях на основі подібності форми, кольору, вигляду тощо.

У сучасному словнику лінгвістичних термінів метафора тлумачиться як “вид тропа, що побудований на основі вживання слів або виразів у переносному значенні за подібністю, аналогією тощо і служить одним із засобів посилення образності й виразності мови” [СЛТ 2011: 128].

Метафори виникають унаслідок детальної вивченості понять, тому продуктивними прототипними метафорами в мові можна вважати зоометафори, фітометафори й метафори предметів, які стосуються сфер людського досвіду й життєдіяльності.

Є різні погляди на теорію метафори. Зокрема, метафору розглядають як спрощене порівняння (Аристотель, А. Бейн), як заміщення, чи парадигматичне витіснення (Н. Д. Арутюнова, О. О. Тараненко, В. Н. Телія,), концептуальну одиницю (Дж. Лакофф і М. Джонсон, Л. Талмі та ін.).

Загалом термін “метафора” походить від грецького слова *meta* – між, після; *phora* – перенесення. Ще давньогрецький філософ Аристотель у своїй “Поетиці” визначає поняття метафори як перенесення імені з роду на вид, з виду – на рід чи за аналогією [Аристотель 2000: 147].

Н. Д. Арутюнова називає метафорою стилістичний засіб, який використовують для номінації предметів, об’єктів та явищ одного класу лексичними одиницями, що входять до номінації іншого класу предметів. Відповідно, набуваючи образності завдяки перенесенню найменувань між класами на основі будь-яких асоціативних відношень, метафора не лише увиразнює мовлення референта, а й є джерелом формування нових слів або їхніх лексико-семантичних значень [Арутюнова 1998: 296]. У процесі створення метафори певна мовна форма (слово, фразеологізм тощо) переноситься з одного референта на інший (у самій мові це виражається її перенесенням з одного змістового контексту в інший), проте не сама по собі, а в ролі експонента відповідного значення [Тараненко 1989: 111].

Дж. Лакофф і М. Джонсон у книзі “Метафори, якими ми живемо” на прикладі метафори *Argument is a war* (укр. Аргумент – це війна) визначають мовну метафору як колективну подвійну категоризацію, що ґрунтується на психологічній реальності прототипних моделей [Lakoff, Johnson, 1980]. Ці дослідники розробили теорію концептуальної метафори як моделі мислення носіїв культури: на їхню думку, метафора пронизує наше повсякденне життя і не лише мову, а й мислення та діяльність. Наша буденна понятійна система за своєю сутністю є метафоричною [Lakoff 2003: 25].

Когнітивний бік реалізації метафори апелює до пізнання людини, уміння категоризувати опредмечений світ. Насамкінець, створення нового значення на базі метафоричного перенесення спрямоване на досягнення певної комунікативної мети (як правило, це вплив на

свідомість читача, прагнення викликати в нього відповідну емоційну реакцію тощо). Досліджуючи механізми концептуальної інтеграції, М. Тернер у праці „Концептуальна інтеграція” („Conceptual Integration”) представляє метафору у вигляді концептуальної проекції (рис. 1.2) [Turner 2007: 379].

На зв'язку метафори з культурним контекстом наголошує Е. МакКормак. Науковець розглядає метафору в контексті культури, зауважуючи, що цей троп є результатом роботи людського мозку та взаємодії людини з навколишнім світом. Відповідно, з одного боку, метафора залежить від мовного фонду певної культури; з другого – впливає на лексичну систему мови, лексикалізуючись у її вокабулярі [МакКормак 1990: 396].

Отже, спираючись на наведені дослідження, відзначимо, що метафора має асоціативну основу, яка передбачає наявність мотивуючого слова (базового) та мотивованого (деривату або нового слова), при цьому асоціації співвідносяться на рівні семантики з денотатом. Доведено, що для метафори характерні креативність і довільність, які варіюються в різних лінгвокультурах.



Рис. 1.2. Концептуальна проекція метафори М. Тернера

[Turner 2007: 379]

У тюркології дослідниця метафор на позначення атмосферних явищ у турецькій лінгвокультурі Т. М. Тімкова зауважує, що загалом феномен метафори характеризується лінгвокультурною специфікою і має розглядатися з урахуванням традицій та самосвідомості народу. Перекладати такі метафори непросто, потрібно володіти спеціальними

прийомами; „типологічно метафори турецької та української мов мають значні відмінності у плані форми, змісту, функціонування”. Крім того, „метафорична номінація турецької мови залежить від її лексичної системи. У турецькій мові часто відбувається метафоричне переосмислення там, де в українській застосовуються словотвірні та інші засоби” [Тімкова 2013: 100].

Поруч з українськими та зарубіжними вченими велику увагу семантичним змінам лексичних одиниць, у т. ч. метафорі, приділяли й приділяють такі турецькі вчені, як Д. Аксан, О. Джебеджі, З. Киран, А. Е. Киран, Л. Субаши, Н. Угур.

Турецькі мовознавці позначають метафору термінами *istiare*, *eğretileme*, *deyim aktarması*. Метафора – це використання слова в переносному значенні за подібністю з перенесенням значення слова [Koç 2004: 78].

Турецький лінгвіст А. Доган слідом за Аристотелем, аналізуючи метафори, виокремлює різні способи перенесення ознак: із людини на природу (передача притаманних людині якостей: *dağ başı* (букв. **голова** гори) ‘підніжжя гори’; *bir baş soğan* (укр. **голова** цибулі) ‘**головка** цибулі’); із природи на людину (*domuz* ‘свиня (про неохайну людину)’, *tilki* ‘лисиця (про хитру людину)’); між предметами в природі (*kuşburnu* (букв. **ніс** пташки) ‘шипшина’, *kırlangıçbalığı* (букв. риба-ластівка) ‘люціан’); між різними відчуттями (*sıcak bir bakış* (букв. **теплі** погляд), *tatlı bir ses* (букв. **солодкий** голос) ‘**приємний** голос’) [Doğan 2005: 62–68].

Відповідно до кількості компонентів метафори поділяють на прості й поширені:

1) проста метафора: сполучення слів з переносним значенням, у якому є одне порівняння й один об’єкт порівняння;

2) поширена метафора: вираз, до складу якого входить більше ніж

одна пряма метафора. Зокрема, такі прислів'я, як *Köprüyü geçinceye kadar ayıya dayı diyecaksin* (букв. Поки не перейдеш міст, на ведмедя будеш казати „дядько”) ‘підлещуватися до когось заради досягнення власних цілей’, *Zengin arabasını dağdan aşırır, züğürt düz ovada yolunu şaşırır* (букв. Багатий скине з гори свою машину, а бідний – загубиться на рівному місці) ‘у багатого є кошти на всякі забаганки, у бідного немає можливості отримати навіть найнеобхідніші речі’ [Uğur 2007: 93–101].

Метафори поділяють на прямі (відкриті) та приховані (закриті). Пряма метафора – це такий різновид перенесення значення слова, у якій об’єкт порівняння позначається лексемою в переносному значенні. Наприклад, у реченні *Aslanlarımız İngilizleri dize getirdi* — **Наші леви** поставили англійців на коліна під левами маються на увазі ‘вправні футболісти’. Загалом такі слова, як *tilki, şeytan, melek, gül, fidan, cennet, cehennem* тощо (укр. лисиця, чорт, ангел, троянда, паросток, рай, пекло), мають багато метафоричних значень.

Власні імена завдяки такому різновиду прямої метафори, як *антономазія* (тур. *genelleşme, adsayma*), набувають переносних значень: **Платон** ‘розумний’, **Макіавеллі** ‘корисливий’.

Прямі метафори стають базою для утворення в мові ідіом – сталих виразів, у яких послаблено зв’язок між порівнюваним та порівнянням (наприклад, *ayıya yemek* (букв. з’їсти айву) ‘потрапити в складну ситуацію’, *hapı yutmak* (букв. проковтнути таблетку) ‘зазнати збитків’.

Прихована метафора – це різновид перенесення значення слова, при якому вживаються порівняння й спосіб порівняння, а об’єкта порівняння в такому типі метафор немає: *Askerlerimiz düşmana siperlerinden kükreyerek atıldılar* — **Наші військові** кинулися з **ревом** на ворога. У цьому реченні пропущено слово **лев**, замість якого вживається лише характеристика присутності звіра – **рев** (тур. *kükreme*).

За допомогою прихованих метафор у турецькій мові утворюються і

фразеологічні вирази: *ağız gevşek* (букв. його рот розслаблений) ‘балакучий’, *akıl satmak* (букв. продати розум) ‘стати дурнем’.

Як бачимо, турецькі лінгвісти традиційно пов’язують порівняння з метафорою. Порівняння (тур. *benzetme, karşılaştırma*) – це форма перенесення особливостей одного предмета на інший предмет чи поняття. Іншими словами, це троп, у творенні якого беруть участь принаймні два об’єкти, що порівнюються між собою. Учені поділяють порівняння на реалістичні (тур. *gerçekçi benzetmeler*) та метафоричні (тур. *eğretilemeli benzetmeler*).

До реалістичних порівнянь – тих, які базуються на порівнянні за зовнішніми ознаками, можна віднести порівняння з твору Д. Сюрейї „Хіба помер ваш тато?” („Sizin Hiç Babanız Öldü mü?”):

*Taşlara gelince hamam taşlarına
Taşlar pırıl pırıldı ayna gibiydi.*

Досл.: Якщо говорити про каміння, каміння для бань / То каміння було блискуче, **як дзеркало**.

У наведеному прикладі в основі порівняння перебуває властивість каміння виблискувати, яка асоціюється з блиском зеркала.

Метафоричні порівняння ґрунтуються на образних перенесеннях:

Yapraklarım ipek mendil gibi tırıl tırıl (N. Hikmet, „Ceviz Ağacı”).

Досл.: Мої листочки легенько тремтіли, **як шовкова хустинка** (Н. Хікмет, „Горіхове дерево”).

Детальне порівняння складається з чотирьох компонентів:

- 1) *benzeyen* (укр. суб’єкт порівняння);
- 2) *benzetilen* (укр. об’єкт порівняння);
- 3) *benzetme yönü* (укр. спосіб порівняння);
- 4) *benzetme ögesi* (укр. елемент, післяйменник порівняння).

Зокрема, у реченні *Yapraklarım ipek mendil gibi tırıl tırıl* суб’єктом порівняння є лексема *yapraklarım* (укр. мої листки), об’єктом – *ipek*

mendil (укр. шовкова хустинка), способом порівняння – *tiril tiril* (укр. легенько), елементом порівняння – *gibi* (укр. як).

Турецькі лінгвісти до метафор відносять неповні, скорочені порівняння, які не містять у своїй структурі перелічені вище елементи порівняння. Наприклад, у реченні *Dönmeyen gemiler olduk açıktan* (А. Н. Танрінар, “Selam olsun”) — *Ми насправді перетворилися на кораблі, які не повертаються* (А. Х. Танпинар, “Хай буде привіт”). Словосполучення *dönmeyen gemiler* (укр. кораблі, які не повертаються) метафоризується та в образному значенні позначає духів померлих. З. Киран та А. Е. Киран зауважують, що в основі метафоризації може перебувати явище конкретизації: *dönmeyen gemi* (укр. кораблі, які не повертаються) ‘дух’, *şarap* (укр. вино) ‘темрява’, *yanardağ* (укр. вулкан) ‘небезпека’; узагальнення: *yalnızlık* (укр. самотність) ‘натовп’, ‘шум вокзалу, міста’; сприйняття органами чуття: *Enin, devanın tekrarın mucizesi / ve cümbüşün aydınlıkların, / Bu musiki dalga dalga yutuyor bizi / Bin sessizliğin aynasından* — *Диво ширини, продовження, повторення / і шуму та світла, / Ця музика ковтає нас по хвильці / Із дзеркала тисячі мовчань*; образ моря оживає завдяки шуму й тиші моря (сприйняття органами слуху), його світлу та віддзеркаленню (сприйняття органами зору); уживання власних назв: *Kazanova* – символ зради, *Donjuan* (Дон Жуан) – символ данського серцеїда, *Donkişot* – символ дивакуватого лицаря; персоніфікація (перетворення неістот на істоти): *Sisler bulvarı bir gece haykırmıştı* — *Бульвар туманів викрикнув однієї ночі*, *Bir sonbahar ağlatmıştı* — *Осінь плакала*; перенесення ознак з людини на тварину і навпаки: *Uçma şahin garip düşersin* — *Не літай, соколе, упадеш знесиленим* (слово *garip* набуває значення ‘слабкий, самотній’, і людина з такими ознаками співвідноситься із соколом); *Bilekleri bembeyaz kuğu boynu parmakları uzun ve ince* (укр. білі зап’ястя, лебедина шия, довгі й тоненькі пальчики); перенесення ознак з

людини на рослину і навпаки: *Ben bir ceviz ağacıym Gülhane Park'ında / Ne sen bunun farkındasın, ne polis farkında* (N. Hikmet, „Ceviz ağacı”) — *Я – горіх в парку Гюльхане / Проте ні ти про це не знаєш, ні поліція* (людина прирівнюється до красивого горіхового дерева) (Н. Хікмет, „Горіхове дерево”).

Отже, турецькі лінгвісти розглядають явище метафоризації в загальноприйнятому в європейській лінгвістиці руслі, щоправда, акцентують значною мірою увагу на скорочених метафорах, ототожнюючи їх подекуди з порівняннями, що загалом вже не є характерним для лінгвокультурологічних досліджень.

На відміну від метафоризації, метонімічне перенесення відбувається в результаті суміжності предметів чи об’єктів навколишньої дійсності. Незважаючи на численні дослідження метонімії (тур. *metaz-ı mürsel, ad aktarması, düz değişmece*) [Novotny 1956; Trost 1958; Шмельов 1977] та ін.), проблеми метонімізації як засобу семантичних змін залишаються відкритими [Бевз 2001; Кудрявцева 2004; Шенодеїджі 2005; Морель 2010].

Метонімію (грец. *μετωνυμία* – перейменування) в українському словнику лінгвістичних термінів тлумачать, як вид тропа, суть якого полягає в перенесенні назви одного предмета на інший на основі різнопланових зв’язків між цими предметами (назва матеріалу може вживатися як назва речі, назва предмета замість називання того, що міститься в ній самій; властивість замість назви її носія, прізвище автора замість назв його творів, назва країни замість народу, який у ній проживає; назва знаряддя дії замість самої дії, назва предмета іноді разом з ознакою замість часу його виявлення тощо) [СЛТ 2011: 129].

Метонімія має два плани (змісту та виразу), тобто містить експліцитну та імпліцитну інформацію, що підтверджує застосування в цьому тропі семантичної компресії. Д. О. Морель зауважує, що в різних

лексико-семантичних групах співвідношення метафори та метонімії як засобів семантичних змін є неоднорідним. Як приклад науковець наводить групу „Алкогольні напої” в англійській мові, констатує, що в ній переважають метонімічні перенесення [Морель 2010: 149].

Турецький мовознавець А. Доган, дотримуючись прийнятої у лінгвістиці традиції, визначає метонімію як перенесення назви одного предмета на інший. Зокрема, використання замість слова **tiyatro** (укр. театр) – **sahne** (укр. сцена), замість **sinema** (укр. кінотеатр) – **perde** (укр. штора) [Doğan 2005: 70].

О. Шенодеїджи здійснює більш детальну класифікацію турецьких метонімії:

1) співвідношення частини й цілого: *Marmara'da her yelken uçar gibi neşeli* — Веселий настільки, нібито всі **вітрила** (тобто морський транспорт) в Мармуровому морі літають;

2) співвідношення ситуації і місця: *Öğrenciler derse girdiler* — Учні зайшли на **урок** (у клас);

3) співвідношення причини та результату: *Mehmet alının teriyle sınıfını geçmiştir* — Мехмет перейшов до наступного класу з **потом** на лобі (зі стараннями);

4) співвідношення загального й часткового: *Bu kurban bayramında hayvan keseceğim* — На це свято жертвоприношення я зарубаю **тварину** (велику рогату тварину);

5) співвідношення попереднього і наступного: *Buğdaylar filizlendi* — **Пшениця** (посіви, які стануть пшеницею) зазеленіла;

6) співвідношення інструмента й процесу: *O kalemiyle hayatını sürdürüyor* — Він живе за рахунок **ручки** (написання статей);

7) співвідношення слів та дії: *Ağzını açsa felaket oluyordu* — Якщо **відкриє рот** (почне говорити), то настає біда;

8) часткове переносне значення за допомогою компонента *el*: *Onun her işte eli var* — Його **рука** відчувається в кожній справі [Şenödeyici 2005: 130–133].

Прикладом метонімічного використання відомого в Туреччині оніма *Мевляна* (імені відомого суфія і поета XIII століття) є назва газетної статті „Yaşlılara **Mevlana** gezdirildi” („Людей літнього віку поводили по **Мевляні**”), пояснення якої автор подає в самому тексті: *Gerçekleştirilen etkinlik kapsamında yaşlılara şehir gezisi ve Mevlana Türbesi ziyareti düzenlendi. Selçuklu Belediyesince yaklaşık 3 yıldır sürdürülen Şehrimi Tanıyorum Projesi kapsamında, 25 bin kişi Konya’u ve Konya’da bulunan tarihi bölgeleri tanıma fırsatı buldu* („Yeni Meram”, 02.11.2012) — У результаті проведених заходів люди літнього віку взяли участь в **екскурсії по місту** (Конії – прим. моя І.П.) та відвідали **гробницю Мевляни**. У рамках проекту „Я пізнаю своє місто”, який реалізовувався близько 3 років муніципалітетом Сельчуклу, вони отримали можливість відвідати Конію та історичні райони в околицях Конії (газ. “Єні Мерам”, 02.11.2012).

Метафори і метонімії яскраво підкреслюють динаміку семантичних відносин лексем і фразеологізмів у мові. Саме метафора є своєрідною картиною світу, відмінною у носіїв різних культур. „За своїм походженням кожна метафора є, по суті, маленьким міфом” [Маковський 1996: 2].

Кількість вторинних значень слова весь час збільшується, утворюючи при цьому особливу картину світу з великою кількістю метафор та побудованих на їх основі фразеологізмів. У цьому контексті дослідник А. Річарде зазначає, що метафора – це всеохопний принцип мови; у розмовному мовленні складно зустріти підряд кілька речень, які б не містили у своєму складі метафор [Річарде 1990: 46].

Інтерес до таких традиційних результатів вторинної номінації, як

метафоризація та метонімізація, не згасає і в сучасних лінгвістичних дослідженнях. Аналіз релігійної лексики й фразеології, які є об'єктом нашого монографічного дослідження, у світлі перенесення ознак і найменувань набуває особливої актуальності з точки зору виявлення специфічних асоціативних рядів у художньому та публіцистичному дискурсах, у яких перетинається релігійний і світський компоненти, діалетика яких виявляється у переході як окремих лексем, так і цілих словосполучень.

1.3.5. Закономірності семантичних змін наукової термінології

Свої особливості мають семантичні зміни в науковій термінології. У класичному розумінні термін як одиниця термінології або термінологічної системи – це “слово чи словосполучення спеціальної мови (наукової, технічної тощо), що створюється для точного вираження окремих професійних понять [Ахманова 1969: 474] або слово, „яке має професійне поняття і застосовується в процесі (і для) пізнання та освоєння певного кола об'єктів і відношень між ними – під кутом певної професії” [Головін 1982: 7].

Значно пізніше російський дослідник А. С. Герд визначав термін як одиницю „конкретної справжньої чи штучної мови (частіше слово чи словосполучення), яка існувала раніше чи була спеціально створена і яка має спеціальне термінологічне значення, що виражене або в словесній формі, або в тому чи тому формалізованому вигляді й досить точно та повно відображає основні ознаки наукового поняття, які виникли на певному етапі розвитку науки” [Герд 1991: 1–4].

Терміном на сьогодні називають окремі групи лексики та фразеології, а також групи лексем, пов'язаних із певними професіями, промислами, ремеслами, спеціальну лексику науки, техніки й сільського

господарства тощо [Панько 1994: 146].

У когнітивному висвітленні термін як основна одиниця спеціальних галузей знань та сфер діяльності людини не лише називає процеси й об'єкти, а при цьому одночасно слугує засобом пізнання навколишнього світу [Ивина 2003: 4].

І хоча терміни зазвичай тяжіють до однозначності, вирізняються відсутністю відтінків емоційності та синонімії, проте ці мовні знаки мають здатність виходити за межі професійної мови й контактувати з іншими лексемами.

Тому на зміну школі Д. С. Лотте, котрий визначав термін як точне та однозначне слово, що протистоїть загальновживаному, прийшла сучасна теорія терміна (Т. Р. Кияк та ін.), згідно з якою в певному контексті будь-яке слово може набути статусу терміну (переосмислення (термінологізація) загальновживаних слів, перенесення терміна з однієї галузі науки в іншу (ретермінологізація) тощо).

Загалом проблема співвідношення власне терміна і звичайної мовної одиниці є найбільш дискусійною в термінознавчих дослідженнях. Ще О. О. Реформатський у 30-х роках ХХ століття писав, що галузь термінології, з одного боку, замкнута, з другого – перебуває в безперервному взаємозв'язку з побутовим мовленням. Будь-яке слово може стати терміном шляхом його включення в спеціальний словник за ознакою точної відповідності з певним соціально організованим об'єктом. Водночас будь-який термін може повернутися в побутове мовлення, втративши точну відповідність із названим об'єктом [Реформатский 1986: 165].

У широкому розумінні процес утворення нових термінів за допомогою переосмислення загальновживаної лексики називається термінологізацією, у вузькому розумінні цим терміном позначаються

часткові семантичні зміни, які мають місце при переході загальновживаного слова в спеціальне.

Важливим для теорії терміна висновком є твердження В. М. Лейчика про те, що “термін утворюється на основі лексичної одиниці певної мови, тобто лексична одиниця цієї мови є *субстратом* терміна” [Лейчик 1986: 89].

Терміни можуть утворюватися із загальновживаних лексем, які з часом втрачають своє словникове значення і набувають вузькоспеціалізованого. Так, слова *ніст* (тур. *oruç*) і *намаз* (тур. *namaz*) мають зв'язок із лексемами ‘молитися’, ‘тримати’ й ‘утримуватися’, при цьому варто зазначити, що не будь-яке утримання та молитва вважаються постом і намазом [Seyyid 2007: 7].

Детермінологізацією називають явище виходу термінів за межі своїх терміносистем, введення термінів у загальну мову, наслідком чого є явище, коли термін полишає вузьконаукову систему свого функціонування і стає відомим не лише серед обмеженого кола спеціалістів певної галузі знань, а й серед усіх носіїв мови [УТ 1994: 206].

Явище детермінологізації зазвичай проходить кілька етапів. Спочатку термін починає отримувати додаткові відтінки значення і вживатися не в науковому дискурсі, а в публіцистиці, побутових розмовах. На наступному етапі термін остаточно переходить до загальнолітературної мови і фіксується в словниках у цьому статусі.

Як приклад детермінологізації спеціальної лексики в контексті корпоративної мови, зокрема жаргону й сленгу, можна навести розширення семантики церковного терміна *халтура* (*хавтур*, *хавтура*) ‘плата натурою за відправлення релігійних обрядів, поминки’, запозиченого у мову корпоративного жаргону через метафоричне використання слова в значенні ‘крадіжка в домі, в якому знаходиться

померлий’, що означає легку поживу. Особливого поширення набуло це слово серед акторів, після чого з театрального жаргону увійшло в розмовну мову і використовується в значенні “побічний легкий заробіток; несумлінна робота” [ЕСУМ 1982: 151].

При цьому термін, подібно до “звичайної” лексеми, може трансформуватися – звужувати або розширювати свою семантику, входити до складу різних метафор, порівнянь, вживатися в переосмисленому значенні. Таким чином, між загальноновживаною лексикою і термінами відбувається обмін: терміни входять до складу загальнономовного фонду, а слова побутового вжитку втрачають своє основне значення й входять до розряду термінів.

Ретермінологізація – „повернення” терміна з іншої галузі знань, куди він був перенесений, у „свою” галузь із новим значенням, сформованим у нього в іншій галузі [Суперанская и др. 1989: 203].

Деякі лінгвісти вживають термін „ретермінологізація” для назви процесу, який визначають, як транстермінологізація. Слід зауважити, що наведені терміни не варто ототожнювати, оскільки транстермінологізація – це перенесення з однієї галузі в іншу готового терміна з його переосмисленням і “перетворенням у міжгалузевий омонім” [Кияк 2008: 79].

Семантичні зміни наукової термінології вивчають також такі лінгвісти, як І. М. Демешко, Н. М. Лебедева та Є. С. Посиліна, О. Михалевич, Л. Ю. Тиха.

Отже, викладене дає змогу стверджувати, що семантичні зміни в складі термінів сприяють утворенню нових слів, які характеризуються новою формою (план вираження) та новим значенням (план змісту). Семантичні зміни базуються на явищі вторинної номінації, оскільки новоутворене слово завжди передбачає набуття ним нового поняттєвого змісту або відтінку значення. Щодо об’єкта нашого дослідження –

термінів релігійної тематики турецької мови, то на сьогодні актуальними є питання переходу термінів з однієї сфери в іншу, втрата ними свого термінологічного значення і перехід у загальновживану лексику (детермінологізація), набуття термінологічного значення в межах іншої галузі (перехід із медичної, економічної термінології в політичну, із релігійної – у ботанічну, зоологічну, гастрономічну) та ін.

Висновки до розділу 1

Термін „діалектика” первісно виник у філософії і зазнав істотної еволюції в процесі історичного розвитку: від образної діалектики Геракліта, діалектики „зміщення протиставлень” піфагорійців, системно-категоріальної діалектики Платона, схоластичної середньовічної діалектики до ідеалістичної діалектики Г. Гегеля та матеріалістичної діалектики.

Згідно з поглядами вчених, поняття „діалектика” на сьогодні вийшло за межі філософії і стало одиницею терміносистем різних галузей науки, зокрема педагогіки, історії, соціології, логіки, когнітивної лінгвістики. У основі цього поняття перебуває пізнання світу в діалектиці суперечностей його складників.

Різні аспекти семантики терміна «діалектика» є об’єктами наукових розробок у культурології, економіці, біології та мистецтвознавстві. У лінгвістиці вже традиційними стали дослідження питань діалектики мови і мислення, змісту і форми, мовного значення та мовного змісту, діалектичної взаємодії імпліцитності й експліцитності тощо.

Діалектичний характер реалізованих у мовному континуумі знань про дійсність зумовлений наявністю системних зв’язків у мові, зокрема в лексиці на рівні семантики. Семантична структура кожної лексеми – унікальна, вона підлягає трансформаціям, унаслідок чого змінюється значення слів. Це дає можливість їм не закріплюватися за одним стилем,

а реалізовувати свої нові потенції в інших функціональних стилях мови.

Мова та її лексико-фразеологічна система є динамічним утворенням. У процесі її розвитку лексичні та фразеологічні одиниці зазнають семантичних змін. Основним стимулом модифікації лексико-фразеологічної системи слугують зміни в суспільному житті. Відповідно, семантичні зміни виникають як реакція мови на комунікативні потреби сьогодення.

Знання про світ характеризуються діалектичною природою. Виявлено, що вони систематизовані в мові у вигляді ментальних конструктів, які вербалізуються за допомогою лексем і фразеологізмів та вирізняються національно-культурною специфікою, марковані історичним складником, культурними звичаями та традиціями, що вплинули на становлення основних напрямів життя суспільства.

Діалектика семантичних відношень у мовній системі першопочатково проявляється через антонімію, синонімію, гіпо-гіперонімію та полісемію. Кожне з названих явищ характеризується різними відношеннями в межах семантики. Зокрема, відомо, що антонімія базується на опозиції семантичного значення; синонімія – на тотожності або близькості; полісемія характеризується наявністю семантичних відношень між декількома значеннями одного слова.

Переносні значення слів виникають у мові для позначення нових явищ за принципом спорідненості чи схожості. У процесі творення нових значень слів актуалізуються лише певні ознаки, на основі яких і відбувається зближення значень.

Зокрема, про це свідчать розглянуті праці, у яких вказано, що слово має основне значення, що сформувалося історично. Використовуючись у контексті, зокрема в певному дискурсі (художньому, публіцистичному, науковому), слово може модифікуватися, набувати нових відтінків тощо. Зафіксовано перехід лексем з одного функціонального стилю в інший: з

художнього стилю – у розмовний, з наукового – у розмовний, з конфесійного – у художній. При таких переходах лексеми змінюють своє основне значення чи набувають нових переносних значень при збереженні наявних.

У різних мовах цей процес є специфічним, своєрідним і неповторним, пов'язаним безпосередньо з національною культурою, мисленням і свідомістю, які й перебувають в основі формування мовної картини світу.

Застосовуючи різні підходи до визначення поняття „картина світу”, серед інших виокремлюють концептуальну та мовну картини світу. Вони охоплюють сукупність знань про світ, закріплених у концептах та відображених за допомогою мови в лексичних одиницях, афоризмах, фразеологізмах, пареміях і крилатих словах.

Аналіз україно-, російсько-, англо- і турецькомовних теоретичних джерел щодо видів і особливостей семантичних змін у мові дав змогу виокремити основні типи модифікацій, важливих для опису метафоризації, метонімізації; термінологізації, детермінологізації та транстермінологізації. В основу цих модифікацій покладено діалектичну природу суперечності, яка передбачає кореляцію значення відносно мотивуючого (базового) слова. Наведені типи семантичних змін будуються на асоціативних зв'язках, які передбачають діалектичну взаємодію лексичного, когнітивного (ментального) та культурного рівнів мови.

Метафоризація та метонімізація як різновиди вторинної номінації демонструють неповторність і специфічність мовних картин світу різних етносів, зокрема турецького. У процесі метафоризації спостерігається перехід термінів, слів і словосполучень з одного дискурсу в інший: з кулінарного, мистецького та культурного – у політичний, з релігійного – у біологічний, економічний, літературознавчий, метеорологічний, з

ідеологічного – в художній, з рекламного – в кінематографічний тощо. На сьогодні аналіз лексики та фразеології під кутом таких міжсферних переходів є частково недослідженим явищем лінгвістики, представленим лише окремими статтями із зазначеної проблематики (Т. В. Домашенко, Л. П. Дядечко, І. О. Дяченко, Л. О. Кудрявцева, Н. Поліщук, С. Г. Шулежкова, І. О. Філатенко), оскільки семантику метафор і надалі традиційно розглядають як отриману в результаті перенесення рис людини на об'єкти неживої природи, природи на людину та ін.

Національну маркованість лексико-фразеологічного рівня мови визначають прецедентні тексти. Фрагментарні дослідження цих феноменів у турецькому мовно-культурному просторі створюють широке поле для подальших наукових розробок у цьому напрямі. Особливої уваги потребує аналіз семантичних зрушень окремих лексем чи словосполучень при зміні сфери їх використання в межах понять „релігійне” і „світське”.

РОЗДІЛ 2

РЕЛІГІЙНЕ І СВІТСЬКЕ: МІЖДИСЦИПЛІНАРНИЙ АНАЛІЗ

2.1. Інтерація мови та релігії

В останні десятиліття, як уже зазначалося, науковці все частіше для вирішення певних фундаментальних питань звертаються одночасно до декількох (зокрема, несуміжних між собою) галузей знань [Мечковская 1999].

Так, останнім часом посилений інтерес не лише мовознавців, а й представників інших наукових сфер – психологів, філософів, культурологів, соціологів, етнологів, етнографів – викликають проблеми взаємодії мови й культури та її вплив на мовні процеси.

Антропоцентрична спрямованість сучасних наукових пошуків зумовила необхідність розглядати людину як носія мови та ментальності своєї культури. Б. О. Серебренников зазначив: „При антропологічному підході до вивчення мовних явищ необхідне розв’язання такого фундаментального завдання, як визначення впливу людини на її мову й мови на людину, її мислення, культуру” [Серебренников 1988: 6].

Лінгвісти для того, щоб мати систематизоване уявлення про навколишню дійсність, досліджують способи відтворення позамовного світу на різних рівнях. „Для представників мовознавчої науки центральним стає опрацювання за допомогою лінгвістичних методів широкого кола питань текстової компетенції народної культури, народної психології, міфотворчості, з включенням у поле зору таких об’єктів позамовної дійсності, як побут, природа, обряди, традиції, міфічні образи в категоріях мовленнєвих стереотипів” [Кононенко 2002: 11].

Кожна національна мовна картина світу позначена унікальністю, що пояснюється відмінними особливостями формування культурного

досвіду етнічної групи. Відповідно в текстах, що належать до різних мов і культур, матеріальні та духовні основи життя людей представлені неоднаково. І. М. Фесенко називає цю несхожість явищем вторинної антропологізації, тобто впливу різних картин світу – релігійної, філософської, художньої тощо – на мову [Фесенко 2011: 131].

Дослідження семантичних полів білінгвів робить виявлені відмінності особливо помітними. Наприклад, люди, котрі говорять англійською та іспанською, навели більше асоціацій у межах однієї з їхніх мов та на перетині двох мов. В англійській мові зі словом *house* (укр. дім) у них виникає асоціація *window* (укр. вікно), зі словом *boy* (укр. хлопчик) – асоціація *girl* (укр. дівчинка), а в іспанській мові респонденти асоціювали *casa* (укр. дім) зі словом *madre* (укр. мама), *muchacho* (укр. хлопчик) – з *hombre* (укр. чоловік). Проте навіть в одному мовному середовищі знаки можуть мати різне значення для представників різних соціальних груп [Kramsch 1998: 17].

Як пише Т. Б. Радбиль, „зацікавленість носіїв мови в особливостях навколишнього середовища значно більше, ніж сама наявність цих особливостей, визначає словниковий склад мови. Той, хто не займається ботанікою і не цікавиться народною медициною чи іншими проблемами, пов’язаними з ботанікою, навряд чи зможе назвати низку видів рослин, які складають його оточення, якимось по-іншому, ніж просто „бур’ян”. У той же час у мовах деяких індійських племен, які значною мірою харчуються коренями та насінням диких рослин і тому подібними „овочами”, можуть міститися досить точні позначення для кожного з цих майже однакових, з нашої точки зору, бур’янів. Часто навіть використовуються різні назви для різних станів одного й того самого виду – залежно від того, сирий він чи якимось приготовлений, залежно від його кольору чи від ступеня його дозрівання” [Радбиль 2013: 114–115].

У різних народів може бути різне ставлення до одного й того самого явища залежно від його ролі в їхньому житті та оточенні. Наприклад, у сільському господарстві турків кінь посідає вагоме місце. О. А. Аксой так визначає їхнє ставлення до коня: Турки коня дуже люблять. Вони проводять з ним майже кожен день: перевезення, мандрівки... Кінь є настільки близьким другом турка, що його доглядають краще ніж дружину та дітей [Aksoy 1988: 164]. Кінь має зв'язок не лише з господарством турка, а й з його свідомістю та повсякденним життям, зокрема, змаганнями на війні, свідченням чого є такі приказки: *At kudümü, yurt kudümü, avrat kudümü* (букв. турок вважає священними свого коня, батьківщину та дружину) або *Atta, avratta uğur vardır* (букв. Щастя приносять кінь і дружина). Про шанобливе та дбайливе ставлення до коня у сільському господарстві свідчить й паремія *Atına bakan ardına bakmaz* (букв. Той, хто добре доглядає свого коня, той не оглядується назад) 'Хто дбає, той і має' [Покровська 2006: 194].

У світлі останніх лінгвістичних досліджень взаємозв'язок мови та релігії видається одним із найактуальніших і найновіших міждисциплінарних напрямів, серед яких – „мова і культура”, „мова і свідомість”, „мова і суспільство”, „мова і творчість”, „мова і розум”. Ці проблеми раніше сприймали як такі, що належать до зовнішньої лінгвістики й мають позамовний характер, проте в межах антропоцентричної мовної парадигми вони є актуальними об'єктами сучасних наукових розвідок мовознавців.

Як підсумовує Н. Б. Мечковська, мова і релігія – це дві окремі самобутні знакові системи, які мають свій зміст та свій спосіб його передачі. План змісту мови і план змісту релігії – це дві різні моделі світу, тому в термінах семіотики мова і релігія – це дві моделюючі семіотичні системи. З погляду філософії мова і релігія – це дві форми суспільної свідомості серед інших форм відображення світу, до яких

відносять мистецтво, філософію, науку і технології [Мечковская 1998: 3]. Про взаємодію мови і релігії як один із перспективних напрямів розвитку лінгвокультурології свого часу писала В. А. Маслова, згодом це питання стало об'єктом вивчення теолінгвістики (від грец. *theos* – Бог і лат. *lingua* – мова).

На думку О. К. Гадомського, термін „теолінгвістика” поширився завдяки ініціативі Д. Крістала (David Crystal), який включив його в 1987 році в „The Cambridge Encyclopedia of Language”. Теолінгвістика (інші терміни – „теопоетика”, „релігіолінгвістика”, „сакролінгвістика”) починає розвиватися як науковий напрям, у межах якого досліджується мова релігійних осіб і віруючих.

Становлення терміна „теолінгвістика” відбувалося протягом останнього десятиліття. Він зазнав певної еволюції за короткий час свого існування.

В. М. Назаров писав, що завдання теолінгвістики полягає у вивченні інтеракції мови та релігії, яка ґрунтується насамперед на „інтеграції теологічного знання в світогляд та культуру” [Назаров 2004: 5].

О. К. Гадомський (2007) спочатку визначав теолінгвістику як науку, яка виникла на стику мови й релігії й займається дослідженням релігійної мови у вузькому та широкому розуміннях. Пізніше вчений розширив своє визначення, зокрема, уточнивши, що теолінгвістика – це: 1) перший етап становлення науки про мову й і релігію, яка покликана слугувати інтересам релігії; 2) розділ мовознавства, що займається поруч із вивченням мови релігії й аналізом проявів релігії, які закріпились і відтворилися в мові [Гадомский, Гадомская 2014: 463].

Учений кваліфікує роботи, присвячені сакральній сфері, як такі, що пов'язані з мовою релігії, при цьому, однак, не виокремлює праці, які вивчають релігійну мову безпосередньо (власне конфесійний стиль), і

праці, в яких вивчаються прояви релігії (тексти інших стилів – від розмовного до наукового).

У більшості наукових праць детально досліджується саме мова релігійних текстів. Серед тематики кандидатських і докторських дисертацій О. К. Гадамський вирізняє такі: релігійний дискурс, релігійні концепти, жанри релігійної мови, специфіка вимови релігійних лексем, релігійна лексика і фразеоматика, структура і синтаксис релігійного тексту тощо [Гадамський 2009].

На нашу думку, цілком закономірно об'єктом вивчення теолінгвістики стають конфесійний стиль і релігійні елементи (Є. В. Бобирева, І. М. Пієвська, О. Тодор, О. В. Климентова), а також тексти, де аналізуються лексеми, що прийшли з інших стилів у конфесійний стиль і набули власне релігійного забарвлення (Т. Н. Бурмистрова, Л. П. Дядечко, С. Г. Шулежкова).

У сучасному українському мовознавстві є ціла низка наукових робіт, присвячених взаємозв'язку мови і релігії: власне релігійна лексика (М. Лесюк, Н. Пуряєва), конфесійна лексика в художніх творах (Ю. Браїлко, Т. П. Вільчинська, І. Грималовський, А. Ковтун) та у мові періодики (О. Тодор), релігійна лексика у складі фразеологізмів (М. Личук), семантичні зміни релігійної лексики (Н. Піддубна).

У вітчизняному мовознавстві вивчаються переважно християнські лексеми та фразеологізми, а ісламська термінологія залишається малодослідженою. Це пов'язано з тим, що мусульмани становлять незначну частину населення України, а крім того, в радянські часи релігійна лексика загалом була фактично витіснена з вживання народом і наукових розвідок. Тільки зі зміною суспільних пріоритетів в українській лінгвістиці пожвавилася робота над дослідженням релігійної лексики, здебільшого – християнської. Іслам же й ісламська культура, очевидно, видаються занадто екзотичними для більшості українців [Лейчик 2000:

195]. Так, питання, пов'язане з ісламською лексикою, частково порушує Н. В. Піддубна в дисертації “Формування номенклатури назв релігійних споруд в українській мові”, у якій досліджує назви релігійних споруд таких віросповідань, як християнство, язичництво, іслам, буддизм, іудаїзм, історію їх розвитку від давньоукраїнського періоду до сучасності в українській мові, уточнює час появи цілої низки елементів релігійної лексики, яка входять до лексико-семантичної групи “назви релігійних споруд і їх частин”. Аналізуючи розвиток і розширення значення лексем для передачі нехристиянських релігійних споруд в українській мові, автор констатує, що серед назв релігійних споруд ісламу найпоширенішою є лексема *мечеть* (тур. *sami*), яка увійшла до лексичної скарбниці української мови в XVI–XVII століттях унаслідок посиленних контактів із мусульманськими за віросповіданням Кримським ханством і Туреччиною. Н. В. Піддубна також зазначає, що досить поширеною в українській мові є запозичена з турецької мови лексема *мінарет* (тур. *minare*) ‘висока башта при мечеті, з якої проголошується заклик до молитви’, наголошуючи, що це слово в українську мову ввів на початку XX століття Іван Нечуй-Левицький. Серед інших лексем дослідниця виокремлює: *міхраб* (*міграб*) (тур. *mihrap*) ‘ніша в мечеті, що вказує напрямом на Каабу’, *тюрбе* (тур. *türbe*) ‘склеп (мавзолей)’, *мінбар* (тур. *minber*) ‘кафедра проповідника’, *теке* (*макіє*) (тур. *tekke*) ‘монастир (оселя дервішів)’. Деякі з цих лексем мають варіативне написання, що свідчить про низький ступінь їх лінгвального засвоєння в мові-реципієнті [Піддубна 1998: 284].

Релігійній лексиці присвячено також низку досліджень, проведених на матеріалі даргинських і нахських мов (А. Дж. Магомедова, Х. А. Юсупова, Х. Т. Курбанов). Ці дослідження набувають особливого значення, оскільки провідною релігією регіонів, де розмовляють цими мовами, є іслам.

В українській тюркології вже є певна кількість досліджень релігійної лексики.

Стаття І. М. Дриги „Конфесійна термінологія немусульманських тюркських пам'яток гагаузів, урумів, караїмів, кримчаків” (2010) присвячена вивченню термінологічних особливостей конфесійної мови зазначених народів на підставі писемних матеріалів та власних авторських записів (2006–2009). У статті цього ж ученого „Отче наш” (2009) проаналізовано переклад тюркськими мовами тексту однойменної молитви.

У монографії О. М. Гаркавця „Уруми Надазов'я: історія, мова, казки, пісні, загадки, прислів'я, писемні пам'ятки” подано приклади такої лексики **урумської мови**, що відображає ідеологію, атрибути, погляди ісламу на довкілля: *азиз* (укр. святий), *арам* (укр. нечистий), *ахрет* (укр. потойбічний світ), *ахир земан* (укр. кінець світу) тощо) [Гаркавець 1999: 32].

Л. А. Покровська (1997) дослідила мусульманські елементи в системі християнської релігійної термінології **гагаузької мови**. Наукову розвідку І. П. Юзвяк „Сакральна культура гагаузького народу та її відображення у релігійній термінології гагаузької мови” (2014) здійснено на матеріалі народних замовлянь, апокрифічних молитов.

У роботі М. П. Саттарової „Сакральна лексика сучасної татарської мови (на матеріалі тлумачного словника)” (2014) проаналізовано поняття, пов'язані з потойбічним життям, лексичні одиниці **татарської мови** на позначення релігійної моралі, найменування релігійних свят, звертання до Бога, назви божественних будівель.

У дисертаційній роботі З. Б. Ях'яєвої (2010) досліджено конфесійно марковані засоби **кумикської мови** на лексичному, фразеологічному та пареміологічному рівнях.

Не залишають поза увагою релігійну лексику й турецькі дослідники. Зокрема, відомий лінгвіст М. Ольмез аналізує окремі релігійні вирази в тюркських мовах, які виникали на різних етапах формування цих мов і ґрунтувалися на віросповіданнях тюркських народів.

Давні тюрки сповідували тенґріанство, пізніше уйгури, які переселилися в район Турфан, прийняли буддизм, згодом – християнство і зрештою – іслам. Протягом цього процесу уйгури й загалом тюркські народи одночасно належали до різних релігійних конфесій. І сьогодні тюрки є представниками різних релігій: гагаузи та чуваші – православні християни; караїми – іудеї; турки, туркмени, киргизи, казахи та ін. – мусульмани.

Етимологію релігійних термінів тюркських мов досліджували А. А. Арат (буддистські терміни в уйгурських текстах) [Arat 1940–1942] та С. Чагатай (вивчення слів на позначення понять *tenri*, *Allah*, *Buddha* та ін.) [Çağatay 1968]. Становленню та розвитку ісламської термінології присвячено такі праці: „Турецькі еквіваленти ісламських термінів у дивані Юнуса Емре” („Yunus Emre Divanında Türkçe İslami Terimler”) Е. Ушенмеза, „Про джерела турецькомовних ісламських термінів у „Кутадгу Біліг” С. Екепа („Kutadgu Bilig’de Türkçe İslami Terimlerin Kaynakları Üzerine”), „Турецькі релігійні терміни в текстах караханідського періоду” („Karahanlı Dönemi Metinlerinde İnançla ilgili Türkçe Terimler”) З. Онлера, „Про формування релігійної термінології в турецькій мові ісламського періоду” („İslami Dönem Türkçesinde Dini Terimlerin Oluşturulması”) Ф. С. Байрактара. У дослідженні турецького вченого Д. Озакинджи розглянуто питання взаємодії мови Корану і її впливу на сучасну турецьку мову.

Наведені в зазначених працях факти підтверджують наявність тісного зв’язку між національною мовою і релігією. Серед праць такої

проблематики виокремлюється дослідження білоруської дослідниці Н. Б. Мечковської „Мова і релігія”, яке здійснено на основі аналізу таких конфесійних напрямів, як християнство, іудаїзм та іслам. Автор виокремлює різні аспекти інтеракції мови та релігії, формуючи такі твердження:

- магічна функція релігії знаходить відображення в молитвах, замовляннях, благословеннях, анафемах і дитячих закликах до природи, побажаннях до певних свят та подій;

- різновидом релігійного красномовства є проповіді, які підтверджують зв’язок мови з релігією на ранньому етапі. Серед відомих книг-збірок проповідей, за Н. Б. Мечковською, є українська гомілетика „Наука, або Спосіб зложеня казаня” (1659) Іоанникія Галятовського – ректора Київського колегіуму. Цей трактат надруковано в книзі „Ключ разумения” – збірці зразкових проповідей;

- священне ставлення до мови віддзеркалено в дискусіях, пов’язаних із доречністю та дозволами перекладу Святого Письма (на теоретичному рівні саме цю проблему розглядає Л. Лонг у праці „Переклад і релігія. Чи перекладається святе?” [Long 2009]), а також можливістю коментувати Священне Письмо (в ісламі звичайним вірянам не дозволяється його коментувати; коментарі до Корану (тафсір) загалом призначені для професіоналів – богословів, юристів й інших фахівців);

- строго контрольованим є фонетичне звучання релігійних слів;

- необхідність запису релігійних текстів зумовила у багатьох народів розвиток писемності, а мови, якими розмовляли пророки, сакралізувалися;

- релігійна комунікація в кожній конфесії має два головних напрями: 1) від Бога – через пророка (наставника, священика) – до людей; 2) від людей – через пророка (наставника, священика) – до Бога [Мечковская 1999].

Професор В. П. Даниленко також розглядає питання взаємозв'язку мови з релігією, вживаючи термін „лінгвістичне релігієзнавство” і підкреслюючи, що „лінгвістичне релігієзнавство – перший розділ лінгвістичної культурології. Кожна з лінгвокультурологічних дисциплін перебуває на стику лінгвістики й культурології. Лінгвістичне релігієзнавство, зокрема, посідає проміжне положення між мовознавством і релігієзнавством. Воно вивчає проблеми, пов'язані з міфологічними уявленнями щодо походження мови та її магічної функції” [Даниленко 2003: 43–44].

Важливим при вивченні взаємозв'язку релігії з мовою є розуміння поняття **релігія**, яке належить до суспільних явищ поруч з іншими сферами (1) політико-соціальний устрій, ідеологія; 2) економіка, фінансова справа; 3) армія, охоронні органи; 4) техніка, автоматизація; 5) масова культура; 6) релігія, вірування; 7) сфера паранормальних явищ; 8) медицина, побут тощо [Скляревская 1996: 469–469]) і трактується в наукових працях по-різному.

Релігія – це невід'ємний елемент культури певного народу; форма духовно-практичного освоєння світу, яка „ґрунтується на вірі в існування Бога чи богів, надприродної сили” [СДК 2007: 140].

На думку Р. Каюя, релігія – вмістилище тієї „небезпечної, незрозумілої, незговірливої, найдієвішої енергії, що, подібно до джерела, дає життя, або, як гирло річки, його забирає” [Каюя 2003: 176–177].

В. І. Карасик розглядає релігію як суспільний інститут, який можна представити „у вигляді складного фрейму, що включає людей, зайнятих відповідною діяльністю, їхні характеристики, типові для цього інституту споруди, суспільні ритуали, стереотипи поведінки, міфологеми цього інституту, які утворюються і зберігаються в цьому соціальному утворенні” [Карасик 2007: 193].

У визначенні ж В. В. Жайворонка **релігія** – це світосприймання, в основі якого перебуває віра у зв'язки природи з надприродними силами (від лат. *religio* – зв'язок, передусім з Богом, також та чи інша віра, віросповідання) [Жайворонко 2006: 496].

Підходи турецьких вчених до терміна “релігія” можна узагальнити таким чином: „Релігія – це: 1) сукупність священних принципів та цінностей, які спираються на віру в Бога або інші надприродні сили, ґрунтуються на виконанні певних звичаїв і обрядів; 2) сукупність божественних принципів, що сприймаються людиною відповідно до її волі й бажань, повідомляються людям через пророків – представників Бога на землі, віра в яких веде до вічного життя” [TBTS 2011: 328]. У тлумачному словнику за редакцією М. Догана під релігією мається на увазі іслам:

1) система, що визначає принципи поведінки в цьому та потойбічному світах, яка була встановлена Аллахом та передана розсудливим людям через пророків, мусульманство;

2) шлях, якого слід дотримуватися при вірі та поклонінні Аллаху;

3) система вірувань;

4) звід релігійних правил;

5) релігійні відчуття, вірування [Doğan 2005: 315].

Отже, поняття „релігія” виокремлюється дослідниками як семантична сфера, тобто понятійна область, пов'язана з певною сферою життя, діяльністю людини (Г. Н. Складєвська), як один із „соціальних інститутів” разом із правом, освітою, літературою, мистецтвом (Р. Халліґ та В. фон Вартбург), як система поведінки та вірувань (М. Доган) тощо.

На нашу думку, поняття релігії має більш широке значення, оскільки охоплює такі категорії, як „мораль”, „конфесія”, „ритуал” та ін., що дають уявлення про особливості вірування або здійснення релігійних

обрядів, пов'язаних із проявами віросповідання з дотриманням загальноприйнятих норм та законів, зокрема й законів моралі.

Мова і релігія – основні характеристики етносу, що визначають культурно-психологічну своєрідність народу – його менталітет, саме в них кореняться універсальні начала людської культури, і „заповітні значення” – вищі життєві цінності, які зосереджені у вірі і є невіддільними від своєї вихідної вербальної форми [Мечковская 1998: 4–5].

О. М. Галинська зауважує, що лінгвокультурологічна інформація про релігію та світське життя реконструює національно-культурні вкраплення, а також містить мотиваційні основи взаємодії історичних, міфологічних, культурних й інших чинників, які вплинули або впливають сьогодні на формування релігії різних етносів [Галинська 2013: 141].

Специфіка ж мови релігії відображається і вивчається в межах релігійного дискурсу, який у стилістиці східнослов'янських мов почали виокремлювати лише протягом останніх десятиліть (у кінці 90-х років) (С. А. Гольберг, М. М. Кожина, О. А. Крилова, Л. П. Крисін, Л. І. Мацько, Л. І. Шевченко та ін.). Уживають досить різні терміни на позначення цього стилю: **богословський стиль, релігійний стиль, релігійно-проповідницький стиль, сакральний стиль, теологічний дискурс** тощо. У турецькій лінгвістиці використовують переважно терміни *din dili* (букв. мова релігії) (Т. Коч, Е. Ерккан), *İslam dili* (букв. мова ісламу) (Х. Чаглаян), *Kuran dili* (букв. мова Корану) (І. Озель).

Релігійні тексти ж у своїй сукупності формують релігійний дискурс. Як елемент культури релігія становить єдність догм, правил і особливостей віросповідання та прояву світобачення, властивих нації; як мовне явище релігію розглядають як дискурс, що об'єднує книги Святого Писання, молитви й будь-які інші тексти, що належать до сфери релігії.

Тексти власне релігійного дискурсу мають характерні лише їм особливості.

Як підкреслює І. М. Гольберг, для релігійного дискурсу характерна особлива наївно-мовна етична картина світу, відмінна від відповідної картини світу світського дискурсу [Гольберг 2002]. Це виявляється в особливому наборі та специфіці функціонування лексичних одиниць, що співвідносяться з моральними концептами в межах церковно-релігійного (релігійно-проповідницького) стилю [Крысин 1996; Крылова 2006].

І. В. Бугаєва слушно зазначає, що нині відбувається стирання стилів, дослідники починають вивчати не жанри в рамках стилю, а типи текстів у різних сферах або дискурсах. При цьому науковці не обмежуються вивченням внутрішньорелігійної сфери, а досліджують різні комунікативні аспекти. Отже, можна говорити про двобічне уявлення сфери релігії: умовно кажучи, „зсередини”, тобто з позиції релігійного дискурсу, і „ззовні”, тобто з позиції світського дискурсу [Бугаєва 2010: 23].

Культурна інформація, закодована в релігійних текстах, є цінним джерелом відомостей про особливості мови та культури певного етносу. Специфіка релігійного тексту полягає в його символічності, застосуванні асоціативних зв'язків, особливій структурі, використанні елементів та символів інших культурних груп тощо. Текстам, що охоплюють духовну сферу, притаманна сакральність. Це пояснюється їхньою належністю до закритих систем; саме тому в них представлена лексика, яка стосується віри, атрибутів віри, основних духовних осіб та ритуалів.

К. В. Бобирева вважає, що для релігії як феномену культури характерними є специфічне світорозуміння й світовідчуття, а також індивідуальні прояви особистості, в основу яких покладено віру в Бога. Зокрема, дослідниця відносить до специфічних характеристик релігії такі: здійснення дій, метою яких є залучення людини до віри; вираження

своїх сподівань через молитву [Бобырева 2008: 162].

До фундаментальних інститутів релігійного дискурсу належать релігійні центри та установи. За даними статистики Міністерства у справах релігії, на території Туреччини на сьогодні діє 84 684 мечеті. При цьому кількість мечетей має відмінності в різних регіонах: найбільшу їх кількість зафіксовано в Стамбулі (3190), Конії (3087), Анкарі (2875), Самсуні (2639), Кастамону (2577), найменше – в Кілісі (213), Ялові (155), Тунджелі (120) (posta.com). Мечеті є найбільш значущим джерелом реалізації релігійного дискурсу, по-перше, як загальний релігійний інститут; по-друге, як індивідуальний релігійний інститут, що передбачає вільне сповідання людиною своєї релігії, звернення до Аллаха через молитву-намаз.

Про роль молитви у вираженні духовних потреб турецького народу свідчать різновиди молитов, викладені у збірці „365 днів – у молитві”, серед яких *fakirlik çekenin okuyacağı dua* (укр. молитва бідняка), *cenaze duası* (укр. молитва на похованнях), *felç duası* (укр. молитва паралізованого), *gemiye binildiğinde okunacak dua* (укр. молитва при посадці на корабель), *hastanın kendine duası* (укр. молитва хворого), *göz ağrısı duası* (укр. молитва при болях в оці), *işte ve sınavda başarı duası* (укр. молитва для досягнення успіхів на роботі й під час іспиту), *kocası ölen kadının duası* (укр. молитва чоловіка, у якого померла дружина), *mülk sahibi olma duası* (укр. молитва власника майна), *sofra duası* (укр. обідня молитва), *sıcak / soğuk hava duası* (укр. молитва при теплій / холодній погоді), *yangın duası* (укр. молитва захисту від пожежі) тощо [Dikmen 2014].

Спілкування в межах релігійного дискурсу повинно задовольняти світоглядні та духовні потреби носіїв мови. Мова релігійного дискурсу є динамічною, оскільки вона має здатність видозмінюватися відповідно до сучасного соціального та культурного контексту, задовольняти нагальні

потреби суспільства, певних етнічних груп [Пивоваров 2006; Чорноморець 2012]. Як приклад взаємозв'язку релігійного та світських дискурсів можна подати уривок із турецького народного оповідання, що вирізняється загальним повчальним змістом, проте має релігійно маркований зачин: *Allah günahlarımızı affetsin! Allah, imandan, Kuran'dan ayırmasin. Olsun deminiz, olmasın gamınız, hayırlı olsun serencamınız. Allah gönlünüze göre versin, diyerek hikayemize başlayalım!* (Kenan ile Hanzade hikayesi) — „**Нехай Аллах простить наші гріхи! Хай Аллах не роз'єднує нас з вірою та Кораном. Хай буде у нас радість, не буде смутку, хай успішні будуть наші справи. Хай Аллах нагородить Вас по заслугах**”, – *отак розпочнемо наше оповідання* (З оповідання про Кенана і Ханзаде).

Розглянемо ще одну важливу особливість трансформації мови релігії – необхідність релігійного інституту донести інформацію до віруючого зрозумілою та доступною для нього мовою. Це сприяє згуртованості індивідів, задоволенню їхніх духовних та комунікативних потреб. Досліджуючи сутність комунікації в рамках релігійного дискурсу, М. С. Петрушкевич у монографії „Релігійні комунікації: християнський контекст” зауважує, що релігійна комунікація передбачає обмін релігійною інформацією, метою якого є можливість спілкування віруючих між собою та з Богом через молитву [Петрушкевич 2011: 6].

Релігійним текстам характерні такі функції, як інституційна, світоглядна, регуляторна, культуроформувальна та інші функції, пов'язані з реалізацією ціннісних і культурних доміант у релігійній комунікації. Зокрема, про формування відповідного релігійного світогляду в турецьких дітей свідчить низка відповідних дитячих видань: „Hikayelerle 365 gün dini kelime” („365 релігійних слів з оповіданнями”, 2010 р.), „Çocuklar için Kuran Terimleri Sözlüğü” („Словник коранічних термінів для дітей”, 2011 р.), „Peygamberimizin çocuk yılları” („Дитячі

роки пророка Мухаммеда”, 2013 р.) тощо.

Ю. Г. Борейко в роботі „Релігійна повсякденність як сфера комунікації оцерковлених віруючих українського православ’я” характеризує мову релігійного дискурсу як висловлювання, що виражають релігійну поведінку на основі існування в індивіда віри в надприродні сили та зв’язок із Богом [Борейко 2014: 38].

Взаємозв’язок мови та релігії має соціальне значення, оскільки дає змогу організувати релігійне життя індивіда на основі взаємодії мікро- і макросвітів. Завдяки мові релігійні інститути мають можливість провести обрядові заходи, ритуали тощо за присутності широких мас. Слід брати до уваги, що не всі віруючі досконало знайомі з релігійними текстами або можуть розуміти їх значення, цінність та сакральність. Спілкуючись із такими людьми, особи, які проводять ритуал, можуть роз’яснити значення сакральних символів, зміст висловлювань та ін. [Колодний 2000: 549].

Зрозуміти зміст релігійного тексту можна, лише осмисливши всі наявні та зафіксовані в мові предмети і явища релігійного світу. Д. В. Пивоваров (2006) пропонує виокремлювати низку основних релігійних термінів, закріплених у мові будь-якого релігійного дискурсу: 1) терміни, що номінують значення абсолютної цінності, наприклад: *Бог, Пророк*; 2) терміни, що передають значення певних цінностей, наприклад: *вічне життя, безсмертя (безсмертя душі), гріх*; 3) терміни, які передають значення земних засобів досягнення цих цілей, наприклад: *релігія, молитва, ритуал, обряд*.

Загалом репрезентація релігійних понять у мові відбувається на основі їх поділу на класи або групи. Відповідну класифікацію наводить К. В. Бобирева:

1) поняття суто релігійного асоціативного змісту, наприклад: *душа, дух, молитва*;

2) поняття, які виникли у сфері релігії, але перейшли в загальний вжиток, наприклад: *некло, рай*;

3) поняття, які перейшли із загального вжитку в релігійну сферу, наприклад: *диво, істина* [Бобырева 2008: 162].

У сукупності релігійні поняття закріплені в кожній лінгвокультурі у вигляді базових і периферійних понять. До основних понять релігійного дискурсу, що відображаються в мові, належать найменування духовних осіб, релігійних установ, ритуалів тощо [Байрон 1996]. Наприклад, у турецькій мові базовими будуть такі лексеми, як **Allah, Mevla, Hak** (укр. Аллах) – арабське слово зі значенням ‘Бог’, буквально *al-ilah* (укр. єдиний верховний бог); **iman** (укр. віра; той, що має віру’; ‘мумін, віруючий’); **cihad, cihat** (укр. джихад) ‘зусилля в ім’я Бога, що іноді передбачає використання зброї’. До периферійних понять релігійного дискурсу можна віднести такі мовні одиниці, як **seccade** (укр. седжаде) ‘килим для молитви’, **dini nikah** (укр. релігійний шлюб) та ін.

Аналізуючи специфіку релігійного тексту, Ю. Г. Борейко підкреслює його особливу вишуканість і стилізованість. Зокрема, на думку науковця, релігійні тексти включають особливу систему асоціативної та символічної метафорики, використання епітетів. У зв’язку з тим, що релігійні тексти орієнтовані на широке коло віруючих, їхній стиль характеризується використанням ввічливих звернень, подяк і вибачень, директивних актів та заборон у тактовній формі, прохань і шанобливих висловлювань тощо. Ю. Г. Борейко акцентує увагу ще на одній важливій особливості релігійних текстів – використанні емотивно забарвлених слів [Борейко 2014: 38]. Лексичні одиниці та висловлювання з емоційним забарвленням ефективно впливають на свідомість віруючого індивіда, оскільки апелюють до його емоційної, психологічної та аксіологічно-ціннісної сфери. Порівняймо, наприклад, який сильний

емоційно-психологічний вплив на людину справляють молитви, заклинання, замовляння або прокляття. Отже, мова релігії не лише опредмечує світ для віруючого індивіда, але й містить потужний маніпулятивний потенціал.

Насамкінець слід зазначити, що основна функція мови як комунікативного засобу передбачає застосування її в умовах ситуації спілкування, однак це не означає індивідуалізацію народної мови, оскільки мова – групове, соціальне явище. Відповідно, у процесі проведення релігійних ритуалів мова набуває „сакралізованого” змісту, надаючи висловлюванням магічного ефекту. І. В. Васильєва вважає, що релігійні терміни й висловлювання в містифікованій формі репрезентують реальну взаємодію природного та соціально-культурного середовищ [Васильєва 2010: 29].

Мова релігії та повсякденна розмовна мова взаємопов'язані, оскільки релігійні терміни часто переходять у повсякденне мовлення, трансформуючи свої значення. Розглянемо, наприклад, такий термін, як *гріх*. У щоденному спілкуванні він і в українській, і в турецькій мовах не несе сакрального змісту, а констатує факт „поганого, непорядного вчинку, якогось недоліку, помилки, недогляду”, що підтверджується і фразеологізмами із зазначеним компонентом:

укр.: *брати (взяти) гріх на душу* ‘робити що-небудь усупереч власній совісті, прийнятим нормам моралі’, *спокутувати гріхи* ‘визнати свою провину і відповідати за неї’ [СУМ 1971: 171];

тур.: *günahı kadar sevmek* (букв. не любити, як гріх) ‘взагалі не любити’, *günahını çekmek* (букв. тягнути гріх) ‘бути покараним за погані вчинки’ [Doğan 1988: 490].

Отже, релігія та мова – взаємопов'язані елементи. Складний за структурою релігійний дискурс має специфічну систему лексики – мовних одиниць, словосполучень, фразеологізмів тощо. Крім того, на

мовному рівні релігійний дискурс характеризується використанням текстів (молитов, священних книг – Біблії, Корану та ін.), яким властива особлива структура.

2.2. Взаємозв'язок релігійного й світського

Розглядаючи історію питання, зазначимо, що єдність і протилежність релігійного й світського належить до кола проблем різних наукових напрямів: філософії (діалектика сакрального і профанного в європейському соціокультурному процесі у роботах І. О. Біневського), історії (світська та релігійна освіта в селах Татарстану у працях К. А. Аблязова), літератури (притча в російській і західноєвропейській літературі XX століття: співвідношення сакрального і профанного у науковій праці О. Г. Краснова).

У нашому дослідженні діалектика релігійного і світського розглядається на мовному матеріалі. Мова як знакова система слугує засобом кодифікації знань про світ у метафорах і символах. Сукупність лексичних одиниць мовної системи становлять концептуальні одиниці, значення яких мотивоване ментальністю етнічної групи або нації. Компоненти культури, які пов'язані з релігійними віруваннями, традиціями, побутом тощо, часто знаходять відображення в мові.

Особливий інтерес становлять лексеми, пов'язані з релігійними та світськими уявленнями етносу, оскільки мовно-культурний простір будь-якої нації не може існувати поза релігією та умовами побуту, які притаманні саме певній культурній групі. Зокрема, існує багато релігій у сучасному світі, внутрішні розбіжності яких визначають їхню характеристику: християнство, іслам, індуїзм, буддизм та ін. Проблема діалектики релігійного й світського обумовлена процесами змін у національному та духовному житті країни.

Релігійний і світський елементи об'єднують моральні погляди особистості, віру, умови життя та ін., які належать до складних соціально-культурних чинників існування представників певного етносу.

Турецький дослідник М. Каплан, розглядаючи зв'язок між релігією та культурою, пише, що „культура – це форма релігії будь-якого суспільства”, зазначаючи, що релігія – це сукупність вірувань та молитов. Проте ці вірування і молитви, реалізуючись у суспільному житті, утворюють тисячі форм, які народжують одна одну й залежать одна від одної. Якщо взяти за об'єкт дослідження таку релігію, як іслам, яку турки прийняли більше тисячі років тому, то слід звернути увагу на різновиди мистецтв, які виникли з неї [Kaplan 1982].

У зв'язку з тим, що накази Аллаха виражалися через мову, вже у арабів виникло багато традицій, пов'язаних із релігією. Надзвичайно важливим ще з часів пророка Мухаммеда було вміння знати напам'ять і правильно читати Коран. Людей, які вміли це робити, завжди поважали й навіть називали ввічливо „хафиз”. Крім того, у всіх мусульманських країнах є літературні течії, представники яких черпають своє натхнення в Корані.

У Туреччині та інших мусульманських країнах є безліч шедеврів мистецтва, які мають зв'язок з релігією. При цьому турки запозичили багато елементів і через християнство. Храм Святої Софії у Стамбулі був побудований набагато раніше, ніж мечеті „Сулейманіє” та „Султанахмед”.

Релігія й умови світського життя в Туреччині формувалися впродовж багатьох віків. Сьогодні на території Туреччині 90% мешканців сповідують іслам. Якщо враховувати неоднорідність населення цієї країни, можна говорити про абсолютний показник переваги ісламу над іншими релігіями (християнство, іудейство) (Таблиця 2.2.1):

Таблиця 2.2.1.

Етнічний склад населення Туреччини*

Етнічний склад населення Туреччини					
Народність	Кількість	Народність	Кількість	Народність	Кількість
турки	34 млн.	черкеси	2,5 млн.	помаки	600 тис.
курди	17,6 млн.	боснійці	0,030 млн.	амшенці	500 тис.
кримські татари	6 млн.	араби	0,870 млн.	цигани	500 тис.
зазаки	2,8 млн.	азербайджанці	800 тис.	албанці	300 тис.
лази	0,3 млн.	лезгіни	50 тис.	німці	50 тис.
абхази	30 тис.	чеченці	26 тис.	карачаївці	20 тис.
татари	20 тис.	асирійці	17 тис.	афротурки	5 тис.
абазини	20 тис.	греки	20 тис.	-	-

* Таблицю розроблено за даними сайту про соціально-економічні показники Турецької Республіки

Загалом, на діалектичний зв'язок релігійного й світського науковці вказували неодноразово. Зокрема, М. О. Новикова в монографії „Міфи та місія” (2005 р.) наголошує, що сфера релігійного – це сфера космічного (а не повсякденно-життєвого) існування на відміну від приземленого повсякденного існування, яке належить до світської сфери. Священне ж є старшим за усі релігії і давнішим за усі ідеології. Схожі ідеї представлені в книзі Ю. М. Антоняна „Людина і Бог, які творять одне одного”, у якій учений зауважує, що між релігійним і світським існує антиномічний зв'язок [Антонян 2003: 127]. Релігійне він відносить до священного (сакрального), протиставляючи його світському (профанному). Відповідно, можна говорити, що релігійне виходить за межі людських можливостей, а тому спричиняє благоговійне поклоніння, страх і характеризується ставленням як до найвищої цінності. Віруюча людина може наділяти сакральністю будь-який предмет – камінь, дерево, землю тощо [Еліаде 2001: 8]. Основне значення сакралізації – наділення звичайних речей або предметів надприродними силами. І. В. Васильєва наголошує, що основна відмінність мови релігії та світської мови полягає

у тому, що перша стосується надприродного світу, а її основним завданням є наближення віруючого до світу Бога [Васильєва 2010: 29].

Розглянемо детально поняття „релігійний” і „світський”. Поруч із лексемою „релігійний” використовують і такі терміни, як „сакральний”, „священний”, „святий”.

Термін „сакральний” є найбільш загальним поняттям. Зокрема, словники різних типів – від ґрунтовних енциклопедичних до просвітительсько-навчальних – пов’язують поняття сакрального з латинською лексемою *sacer*. Латинсько-російський словник дає такі визначення: посвячений, призначений, священний, святий, величний, магічний, таємний [Дворецкий 1976: 891].

Під терміном „сакральний” мають на увазі:

- 1) надприродні істоти, які є об’єктом поклоніння в певному релігійному культі;
- 2) релігійні цінності – віросповідання, віровчення, таїнства;
- 3) сукупність предметів, осіб, дій, текстів, які входять у систему релігійного культу. Синонімом терміну сакральне дослідника вважають лексему *священне* [Шевченко 2004: 313].

Пильну увагу проблемі сакрального було приділено на початку ХХ століття. Ґрунтовні дослідження були проведені Р. Отто і французьким соціологом Е. Дюркгеймом, роботи яких визнані класичними. Учені сформулювали дві різні моделі сакрального. Р. Отто розвинув теологічну концепцію, яку підтримав англійський антрополог Р. Маретт і скандинавський релігієзнавець Н. Седерблом. Суть цієї позиції полягає в тому, що сакральне називали онтологічним об’єктом світу, відповіддю на яке виступає релігійна поведінка [Медведев 2000].

Сакральне, на думку Р. Отто, – це трансцендентальна реальність, яка абсолютно відрізняється від світу людського й космічного, закрита для раціонального осмислення. Онтологічний статус сакрального

наповнювався визнанням його таких атрибутів, як нематеріальність, духовність, самодостатність, досконалість.

М. Еліаде характеризує сакральне як багатомірне та поліморфне, системне й цілісне явище, його відмінними ознаками є те, що „свідомістю воно виділяється як щось інше, абсолютно і повністю відмінне, не схоже ні на людське, ні на космічне” [Еліаде 2004: 1]. На думку автора, „стійкі образи, які переходять з однієї релігійної системи в іншу, свідчать про розгортання з певною інтенсивністю коду сакрального в різних культурах. Наприклад, свідчення про всесвітній потоп вміщено в багатьох священних книгах. Про нього говориться в шумерському міфі про Гільгамеша, у китайському міфі про імператора Юл, у релігійних міфах американських індіанців, нарешті, у Старому Завіті. [...] Для первісних і давніх суспільств сакральне становить втілення могутності. Сакральна могутність позначає одночасно реальність, непорушність і ефективність...” [Еліаде 2004: 38–39].

Загалом термін „сакральне” має вузьке та широке розуміння. У вузькому значенні *сакральне* – це частина релігії, феномен, що належить власне релігії [НФС 2001: 499]; у широкому – це все те, що належить релігійному культу, зокрема, до сакрального відносять також сакральні місця, сакральні предмети, сакральні фігури, сакральні тексти [Антонян 2003: 127]. Лексема „сакральний” у турецькій лексикографії перекладається як *kutsal*, *kudsi*, *kutlu*, *mukaddes*.

У нашому дослідженні для позначення мовних знаків, пов’язаних зі сферою релігії, вжито лексему „релігійний”, що є похідною від іменника *релігія* – „віра, духовна віра, сповідь, богопоклоніння, чи основні духовні переконання” [Даль 1978: 90].

Значну увагу у релігієзнавчих дослідженнях присвячено вивченню поняттю *ієрофанія* – виявлення елементів священного в мирській сфері.

Розглядаючи опозицію „сакральне / світське”, необхідно досліджувати не тільки систему вираження світського й сакрального, але і їхній зв’язок і протиставлення в культурному просторі. Ця опозиція, як, втім, і всі інші, не застигає назавжди й не виглядає як стійке протиставлення духовного й мирського, релігійного і світського. „Розгортання коду сакрального можна уявити у вигляді синусоїди, яка відображає процес „буття” сакрального, яка відмічає його найвищий „підйом” і постійне затухання, перехід домінанти духовної культури від сакральних цінностей до профанних. Сакральне та профанне є висхідними точками полюса, на яких утримується глобальний сенс існування людства. Між цими полюсами йде життя, історія і взагалі всі людські відносини. Хитання синусоїди відбувається в обидві сторони: від профанного до сакрального і навпаки” [Еліаде 1994: 40].

М. Еліаде детально розглядав діалектику сакрального і профанного, суттю якої є взаємопереходи: профанне завдяки ієрофанії стає сакральним, а сакральне перетворюється на профанне в процесі десакралізації. Але, як пише М. Еліаде, „яким би не був ступінь десакралізації світу, людина, яка обрала світський спосіб життя, не здатна цілком звільнитися від релігійної поведінки” [Еліаде 1994: 23]. Учений при цьому зазначав, що мирське існування людини ніколи не існує в чистому вигляді. У поведінці та свідомості людини завжди залишаються сліди релігійних оцінок [Еліаде 1994: 23]. Р. Каюа стверджував, що „ці два світи, сакральний і профанний, строго визначаються лише один через одного” [Каюа 2003: 33].

Діалектика сакрального й світського у такому формулюванні детально вивчається у філософській праці І. А. Біневського. Визначаючи актуальність свого дослідження, він стверджує, що „проблема взаємодії сакрального і профанного в культурі маловивчена, при цьому самі поняття сакрального і профанного викликають значний інтерес у

філософії, соціології, культурології, релігієзнавстві в різних аспектах, проте розглядаються в більшості досліджень окремо один від одного. Сакральне при цьому посідає домінуюче положення, наділене вищим змістом і положенням. Профанне ж розглядається лише як протиставлення сакральному й наділяється нижчими властивостями” [Биневский 2012: 3].

Слід відзначити, що поділ світської й релігійної сфер життя складався поступово, оскільки у стародавньому суспільстві не було поділу на зазначені окремі сфери. Проявами ж сакрального у давніх тюрків була, безперечно, міфологія та ідолопоклонництво. Як зауважує Є. Волічка, „для сучасності характерно соціокультурне відділення релігії: цілі сфери життя сьогодні становлять сфери екзистенції, абсолютно незалежні від *sacrum*. Це результат секуляризації, нейтралізації такої чутливості, яка дозволяє бачити світ наповненим знаками Божими. Людина почала себе вважати творцем цінностей і перестала відчувати потребу в підпорядкуванні їх трансцендентному першоджерелу. Релігія і світське життя віддалилися один від одного на рівні понять, досвіду й переживань, естетики та експресії, звичаю і стилю” [Wolicka 1995: 67].

Важливим для вирішення окресленої проблеми був вихід навчального посібника О. М. Камчатнова, Н. А. Ніколіної „Вступ до мовознавства”, у якому основні положення базуються „на ідеях православного енергетизму, розвиненого стосовно мови” [Камчатнов, Николина 2004: 4].

Істотний внесок у цю проблему зробила публікація Є. М. Верещагіна „Російська мова і російське православ’я: загально-філологічна проблематика” [Верещагин 2007]. Він пише, що російська мова вирізняється значною кількістю православних ремінісценцій.

Описуючи мовну картину світу віруючого, слід зробити, з нашої точки зору, міждисциплінарний аналіз: релігійне вчення – картина світу віруючої людини – мовна картина світу – мовна реалізація. Базові поняття віруючого знаходять своє втілення в мовній реалізації. По суті, це співзвучно ментально-лінгвальному комплексу, який визначається як мислення – свідомість – мова [Морковкін, Морковкіна 1994].

Є багато прикладів реальних комунікативних ситуацій, що свідчать про наявність у свідомості людей віри і сподівань на Господа, Матір Божу і святих. У віруючих відзначається особливе сприйняття дійсності й оцінка подій:

- подяка: *Allaha şükür!* (спасибі Аллаху);
- прохання: *Allah aşkına!* (заради Аллаха) тощо.

Категорію зі значенням ‘захищеність, покровительство’ ми називаємо категорією протективною (від *протектор* – ‘захисник, покровитель’), а мовні одиниці, відповідно, – протективами. Такі слова відсутні в мові простих невіруючих людей, як стверджує І. В. Бугаєва. Перший висновок, який можна зробити на цьому етапі дослідження, полягає в тому, що, описуючи мовлення віруючих порівняно з мовленням невіруючих в аналогічних комунікативних ситуаціях, відзначаємо наявність особливої ментальної категорії в мовленні віруючих носіїв.

Одиниці лексики богословської семантики об’єднуються в терміносистему, проте їх активно використовують й інші науки, зокрема філософія, філологія, етика, культурологія, історія, мистецтвознавство. При цьому сучасна релігійна лексика характеризується кількома особливостями: специфікою семантичних процесів та функціонуванням лексем у різних комунікативних ситуаціях.

Релігійні терміни, які в науковій літературі іноді називають екклезіонімами [Арина 2006] або релігійонімами [Горюшина 2002;

Сергеева 2007: 155; Черняк 2002: 296], представлені різними тематичними групами, що детально аналізуються у нашому дослідженні далі.

Як підкреслює І. В. Бугаєва, спостерігаються два протилежні процеси: термінологізація і детермінологізація релігійної лексики. Перший – це перехід узуальних одиниць у термінологічні (*служба, батько*); другий – перехід релігійних термінів у світські тексти шляхом метафоричного вживання, наприклад: *друге пришестя правих в політику, партія повинна **покаятись***.

Друга група – це т. зв. „повернута” лексика, яку до недавнього часу позначали в лексикографічних працях як історизм або загалом не включали до реєстру словників (*клір, треби, соборяни*).

Окремі лексичні одиниці також можуть набувати сакралізованого значення, яке у перекладі наближається до фразеологічного значення: *нагороджувати* ‘вінчати милістю’, *паства* ‘духовне стадо’ [Бугаєва 2010: 174–177].

Зауважимо, що лінгвокультурна інформація, яку представляють і наведені приклади, – це різні культурні коди, закріплені в мовних одиницях і символах, що асоціативно пов’язані з джерелами образів – міфологією, фольклором, головною священною книгою мусульман Кораном. У зв’язку з цим культурні коди формують особливе національно-культурне та мовне середовище референта. Структура цих кодів виступає базовим чинником впливу на свідомість і поведінку мовця. М. П. Кочерган відзначає, що носій мови сприймає дійсність крізь призму своєї культури та свідомості, тому уявлення представників навіть однієї етнічної групи суттєво відрізняються залежно від когнітивних процесів референта [Кочерган 2004: 20]. Отже, відображення релігійної дійсності та світського життя в мовно-культурному просторі має національно орієнтований характер.

І, як зазначає Д. Озакинджи, хоча турки й намагалися зберігати власну мову після того, як вони стали мусульманами, і навіть у ХІ столітті – через два століття після прийняття мусульманства – надавали важливого значення чистоті своєї мови, цілком переклали святу книгу прийнятої віри – Коран, у давньотурецькій мові пізніших періодів трапляється значна кількість лексичних запозичень з арабської та перської мов [Özakıncı 1998: 40].

Роль і значення арабської мови для турків пізніше констатували лінгвісти, зокрема, підкреслюючи, що арабська мова – це мова, якою був ниспосланий Коран, цією мовою були написані хадиси пророка Мухаммеда, це мова, якою висловлювали свої думки відомі мусульмани (А. Навої, Г. Тюмер).

У турецькій лінгвокультурі закріплені уявлення про релігійні звичаї, вірування, побут і культуру місцевого населення. На мовному рівні вони знаходять вираження в номінації лексичних одиниць, у системі фразеології і пареміології турецької мови. Зокрема, в ісламі представлені такі універсальні поняття, як Добро, Зло, Милосердя, Покарання та інше, які по-різному вербалізуються в турецькому релігійному дискурсі: *sevgi, aşk* (укр. любов); *iyilik, hayır* (укр. добро); *kötülük, hınç* (укр. зло); *aldatma, hile, ikiyüzlülük, riyakârlık* (укр. лицемірство), *yasa, kanun* (укр. закон); *dünya nimetleri* (укр. земні блага).

Як і в інших мовах, у турецькій мові лінгвокультурні релігійні та світські концепти формуються засобами лексики релігійної і світської картин світу. Ці лексичні одиниці, зафіксовані в свідомості мовної особистості як невід’ємні компоненти релігійного та світського життя в Туреччині, і є продуктом теологічних учень, вірувань, текстів сакрального змісту, умов громадського життя і побуту.

Діалектика релігійного та світського концептів виявляється в

антиномії різнопланових понять. Зокрема, лінгвокультурні риси релігійних понять виявляються у зверненні до текстів Святого Писання, догм, закріплених у Корані, ісламських молитов та текстів канонічного характеру. Лінгвокультурні ознаки світського дискурсу базуються на традиційних уявленнях турків, культурі, звичаях та ін., тобто всіх складників життя нації, які відображені в мовних знаках.

Отже, лінгвокультурні особливості релігійних та світських понять передбачають їхню інваріантність, або, іншими словами, спільність для всіх носіїв мови. Інваріантність релігійного та світського дискурсу в турецькій мові залежить від належності референта як комуніканта до турецької мови та до ісламу як носія віросповідання. Сприйняття людини як носія мови зумовлено характером використання ним специфічних лексичних одиниць, властивих мові, носієм якої він є, та культурі, до якої він належить. До основних лінгвокультурних засобів належать слова, словосполучення, мікро- та макротексти, речення тощо, які експлікують інформацію про особливості релігійних уявлень та умови світського життя в Туреччині. Зазначимо, що виявлення лінгвокультурних особливостей мовної одиниці передбачає аналіз лексеми в реченні або тексті. Особливо це стосується релігійних текстів, які мають прадавню історію, а тому первинне значення деяких лексем може бути втрачене в процесі історичних видозмін унаслідок термінологізації, детермінологізації, метафоризації, метонімізації, десемантизації тощо. На відміну від окремо взятих слів, речення або текст є відкритим джерелом інформації про значення лексичної одиниці, що належить до релігійної або світської картини світу. Аналіз лінгвокультурних особливостей компонентів речення дозволяє встановити асоціативні зв'язки з національно-культурною специфікою слова та точно визначити його значення.

Визначення діалектики релігійного та світського передбачає

апелювання до фонових знань носія. Н. В. Крючкова з цього приводу зауважує, що в слові закладено потенційні значення національно-культурного буття та історії розвитку нації [Крючкова 2009: 53]. Потенційні значення лексичних одиниць релігійної та світської картин світу становлять етимологічно мотивовані конотації.

Отже, діалектика релігійного та світського представлена їхньою опозицією. Релігійне належить до надприродного, священного; світське – до профанного, повсякденного життя, і, таким чином, дві екзистенціальні категорії пов'язуються з культурою, філософією тощо. Якщо світське сприймається індивідами як частина реального світу, а тому може інтерпретуватись не лише з позитивної сторони, а як неприбавливе, безсиле, безжальне та ін., то релігійне – це сакральне, або те, що надихає людину, вселяє в неї віру. Відповідно ці дві категорії по-різному представлені в мові.

Отже, у цьому дослідженні аналізуються мовні засоби, пов'язані з релігійними реаліями. Одна частина лексем віддалилася від них, перейшовши з релігійної сфери у світську, інша – первинно до них не належала й пізніше перейшла зі світської сфери в релігійну.

2.2.1. Поняття сакралізації, її функції та різновиди

Термін „сакралізація” традиційно належить до сфери релігієзнавства та культурології і позначає процес перетворення на священне, наділення сакральним змістом об'єктів та подій зовнішнього світу. Сакралізація – надання цінностям і моделям поведінки особливого змісту, пов'язаного зі священним, подолання небезпек, пов'язаних із нівеляцією сакрального, оскільки релігія виконує в суспільстві такі важливі функції, як світоглядна, регулятивна, комунікативна тощо [Подольская 2006: 343]. Сакралізація в соціології

релігії – це „широке залучення в сферу релігійного впливу і санкціонування різноманітних соціальних відносин і форм суспільної та індивідуальної свідомості” [Докаш 2010: 251].

Термін „сакралізація” може функціонувати в різних сферах суспільного життя: зокрема, під сакралізацією мається на увазі поклоніння божествам-жінкам (А. Ш. Шарипов), сакралізація образів (*Батьківщини, родини* тощо), сакралізація влади (С. В. Янов) та ін.

У вузькому розумінні, коли говорять про сакралізацію, мають на увазі релігійну сакралізацію. Зокрема, вплив релігії на повсякденність та такі сфери суспільного життя, як географія, економіка, політика, культура. При цьому зміни в повсякденному житті впливають на форми традиційної релігії та змінюють її.

Сакралізація мовних одиниць – надзвичайно цікаве явище в мовній картині світу кожного етносу, оскільки „будь-який народ виробляє особливі принципи ставлення людини до Світу, до Бога, до Людини і робить це своєю рідною мовою й великою мірою за допомогою мови” [Радбиль 2013: 7]. Життя віруючої людини сакралізується, при цьому освячуються всі його складники – обряд народження, смерті, режим дня, робота, відпочинок, їжа тощо.

Сакралізація в окремих випадках може торкатися і термінологічної системи. Т. Б. Радбиль указує на таке цікаве явище мовної системи, як сакралізація суспільно-політичної лексики – зближення комуністичних і християнських реалій: *Хоть они и большевики и великомученики своей идеи...* („Чевенгур” А. Платонова), *...ты теперь как передовой ангел от рабочего состава* („Котлован” А. Платонова) [Радбиль 1998: 62–64].

Мова й релігія сполучені складними взаємозв’язками, які закріплені в свідомості людини та здатні впливати на відображення життєвих реалій у самій мові; вони поєднуються на різних рівнях, що реалізуються в мовній системі у вигляді діалектики релігійного та

світського, представленої десакралізацією та сакралізацією мови.

Сакралізацією в лексичній системі вважають також звуження або повну зміну значення слова: *зустріч* – особливий, строго регламентований церковний обряд, який передбачає в храмі зустріч царя і голови православної церкви; *стрибун* (рос. скакун) позначає російську містичну секту, особи, які до неї належать, виморюють себе стрибками, намагаючись досягнути просвітлення [Алексеева 2009: 26].

Про сакралізацію та десакралізацію лексики йдеться в кандидатській дисертації Т. В. Весни „Ідеологічний та національно-культурний компоненти в семантичній структурі лексики політичного дискурсу (на матеріалі франко- і російськомовної преси 90-х років)” (2003 р.). У праці зазначено, що під сакралізацією і десакралізацією лексики мається на увазі „наявність у окремих позитивно забарвлених ключових слів десакралізованого варіанта, який має протилежно-оцінну маркованість: *парад суверенитетов* (*la „parade des souverainetés”*) – *толчя суверенитетов* (*l’avalanche des souverainetés*), *самостоятельность* (*l’indépendance*) – *самостийность* (*l’indépendance*), *приватизация* (*la privatisation*) – *прыхватизация* (*l’autoprivatisation*) та ін. Лексична „десакралізація” віддзеркалює загальний процес оцінного переосмислення пропагандистського сакрального тексту (Г. Почепцов) радянських часів” [Весна 2003: 11–12].

У нашому ж науковому дослідженні термін „сакралізація” вживається у вузькому розумінні й позначає явище набуття в мові лексемами пов’язаних з релігією значень.

2.2.2. Проблема десакралізації в сучасних наукових студіях

Відповідно до словникових визначень десакралізація (від лат. *sacrum* – *священне*), або секуляризація (пізньолат. *saecularis* – *мирський, світський*; англ. *secularization*, фр. *secularisation*), – процес звільнення різних сфер суспільних відносин, особистого життя, свідомості, діяльності, поведінки людей від впливу релігійного, сакрального [Лешан 2005: 298].

Узагальнюючи визначення десакралізації слід зазначити, що до цього поняття можна віднести: 1) усунення священного з розуміння будь-яких реальностей; 2) знецінювання сакральних (священних) образів, релігійних уявлень, світоглядних установок та ін.

У більш вузькому розумінні десакралізація, або секуляризація, – це політика держави, спрямована на зменшення впливу релігії в суспільстві; перетворення володінь релігійних установ на світські володіння; заміщення духовної особи, звання чи місця світським [Даль 1978: 171]. Згідно з визначенням, поданим у турецьких словниках, десакралізація (*dünyevileşme* (укр. набуття особливих рис світськості), *sekülerleşme* (укр. секуляризація), *sekülerizm* (укр. секуляризм) – це: 1) відокремлення юриспруденції від держави й суспільних установ від церкви; 2) забезпечення відповідності суспільного життя нормам моралі та права замість норм релігії і віри [TBTS 2011: 171].

Терміни „десакралізація” і його синонім „секуляризація”, хоча й досить часто застосовуються у науці, все ж мають певну невизначеність і можуть тлумачитися по-різному. Як зазначає І. М. Петрова, традиційні способи освячення світу історичними релігіями втратили свій сакральний зміст для більшості сучасних людей. Проте при цьому секуляризація не обов’язково заперечує ідею Бога або релігію, навпаки ж, вона може ставитися до релігії, її обрядів і звичаїв в українській мові

позитивно. Але в її основі лежить поділ людського буття на дві сфери: світську та релігійну, що загалом не дуже перетинаються одна з одною [Петрова 2011: 143].

Термін „десакралізація”, який уживають для позначення віддалення від релігійних ідеалів, уперше з’явився в дослідженнях із культурології та політології, позначаючи звільнення суспільства й особистості від впливу релігії та релігійних установ, переорієнтацію релігійної моделі суспільства на світську.

Типи і різновиди світосприйняття, які є результатом розумових змін, впливають і на форми релігії в повсякденному житті [Nevin 2005: 33]. Десакралізація визначає вплив релігії на культуру, який виявляється у часткових змінах загальних понять. Як наслідок, релігія втрачає своє попереднє значення в соціальному житті й набуває нових рис.

Десакралізація як явище поступової втрати релігією своєї ролі в умовах осучаснення світу має вже певну історію. Такі видатні мислителі, як А. Комте (1798–1857), Х. Спенсер (1820–1903), Е. Дюркгейм (1857–1917), М. Вебер (1864–1920), С. Фрейд (1856–1939), стверджували, що в суспільствах, у яких розвивається індустрія, роль релігії буде поступово зменшуватися. Такі західні вчені, як Б. Брус і М. Момен, пишуть, що наука переважає над релігією, особливо в умовах інтелектуального розвитку, релігія втрачає своє первинне значення, зменшується роль релігійних установ та релігійних символів, суспільство відокремлюється від релігії, і релігія набуває винятково індивідуальних рис.

В Османській імперії управління державою підпорядковувалося релігійним канонам. Коли потрібно було вирішувати важливі державні справи, то брали до уваги й точку зору релігійних санів. Цей процес іменували *fetva*. Проте таке втручання з боку релігії в державні справи не завжди було обґрунтованим і доречним. Мустафа Кемаль Ататюрк таким чином визначив необхідність переходу до світського устрою турецького

суспільства: „...релігія – це питання совісті. Кожен має право діяти відповідно до своєї совісті. Ми поважаємо релігію. Ми не проти думок і процесу мислення. Ми лише намагаємося не плутати релігію та справи держави і народу” [Angi 2012: 103].

Десакралізація в Османській імперії розпочалася активно в останній чверті XIX століття і була пов’язана з набуттям західних рис у турецькій культурі. При цьому відбувається часткова втрата національних традицій, і вперше за тривалий час релігія відходить на другий план.

У першій Конституції Турецької Республіки (‘Teşkilat-ı Esasiye Yasası’) від 20 квітня 1924 року було записано, що релігією Туреччини є іслам (стаття 11). Відповідно до статті 16 цієї ж Конституції президент та депутати, складаючи присягу, повинні були використовувати релігійну формулу **Vallahi** (укр. їй-Богу). Проте Ататюрк вважав, що Конституція держави має ґрунтуватися на світських принципах, тому названі положення законом від 10 квітня 1928 року № 1222 були скасовані. Президент і депутати, складаючи присягу на вірність своєму народу, замість формули **Vallahi** вживають речення **Namusum üzerine söz veriyorum** (укр. Клянуся своєю честю). Крім того, було вилучено статтю про те, що іслам є державною релігією Туреччини, а в нову Конституцію 1937 року введено принцип світськості (тур. *Laiklik ilkesi*).

У Туреччині після розпаду імперії відбувається глобальний процес десакралізації. Зокрема, „після звільнення території Анатолії від окупації військами країн Антанти кемалістська влада здійснила цілком свідомий вибір на користь європейської моделі розвитку країни з метою швидкої модернізації суспільства і провела важливі реформи – встановлення республіканського устрою, ліквідація халіфату, заборона діяльності мусульманських орденів, скасування шариатських судів і прийняття

європейського цивільного кодексу, введення європейського літочислення, прийняття латинського алфавіту” [Пророченко 2008: 6].

Крім того, у 1930 році жінкам було надано можливість брати участь у виборах губернаторів, а у квітні 1934 році – обирати депутатів і бути обраними на посаду депутата. Однак це не означало повної відмови від релігії, яка дотепер виступає невід’ємною частиною життя переважної більшості турків.

Актуальними залишається питання відокремлення релігії від суспільства в турецькій політиці. Досить детально ці ідеї викладено в розділі книги відомого українського дипломата О. Чубрикової „Секуляризм проти ісламізму, чи Міні-юбка проти тюрбана”. Відстоювання принципів секуляризму (світськості) справили на автору книги найбільше враження серед усіх політичних подій. Важливо також відзначити “фразу, яку досить часто можна почути в Туреччині: „Секуляризм не означає атеїзм”. У цій країні іслам сповідує 99% населення, і при цьому релігійність простого населення ніхто не відміняв. Навіть найревніші прибічники світської республіки відстоюють свою мусульманську ідентичність... Іслам викладається в школах світськими викладачами в межах уроків культури релігії. В університетах діють богословські факультети. Спеціальна релігійна освіта здійснюється в державних ліцях імам-хатібів, які готують майбутніх імамів і викладачів курсів Корану” [Чубрикова 2011: 118–119].

Протягом останніх п’ятнадцяти років важливе місце в політичному житті Турецької Республіки посідає Партія справедливості та розвитку. Для її прихильників характерним є поміркований ісламізм, тому перебування при владі цієї партії з певним острахом сприйняли традиційні світські кола, зокрема прибічники ідей першого президента Турецької Республіки – Мустафи Кемалю Ататюрка. Значна частина населення такі політичні зміни пов’язувала з неминучою ісламізацією

країни. Однак поєднання поміркованого ісламізму та ефективних державних реформ забезпечили турецькій економіці суттєвий успіх у 2002–2009 рр., коли „середній річний приріст ВВП становив 6–9%, що дало змогу подвоїти цей показник лише за п’ять років” [Сотниченко 2011: 95].

Отже, поступово відбувалася десакралізація турецького суспільства, яка в останнє десятиліття почала межувати з частковою сакралізацією.

У цьому дослідженні розглянуто проблему втрати сакрального змісту (десемантизацію) на мовному рівні. Під релігійно маркованими одиницями маємо на увазі всі лексеми й фразеологізми, які пов’язані безпосередньо з релігією іслам та напрямом в ісламі – суфізмом, а також певною мірою з іншими релігіями, які також впливали на турецьке суспільство.

І хоча спочатку безпосередніми адресатами релігійних текстів були віруючі люди, готові до сприйняття слів Бога, проте, як зазначає Є. В. Бобирева, „сфера релігійного дискурсу не обмежена жорсткими рамками „спілкування в храмі”, а також це не завжди й не обов’язково спілкування людей, які цілком поділяють принципи й засади якоїсь віри” [Бобирева 2007: 32]. Тобто сфера релігійного дискурсу не ізольована від іншої частини суспільства, що й зумовлює перехід певних термінів із релігійним значенням у сферу інших функціональних стилів.

2.3. Методика дослідження діалектики релігійного і світського в турецькій лінгвокультурі

Слід за О. Ч. Кшановським, вважаємо за необхідне дотримуватися поглядів тих дослідників, на думку яких сучасне лінгвістичне дослідження повинне ґрунтуватися на новітніх методологічних засадах,

містити все, що стосується існування об'єкта, який розглядається, та, звісно, враховувати результати досліджень суміжних наук, а також методи інших наук [Кшановський 2011: 10].

Для аналізу діалектики релігійного і світського в турецькій лінгвокультурі у нашому дослідженні здійснюється поєднання загальних (загальнонаукових чи загальнофілософських), спеціальних (чи спеціально-наукових) власне лінгвістичних методів. До загальних належать такі, які характерні для різних наук і черпають історію свого виникнення з філософії: дедукція – визначення загальних положень про окремі факти (зокрема, знайдення підтвердження теоретичним основам про сакралізацію та десакралізацію), індукція: здійснення окремих висновків про загальне, про ступіні десакралізації та сакралізації мовних одиниць, так само має місце метод безпосереднього спостереження над текстовим матеріалом, його аналіз та синтез.

У мовознавстві існує досить значна кількість трактувань поняття “метод наукового дослідження”. Зокрема, О. С. Ахманова описує лінгвістичний метод як “сукупність прийомів, що використовуються в дослідженні мови” [Ахманова 1969: с. 232].

У “Великому лінгвістичному енциклопедичному словнику” В. М. Ярцевої метод у мовознавстві визначається двома трактуваннями з огляду на те, що виділяються загальні і конкретні методи здійснення наукових досліджень. Під загальними методами маються на увазі “узагальнені сукупності теоретичних установок, прийомів, методик дослідження мови, пов’язані з певною лінгвістичною теорією та з загальною методологією”, а під конкретними – “окремі прийоми, методики, операції, що спираються на певні теоретичні установки, як технічний засіб, інструмент для дослідження того чи іншого аспекту мови” [Ярцева 1998: 298].

При дослідженні діалектики релігійного і світського в турецькій лінгвокультурі, було поєднано спеціальним чином загальнонаукові методи і методики етнолінгвістичного та лінгвокультурологічного аналізу лексичних, фразеологічних, пареміологічних одиниць, вибраних як із словників, так і з текстів різних епох та стилів із проведенням (у разі необхідності) для окремих лексико-фразеологічних прошарків асоціативного психолінгвістичного експерименту та методу стилістичного експерименту (запропонованого О. М. Пешковським), що полягає в неможливості заміни елементів тексту.

З огляду на це, особливої ваги в сучасній лінгвістиці набуває нова галузь – лінгвометодологія, яка спрямована на визначення природи мови у її взаємозв'язку зі свідомістю і мисленням її носіїв, культурою, комунікацією, процесами пізнання світу, об'єктивною реальністю, а також на формування способів і засад опису й аналізу мови та її окремих елементів.

Завдяки описовому методу, всебічно аналізуються мовні одиниці, які є об'єктом цього наукового дослідження. Таким чином, здійснюється вичленування необхідного матеріалу, систематизація та узагальнення за стрижневими компонентами десакралізованого чи сакралізованого мовного матеріалу або у разі необхідності – за алфавітними показниками.

Зокрема, широкого застосування у своєму дослідженні надаємо *функціональному* методу слід за О. О. Селівановою, яка вважає його домінантним у межах розвитку антропоцентричної парадигми. Оскільки саме цей метод спрямований на функціональний аспект мови, завдяки якому аналізуються мовні засоби у текстах різних дискурсів, встановлюється значення комунікативного підходу. Цей метод реалізується через низку конкретних методик та прийомів: в контекстуальному та компонентному аналізах, які ми застосовуємо для

опису значень лексем у текстах різних дискурсів сучасної турецької мови. Зокрема, таким чином вдається прослідкувати, як змінюється значення слова в залежності від вживання в тому чи іншому дискурсі.

В окремих випадках аналізу контекстуальних значень лексем і фразеологізмів нами застосовується психолінгвістичний метод. Зокрема, нами був проведений спрямований асоціативний експеримент, коли носіїв турецької мови різних вікових категорій мали здійснити пряме тлумачення чи надати розгорнуті дефініції до запропонованих слів.

Для стилістичного аналізу мовних одиниць як різновид лінгвістичного експерименту у дослідженні застосовується метод стилістичного експерименту як елемент психолінгвістичного, коли на “місце вжитих автором слів або виразів, конструкцій вставляють зі стилістичною метою нові. Отже, можна глибше і повніше схарактеризувати стилістичні властивості (ознаки) компонентів найпершого (авторського) тексту та апробувати стилістичні можливості підставлюваних елементів мови” [Мацько 2003: 15].

Лінгвокультурологічний метод застосовується для аналізу знаків мови, у т. ч. фразеологізмів та паремій, який поєднується із семантичним та компонентними аналізами.

До міждисциплінарних методів аналізу, крім лінгвокультурологічного, належить також метод контент-аналізу, який використовується для проведення суміжних досліджень на перетині лінгвістики і культурології, історії тощо. Таким чином, контент-аналіз можна визначати як аналіз текстів, контекстів для визначення певних закономірностей на базі отриманих даних.

Таким чином, на основі проведення контекстуального та компонентного аналізів, психолінгвістичного експериментів, а також особливої методики відбору мовного матеріалу із застосуванням

контент-аналізу визначається діалектика релігійного і світського в турецькому лінгвоментальному просторі.

Висновки до розділу 2

У сучасних лінгвістичних дослідженнях людину розглядають як носія мови й ментальності культури, що дає змогу виокремлювати специфічні ознаки кожної національної картини світу. Різне ставлення того чи іншого народу до однієї реальності чи явища зумовлено різними функціями, які вони виконують у конкретній культурі.

Історія людства весь час свого існування була тісно пов'язана з історією відносин культури етносу та релігії, яку він сповідує. Взаємодія світу реального, мирського зі світом духовним, вищим, надприродним і сьогодні знаходить відображення в різних дискурсах.

Під впливом міжгалузевих досліджень у сфері мови і культури виникає новий науковий напрям – теолінгвістика, засновником якого вважають Й.-П. Ван Ноппена, а продовжувачами – А. Вагнера, О. К. Гадомського, В. І. Постовалову та ін. Теолінгвістика передбачає вивчення релігійного дискурсу, а також закріплених у різних функціональних стилях проявів релігії. Про інтеракцію мови і релігії детально пише Н. Б. Мечковська, виділяючи спільні одиниці, зокрема молитви, замовляння, благословення як різновиди магічної функції релігії, проповіді – як різновиди релігійного красномовства тощо. Саме мова і релігія сприяють етнокультурній ідентичності будь-якої нації.

Важливу інформацію про духовне життя народу несуть релігійні тексти. Релігійний дискурс вирізняють складний символізм, особливе світовідчуття, метафоричність, образність, емотивність, сакральні смисли.

У текстах релігійного дискурсу частовживаними є релігійно марковані лексеми, своєрідні маркери сакральності (назви духовних осіб, предметів, якими вони користуються, релігійних установ, ритуалів тощо). Вони характеризуються емоційною забарвленістю і здатні впливати на емоційний, психологічний стан людини, слугуючи засобами репрезентації духовного світу та тим, що відрізняє світську літературу від релігійної. Одна з функцій релігійного тексту – засобами мови показати специфіку концептуалізації релігійної картини світу етносу.

Опозиція „сакральне / світське” має різні засоби свого вираження, проте заслуговує на увагу дослідження їхніх „точок дотику”, що реалізується в різних дискурсивних практиках. Питання взаємодії та розвитку категорій „світське” і „релігійне” ставали об’єктами наукових розвідок філософії, історії, літератури та ін.

Діалектика категорій релігійного й світського полягає в тому, що вони обидві можуть переходити одна в одну завдяки десакралізації (позбавленні ознак сакрального) та ієрофанії (виявленні священного в мирському).

Цікавим явищем у мовній картині світу будь-якого народу є сакралізація лексем. Це зумовлено різними причинами, зокрема, намаганням людей висловитись загальноповживаною лексикою про своє ставлення до Бога, Абсолюту.

На наш погляд, окремого дослідження потребують релігійні мовні засоби концепту „Релігія”, які перейшли в загальний узус, та мовні засоби цього концепту, які із загального узусу перейшли в релігійну сферу.

Сакроніми першої названої групи в подальших розділах на практичному матеріалі розглядаються як релігійно марковані одиниці різних функціональних стилів сучасної турецької мови в межах характерного для теорії релігієзнавства та філософії поняття

„десакралізація”. Лексико-фразеологічний матеріал другої групи аналізується в межах поняття „сакралізація”, що продемонструє перехід мовних одиниць із загального узусу в релігійні тексти. Сакралізується лексика інших стилів і збагачує мову релігії та мову правовірних мусульман.

Термін „десакралізація” вживають у широкому (віддалення від релігійних ідеалів) та вузькому (втрата сакрального змісту на мовному рівні) значеннях. Оскільки релігійний дискурс – не тільки спілкування людей „у храмах і мечетях”, а й поза їхніми межами, це зумовлює перехід деяких лексем із релігійного дискурсу в інші з втратою семантики. Вкраплення релігійного в тексти інших стилів робить їх прецедентними. Як наслідок, виникає безкінечна множинність нових метафор-неологізмів.

Відомо, що релігійний і світський дискурси у мовленні окремої мовної особистості по-різному детерміновані, адже це залежить від того, наскільки рідною для комуніканта є певна культура і до якого віросповідання він належить. Такий аналіз передбачає звернення до фонових знань людини, її лінгвокультурного рівня. Цими показниками є не лише окремі слова, словосполучення, зокрема фразеологічні, а й тексти різної структури, де завдяки контексту виразніше виявляється семантика лексеми.

Отже, дослідження явищ десакралізації і сакралізації лексико-фразеологічних засобів релігійних понять в текстах різних стилів дасть уявлення про діалектику релігійного й світського в турецькому мовно-культурному просторі.

РОЗДІЛ 3. САКРАЛІЗАЦІЯ В ТУРЕЦЬКОМУ МОВНО-КУЛЬТУРНОМУ ПРОСТОРИ

3.1. Сакралізація антономазійних номінацій у релігійному дискурсі турецької мови

Термін *сакралізація* вже традиційно належить до сфери культурології й релігієзнавства; при цьому позначає процес наділення особливим релігійним змістом зовнішніх об'єктів і надання їм священної значимості.

Сакралізація (лат. *sakrum* – священний) – це підпорядкування політичних і суспільних інститутів, соціальної та наукової думки, побутових умов релігійному впливу, а також – наділення предметів, речей, явищ, людей „священним” змістом.

Як вже зазначалося, у нашому дослідженні поняття *сакральне* розглядається у вузькому тлумаченні і виступає синонімом релігійного. Проте, зважаючи на лінгвістичний характер дослідження, основна увага приділяється аналізу не змістового наповнення релігійних текстів, а опису лексем світської сфери, які вживаються на позначення сакронімів *Аллах, Мухаммед, Коран* тощо.

Таким чином, ми створюємо семантичну і структурну класифікацію метафоричних найменувань зазначених понять. Матеріалом дослідження цього розділу є релігійні тексти (молитви, теологічні оповідання, хадиси), газетно-публіцистичні та художні тексти.

Сакральна сфера турецького етносу почала формуватися під впливом шаманістичних вірувань давніх тюрків у величну силу природи та наявність надприродних субстанцій (богів, духів, душі), набула розвитку під егідою мусульманства як державної релігії Османської імперії, його напрямів, відгалужень і християнства – релігії країн-сусідів.

Аналіз окресленого лексичного прошарку заповнює одну з прогалин визначення специфічності турецької лінгвокультури, оскільки „будь-який народ виробляє особливі принципи ставлення людини до Світу, до Бога, до Людини і робить це своєю рідною мовою й великою мірою за допомогою мови” [Радбиль 2013: 7].

Способи утворення нових номінативних одиниць (у т.ч. й антономазійних) ґрунтуються на вченнях психолінгвістів (Л. С. Виготського, О. М. Леонтьєва, О. О. Залевської та ін.) та дослідників-когнітивістів (Дж. Лакоффа, Ж. Фоконьє та ін.).

Антономазія – це троп, який має кілька визначень. У термінологічному словнику Д. І. Ганича та І. С. Олійника термін “антономазія” має два визначення: „1) стилістична фігура, суть якої в тому, що ім’я або власна назва замінюється описовим зворотом: *вічне місто* замість *Рим*; 2) троп, один із видів метонімії, особливість якого в тому, що власне ім’я, широко відоме з літератури, історії тощо, вживається як загальна назва особи з властивостями носія цього імені: *Іуда – зрадник, лицемір; Каїн – злочинець, вбивця*” [Ганич 1985: 18].

Як зазначає О. О. Селіванова, антономазія (від грец. *antonomasia* – заміна імені епітетом) – „це перифрастична, метонімічна чи метафорична номінація людини без використання її власного імені, із яким установлюється прихована кореференція”. Наприклад, *ваша світлість, батько діалектики* та ін. [Селіванова 1985: 31].

У „Літературознавчій енциклопедії” *антономазія* визначається як поетичний троп, метонімічне найменування певного літературного персонажа чи зображуваного явища іменем історичної постаті, міфічного чи літературного героя. Іноді ж спостерігається заміна власного імені описовою конструкцією [ЛЕ 2007: 80].

О. С. Ахманова наводить три тлумачення цього терміна: 1) фігура мовлення, що містить описову характеристику; 2) троп, який

метафорично визначає особу, що характеризується особливостями первинного власника імені; 3) „позначення особи словом, яке має абстраговане значення якості, що характерна чи приписується певній особі” [Ахманова 2007: 50].

Таким чином, під антономазією в цьому дослідженні ми маємо на увазі мовну одиницю чи групу мовних одиниць, які вживаються на позначення певних сакронімів тощо. Тобто ми розглядаємо антономазію у вузькому значенні, зокрема як стилістичний троп на позначення описових характеристик сакронімів *Аллах*, *Мухаммед*, *Коран* та ін. Образно-змістовий потенціал, закладений в онімному слові, зазнає актуалізації в окремих текстах і є важливим чинником створення різного роду фігур і тропів [Мойсеєнко 2008: 210].

Аллах – це: а) власна назва бога в мусульманстві [TBTS 2011: 35]; б) творець і захисник усього Всесвіту й усіх створінь [Doğan 2005: 49].

Слід зауважити, що в Корані та релігійних текстах для позначення Аллаха вживається займенник **О** (букв. він), який пишеться з великої літери: *En güzel isimler O'nundur* — *Найкращі імена – Його (Аллаха)*.

Семантика переважно дво- та трьохкомпонентних антономазійних номінацій на позначення сакроніма *Аллах* дає змогу поділити їх на такі групи:

1) володар:

а) обох світів, неба і землі: *Alemlerin Rabbi* (букв. Володар світів), *Dünya ve ahiretin Rahman ve Rahim'i* (букв. Єдиний володар цього і потойбічного світів), *Gök ve yer hakimi* (букв. Володар неба та землі), *Kainatın yegane efendisi* (букв. Єдиний володар Всесвіту), *Mutlak hakim* (букв. Абсолютний володар), *Sultanların sultanı* (букв. Султан із султанів), *Saltanat sahibi Sultan* (букв. Володар султанату – Султан), *Padişah* (букв. Падишах), *Yedi Göklerin ve Büyük Arş'ın Rabbi* (букв.

Володар семи небес і великого неба), *Yüce göklerin sahibi* (букв. Володар величних небес);

б) природних об'єктів: *Nehirlerin ve ağaçların Rabbi* (букв. Володар річок і дерев), *Sahraların ve çöllerin Rabbi* (букв. Володар полів і пустель), *Danelerin ve Meyvelerin Rabbi* (букв. Володар насіння і фруктів);

в) усіх земних переваг і чеснот: *Cömertlik sahibi* (букв. Володар щедрості), *Hayat sahibi* (букв. Володар життя), *Gerçek adalet sahibi* (букв. Володар справжньої справедливості), *Güzellik sahibi* (букв. Володар краси), *İyilik sahibi* (букв. Володар добра), *Hikmet sahibi* (букв. Володар мудрості), *Keremi bol Rab* (букв. Милостивий володар), *Sonsuz merhamet sahibi*, *Hannan* (букв. Володар безкінечного милосердя), *Şefaät sahibi* (букв. Володар ніжності), *Yegane merhamet sahibi* (букв. Єдиний володар милосердя), *Yücelik sahibi* (букв. Володар величі). Наприклад:

Ey rahmeti bol Padişah

Cürmüm ile geldim sana.

Ben eyledim hadsiz günah

Cürmüm ile geldim sana

(Ey Rahmeti Bol Padişah İlahi Sözleri)

Досл.: Ей, милостивий **Падішахе**, / З провинною я прийшов до тебе, / Я скоїв великий гріх, / З провинною все ж прийшов я до тебе [Покровська 2014: 165].

Для підсилення величності володаря можуть вживатися і прикметники-означення: *Ulu Rab* (букв. Великий Володар): *Ey bizim ulu Rabbimiz, şüphesiz ki biz iman ettik, günahlarımızı bağışla ve bizi Cehennem azabından koru!* [Dikmen 2014: 125] — Ей, наш **Величний володарю**, безсумнівно, ми вірили; пробач наші гріхи і врятуй нас від пекельних мук!

2) друг: *En güzel dost* (букв. Найкращий друг), *Dostların can dostu* (букв. Сердечний друг друзів), *Kalplerin dostu* (букв. друг сердець).

3) помічник знедолених; тих, хто потрапив у скрутне становище: *Bütün yardımcısız kalanların yardımcısı* (букв. Помічник усіх безпомічних), *Fakirlerin hazinesi* (букв. Скарбниця бідних), *En güzel tabip* (букв. Найкращий лікар), *Günahkâkların ümidi* (букв. Надія грішників), *Şaşkınlığın yol göstericisi* (букв. Вказівник дороги для тих, хто загубився).

4) творець: *Bütün sanatların sanatkarı* (букв. Творець усіх мистецтв), *En güzel yaratıcı* (букв. найкращий Творець), *Her şeyi yaratan* (букв. Творець усього), *Yüce Yaratan* або *Yüce Yaratıcı* (букв. Великий Творець).

Аллах також може виступати натхненником теплих почуттів: *Kalplerde sevgiyi yaratan* (букв. Творець любові в серцях), про що зазначається і в текстах релігійного дискурсу: *İnsanların kalplerine sevgi ve dostluk verenin Allah olduğu birçok ayette bildirilir. Örneğin Allah, bir ayette müminleri biraraya getirenin, onların arasını düzelterip onları kardeş olarak birleştirenin Kendisi olduğunu... bildirmiştir* (Kalplerde sevgi yaratan Allah'tır. Kuran Gerçekleri. <http://tr.harunyahya.net>) — У багатьох аятах наголошується, що людським серцям дружбу і любов дає Аллах. Оскільки Аллах – це той, хто зводить в одному аяті усіх віруючих, будує між ними стосунки, по-дружньому об'єднує їх між собою [Покровська 2014: 165].

В ісламі налічується дев'яносто дев'ять епітетів (арабською мовою: *Esmâi'l-Hüsna*) до імені Аллаха, знання і використання яких є підставою для прямої дороги праведного мусульманина до раю. Частина цих лексем первинно зустрічається в Корані, інша частина – в хадісах. Ці епітети всебічно характеризують мусульманського бога: *el-Adl* (букв. справедливий), *el-Ahir* (букв. безкінечний), *el-Alim* (букв. всезнаючий), *el-Aliy* (букв. високий), *el-Azim* (букв. величний), *el-Basir* (букв. той, хто добре бачить), *el-Batin* (букв. таємний), *el-Celil* (букв. величний), *el-*

Habir (букв. всезнаючий), **el-Halik** (букв. творець), **el-Hayy** (букв. всезнаючий, всесильний), **el-Evvel** (букв. передній), **el-Kaviy** (букв. сильний), **el-Kebir** (букв. великий), **el-Kudus** (букв. чистий), **el-Melik** (букв. володар), **el-Metin** (букв. дуже міцний), **el-Müheymîn** (букв. захисник), **el-Mü'min** (букв. віруючий) ‘той, хто допомагає і є відданим обіцянкам, проголошуючи при цьому свою правоту і правоту своїх пророків’ **el-Sabur** (букв. терплячий), **el-Kuddüs** (букв. позбавлений недоліків), **er-Rahman** (букв. милосердний) ‘той, який захищає, милосердно ставиться до всіх створінь на цьому світі’, **er-Rahim** (букв. милостивий) ‘той, який пробачає, милосердно ставиться до віруючих і тих, хто його любить’, **es-Semi** (букв. той, хто добре чує) та ін. [Ayet 2000: 24–27].

У текстах молитов, звернень до Аллаха вживаються різноманітні номінації та сполуки для передачі основних якісних характеристик Аллаха:

– найвищий, найвеличніший: **Yücelerin en yücesi** (букв. Найвищий з вищих), **Yücelerin Yücesi** або **Yüceler Yücesi** (букв. Вищий з вищих): *Padişah da rahat bir nefes aldı. Nihayet katili bulmuş, cinayete şahit olan ördekler sayesinde büyük bir haksızlığı tamir etmişti: – Yüceler Yücesi Allahım, dedi. Sen istersen kızarmış ördeklere bile bir katili ihbarlatırsın* [Şahin 2012: 16] — *Падишах дихав спокійно спокійно. Нарешті він знайшов убивцю, подолав величезну несправедливість завдяки тим качкам, які були очевидцями цього вбивства. Він сказав: О Великий-превеликий Аллахе. Якщо ти хочеш, то ти зможеш повідомити про вбивцю навіть цим смаженим качкам* [Покровська 2014: 165];

– милосердний, милостивий: **Bağışlaması bol olan** (букв. той, який дарує) **Merhametlerin en merhametlisi** (букв. наймилосердніший з милосердних).

Окремі антономазії ні вислови мають синоніми. Зокрема, у фразі *Yedi Göklerin ve Büyük Arş'ın Rabbi* (букв. Володар семи небес і великого Раю) перший компонент може вживатися у формі *Yedi sema'nın Rabbi* [Dikmen 2014: 95] (букв. Володар семи небес), де замість поширеної в сучасній турецькій мові лексеми **gök** (букв. небо) використовується більш давня, запозичена з арабської мови лексема **sema** (букв. небеса). В окремих випадках спостерігається розширення першого компонента ізафету: *O, göklerin, yerin ve Büyük Arş'ın Rabbi'dir* — *Він володар небес, землі і Великого раю* (Hamd ü sena alemlerin Rabbi olan [Dikmen 2014: 199]), *O göklerin, yerin ve ikisi arasında olan her şeyin Rabbidir* [Dikmen 2014: 222] — *Він володар небес, землі та всього, що знаходиться між ними*.

Другий компонент ізафетної конструкції окремих антономазій може замінюватися синонімом: *merhametlilerin en iyisi* (букв. найкращий з милосердних) замість *merhametlerin en merhametlisi* (букв. наймилосердніший з милосердних) [Dikmen 2014: 144, 147]. Замість конструкції відносного ізафету може вживатися форма присвійного ізафету з лексемою **Rab** на позначення володаря: *İyilerin Rabbi* [Dikmen 2014: 116] замість *iyilik sahibi* [Arslan 2015: 124].

У текстах молитов є й синонімічні вислови, утворені за допомогою протиставлень (*Arkadaşı olmayanların arkadaşı* (букв. друзі тих, у кого немає друзів), *Bütün yardımcısız kalanların yardımcısı* (букв. Помічник усіх безпомічних) та конструкції типу 'ознака атрибуту' (за визначенням турецьких лінгвістів конструкція типу *damı yanan ev*): *Yarduncısı olmayanların yardımcısı* (букв. Помічник тих, у кого немає помічника), *Dostu olmayanların dostu* (букв. Друг тих, у кого немає друзів).

В окремих авторських зверненнях до Аллаха трапляються багаторазові повтори. Розглянемо мовні засоби, які вжиті в молитві, де Аллах порівнюється з променем (тур. *nur*):

Ey nurların nuru,
Ey nurları nurlandıran,
Ey nurlara suret ve şekil veren,
Ey nurları yaratan,
Ey nurları takdir eden,
Ey nurları idare eden,
Ey bütün nurlardan evvel olan nur,
Ey bütün nurlardan sonra da var olan nur,
Ey bütün nurların üstünde olan nur,
Ey hiçbir nurun kendisine benzemediği nur
 [Arslan 2015: 148].

Досл.: Ей, кращий промінь з променів, / Ей, освітлювач променів, / Ей, той, хто дає променям швидкість і форму, / Ей, той, хто створює промені, / Ей, той, хто схвалює промені, / Ей, той, хто керує променями, / Ей, найперший з усіх променів, / Ей, останній з усіх променів, / Ей, промінь над променями, / Ей, промінь, який не схожий на жоден із променів.

У наведеному уривку Аллах – це промінь. Лексема **nur** вживається у різних граматичних формах (конструкції ізафету – *nurların nuru*), функціях (прямого додатка – *nurları yaratan*, *nurları takdir eden*, *nurları idare eden*; непрямого додатка – *nurlara suret ve şekil veren*), є основним компонентом похідного дієслова (*nurlandırmak*) та ін.

Ім'я центрального в ісламі **пророка Мухаммеда** має, за різними даними, від 200 до 400 епітетів: **Abdullah** (букв. раб Аллаха), **Ahsen** (букв. найкрасивіший), **Cevad** (букв. щедрий), **Halil** (букв. друг), **Mesud** (букв. щасливий), **Masum** (укр. невиний), **Naki** (букв. дуже чистий), **Said** (букв. Щасливий), **Vaiz** (букв. порадник), **Zeki** (букв. розумний) та ін.

Характеризуючи метафоричні образи пророка Мухаммеда, слід зазначити, що його часто порівнюють з троянодою. Як пише

Н. Ф. Золотницький, троянда – це велична квітка. І ця величність і божественність уперше з’являються ще в індійських міфах, у яких повідомляється, що найкрасивіша у світі жінка Лакшмі народилася з троянди, що складався зі 108 великих і 1008 дрібних пелюсток троянди. Володар Всесвіту Вішну, побачивши цю незвичайну красуню, розбудив її поцілунком і таким чином перетворив на свою дружину. З цієї хвилини Лакшмі перетворюється на богиню краси, а троянда, яка її прикрашала, – стає символом божественної таємниці. На Сході троянда знайшла свій притулок в країні персів – Ірані. Різні поети характеризували цю квітку як подарунок самого Аллаха. Про неї писав і сам Хафіз [Золотницький 1999: 4–5].

Троянда (перс. гюль) – найчарівніший для персів образ, а сама їхня країна має окрему поетичну назву „Гюлістан” (укр. сад троянд). Від персів любов до троянд перейняли турки, які вірять, що біла троянда під час нічного підняття пророка Мухаммеда на небо виросла з крапель його поту [Золотницький 1999: 5–6].

Деякі поети прирівнюють обличчя, щоки, запах пророка Мухаммеда до троянди, інші – троянду до нього. Серед перших поетів цього циклу слід виокремити Юнуса Емре, який запитав “Gül sizin neniz olur?” (букв. Чим для Вас є троянда?), і отримав відповідь: “Gül Muhammed teridir” (букв. Троянда – це піт Мухаммеда). Пізніше Юнус Емре узагальнить започатковану ним самим метафорику:

Yeryüzünde cümle çiçek Mustafa'nın teridir

(Y. Emre)

Досл.: **Усі квіти на земній кулі** – це піт Мустафи (пророка Мухаммеда) (Ю. Емре).

І. М. Кемаль-Інал у “Наті” зазначає, що трояндам запах пожертвував саме пророк Мухаммед (*Buyundur eden güllere iras-ı revayih*), Поетеса Шереф Ханім наголошує на тому, що трояндовий сад

Аллаха такими прекрасними кольорами та запахами наділів Мухаммед (*Reng ü buyunla verdi Hak revnak, Sahn-ı gülzara ya Resulullah*). А. Ульві Куруджу наголошує, що гіацинт свій запах, а троянда свою красу отримали саме від пророка Мухаммеда:

Buy-i vaslıdır, muattar eyleyen sünbülleri
Nur cemalinden eserdir, bag-ı aşkın gülleri
Gül cemalindir Habibim, mesteden bülbülleri

(U. Kurucu, Derdimendim)

Досл.: Запах гіацинтів – це запах єднання, / Троянди кохання – це плід красивого обличчя, / Ей кохана! Твоє обличчя, **як троянда**, до якої линуць солов'ї (У. Куруджу, „Мої турботи”).

Наведені взаємозв'язки між пророком Мухаммедом та трояндою покладено в основу низки антономазійних номінацій, які символізують саме пророка:

- *Cennetin eşsiz bir gülüdür* (букв. незрівнянна троянда раю);
- *Çiçeklerin sultanı ‘Gül’* (букв. Султан квітів “Троянда”);
- *Güllerin gülü* (букв. Троянда з троянд);
- *Güllerin efendisi ve kalplerin sultanı* (букв. Пан троянд і султан сердець);
- *Güllerin en güzeli* (букв. Найкраща з троянд);
- *Gül kokusu* або *Gül kokulu* (букв. Запах троянди, або букв. Із запахом троянди);
- *Güllerin sultanı* або *Güller sultanı* (букв. Султан троянд);
- *Güller ülkesinin sultanı* (букв. Султан країни троянд);
- *Gül yüzlü insan* (букв. Людина з обличчям троянди);
- *Güllerin gülü* (букв. Троянда з троянд).
- *Gönüllerin gülü* або *Gönül gülü* (букв. Троянда сердець або Троянда серця);
- *İki cihanın gülü* (букв. Троянда двох світів);

– *Solmayan gül* (букв. Троянда, яка нев’яне) [Покровська 2014: 165].

Наведемо приклад вживання в публіцистичному дискурсі однієї із наведених антономазій: *‘Güllerin Sultanı’ BBC ekranında: İngiliz devlet televizyonu BBC, Peygamberimiz Efendimiz Hz. Muhammed’in (s.a.s.) hayatını ele alan belgeselin ilk bölümünü yayımladı. ...3 bölümden oluşan belgeselin yapıt ve yönetmenliğini ise Faris Kermani üstlendi. „1,5 Milyar İslam Aleminin Peygamberi” denilen belgesel tanıtımında, Hz. Muhammed’in Mekke ve Medine’de izlediği yolun irdelendiği görüldü’* [“Yeni Şafak”, 12.07.2011] — *‘Султан троянд’ на екрані ВВС: Державний канал Англії „ВВС” оприлюднив першу частину документального фільму про життя пророка Мухаммеда. Продюсером серіалу, який складався з трьох частин, став Фаріс Кермані. У презентації документального серіалу під назвою “Пророк 1,5 мільярдів ісламського світу” було зображено шлях, яким пройшов пророк Мухаммед у Мецці та Медині* [Покровська 2014: 166–167].

Крім того, антономазійні номінації дають уявлення про пророка Мухаммеда як про:

– друга: *Dost* (букв. Друг): *Evet, ey dost! Şimdi müslümanların çoğu caminin bahçesinden içeri girmeye korkuyor* [Dualı 2001: 307] — *Так, Друже! Зараз більшість мусульман боїться заходити через сад до мечеті; Sevgililer sevgilisi* (букв. Улюблений з улюблених):

Ey Sevgililer Sevgilisi...

Nice sine çatlıyor görmek için çehreni,

Nice aşık titriyor duymak için sesini;

Ne olur Kevser’in başında bekle bizleri...

(Özkan Durmaz, Güllerin Efendisi)

Досл.: Ей, *Улюблений з улюблених* / Скільки людей хоче тебе побачити, / Скільки ашугів хоче почути твій голос. / Будь ласка, зачекай нас поблизу райського джерела [Покровська 2014: 167];

– красеня: *Gözümün nuru* (букв. Промінь моїх очей), *İki Cihan Güneşi* (букв. Сонце двох світів), *Parlak yıldız* (букв. Блискуча зірка);

– лідера, пана: *Alemlerin Efendisi* або *Kainatın Efendisi* (букв. Пан світу), *Önder* (букв. Лідер). Щоправда, вислови *Alemlerin Efendisi* та *Kainatın Efendisi* в релігійному дискурсі вживають як для номінації самого Аллаха, так і пророка Мухаммеда; хоча в другому аяті сури фатіхи зазначено, що володарем Всесвіту є лише Аллах;

– учителя: *Herkesin öğretmeni* (букв. Учитель усіх), *En sevilen öğretmen* (букв. Найулюбленіший учитель);

– посла: *Son elçi* (букв. Останній посол).

Крім того, слід підкреслити, що на позначення пророка Мухаммеда вживаються й okazіоналізми, використання яких зумовлено умовами римування:

*Nur kapısı açılır,
O peygamber seçilir.
Muhammed bir **incidir**.
Mü'minin **sevindir**.*

Досл.: Променеві двері відчиняються, / Пророк обирається / Мухаммед – це **перлина**, / **Радість** віруючого.

Таким чином, на позначення пророка Мухаммеда вживаються лексеми *перлина*, *радість віруючого*, що є характерним лише для цього конкретного контексту.

Священна книга мусульман – **Коран** (тур. Kuran-ı Kerim) теж має низку назв, використання яких характерне для релігійного дискурсу турецької мови:

– **Furkan** (букв. позначає те, що відокремлює хороше від поганого, правильне від неправильного, дозволене від забороненого) – одна з назв святого Корану, яка вживається також для позначення Тори та інших священних книг. Проте переважна більшість турецькомовного населення лексему Фуркан насамперед сприймають як запозичене з арабської мови чоловіче ім'я;

– **Kitap** (букв. книга) – в ісламській термінології при написанні з великої літери – Коран (інша назва **Yüce kitap** (букв. Велична книга), **Mukaddes kitap** (букв. священна книга). У самому Корані лексема **Kitap** вживається 261 раз у різних значеннях, у т. ч. для позначення Біблії і П'ятикнижжя Мойсея (Тори), але переважно ця лексема символізує саме **Kuran-ı Kerim**. Похідним від цієї мовної одиниці є словосполучення **Kitap ehli** або **Kitaplı** (з книгами), яке вживається для позначення книг, що були ниспослані Аллахом пророку:

Elimde Kur'an
Dilimde Kur'an
Benimle her an
Yüce Kitabım
(Çocuk İlahisi)

Досл.: У мене в руках Коран / У мене на язиці Коран / Зі мною щомиті **моя Велична книга** (з дитячої релігійної пісні).

На позначення Корану вживаються й інші лексеми:

– **Mushaf** (букв. окремі сторінки зібрані під палітуркою):

HAFIZ MAHMUD

Biri hafizdur olmuş adı Mahmud
Huda virmiş ana elhan-ı Davud

*Yüzi **mushaf gibi** olmuş mutahher*
'Aceb mi başına and içse iller'

(İ.Mesihi, ‘Şehrengiz’)

Досл.: ЗНАВЕЦЬ КОРАНУ МАХМУД. Є тут хафиз, ім’я його Махмуд, / Аллах подарував йому голос Давида, / Обличчя ж його чисте, **неначе Коран**, / Хіба ж може бути дивним, що люди йому клятву дають;

– **Nur** (букв. світло). Коран – це світло, оскільки він освітлює нас, наші обличчя, наше життя, у т.ч. і потойбічне. Ця велика книга є світлом, яке вказує дорогу і в цьому і в потойбічному світі;

– **Şifa** (букв. зцілення). Аллах відзначив, що Коран – це зцілення і лікування, він лікує у серцях ревність і гордість. Крім того, окремі сури Корану особливо здатні втішити людину в моменти складних душевних переживань; допомагає віра в святий Коран і у випадку складних недуг та хвороб.

Навчання читання Корану первинно супроводжується опануванням арабською абеткою. Для того, аби кожна з літер запам’ятовувалася краще, народом був складений вірш, у якому даються тлумачення арабських літер за візуальним уподібненням, завдяки чому вони краще запам’ятовуються:

Elif değnek gibi

Досл.: «Еліф», як палиця (ل)

Be börek gibi

Te de ona benzer

Se de ona benzer

Досл.: «Бе» (ب), як комаха, / «те» (ت) схожа на неї, / «се» (ث) схожа на неї.

При цьому слід зазначити, що арабські літери «бе», «те» та «се» відрізняються між собою лише розташуванням та кількістю крапок. Літера «бе» порівнюється з комахою через свою візуальну подібність.

Cim 'in karnı yarık

Ha da ona benzer

Hı da ona benzer

Досл.: У «джима» (ح) живіт розірваний, / «ха» (خ) схожа на нього, / «хи» (ح) схожа на нього.

Літери «джим», «ха», «хи» відрізняються між собою наявністю, відсутністю та місцем розташуванням крапок. При цьому основна літера «джим» порівнюється з розірваним / розрізаним животом.

Dal semer kaşlı

Zel de ona benzer

Досл.: «Дал» (ذ) з бровами, схожими на кінчики сідла, / «зель» (ذ) на нього схожа.

Rı ay gibi

Ze de ona benzer

Досл.: «Ри» (ر), як місяць, / «зе» (ز) схожа на нього.

Sin üç dişli

Şin da ona benzer

Досл.: «Сін» (س), як три зуби, / «шин» (ش) схожа на нього.

Аналогічно відбувається порівняння й інших арабських літер: «сада» (ص) і «за» (ظ) з вухами верблюда (***Sad deve kulaklı / Zı da ona benzer***), «айна» (ع) та «гайна» (غ) з відкритим ротом (***Ayn ağzı açık / Gayn da ona benzer***), «фе» (ف) та «каф» (ق) з головою ягняти (***Fe kuzu başlı / Kaf da ona benzer***), «кеф» (ك) з різноманітними кривульками (***Kef eğri büğrü***), «лям» (ل) – з крючком (***Lam çengel gibi***), «мім» (م) – з булавою (***Mim topuz gibi***), «нун» (ن) – з тарілкою (***Nun çanak gibi***), «вав» (و) – з оком (***Vav bir gözlü***), «хе» (ه) – з двома очима (***He iki gözlü***), «йа» – з лежачим серпом (ي).

Антономазійні номінації вживаються також на позначення інших сакронімів: зокрема, місяць Рамадан постає перед нами як ***On bir ayın sultanı*** (укр. султан дванадцяти місяців), ***imam, hoca*** (укр. вчитель), ***Adem, İnsanların Atası*** (укр. батько людства).

Слід зауважити, що у деяких випадках однакові описи подаються для різних явищ. Так, антономазійну номінацію *Yücelerin Yücesi* (укр. вищий з вищих) вживають і стосовно священної книги мусульман – Корану (тур. *Kuran-ı Kerim*) і священного храму в Єрусалимі (тур. *Kudüs Tapınağı*); лексична одиниця *Efendi* позначає і Аллаха, і пророка Мухаммеда, лексему *Nur* (укр. промінь) вживають для позначення і пророка, і Корану, при цьому значення можна виявити вже з контексту.

Так, у деяких віршах *Nur* номінує пророка Мухаммеда:

Dünyaya Gelen Nur

Amine 'ydi annesi,

Milyonlar divanesi,

Yer yerinden oynadı.

*İman **nuru** kaynadı.*

(Oku Ey, ‘Güzel çocuk ilahisi’)

Досл.: **Промінь**, який прийшов у світ / Був матір’ю для Аміне, / Дивом для мільйонів / Ходив по різних місцях / І став **променем** віри (з дитячої релігійної пісні “Ну-мо читай”);

Лексема *Nur* у поезії також може позначати святий Коран:

Karanlığı aydınlatır

Hep mevlayı hatırlatır

Kurtuluşa ulaştırır

Nur üstüne nurdur Kuran

(K. Hasan, ‘Kuran-ı Kerim’)

Досл.: Він освітлить темряву / Нагадає про Всевишнього / Доведе до порятунку / **На промені промінь – Коран** (К. Хасан, “Святий Коран”).

З точки зору структури антономазійні номінації на позначення сакронімів можуть бути:

– однокомпонентними: *Efendimiz* (букв. наш пан; *Efendimizi nasıl anlattılar*’ — Як розповіли про **Нашого пана** (назви турецьких телевізійних програм);

– двокомпонентними:

Müjdecisin bizlere

Gönüllerin sultanı

Aydınlıksın gözlere

Gönüllerin sultanı

(M. Nihat Malkoç, ‘Gönüllerin Sultanı’).

Досл.: Ти приніс нам радісну новину, / **Султане сердець**, / Ти освітив нам очі, / **Султане сердець** (М. Ніхат Малкоч, “Султан сердець”).

– багатоконпонентними:

Ey güller ülkesinin sultanı

Ey en büyük sevgilinin sevgilisi

Sana aşkımlı ilan ediyorum

Seni seviyorum ya Rasullallah

(F. Koç, ‘Ressulallah’a mektuptan’)

Досл.: Ей, **султане країни троянд**, / Ей, **найближчий мій друже**, / Я зізнаюсь тобі в любові, / Я люблю тебе, мій Пророче (Ф. Коч, “З листа пророку”).

Отже, антономазійні номінації на позначення Аллаха, пророка Мухаммеда, Святого Корану та інших сакронімів демонструють явище сакралізації лексичних одиниць і процес набуття ними не зафіксованих у переважній більшості словників значень. Такого плану сакралізація досить самобутнім явищем турецького мовно-культурного простору.

3.2. Суфійська термінологія як різновид сакралізації

Gel gör aşk neyledi (Y. Emre)

Прийди і подивись, що наробила любов (Й. Емре)

Суфійський напрям посідає важливе місце в східній культурі. Зокрема, про це зазначає Н. І. Пригарина: „Серед актуальних проблем вивчення класичної культурної спадщини народів Сходу, які сповідують іслам, чи не найважливішою лишається проблема суфізму. Різноманітний, багатолікий у конкретних проявах суфізм увійшов у духовне, соціальне й культурне життя мусульманських народів, починаючи з перших століть виникнення ісламу, здійснивши величезний вплив на всі зазначені сфери” [Пригарина 1989: 3–4].

Специфічна мова суфіїв, яку інколи називають закодованою, виникла разом із суфізмом – такою філософією життя, що передбачає дотримання певних канонів і правил поведінки, спрямованих на досягнення духовних ідеалів [Doğan 2005: 1246]. Метою саме такого релігійного містицизму є внутрішнє задоволення та поєднання з Всевишнім. Спеціальні терміни суфії вживали і в повсякденному спілкуванні, і в листах, оповідях. Для емоційного та експресивного вираження своїх почуттів суфії створювали поетичні твори. У турецькій літературі найбільш яскравими представниками суфійської поезії вважаються Галіба Деде, Набі, Несімі, Ніязі Мисрі, Юнуса Емре, Фузулі, які використовували образи вогню, вина, жінки, соловейка, троянди з метою вираження певних містичних мотивів.

У наші часи для тлумачення суфійської лексики деякі турецькі лексикографи укладають словники суфійських термінів. До таких видань можна віднести термінологічний словник С. Дж. Седжаді „Tasavvuf ve İrfan Terimleri Sözlüğü” (“Словник суфійських і наукових термінів”); уперше був надрукований у 1960 р., а потім перевиданий у 1983 та 2007 рр. з доповненнями, словник Е. Джебеджіоглу („Tasavvuf terimleri ve

deyimleri sözlüğü” („Суфійські терміни та фразеологізми”), словник С. Улудага „Tasavvuf terimleri sözlüğü” („Словник суфійських термінів”), османо-турецький словник („Osmanlıca Türkçe Lügat”) та ін.

У світлі дослідження інтеракції мови та релігії вивчення процесу утворення суфійської лексики як невідомого компоненту релігійного буття тогочасних турків-османів посідає вагоме місце. Походження ж переважної більшості суфійських термінів не є достатньо вивченим. Деякі такі одиниці були запозичені з Корану та хадисів, але велика частина досліджуваного лексичного матеріалу – це переосмислені одиниці загальноновживаного турецькомовного фонду, які виникали під впливом різних факторів, у т.ч. і на рівні підсвідомості.

Завдання цього дослідження полягає у виокремленні основного корпусу суфійських термінів, аналізі їхньої семантики та визначенні прагматичного потенціалу цих мовних одиниць у найбільш популярних творах поетів-суфіїв.

Суфійські поети вживали в переносних значеннях окремі слова, які з часом отримали символічні значення та перейшли в розряд т. з. суфійських термінів:

***Dört Kitabun** manisi bellüdür bir elifde*

Sen elifi bilmezsın bu nice okumadur

[Artun 2011: 133]

Досл.: Значення **Чотирьох книг** відоме в одному аліфі, / Як же це читати, якщо ти не знаєш аліфа?

Термінологічна система, якою користувалися суфії, – це синтез елементів світського та сакрального в його найбільш яскравому прояві. Проте переважна більшість суфійських лексем виникла завдяки процесу сакралізації. Сакралізація пов’язана насамперед зі створенням системи суфійської символіки на основі лексики, яка активно функціонувала в тогочасному мовленні місцевого населення. Окремі мовні знаки набули

вторинної номінації відповідно до доктрини суфізму. Дослідник суфізму А. Курбанмамадов щодо питання формування системи суфійських термінів зазначає: „Суфійська естетика для вираження своїх ідей вдавалася до символіки, не використовуючи наукових понять та термінів. Символічні вислови виокремлювалися з побутового словника, з повсякденних понять. Це, з одного боку, спростило проникнення суфійських ідей у свідомість народу, а з другого – посилило містичне тлумачення буденних явищ” [Курбанмамадов 1987: 81].

До найбільш яскравих одиниць суфійського походження можна віднести: **ata** (букв. батько, предок), **baba** (укр. батько), **kılavuz** (букв. провідник) ‘шейх, мюршид’, ‘голова суфійської общини, обителі’; **bacı** (укр. старша сестра) ‘дружина шейха (мюршида)’, **ab-ı revan** (укр. вода, яка тече) ‘радість та спокій, які наповнюють серце суфіїв’, **agyar** (укр. іноземець) ‘той, хто не входить до певного суфійського ордену’, **âkil** (укр. розумний) ‘той, хто не піддається спокусам повсякденного життя’, **alem** (букв. світ) ‘мирський світ’; **aşk, sevda, sevgi** ‘божественна любов’, **aşık** (букв. закоханий) ‘той, хто служить Аллаху всім серцем та душею’, **halvet** (букв. самотній, одинокий) ‘аскетичне життя суфіїв протягом сорока днів у повній відмові від земних задоволень’, **maşuk** (букв. коханий) ‘Аллах’, **bağ** ‘духовний світ суфія’, **meslek** (букв. професія) ‘духовне заняття, яке передбачає єднання з Аллахом учасника тарикату’.

Проте наведеними прикладами складність діалектичних відносин релігійного і світського в турецькій лінгвокультурі не вичерпується.

У релігійній суфійській літературі *аліф* (букв. elif) вживають для символізації *вахдету* (букв. vahdet – єдність, цілісність Аллаха). Суфії вважали, що літери утворилися з крапки, і їх сполучним елементом є власне *аліф*. Літера *аліф*, яка починає арабську абетку, вживається на позначення Абсолюту. Крім того, відомий турецький народний поет-суфій Юнус Емре у своїх поетичних творах пише, що значення всіх

чотирьох книг (Псалтиря, Старого Завіту, Біблії та Корану) зашифроване у першій літері теоніма *Аллах*.

Терміни суфійського походження класифікуються у нашій науковій статті 2014 року за тематичним принципом відповідно до їхньої ролі в позначенні певних явищ суфійської філософії:

1. Терміни на позначення представників тарикатів та їх ступенів (*abdāl* (букв. мн. від лексеми *bedel* – ціна, вартість) ‘бродячий дервіш’, *aşina* (букв. друг, знайомий) ‘близькі дружні стосунки двох осіб, які належать до одного і того ж тарикату’, *arif* (букв. обізнаний, знаючий) ‘суфій, який у всьому послуговується волею Аллаха, *derviş* (букв. бідний) ‘дервіш’, *fukara* (букв. мн. бідняки) ‘дервіші’; *hadim* (букв. прислужник) ‘особа, яка не є дервішем, проте готова допомагати суфіям’, *ham* (букв. сирий, недозрілий, неспілий,) ‘початківець у суфійському вченні’, *insan-ı kamil* (букв. досконала людина) ‘людина, що слугує Аллаху всіма своїми діями’, *mürşid* (букв. поводитир, керівник, гід) ‘вчитель, той, хто вказує шлях у суфізмі’, *miskin* (букв. бідний, слабкий) ‘досконала людина, дервіш’, *mürît* (букв. той, хто бажає чогось) ‘раб шейха, дервіш, який увійшов до певного тарикату’, *pir* (букв. старий) ‘лідер, засновник окремого тарикату; той, хто досягнув найвищого ступені у тарикаті’; *şeyh* (букв. старий, літній) ‘(у тарикаті) голова дервішів’) [Покровська 2014: 241].

Слід наголосити, що лексема *derviş*, яка посідає вагоме місце загалом у відображенні суфійської філософії бере свою етимологію від лексеми перського походження зі значенням ‘бідний’. Таке походження слова пов’язане з тим, що дервіші стояли осторонь від матеріальних цінностей і надавали перевагу надзвичайно скромному способу життя. Учителем і наставником дервішів був *şeyh*, а засновником певного суфійського тарикату – *pir* (букв. старий, великий) [Покровська 2014: 241].

Інколи дервіші на позначення самих себе використовували специфічні лексеми. Зокрема, в одному зі своїх „Лахі” Юнус Емре вживає епітет **miskin** (у суфійській термінології – дервіш) стосовно себе:

***Miskin** Yunus biçareyem başdan ayağa yareyem*

Dost ilinden avareyem gel gör beni aşk neyledi

[Artun 2011: 139]

Досл.: **Дервіш** Юнус – у безвиході, поранений увесь, / Далеко від друзів, прийди, поглянь, що накоїла любов [Покровська 2014: 241].

Юнус Емре в наведеному уривку акцентує увагу на своїй слабкості і безсилості перед Аллахом, звертається до Всевишнього за допомогою.

До цієї групи також необхідно віднести назви тих осіб, які причетні до суфійських учень (**dilber** (букв. коханий) ‘Всевишній коханий’, **nigar** (букв. гарна, як намальована) ‘божественний коханий’:

*Şems **nigarun** vuslatı yolında üryan olıban*

Vasıl oldu ölmeye her kişinin irfanı yok

[Artun 2011: 176]

Досл.: Для того, аби поєднатися зі схожим на сонце **божественним коханим**, / У всіх вистачить терпіння, щоб не померти [Покровська 2014: 241].

2. Терміни на позначення окремих обрядових місць та їх складових: **atebe** (букв. поріг, сходінка) ‘поріг в текке’, **aşevi** (букв. місце їжі) ‘приміщення для приготування їжі у текке бекташитів’, **çileevi**, або **çilehane** (букв. місце випробувань) ‘приміщення, у якому дервіші живуть, позбавивши себе деяких речей з метою духовного збагачення’, **meyhane** (букв. місце зібрання друзів) ‘приміщення, у якому збираються муршиди’, **meydan** (букв. майдан) ‘назва спеціально відведеного місця в мевлевітських і бекташитських сектах’:

***Meydanında** dar durmuş köçekler*

Çalınur koç kurbanlara bıçaklar

Döginür kudüm açılır sancaklar

Tuğlar gelir şahum Abdal Musa'ya

[Artun 2011: 164]

Досл.: Зібралися на **майдані** всі дервіші, / Ріжуть тут жертвних баранів, Грають на кудюмах (*кудюм* – назва музичного інструмента. – *Авт.*), / розгортають знамена, / До Абдала Муси наближаються справжні візири [Покровська 2014: 241–242].

3. Терміни, що позначають елементи суфійського одягу: **cübbe** (букв. довгий і широкий зовнішній одяг) ‘накидка, яку носять суфії’, **hurka** (букв. одяг з рукавами із вовни) ‘одяг дервішів без комірця з довгими рукавами’, **sarık** (букв. головний убір, який накручують на голову) ‘специфічний головний убір суфіїв’:

*Dervişlik **hurkada** tacda değildir*

İsilik oddadır saçta değildir

[Artun 2011: 172]

Досл.: Основа суті дервіша – не в **хирці** й не в короні, / Основне тепло – це вогонь, аж ніяк не волосся [Покровська 2014: 242].

4. Терміни, які пов’язані з певними станами та правилами в суфізмі: **cem** (букв. скупчення, зібрання) ‘священна церемонія, яка у бекташитів й алевітів прирівнюється до молитви’, **cezbe** (букв. наближення, притягування) ‘процес наближення раба до Аллаха’, **hakikat** (букв. істина) ‘найвищий ступінь, якого можна досягнути в релігійних ритуалах’, **kabz** (букв. притримування, тримання) ‘надія і страх – два стани у суфізмі, які настають після моментів хвилювання’, **marifet** (букв. знання, інформація) ‘дані, які отримують суфії в результаті відчуття різних духовних станів’, **neşe** (букв. хороший настрій) ‘отримання задоволення від духовних красот’, **tarikāt** (букв. шлях) ‘дорога, якою прямують з метою досягнення та пізнання Аллаха’, **şeriat** (букв. дорога, якою йдуть верблюди до водопою; канал для води;) ‘нихка релігійних

правил, які пов'язані з удосконаленням духовного світу людини', *sebil* (букв. дорога) 'місце роздавання води при дорозі в ім'я Аллаха'.

Основними станами суфізму вважаються *şeriat, tarikat, hakikat, marifet*, які суфії іменують як 'четверо дверей' (букв. dört kapı):

Şeriat, tarikat, yoldur varana,

Hakikat, marifet ondan içeri

[Artun 2011: 148]

Досл.: **Шаріат** – для того, хто дістанеться **тарикату**, / Лише після цього – **хакікат, маріфет** [Покровська 2014: 242].

5. Терміни, пов'язані зі способом життя і поведінкою суфіїв: *gülbang* (букв. щебетання) 'молитва, яку співають хором', *takva* (букв. остерігання, страх) 'уникати поведінки, яка може стати підставою для покарання Аллахом, остерігатися гніву Аллаха,' *uzlet* (букв. бути осторонь буденних справ) 'утримуватися від скоєння гріхів, вести аскетичний спосіб життя, жити в безлюдних місцях', *zühht* (букв. поводитися холодно, сторонитися) 'віддалитися від світського способу життя з метою поєднання з Аллахом'.

Окремо виокремлюємо низку характерних для класичного ісламу лексичних одиниць, які набули специфічних значень у суфійській термінології. Так, лексема *mescid* у мусульманській термінології позначає невелику мечеть, де здійснюють намаз. У суфійському світі *mescid* '1. Місце в *текке* (обителі дервішів) для виконання намазу. 2. Серце рабів Всевишнього'.

Сакронім *uçmak* (тур. *cennet* – букв. рай) у суфізмі має такі значення: 'духовний рай, відчуття, які сприймаються серцем без посередництва тіла':

Kişi bile söz demini dimeye sözün kemini

Bu cihan cehennemini sekiz uçmağ ide bir söz

[Artun 2011: 143]

Досл.: Людина, не знаючи, що точно сказати, не повинна казати лихого, / Навіть одне [хороше] слово перетворює цей пекельний світ на рай [Покровська 2014: 242–243].

Крім того, є ціла низка суфійських фразеологізмів, які можуть формуватися на основі числівників:

Üç sünnet (букв. три обрізання) три типи поведінки, якої повинні дотримуватися алевіти та бекташіти;

Üç terk (букв. три відмови) три основні етапи, які повинен пройти учень для об'єднання з Богом;

Dört öğe (букв. чотири елементи) земля, вода, повітря і вогонь, які не мають ні початку, ні кінця і є основою єства;

Yedi gök (букв. сім небес) 'сім небесних тіл, кожен з яких є священним і належить до прошарків неба';

Yedi tamu (букв. сім пекол) 'сім країн покарань, кожна з яких вважається одним з етапів пекла';

Sekiz cennet (букв. вісім раїв) 'вісім країн щастя, у які потрапляє душа після відходження від тіла';

Dokuz akıl (букв. дев'ять розумів) 'другий етап перед утворенням *Akl-ı evvel*' (букв. основного розуму (для зближення з Аллахом);

Dokuz ruh (букв. дев'ять духів) 'третій етап перед утворенням *Akl-ı evvel*';

On iki ev (букв. дванадцять будинків) 'група будівель у великих тарикатах, управління якими здійснює шейх';

On iki post (букв. дванадцять шкір) 'дванадцять посад, яке передбачає служба в текке';

З назвами частин тіла найбільш частотними є такі суфійські фразеологізми:

Ayak mühürlemek (букв. ставити печатки на ноги) ‘ставити великий палець правої ноги на великий палець лівої ноги для вираження поваги своєму муршиду’;

Baş eğmek (kesmek) (букв. нагинати (підрізати) голову) ‘на знак поваги до старших в текке вітатися з ними, поклавши руки на груди і нахиливши голову набік’;

Boyun kesmek (букв. підрізати шию) ‘на знак поваги до старших нахилитися вперед, тримаючи руки на грудях’;

Gönül adamı (букв. людина серця) ‘дервіш’;

Gönül aşaması (букв. етап серця) ‘етап відмови від зовнішніх бажань і пристрастей’;

Gönül beklemek (букв. чекати серце) ‘весь час тримати Аллаха в своєму серці’;

Gönül etmek (букв. робити серце) ‘молитися’

El almak (dest almak) (букв. отримувати руку) ‘ставати дервішом, йти на навчання в текке’;

El etek sahibi olmak (бути хазяїном рук і спідниці) ‘проходити процедуру вступу в текке до певного муршида (учителя)’;

El göğüs dudak yapmak (букв. робити руку, груди, губи) ‘на знак вірності пророку Алі під час вимови під час привітання класти руки на груди і на губи’.

Цікавими є і окремі суфійські символи: ***Arslan*** (букв. лев) ‘пророк Алі’ (у бекташитів та алевітів); ***Mey*** (букв. вино) ‘Аллах’ тощо.

Отже, на основі аналізу зібраної картотеки суфійських термінів окреслюється загальна тенденція їх виникнення: переважна більшість специфічних для суфіїв одиниць утворилася в результаті набуття спеціального сакрального значення світськими лексемами й одиницями на позначення реалій мусульманського життя.

Наведені приклади наочно демонструють роль суфізму в сучасній турецькій лінгвокультурі та є яскравим підтвердженням нерозривного ланцюга: „мова – культура – етнос”. Зафіксована сакралізація у сфері суфійської термінології турецької мови демонструє суттєвий слово- та фразеотворчий потенціал лексем турецької мови, які у процесі розвитку мови мають здатність трансформуватися за змістом і граматичною формою.

3.3. Сакралізація в енігматичному дискурсі

3.3.1. Сакралізація в турецьких загадках

Загадка – це мовно-культурний жанр, у якому за допомогою гри слів та звуків відображено різні способи пізнання світу індивідом.

Загадки релігійного спрямування в турецькій традиції не лише входять до збірок загадок різної тематики, але й видаються окремими збірками (М. Йилмаз „Dini bilmeceleer” („Релігійні загадки”), Дж. Суаві „Allah’ı bildiren bilmeceleer” („Загадки про Аллаха”). За визначенням самих укладачів, метою таких видань є бажання допомогти дітям легко засвоїти пов’язані з релігією іслам поняття, отримуючи при цьому задоволення. Релігійний зміст, вкладений в улюблені всіма дітьми загадки, дає їм можливість навчатися без докладання особливих зусиль.

У загадках, де в жартівливій (часто римованій) формі за допомогою символіки та образності постають Аллах, ангели, святі книги, мусульманські пророки, невидимі істоти (шайтан, дух), релігійні свята і звичаї (езан, намаз, піст, хадж), священні місця (Кааба, Медіна, Мекка), релігійні діячі (імам, муедзин), уживається лексика в переносному (*telli horoz* (букв. півень зі струнами) – імам) і прямому значеннях (*Ondan önce*

basmadı kimse, bastığı yere (Adem) — *Ніхто до нього не ходив тими шляхами* (Адам).

Як зазначалося, одним із основних завдань загадок є дидактика. Автор дисертації „Дослідження загадок-чотиривіршів західних турків” („*Batı Türklerinin dörtlüklerden kurulu bilmeceleeri üzerine bir araştırma*”) Ічель Хатидже наголошує, що загадки навчають мові й релігії [İçel 2005: 266]. Безперечно, ця точка зору особливо актуальна для турків, у житті яких іслам відігравав і продовжує відігравати важливу роль навіть в умовах світської держави. Зокрема, релігійні загадки (тур. *fikhi bilmeceleer*) Шенер Адем поділяє на такі групи й підгрупи: віра (в ангелів, святі книги, пророків, потойбічний світ та ін.), обов’язки праведного мусульманина (ритуальне обмивання, молитва-намаз, піст, зекат, хадж), історія ісламу (важливі етапи й священні місця), суфійська філософія (мевлевіти, тарикати, шейхи та ін.) [Şener 2005].

Загадки з релігійним змістом, так само як й інші види загадок, дають можливість розглянути предмет під іншим кутом зору й спробувати визначити його схожість з іншими предметами та явищами, які, на перший погляд, є досить віддаленими й такими, що не мають жодних асоціацій зі згаданим предметом. Основне завдання загадки – це оновлення характеристик енігмату через їх перефразування, а душею загадок, за визначенням С. Г. Лазутіна, є метафора [Лазутин 1977: 35]. У загадках персоналії, предмети й власне загадані предмети зіставляються на основі асоціацій та уявлень, традиційних для певного етносу стереотипів.

Цікавим та недослідженим у сучасній лінгвістиці є питання сакралізації лексичних одиниць у складі народних і авторських турецьких загадок.

Своєрідною є семантика чисел у складі турецьких загадок, що мають релігійне забарвлення.

Число **bir** (букв. один) символізує:

– Аллаха:

Bir nedir, beş nedir?

Kabe'deki taş nedir?

(Allah, namaz, Hacer-ül-Esved)

[Çelebioğlu, Öksüz 1979: 48]

Досл.: **Один** – це хто, п'ять – це що? / А який камінь в Каабі?
(відгадка: **Аллах**, молитва-намаз, чорний камінь аль-Хаджар аль-Есвад).

– Каабу (головний храм мусульман, розташований у Мецці, висота якого – п'ятнадцять метрів):

Nar tanesi, nur tanesi,

*İslamlığın **bir** tanesi*

(Kabe)

[Çelebioğlu, Öksüz 1979: 51]

Досл.: Є гранати, є й промінці, / В ісламі лише **один** (відгадка: храм Кааба).

Для опису споруди Кааба, яка є однокімнатною будівлею, застосовують лексему **tek** (укр. єдиний): *Tek odalı bir bina* [Şener 2005: 147] – **Однокімнатна будівля**.

Число **iki** (букв. два) має кілька значень у релігійній сфері:

1) два денних намази – **öğle namazı** (букв. обідній намаз) й **ikindi namazı** (букв. післяобідній намаз):

Şimdi şimdi şim düşer,

Gölge kalkar gün düşer,

Bir ağaçta beş elma;

***İkisine** gün düşer*

(namaz)

[Çelebioğlu, Öksüz 1979: 51]

Досл.: Зараз зі слова *şimdi* (букв. зараз) випадає *şim* (букв. сей), / Йде ніч і наступає день, / На одному дереві п'ять яблук, / **Два** з них – на сонці (відгадка: намаз);

2) два основні мусульманські свята – Рамазан (тур. Ramazan bayramı) і свято жертвоприношення Курбан-байрам (тур. Kurban bayramı):

Muşmul muş açar,

Muşmul çiçek açar,

Ayda dört, yılda iki

(Cuma günü, Ramazan ve Kurban bayramı)

[Çelebioğlu, Öksüz 1979: 54]

Досл.: Мушмула (назва вічнозеленого дерева, поширеного в Південній, Південно-Східній Азії і Гімалаях) росте / Мушмула цвіте / У місяці буває чотири рази, / А в році – **два** (відгадка: п'ятниця, свята – Рамазан і Курбан-байрам).

Число *üç* (букв. три) – це такі три намази, як *sabah namazı* (букв. ранішній намаз), *akşam namazı* (букв. вечірній намаз) і *yatsı namazı* (букв. нічний намаз):

Bir ağızda beş yemiş,

İkisi güneş görmüş,

Üçü de hiç görmemiş

(beş namaz)

[Боролина 2007: 21]

Досл.: У роті п'ять фруктів, / Два з них бачать сонце, / А **три** інших – ніколи (відгадка: п'ять намазів).

Число *dört* (букв. чотири), як видно з прикладу, наведеного в описі другого значення числа *два*, символізує день, коли Аллах дарує мусульманам особливе благословення, – п'ятницю (тур. Cuma). У цей день відбулося багато подій, описаних у Корані й хадисах: *Güneşin*

doğduğu günlerin en hayırlısı Cuma günüdür. Çünkü Adem bu günde yaratıldı, bu günde cennete girildi, bu günde cennetten çıkarıldı ve kıyamet ancak bu günde kopacaktır [Şener 2005: 105] — *Найблагословенніший день, у який сходить сонце, – це п'ятниця. Оскільки саме в цей день був створений пророк Адам, цього дня він увійшов у рай і був вигнаний звідти, кінець світу також пророчать саме в цей день.*

Число **beş** (букв. п'ять) позначає один із п'яти стовпів ісламу – молитву, яку в перській і турецькій мовах називають намаз (лексема перського походження, що перейшла в турецьку мову), в арабській – салат. Загалом, вже зазначалося, що намаз – це „мусульманська канонічна молитва, яку виконують п'ять разів на день. Молитву можна читати в будь-якому місці, але їй обов'язково має передувати релігійне обмивання. Мета намазу – прославлення Аллаха, його доброти й величі, висловлення покірності йому” [РС 1996: 208]:

*Bir dalda beş meyve,
İkisi de gün görür, üçü görmez
(namaz)
[Çelebioğlu, Öksüz 1979: 51]*

Досл.: На одній гілці п'ять фруктів, / Два з них бачать день, / а три – ні (відгадка: намаз).

Число **yedi** (рус. *сім*) – це важливий символ як у тюркській, так і в інших культурах, який часто використовують у дастанах, казках, народних оповіданнях. Згідно з давньотюркським віруванням, небеса й землі склалися з семи поверхів (тур. *yedi kat gök*, тур. *yedi kat yer*). Число сім вважають щасливим у турецькій культурі: протягом семи днів було створено світ; сім днів гуляли весілля; на сьомий рік у казках зустрічались закохані; на сім регіонів розділили територію Туреччини. Ймовірно, вислів **yedi kat gök** (букв. сім поверхів неба) покладено в основу символічного значення числа *сім* у релігії:

*Çeşmeler, çeşmeler,
İçinde keklik meler,
Yedi açar beş güller
(cennet, namaz)*

[Çelebioğlu, Öksüz 1979: 51]

Досл.: Джерела, джерела, / І там копошаться куріпки, / П'ять троянд візьми і буде **сім** (відгадки: **рай**, намаз).

Число **otuz** (букв. тридцять) символізує священний місяць мусульманського посту, дев'ятий місяць місячного календаря.

*Bir bağım var uzundan uzun,
Yılda verir otuz salkım üzüm
Üzümlerin siyahı yenir, beyazı yenmez
(Ramazan)*

[Çelebioğlu, Öksüz 1979: 52]

Досл.: Є дуже великий виноградник, / Родить він у рік **тридцять** грон винограду, / Чорний виноград їдять, а білий – ні (відгадка: місяць Рамазан).

У цій загадці важливу роль відіграє й символіка кольору: чорний виноград – це ніч, а білий – день.

Число **doksan dokuz** (букв. дев'яносто дев'ять) позначає вервечку (тур. *tesbih*). Вервечка – це шнур або стрічка, замкнуті в кільце, на яких зав'язані вузлики, нанизані намистинки, пластинки чи схожі предмети. У ритуалах ісламської релігії їх використовують для підрахунку кількості прочитаних молитов, збереження уваги й концентрації:

*Yuvarlaktır düz değil,
Doksandokuz yüz değil
(tesbih)*

[Çelebioğlu, Öksüz 1979: 52]

Досл.: Круглі, а не прями, / **Дев'яносто дев'ять**, але не сто (відгадка: чотки).

Числа, що символізують одні й ті самі релігійні явища, мають властивість уживатися з різними іменниками. Наприклад, намаз у турецьких народних загадках – це п'ять фруктів (тур. *beş meyve*), п'ять яблук (тур. *beş elma*), п'ять троянд (тур. *beş gül*), п'ять плодів мигдалю (тур. *beş badem*). У деяких випадках може змінюватися лише нумератив. Наприклад, словосполучення *otuz okka üzüm* – тридцять окка (міра ваги, що дорівнює 1,283 кг) винограду є синонімічним до вислову *otuz salkım üzüm* – тридцять грон винограду.

У турецьких загадках числа можуть також мати значення приблизності:

*Bir direkte bin yaprak,
Bunu bilmeyen ahmak!
(Kuran-ı Kerim)
[Çelebioğlu, Öksüz 1979: 52]*

Досл.: На **одному** стовпі **тисяча** листків, / А той, хто цього не знає, нерозумний! (відгадка: Коран).

Крім символіки чисел, для кодування релігійної сфери в загадках використовують й інші характеристики. Уподібнення може здійснюватися на основі:

– сенсорних (звукових) показників: *імам* (глава й розпорядник мечеті, тур. *imam*) порівнюється з півнем, а *мuedзин* (той, хто закликає мусульман до молитви, служитель мечеті, тур. *müezzin*) – із птахом. Наприклад:

*Minarenin taşları,
Çın çın öter kuşları
(müezzin)
[Çelebioğlu, Öksüz 1979: 55]*

Досл.: Мечеть із каменя, / Співають там **птахи** (відгадка: муедзин);
або імам може порівнюватися з півнем:

Kapısız han!

Kubbesiz hamam!

Dilsiz imam!

(dünya, deniz, horoz)

[Çelebioğlu, Öksüz 1979: 69]

Досл.: Приміщення без дверей! / Хамам без купола! / **Імам без
язика!** (світ, море, півень).

– зовнішніх ознак: камінь кодує мінарет, а вода – абдест (ритуальне
обмивання). Наприклад:

Ben bir güzel alırım

Hafifledim sanırım.

Sulu sulu olurum.

Huzurumu bulurum

(abdest)

[Yılmaz 2012: 89]

Досл.: Я красиво це зроблю, / І від цього відпочину, / Я буду весь у
воді, / І так знайду свій спокій (відгадка: абдест);

– родинних стосунків: Ісус (тур. *İsa*) – це той, у кого немає ні
батька, ні матері (тур. *anası, babası yok* [Çelebioğlu, Öksüz 1979: 49]), а
Єва (тур. *Havva*) – мати, у якої не було матері (*anasız bir ana* [Yılmaz
2012: 271]);

– вірувань і переконань. Наприклад, найблагодословенніша сторона –
це напрямок на схід – *кибла* (тур. *kible*):

En hayırlı yön,

Sen oraya dön

(kible)

[Yılmaz 2012: 107]

Досл.: Це найблагословенніша сторона, / Ти повернись туди (відгадка: кибла).

Отже, образи популярних у турецькому соціумі загадок базуються на виділенні їх окремих специфічних рис. Саме від вдало обраного образу залежить інтерес до такого мікротексту серед мас народу, до яких звертаються творці анонімних (тур. *anonim*) й авторських (тур. *ferdi*) загадок. Закодування релігійних понять у формі метафор і метонімії відбувається за допомогою близьких людині реалій повсякденного життя. У більшості загадок, крім вишуканої внутрішньої форми, можемо констатувати наявність досить важливих поетичних елементів – алітерації, асонансів, рим.

3.3.2. Сакралізація текстів турецьких кросвордів

Кросворди зазвичай присвячуються різним сферам людської діяльності. Досить детально кросвордна тематика окреслена в праці С. Колосової „Довідник кросвордиста”, побудованій на принципі переліку слів, що належать до різних галузей науки, культури та мистецтва [Колосова 2004]. Метою кросворду як різновиду мовної гри є перевірка ерудованості, пов’язаної з обсягом загальних для певної культури позамовних знань, наприклад, дефініцій, які базуються на апеляціях до прецедентних текстів, стереотипних ситуацій [Денисова 2008: 128–129]. При цьому основний масив знань і уявлень у кросвордах зберігається у свідомості носіїв національного ментально-лінгвального комплексу у вигляді фрейм-структур [Захарченко, Красных 1998: 100–115].

Незважаючи на бурхливий розвиток лінгвістики в другій половині ХХ – на початку ХХІ століття, залишаються все ще малодослідженими або й узагалі не дослідженими мовні тексти, до яких і належать

кресворди. Кресворд як модифікований тип загадки вивчали І. В. Абрамець, М. В. Волкова, К. О. Денисова, І. В. Захарченко, В. В. Красних, В. І. Мордань. У їх працях здійснюється характеристика основних мовних засобів кодування об'єкту дійсності, подаються образно-семантичні аспекти формування різного типу кресвордів кресвордів.

При цьому не досліджений раніше релігійний аспект кресвордів потребує аналізу з погляду виявлення мовних способів його когнітивного та лінгвістичного моделювання. Важливою є також спроба відповісти на запитання, які саме релігійні знання і яким способом представлені в текстах кресвордів сучасної турецької мови.

Явище сакралізації в турецьких кресвордах виражається через найбільш поширені способи кодування об'єктів пошуку, вербалізованих асоціативних зв'язків, які відіграють інтегруючу роль у зіставленні різних предметів.

Як матеріал дослідження використовувалися релігійні кресворди зі збірок Нуріджана Кафли „Аріфана. Книга кресвордів релігійної культури” („Arifane. Din kültürü Bulmaca Kitabı”) [Kaflı 2012], Г. Озтюрка „Основні релігійні знання через кресворди та загадки” („Bulmacalar ve Testler ile Temel dini bilgiler”) [Öztürk 2010], кресворди з видання Турецького мовного товариства „Чудові кресворди турецькою мовою” („Güzel Türkçe bulmacalar”) [GTB 2011], кресвордні формулювання зі збірок-словників М. С. Чошкунтюрка „Довідник кресвордиста” („Bulmaca rehberi”) [Coşkuntürk 2003] та Б. Ерміша „Словник кресвордів” („Bulmaca sözlüğü”) [Ermiş 2008].

Відповідно до визначення у „Словнику української мови”, кресворд – це „гра-задача, яка полягає у вписуванні літер у перехресні рядки клітинок накресленої фігури так, щоб по горизонталі та вертикалі вийшли загадані слова” [СУМ 1973: 366].

К. О. Денисова, характеризуючи кросвордний жанр, зазначає, що кросворд є одним із найпоширеніших жанрів у світі розваг. Зокрема, його розгадування тренує пам'ять і розширює кругозір. Деякі типи кросвордів сприяють розвитку допитливості й асоціативного мислення. Застосування викладачами кросвордів у роботі допомагає учням засвоювати знання в ігровій формі [Денисова 2008: 118].

Історія кросворду, лише за офіційними даними, налічує близько ста років. Дискусійним є питання щодо автора першого кросворду. Зокрема, англійці вважають батьківщиною кросворда свою країну, а його винахідником М. Девіса, який опублікував свій перший кросворд у газеті „Тайм” у кінці XIX століття. Американці стверджують, що автором першого кросворда був А. Уїнн, який надрукував його 21 грудня 1913 р. У кросвордах А. Уїнна було закладено принципи побудови „сучасних кросвордів: симетрична сітка, написання слів по вертикалі та горизонталі, які додавалися до випуску правильних відповідей” [Волкова 2011: 36].

Усі кросворди поділяються переважно за двома ознаками: оформлення (структура) і зміст (наповнення).

За оформленням вирізняють такі типи кросвордів: класичні, скандинавські (сканворди), японські, філворди, лінійні, кейворди (ключворди).

За змістом виокремлюють тематичні кросворди, кросворди-поліглоти, алфавітні кросворди, цитатні кросворди, гумористичні кросворди, кросворди з фрагментами, ребусні кросворди [Волкова 2011: 36].

Турецькі лексикографи для позначення невеличких текстів, які належать до кросвордного жанру, користуються терміном *bultasa*. *Bultasa* – це гра з пошуку слів та перевірки знань, яка має на меті встановлення зв'язку між словами за допомогою натяків [TBTS 2011:

203]; різновид загадки, переданої літерами або малюнками [Doğan 2005: 186]; гра з різними формами вираження, яка передбачає процес пошуку [TS 1988: 228].

Мовна одиниця ***bulmaca*** в перекладних словниках має ширше значення, ніж просто кросворд: „ребус, загадка, кросворд” [Щека 1997: 63]. У нашому дослідженні термін ***bulmaca*** використано у вузькому розумінні, тобто лише як одиницю, яка позначає різного виду кросворди.

У Туреччині кросворди видаються зазвичай окремими збірками, які можуть містити й різнопланові, і вузькотематичні види загадок.

Релігійна тематика, а відповідно і явище сакралізації у кросвордах можуть бути представлені двома способами:

1. Присвячені релігії окремі статті у збірках кросвордів: релігійні промови, які виголошуються у мечетях релігійними діячами (відгадка: тур. *vaaz*) [GTB 2011: 23], заклик до молитви, який у мусульманській релігії голосно виголошує *муеззін* (відгадка: тур. *ezan*) [GTB 2011: 34], місце зібрання усіх мусульман у судний день (відгадка: тур. *mahşer*) [GTB 2011: 43].

У текстах кросвордів трапляються і дефініції застарілих релігійних термінів, про що власне й зазначають у дужках: *некло* (застаріле) (відгадка: тур. *tamu*) [GTB 2011: 59], *молитва-намаз* (відгадка: тур. *salavat*), *Бог, Аллах* (застаріле) (відгадка: тур. *Hu*) [GTB 2011: 112], *професія імама* (застаріле) (відгадка: *imamet*) [GTB 2011: 129], мусульманські формули: *maşallah* (тур. *Allah'ın yaratıcı ifadesi ile gerçekleşen* (18/39), що в перекладі з арабської означає ‘Те, чого бажає Аллах’ [GTB 2011: 47].

При цьому релігійні слова можуть бути частинами прецедентних висловлювань. Зокрема, у текстовій частині кросворду в таких випадках подається вислів із пропущеним словом: ... *küstürdü, Muhammed'i temnün edemedi* (букв. ... образив, а Мухаммеда не зміг задовольнити)

[ГТВ 2011: 36]. У зазначеному фразеологічному звороті, який використовують у значенні ‘маючи на меті зробити добро, так і не зробити нічого хорошого’, пропущеною є лексема *İsa* (укр. *Ісус*).

Деякі релігійні елементи використовують у кросвордах один раз, інші повторюються в різних кросвордах. Наприклад, у збірці кросвордів, виданій Турецьким мовним товариством, у багатьох кросвордах є релігійні терміни, зашифровані у вигляді перифраз: *ars* – найвищий поверх неба [ГТВ 2011: 35, 84], *taat* – виконання повелінь Аллаха, молитва [ГТВ 2011: 53], продовгувата частина, яка надягається на передню частину вервечки [ГТВ 2011: 64, 95, 107].

У турецьких кросвордах є вислови, які характеризують не пов’язані з релігією явища через використання дотичних до сакрального світу лексем, наприклад, сильний дощ, який випав у часи пророка Нуха (укр. Ноя) і внаслідок якого під водою опинився весь світ (відгадка: тур. *tufan*) [ГТВ 2011: 106].

2. Присвячені релігії цілі кросворди. Вони мають назву тематичних, їх зазвичай досить непросто складати, проте легко розв’язувати, якщо добре знати відповідну галузь. Загалом цільність тексту кросворду „зовнішньо” продиктована тим, що передбачається запис певних відповідей для поданих текстів завдань. При цьому слова перетинаються між собою у тексті кросворду.

Чудовими зразками таких релігійних жанрів є збірки Н. Кафли „Arifane. Din Kültürü. Bulmaca kitabı” та книга Г. Озтюрка „Bulmacalar ve Testler ile Temel dini bilgiler”. У передмові до свого видання Гюльсер Озтюрк зазначає, що в ХХІ столітті, у якому ми живемо, відбулися зміни в методиці викладання та матеріалах, використовуваних у навчальному процесі. Ці зміни не обійшли й релігійну сферу, де почали застосовувати різні методи подання релігійної інформації підліткам [Öztürk 2010: 1]. Свій посібник, призначений для використання на курсах вивчення

Корану й заняттях із релігії, автор і відносить до таких новаторських жанрів, зауважуючи, що разом із релігійною інформацією в ньому наведено запитання на виявлення загальної ерудиції.

У збірці кросвордів Н. Кафлі є велика кількість релігійних філвордів (видів кросвордів, у яких зашифровано слова у вигляді набору букв), присвячених певній темі. Найбільш відомими є такі теми кросвордів: **sahabe** ‘імена мусульман, які жили в часи пророка Мухаммеда, бачили і знали його особисто’, **peygamberler** ‘імена мусульманських пророків’, **Esma’ül Hüsna** (Есма-уль Хусна) ‘99 красивих імен Аллаха’, **sureler** ‘назви основних сур Корану’, **mahya** ‘освітлені надписи, які розміщують між мінаретами мечетей у місяць Рамазан’, **Ramazan** ‘місяць посту в мусульман’.

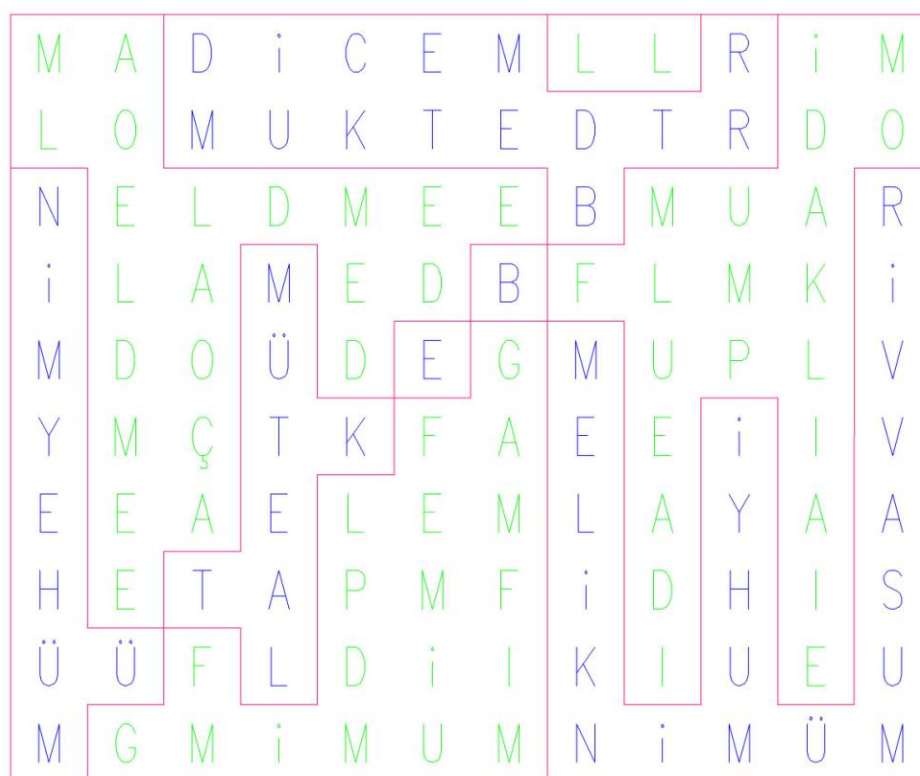
Цікавим зразком філворду є кросворд **Ramazan Neşesi** (укр. радість Рамазану), у якому потрібно знайти такі релігійні терміни: **teravih** ‘намаз, який виконується ввечері в місяць Рамадан’, **hurma** ‘хурма’, **fitre** ‘милостиня, яку передбачено роздавати бідним перед святковим намазом’, **iftar** ‘вечеря під час посту в місяць Рамадан’, **imsak** ‘час початку посту’, **Kadir gecesi** ‘ніч, коли почалося ниспослання Корану, 27-й день місяця Рамазан’, **sahur** ‘їжа, яку споживають у місяць Рамазан із метою дотримання посту в денний час’, **oruç** ‘піст’; **mukabele** ‘читання напам’ять Корану в місяць Рамазан’, **zekat** ‘передача бідним 1/40 прибутку’, **bayram** ‘свято’, **sabir** ‘терпіння’, **irade** ‘воля’, ‘бажання’:



[Kaflı 2012: 11]

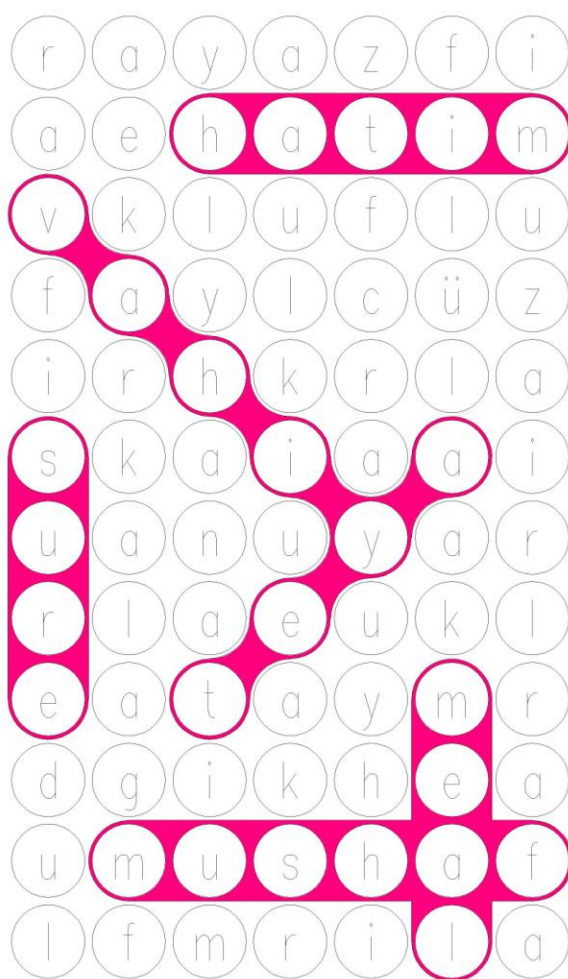
З літер, які не увійшли до кросворду, складається ціле речення, яке описує священний у мусульман місяць Рамазан: *Onbir ayın sultanı rahmet ve bereket ayı mübarek ramazan hoş geldin* — Ласкаво просимо [до нас] благословенний місяць Рамазан – місяць благословення і благополуччя, султан дванадцяти місяців.

Інший філфорд присвячений антономазіям Аллаха – ***Esmâ'ül Hüsnâ*** (Есма-уль Хусна). Слід зазначити, що для відгадування пропонується набір літер у квадраті, біля якого поруч подається дев'ять епітетів Аллаха, які розпочинаються з літери “m”: ***Musawwir*** (Той, хто зображує), ***Müheymîn*** (Той, хто захищає від страху), ***Mecîd*** (Шанований), ***Mütebekkir*** (Величний), ***Müteal*** (Високий), ***Muhyî*** (Той, хто воскрешає), ***Mümin*** (Віруючий), ***Muktedir*** (Сильний), ***Melik*** (Володар). Як видно з відгаданого варіанту, слід бути особливо уважним, оскільки значну частину запропонованих слів було зашифровано у написанні зліва направо, або знизу вгору:



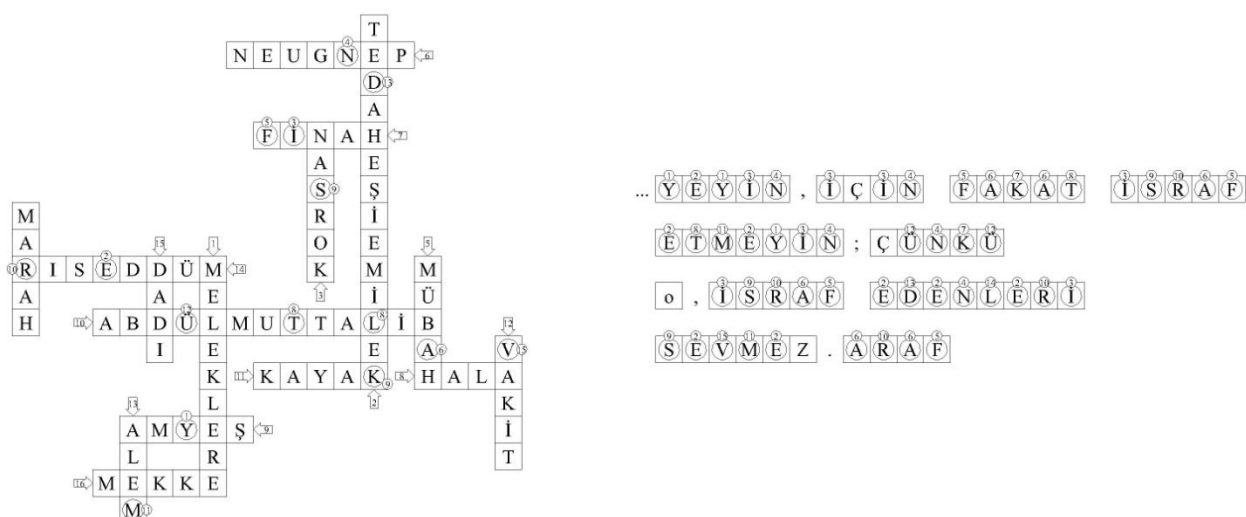
[Kafli 2012: 14]

Філфорди можуть стосуватися і таких релігійних тем, як імена пророків, імена родичів пророка Мухаммеда, найменування сур Корану тощо. Наприклад, поруч з кросвордом, у якому аналізуються назви складових частин Корану, для пошуку подаються такі лексичні одиниці, які характеризують структуру та змістове наповнення Корану: **ayet** (найменша складова частина Корану, елемент сури, аят), **cüz** (один з тридцяти розділів Корану, джюз) **hatim** (повне прочитання тексту Корану), **sure** (одна зі 114 підрозділів Корану, сура), **mushaf** (книга Коран), **meal** (тлумачення Корану), **vahiy** (передача священної інформації Аллаху через ангела Гавриїла та ін.)



[Kafli 2012: 14]

Крім власне релігійних, існують змішані типи кросвордів, одним із завдань яких є подання саме релігійної інформації. Як приклад такого кросворда розглянемо один із реверсивних кросвордів з елементами кейворда (*реверсивний кросворд* – це такий різновид гри, коли слова необхідно вписувати тільки за напрямками стрілок, тобто не лише зліва направо і згори донизу, але й справа наліво і знизу догори; *кейворд* – кросворд, у клітинках якого вказано числа, які замінюють літери, при цьому для однакових літер подаються однакові числа. До кейворда додають також табличку з цифрами для вписування відгаданих літер):



[Öztürk 2010: 83]

- 1) *relig.* Одна з вимог віри (відгадка: віра в ангелів (тур. *meleklerle*)).
- 2) *relig.* Одна з умов релігії (відгадка: віра в Аллаха (тур. *kelime-i şehadet*)).
- 3) Морський пірат (відгадка: *korsan*).
- 4) *relig.* Заборонена релігією дія (відгадка: *haram*).
- 5) *relig.* Незаборонена релігією *іслам* поведінка (відгадка: *tubah*).
- 6) Морська пташка, яка не літає і мешкає в районах Південного полюса (відгадка: пінгвін (тур. *penguen*)).
- 7) *relig.* Ім'я, яке давали особам, що жили відповідно до законів релігії пророка Ібрагіма до приходу на землю пророка Мухаммеда (відгадка: *Hanif*).
- 8) Сестра батька (відгадка: *hala*).
- 9) *relig.* Молочна сестра пророка (відгадка: *Şeyma*).
- 10) *relig.* Дідусь Пророка (відгадка: *Abdülmutallib*).
- 11) Зимовий вид спорту (відгадка: *kayak*).
- 12) Період часу поза намазом (відгадка: *vakit*).
- 13) Півмісяць на мінареті (відгадка: *alem*).
- 14) *relig.* Сура, у якій містяться аяти, послані Аллахом вдруге (відгадка: *müdessir*).
- 15) доглядальниця дітей (відгадка: *dadı*).

16) *реліг.* Місто, де розташований священний мусульманський храм (відгадка: *Mekke*) [Öztürk 2010: 83].

Певні цифри, позначені всередині клітинок кросворда, утворюють кросворд, у якому зашифровані слова з 31-ї сури Корану під назвою „Араф”: *Yeyin, için fakat israf etmeyin; çünkü O, israf edenleri sevmez* [Öztürk 2010: 83] — *Їжте, пийте, проте не займайтеся марнотратством, оскільки Він (Аллах) не любить марнотратства.*

Інколи складаються кросворди змішаного типу, у яких основною метою є визначити ключове слово (тур. *Anahtar kelime*). Усі літери в таких кросвордах відповідають цифрам. Ті ж літери, які входять до ключового слова у кросворді позначаються певним кольором (у прикладі – жовтим).

2	6	22	16	6	15	6

Кожну справу розпочинаємо з цього слова

14	1	21	1	8	19	29

Турецький національний театральний персонаж

5	1	14	24	12	15	18

Друкарська машинка

16	26	6	29	29	12	17

Релігійна особа, яка розпочинає *езан*

22	6	3	3	1	5	6

Маленький килимок, на якому проводиться молитва-намаз

20	1	5	12	23	1	10

Володар

25	4	25	21	24	16	1

Іграшка, яку запускають у небо під час вітру

Слово-відгадкою у цьому кросворді є лексема **Gonca** – брунька, бутон. Це слово-відгадку чітко видно у правильно заповненому варіанті кросворду:

B	E	S	M	E	L	E
K	A	R	A	G	Ö	Z
D	A	K	T	İ	L	O
M	Ü	E	Z	Z	İ	N
S	E	C	C	A	D	E
P	A	D	İ	Ş	A	H
U	Ç	U	R	T	M	A

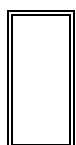
[Kaflı 2012: 27]

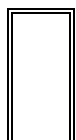
Деякі релігійні за своєю суттю кросворди містять світські назви, які є антономазійними номінаціями: **En güzel isimler** (найкращі імена – імена Аллаха), **En güzel kitap** (найкраща книга – Коран), **Gül Devri** (епоха троянд – епоха пророка Мухаммеда).

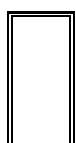
Часто у кросвордах вживають і не пов’язані з релігією висловлювання, з яких виокремлюється, наприклад, перша літера для відгадування релігійного терміна. Так, для того, щоб відгадати ім’я ангела Гавриїла, пропонується відповісти на сім запитань:

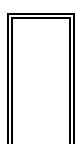
Перша літера є у слові **ceza** (укр. штраф), проте немає у слові **ezan** (укр. езан – заклик до молитви)

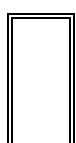
Друга літера є у слові **elma** (укр. яблуко), проте немає у слові **alma** (укр. не бери)

 Третя літера є у слові **bardak** (укр. стакан), проте немає у слові **çardak** (укр. решітка для рослин, які в'ються)

 Четверта літера є у слові **sarı** (укр. жовтий), проте немає у слові **sayı** (укр. число)

 П'ята літера є у слові **araba** (укр. машина), проте немає у слові **berber** (укр. перукар)

 Шоста літера є у слові **kilim** (укр. килим), проте немає у слові **kalem** (укр. ручка)

 Сьома літера є у слові **gül** (укр. троянда), проте немає у слові **lale** (укр. тюльпан)

[Kaflı 2012: 46].

Наведені дефініції подаються переважно в жартівливій формі, вони побудовані на грі слів. Досить часто власне релігійні слова використовуються винятково для того, аби побудувати потрібну риму. Наприклад: Bu harf **ADEM**'de var, **ALEM**'de yok [Kaflı 2012: 45] — Ця літера є у слові “**АДАМ**”, але немає у слові “**СВИТ**”; Bu harfi **İMAN**'da var, **AMAN**'da yok [Kaflı 2012: 45] — Ця літера є у слові “**ВІРА**”, але її немає у слові “**БОЖЕ**”; Bu harf **CEZA**'da var, **EZAN**'da yok [Kaflı 2012: 46] — Ця літера є у слові “**ШТРАФ**”, але її немає у слові “**ЕЗАН**”.

Таким чином, можемо погодитися з М. В. Волковою, яка вважає, що кросворд належить до особливого різновиду тексту, основною властивістю якого є „прецедентність”, яка становить свого роду „культурну пам'ять народу” і фіксує оцінку реальності лінгвокультурною спільнотою у вигляді прецедентних феноменів [Волкова 2011: 142], якими у нашому дослідженні виступає релігія.

Розглянуті тексти турецьких кросвордів належать переважно до „малоформатних текстів” (О. М. Месропова), основними ознаками яких є короткий обсяг, розмовна спрямованість.

„Часто малоформатний текст... кросвордної статті перевищує за когнітивною активністю об’ємний багатосторінковий текст” [Волкова 2011: 145]. Кодування в кросвордах відбувається шляхом застосування дескрипцій, перифраз, метафор, синонімів. Перевага надається коротким фразам із простими синтаксичними конструкціями.

За допомогою виражених у турецькомовних кросвордах знань читач отримує відповідну релігійну інформацію, а дослідник – форму сприйняття таких даних носіями турецької мови та способи її вираження. Інформація у кросворді істотно відрізняється від інформації у визначеннях тлумачних словників, у яких фактично не містяться елементи оцінки, а також асоціативні зв’язки слів і об’єктів, що за ними стоять. Спільною рисою для текстів турецьких кросвордів і загадок є закодування певного поняття і спонукання адресата до процесу його розгадування.

Висновки до розділу 3

Явище сакралізації лексичних і фразеологічних одиниць сучасної турецької мови, розглянуте в синхронії та діяхронії, посідає суттєве місце в турецькій мовній картині світу.

Сакралізація виявляється на рівні мовленнєвої реалізації засобів турецької мови, коли відбувається зміна їхнього традиційного контексту, і слова, які раніше належали до однієї сфери, використовують для образної номінації або оцінки осіб та реалій релігійного дискурсу.

В основі антономазійних одиниць сучасної турецької мови перебувають імена та епітети на позначення Аллаха, пророка Мухаммеда

та інших релігійних осіб і реалій, які формувалися роками. Зібрані метафоричні найменування цих сакронімів були класифіковані за семантичним і структурним принципами.

Виокремлені зі світського життя арабські лексеми були переосмислені, видозмінені турецьких етносом у різноманітних молитвах, релігійних оповіданнях (зокрема для дітей), анекдотах. У турецькому релігійному дискурсі створено окрему систему антономазійних синонімів і фразеологізмів, які вживаються на позначення релігійних явищ у турецькій культурі. Так, аналіз семантики антономазійних номінацій теоніма Аллах, який має 99 номінацій, дав змогу поділити їх на такі групи: найвищий, найвеличніший, творець, володар, панівний правитель, милосердний, благословенний, дивовижний, дорогий серцю, єдиний, красивий, добрий, щедрий, мудрий. На позначення пророка Мухаммеда вживається від 200 до 400 епітетів, антономазійні номінації ж дають характеристику пророку як лідеру, володарю, учителю, послу, другу, красеню. Сакралізації підлягають загальновживані лексеми, релігійна семантика більшості з яких ще не зафіксована в лексикографічних працях.

Крім метафоричних і перифрастичних найменувань, турецький етнос використовує порівняння, зокрема об'єктом такого перенесення ознак для характеристики Аллаха виступає промінь, а Мухаммеда – троянда тощо.

Шляхом переосмислення явищ світської культури ще в часи зародження в ісламі суфізму (XIII століття) було створено систему релігійних термінів, яка має певні відмінності в різних суфійських тарикатах (бекташі, мевлеві тощо). Згодом розвинулася суфійська література, у якій поети-суфії (Ю. Емре, Д. Румі та ін.) створили зрозумілу лише належним до цього кола особам мову. Для розуміння

значення цих лексем турецькі лексикографи створюють окремі словники суфійських термінів.

Питання походження більшості суфійських термінів лишається відкритим до сьогодні. Частина з них базувалася переважно на термінах, які існували й раніше, щоправда, були ознакою світського життя й не мали релігійно маркованого значення. За допомогою метафоризації та метонімізації вони набули символічних конотацій і стали широко використовуватись у суфійській літературі. Частина лексичних одиниць, що перебували в релігійному вжитку, зазнали переосмислення й отримали нові, специфічні значення в суфійській терміносистемі.

Кодування релігійних понять у формі метафор і метонімії відбувається за допомогою близьких людині реалій повсякденного життя в енігматичних текстах – загадках і кросвордах.

Оскільки в турецькій культурі іслам відіграв важливу роль, то це позначилось і в текстах дитячих загадок. Вони виконують повчальну й розвивальну функції, ознайомлюючи дітей у доступній і цікавій для них формі з образами Аллаха, ангелів, святих книг, мусульманських пророків, релігійних діячів, невидимих істот (шайтанів, духів). Вони містять інформацію про релігійні свята і звичаї (езан, намаз, піст, хадж), священні місця (Кааба, Медіна, Мекка) та ін. Усі поняття, закодовані в загадках, побудовані на основі асоціацій та уявлень турецького народу, що зафіксовані у межах традиції. Важливим завданням релігійних загадок є ознайомлення дітей з історією релігії, обов'язками праведного мусульманина та отримання віри в ангелів, святі книги, пророків, потойбічний світ. У цих зразках народної творчості символічного значення набувають числа. Семантика цих лексем набуває розвитку, збагачуючись новими асоціаціями, паралелями. Крім чисел, у текстах загадок сакралізуються й інші поняття, створені на підставі звукових та

зорових асоціацій. Основу уподібнення утворюють також родинні стосунки й система вірувань народу.

Модифікованим типом загадки є кросворд – малодосліджене явище в лінгвістичному аспекті й один із найпоширеніших жанрів розваг. Він може містити інформацію про сакральні явища, закодовані різними способами. Релігійна лексика – частий компонент кросвордів, вона може бути представлена в завданнях до окремих слів кросворда, у відгадках, а також у текстах тематичних кросвордів, які можуть цілком присвячуватися релігії. Кодування відповідей у кросвордах відбувається за допомогою дескрипцій, перифраз, метафор, а також синонімічних висловів.

Інформація в кросворді має відмінності з дефініціями, поданими в тлумачних словниках. Вона краще запам'ятовується, оскільки, на відміну від лексикографічних праць, містить елементи оцінки певних релігійних явищ, а також побудована на асоціативних зв'язках слів і об'єктів, що за ними стоять.

Явище ж сакралізації в турецькій лінгвокультурі посідає вагоме місце, і аналіз нероглянутих жанрів може стати об'єктом подальших наукових досліджень.

РОЗДІЛ 4. ДЕСАКРАЛІЗАЦІЯ ЛЕКСЕМ І ФРАЗЕОЛОГІЗМІВ У ТУРЕЦЬКІЙ ЛІНГВОКУЛЬТУРІ

4.1. Детермінологізація релігійних лексем у турецькій літературній мові

Релігійні терміни, як і терміни інших галузей наук, з часом мають здатність поруч зі своїми основними значеннями набувати інших або взагалі втрачати свої первинні номінації чи віддалятися від них, таким чином, лягаючи в основу мовної десакралізації.

Десакралізація в лінгвістиці є досить новим і, фактично, недослідженим поняттям, хоча в деяких країнах, де панує християнське віросповідання, вивчення функціонування та трансформації біблеїзмів у складі фразеологізмів і текстах різних стилів стало вже традиційним у лінгвістичних і лінгвокультурологічних дослідженнях. Такі науковці, як Є. М. Верещагін (1993), К. М. Дубровіна (2010), Л. П. Дядечко (2010), С. В. Євраєва (2009), А. П. Коваль (2001), В. М. Мокієнко (2010), О. М. Набока (2006), Н. Райнохова (2012), М. В. Скаб (2009), С. Г. Шулежкова (2013) та ін., зробили суттєвий внесок у дослідження біблейської лексики та фразеології слов'янських мов. Зокрема, А. П. Коваль у праці „Спочатку було слово” розглядає крилаті вислови біблійного походження в українській мові [Коваль 2001], О. М. Набока – біблеїзми з Євангелія від Матвія в англomовних словниках та текстах [Набока 2006], Л. П. Дядечко – уживання фразеологізмів із компонентом *Адам* (*Адамів*) та їхню роль у формуванні найважливіших лінгвокультурних концептів [Дядечко 2010: 114–119]. У дослідженні фінських учених „Трансформації біблеїзмів у сучасній публіцистиці” (2012) розглянуто специфіку використання біблеїзмів відповідно до політичного спрямування газет, залежність фразеологічних трансформацій від ступеня семантичної злитості, різновиди

трансформацій біблеїзмів у публіцистичних текстах. У монографії „Слов’янська фразеологія та Біблія” на матеріалі слов’янських мов визначено й проаналізовано важливі проблеми фразеологічної біблеїстики, а саме: кольоративи у біблійних фразеологізмах, християнські міфологеми у сталих висловах, способи вираження моральних якостей у фразеологізмах Старого і Нового Завіту [СФ 2013].

Серед сучасних дослідників роль проблеми десакралізації підкреслював К. О. Тимофєєв, зазначаючи, що богослов’я сформувало власну термінологію, одиниці якої активно використовують інші науки: філософія, філологія, етика, культурологія, історія, мистецтво [Тимофєєв 2001].

Певні види десакралізації зафіксовані в перекладеній з французької мови книзі „Святе Письмо в європейській культурі: біблійний словник”. Зокрема, це вирази і прислів’я біблійного походження, що відіграють роль назв літературних творів, а також скульптур, мозаїк, ікон, вітражів, музичних та кінематографічних творів. „Цей словник є путівником для того, щоб вирізнити частку біблійної спадщини у наших книгах та музеях, на наших дисках та екранах” [СПЄК 2004: 9]. Зокрема, його укладачі виокремлюють десакралізацію в різних сферах суспільного життя – мові, літературі, мистецтві, кіноіндустрії.

Незважаючи на те, що вивчення пов’язаних з ісламом понять викликає поживавлений інтерес навіть у культурах з іншими релігійними поглядами, дослідження коранізмів не є поширеним явищем. Наявні лише поодинокі праці вітчизняних і зарубіжних учених. Зокрема, М. О. Сулова вивчає роль концептосимволу *Мухаммед* в іспанській та французькій мовах [Сулова 2011: 468 – 477]. В. В. Жайворонок у словнику-довіднику „Знаки української етнокультури” приділяє увагу функціонуванню лексеми *Аллах* в українській фразеології та художній літературі [Жайворонок 2006: 11]. Дослідження коранічних

фразеологізмів представлені у працях таких науковців, як А. Більгін, Т. В. Кондратюк, С. Кочак, Ш. Г. Мохаммад-заде, В. Д. Ушаков, С. Унлю. Зазначені розвідки мають на меті тлумачення фразеологічних одиниць у релігійному дискурсі й не порушують питання їхнього функціонування та трансформації в інших дискурсах.

Архаїчні коранічні фразеологізми зібрані у працях таких лексикографів, як „Êlmalı Tefsirinde Kurani Terimler ve Deyimler” („Коранічні терміни та фразеологізми в тлумаченні Ельмали”) М. Я. Соялана, „Osmanlı Tarih deyimleri ve terimleri sözlüğü” („Османські історичні фразеологізми і терміни”) М. З. Пакаліна.

Очевидно, що питання десакралізації лексико-фразеологічних засобів літературної турецької мови має підлягати більш широкому, всебічному аналізу.

Разом із коранічними фразеологічними одиницями в художньому та газетно-публіцистичному дискурсах сучасної турецької мови активно вживаються і фразеологічні одиниці суфійського походження.

Сам термін “суфізм”, перше використаний у 1821 р. німецькими вченими, походить від лексеми на позначення представників цієї течії – *суфій* (тур. *sufi*), яка утворена від арабського кореня *suf* (укр. шерсть). Така походження цього слова пояснюється тим фактом, що суфії зазвичай носили скромний одяг, виготовлений із шерсті. У традиційній же ісламській культурі суфізм – це *дервішський культ* (тур. *dervişler kültü*), *ісламський містицизм* (тур. *İslam gizemciliği*), *масаввұф* (тур. *tasavvuf*) тощо.

Суфізм як своєрідна форма очищення мав на увазі здійснення людиною певних дій відповідно до побажань її творця – Всевишнього. Ця релігійна течія виникла в мусульманському середовищі ще в перші століття існування ісламу, а пізніше трансформувалася в цілу низку тарикатів (тур. *tarikāt*) зі своєрідним, властивим лише їй світоглядом,

обрядами, символами. Спосіб життя суфіїв буд досить віддалений від реалій цього світу, а норми їх поведінки були чітко регламентованими. Суфії як правило носили непримітний і скромний одяг, пошитий із грубої шерстяної тканини (тур. aba), оскільки він не мав відволікати від осягнення сенсу її життя людини та пізнання справжньої істини (тур. hakikat).

Незважаючи на більш ніж тисячолітню історію існування як соціально-релігійного феномену турецького суфізму, він залишається важливим об'єктом досліджень як філософів і релігієзнавців (М. Акіля, Х. Алтинташа, А. Ж. Арберрі, М. Лінгса, О. Тюрера, Д. Чіфтчі, В. Чітіка, А. Р. Янгузіна, О. А. Яроша), так і психологів (Х. Кайїклика), літературознавців (Х. Акташа, І. В. Прушковської) [Покровська 2013: 392], але, як справедливо писав Л. Яковлев, „слова „суфі”, „суфії” і „суфізм” усе ще залишаються таємницею за сімома печатками практично для всіх” [Яковлев 2001: 3].

Суфізм – це спеціальна система поглядів на світ і форма буття в мусульманській традиції, на основі якої вибудовуються стосунки людини з Всевишнім, що передбачають позбавлення від усіх земних бажань та внутрішнє очищення [Doğan 1998: 1107]. Окремі науковці намагаються знайти витоки суфізму в індійській, іранській, грецькій чи навіть християнській цивілізаціях, проте більшість дослідників вважають, що підґрунтям суфізму є Коран, мотивуючи це схожістю рис життя пророків з життям суфіїв.

У лінгвістиці залишається маловивченою семантика характерних для суфіїв термінів і ступінь їхнього впливу на турецьку мову. Донедавна існували лише словники суфійських термінів, що більшою мірою склалися із тих термінів, які вже вийшли з ужитку. Протягом останнього часу з'явилося кілька лексикографічних джерел, присвячених дослідженню суфійських впливів на сучасну турецьку мову: словник

Е. Джебеджіоглу „Tasavvuf terimleri ve deyimleri sözlüğü” („Суфійські терміни та фразеологізми”), словник А. Гьольпинарли „Tasavvuftan dilimize geçen Deyimler ve Atasözleri” („Фразеологічні одиниці, які дійшли до наших днів”), які є свідченням зростання цікавості до суфійських вкраплень в турецькій мові. Зовсім недослідженими лишаються прецедентні імена, висловлювання, ситуації, що представлені в суфійських текстах, а також релігійно марковані слова-метафори, фразеологізми, оніми, наукові метафори в різних дискурсах сучасної турецької мови.

4.2. Релігійний складник турецького ономастикону

Оніми, історія дослідження і відокремлення яких від загальних імен сягає античних часів, відіграють важливу роль у лексиці кожної мови, оскільки використовуються для маркування національно-етнічного та культурного пласту в історії певного народу.

Н. В. Подольська пише, що “онім (онома, власне ім’я) – слово чи словосполучення, яке слугує для виділення іменованого ним об’єкта серед інших об’єктів” [1978: 95].

М. І. Привалова конкретизує це визначення таким чином: онім – це багатовимірний клас найменувань людей, місць, часу, соціальних угруповань, тварин, рослин, продуктів виробництва і творів духовної діяльності людини. Науковець виокремлює: антропоніми – імена людей (особисті, прізвища, по-батькові, прізвиська); топоніми – назви місць і місцевостей, хрононіми – назви історичних подій, епох і свят; флороніми – назви рослин; фауноніми – прізвиська тварин; ергоніми – назви різних соціальних угруповань (міжнародних, державних, суспільних тощо) [Привалова 1979: 63].

Деякі вчені вирізняють, крім зазначених вище, і такі групи онімів, як ойконіми – назви міст, селищ; годоніми – назви лінійних об’єктів у

містах (бульвари, вулиці, площі); прагматоніми – позначення товарів; порейоніми – назви транспортних засобів; катайконіми – номени для позначення жителів за місцем проживання; космоніми й астроніми – назви космічних просторів і об'єктів; фалероніми – назви нагород; гастроніми – назви страв; антропоніми; назви сортів рослин тощо.

Важливим є спостереження О. Ю. Карпенко: «У кожній мові власних назв (тобто онімів) більше, ніж назв загальних (тобто апелятивів). Наприклад, у Франції, за даними А.Доза, лише географічних власних назв понад десять мільйонів. В англійській мові власних назв [...] понад десять мільйонів, якщо не мільярдів, тобто значно більше, ніж усього населення англomовних країн. Рахунок же апелятивів, загальних назв, та й взагалі всіх слів мови, що не є славними назвами, йде тільки на сотні тисяч» [Карпенко 2000: 68]. Таким чином, оніми є багатим для лінгвістичних досліджень матеріалом.

4.2.1. Антропоніми: від релігії до традиції

Номінативні процеси, які охоплюють ономастикон, у мові кожного етносу мають свої особливості на тлі певного світогляду, культури структури суспільства, мовних особливостей, етнічних традицій.

На думку Н. Д. Арутюнової, антропоніми мають характеристику унікальної референції [Арутюнова 1998: 2]. Власні імена, відображаючи індивідуальні та культурні особливості, сприяють налагодженню відносин між людьми і є проявом прагнення певного індивіда до самовизначення. І, мабуть, немає на цій земній кулі спільноти, у якої немає традиції давати дітям імена.

У турецькій лінгвокультурі відрелігійні антропоніми є кумулятивними мовними одиницями, що виникли в середовищі мусульманської релігії. Популярні десятиріччями й навіть століттями,

турецькі релігійні імена є самобутнім кодом турецької антропонімної культури, свідченням поваги до свого віросповідання, традицій і предків.

Релігійно марковані антропоніми є частотними в турецькій мовній картині світу, проте їхня поява має різні причини, які пов'язані переважно з традиціями та схильністю називати дітей величними релігійними іменами. У зв'язку з цим видається актуальним опис найбільш поширених турецьких імен, з'ясування якісних і кількісних змін у їхньому складі в процесі історичного розвитку в турецькій лінгвокультурі.

До аналізу залучено близько 750 релігійних імен.

Матеріалом дослідження стала картотека турецьких релігійно маркованих антропонімів, які були виокремлені методом суцільної вибірки зі словників імен, укладених К. З. Генчосманом, Х. Каєю, Ш. Кутлу, В. Сагламом та ін.

Такі турецькі дослідники власних імен людей, як В. Абдуррахман, С. В. Орнек, С. Сакаоглу встановили, що на звичай надання імен дітям впливають такі чинники, як день, місяць та місце народження, назви тварин, рослин, географічних і метеорологічних понять, імена батьків, родичів, власні назви, що пов'язані з культурою та релігією. В окремих випадках іменами можуть ставати й непрогнозовані словесні утворення.

Як і в більшості тюркських мов, релігійні ісламські імена в турецькій мові з'явилися разом із прийняттям ісламу тюрками. Іслам виник у VII столітті, і після цього священна мова Корану „стала мовою мусульманського культу, релігійної та правової літератури в усіх мусульманських країнах” [Будник 2011: 16]. З арабської мови кількість запозичень у мови народів, які прийняли мусульманство, сягнула 50–60% лексичного складу таких мов [Гранде 1998: 41].

Приблизно такими ж показниками характеризуються і запозичення з арабського антропонімікону у деяких національних мовних картинах

світу. У період популяризації арабської культури в тюркських країнах національна антропонімія поповнювалася і власне арабськими, і давньоєврейськими та іншими запозиченими іменами, які потрапляли в турецьку мову через арабську. З часом ці запозичення почали частково витіснити національні імена, утворюючи вже найбільшу й найуживанішу частину антропонімікону [Алиев 1989: 21].

У тюркські мови разом з антропонімами запозичили нехарактерну для аглютинативних мов категорію роду. Зокрема, у турецькій мові є значна частка жіночих імен, утворених за допомогою закінчень *-e/-ye* від відповідних чоловічих імен: **Adil** (ч.) (букв. з араб. справедливий; правильний; *relig.* той, хто виконує повеління Аллаха) – **Adile** (ж.); **Adni** (ч.) (букв. з араб. той, хто потрапив до раю) – **Adniye** (ж.); **Akif** (ч.) (букв. з араб. той, хто на чомусь наполягає; *relig.* той, хто молиться) – **Akife** (ж.); **Mevlud** (ч.) (букв. з араб. новонароджена дитина; *relig.* твір-оповідь про народження пророка Мухаммеда) – **Mevlude** (ж.) [Покровська 2014: 80].

В ономастичному просторі сучасної турецької мови є імена суфійського походження: **Derviş** (ч.) – **Dervişe** (ж.).

Інші народи утворювали з арабського матеріалу нові антропоніми, які підпадали під фонетичні та інші зміни: **Amine** (араб.) (ж.) – **Emine** (тюрк.), **Mehmed** (араб.) (ч.) – **Memed** (тюрк.) тощо.

Приєднання турків до мусульманської цивілізації вплинуло на традицію найменування дітей. Їх традиційно почали називати епітетами, які вживаються на позначення характеристик Аллаха, пророка Мухаммеда та ін.

Про поширеність релігійних антропонімів свідчать і дані сайта статистики Турецької Республіки nvi.gov.tr, на якому розміщена згрупована інформація із зазначенням двадцяти найбільш популярних чоловічих і жіночих імен. Аналіз представленого матеріалу показав, що

протягом 1923–2000 рр. популярні імена значною мірою не змінили свої місця в рейтингу. Якщо у 1923 році найуживанішими були жіночі імена **Fatma** і **Zeynep** (імена доньок пророка Мухаммеда), **Ayşe** і **Hatice** (імена дружин пророка Мухаммеда), **Emine** (ім'я матері пророка Мухаммеда), чоловічі – **Mehmet**, **Mustafa**, **Ahmet** (скорочені варіанти імені пророка Мухаммеда), **Ali**, **Hüseyin** (імена зятя й онука пророка Мухаммеда), то так само популярними лишалися ці імена й у 1960–1970-ті роки [Покровська 2014: 81].

У 2000-ні роки тенденція надання імені дітям дещо змінилася, і самим популярним жіночим іменем стало досить очікувано ім'я **Zeynep** (див. раніше), інші ж місця найбільш поширених імен зайняли такі антропоніми, як **Elif** (перша літера арабського алфавіту), **Irem** (райський сад), **Merve** (назва гори в Мецці). (Ім'я **Fatma** після багаторічного лідерства посіло п'яту позицію в антропонімічному рейтингу жіночих імен.)

Найчастотнішими чоловічими іменами в останні роки стали антропоніми **Yusuf** (ім'я пророка), **Mehmet**, **Mustafa**, **Ahmet**, **Furkan** (букв.: 1) відокремлення правди від неправди; 2) Коран; 3) 25-та сура Корану). Таким чином, багато відрелігійних імен, незважаючи на незначну зміну своїх позицій, залишаються досить популярними серед місцевого населення. Широко вживаними сьогодні є і такі релігійні жіночі імена, як **Meryem** (матір мусульманського пророка Ісуса), **Kübra** (перша дружина пророка), **Merve**, **Havva** (дружина пророка Адама), а чоловічі – **Muhammed**, **Ömer**, **Hüseyin** (онук пророка Мухаммеда, син пророка Алі), **Abdullah** (букв. з араб. раб Аллаха) та ін. [En çok kullanılan ad istatistiği: URL].

Турецький дослідник антропонімів І. Башгьоз пише, що такі релігійні імена, як **Ali**, **Mehmet**, **Ebubekir**, а також імена більшості

пророків і халіфів, дають дітям не винятково з поваги до релігії, а й з поваги до батьків та інших родичів [Başgöz 1976: 169].

У турків імена новонародженим зазвичай дають батьки, рідше – дідусі та бабусі, іноді – сусіди та інші знайомі.

На основі анкетування, проведеного серед університетської молоді університету “Баликесір” у 2009 р. турецькою дослідницею антропонімів С. Сариташ, було встановлено, що 62% респондентів (з 918 опитаних) думають, що їхні імена мають особливе значення, 31% – так не вважають і 7% – цього не знають.

Стосовно самого значення імені 25% опитаних студентів зазначили, що їх назвали іменами їхніх родичів, 22%, що вони названі релігійними іменами, 21% вважають свої імена просто красивими, 32% – не змогли відповісти. При цьому слід зауважити, що жіноче ім’я **Zeynep** (ім’я доньки пророка Мухаммеда) є в переліку і релігійних імен, і просто красивих.

На запитання в анкеті „Чи подобається Вам Ваше ім’я?” 92% з усіх опитаних відповіли ствердно. Називаючи причини такої відповіді, 43% респондентів наголосили на красивому звучанні свого імені, 19% відзначили співвіднесеність імені з характером, 13% назвали вої імена лаконічними, а 8% – релігійними тощо. При цьому релігійні імена було занесено й до першої (**Zeynep, Hanife** (букв. той, хто вірить в єдиного Аллаха), і до другої категорій (**Esra, Emine, Hatice, Zeynep**). Незначна частка респондентів (8%) відповіли, що їм не подобаються їхні імена, оскільки вони вважають їх застарілими (**Hatice** – ім’я дружини пророка Мухаммеда) або вони мають нетюркське походження (**Kevser** – назва річки в раю, **Mukaddes** – букв. з араб. ‘святий’) [Saritaş: URL].

Інколи відбувається зміна структури турецьких імен після додавання до них словотворчого афікса **-li**: **Ayşe – Ayşeli, Fatma – Fatmalı, Havva – Havvalı**. Семантичними особливостями вживання

такого структурного компонента Л. Карахан вважає: 1) позначення належності до певного роду: *Fatmalı – Hazreti Fatmanın, Mehmetli – Hazreti Muhammedin*; 2) схильність турецького етносу до вираження поваги до співрозмовника у різних формах звертання; 3) надання негативної характеристики певній особі. Як приклад автор статті наводить фразу з оповідання „Deli Ayşeli” *O köyün eskiden Ayşe bacısı iken şimdi deli Ayşelisi olmuştu* — *І якщо вона була раніше сестрою Айше, то зараз стала божевільною Айшелі* [Karahan: URL] (переклад з тур. мій. – І.П.).

У тюркській народній культурі вважається, що якщо дитина часто хворіє, плаче, погано ходить, падає під час ходіння, то ім'я відомого релігійного діяча є важким для неї, вона не може його носити, бо воно не гармоніює з її характером, тому варто спростити ім'я такої дитини. Зокрема, хлопчиків з іменем *Мухаммед* перейменовують і дають такі імена, як *Mehmet, Ali, Ahmet*. Дітей у побуті іноді можуть називати спрощеними, пестливими іменами. Наприклад, замість імені *Mustafa* вживають *Mistik*, замість *İbrahim* – *Ibo*, замість *Fatma* – *Fatoş, Fatış, Fedime*, замість *Ayşe* – *Aşe, Anış, Anşa*; замість *Hatice* – *Haççe, Haçça, Hatış*, замість *Зейнеп* – *Зейно*, замість *Еміне* – *Емош*, замість *Мухаммед* – *Мехемед, Мехмет* (навіть *Мемет*).

Спробу класифікувати антропоніми за тематичним принципом здійснив В. М. Підвойний, виокремивши такі чотири групи: імена пророка Мухаммеда та його сподвижників, біблійні імена, теофорні імена, коранічні імена [Підвойний 2002: 438].

На основі виокремлених зі словників релігійно маркованих антропонімів можна розширити цю класифікацію:

– імена, що позначають епітети до імені Аллаха: *Alim* (араб. той, хто багато знає, багато навчається), *Celil* (араб. могутній, великий), *Gafur* (араб. той, хто пробачає), *Habir* (араб. той, хто володіє інформацією),

Hakim (араб. той, хто панує над усім), **Halim** (араб. спокійний, тихий), **Hamid** (араб. той, хто вартий похвали), **Hafiz** (араб. той, хто зберігає, пам'ятає); **Malik** (араб. хазяїн, власник), **Varis** (араб. спадкоємець);

– імена, характерні для прихильників Аллаха (імена з компонентом **abd** – 1. Створений Аллахом, людина. 2. Раб): **Abdullah** (букв. з араб. раб Аллаха); **Abdüllatif** (з араб. **latif** – витончений, м'який, приємний) 'раб красивого, милого та приємного Аллаха'; **Abdülferid** (з араб. **ferid** – незрівнянний, єдиний) 'раб єдиного Аллаха'; **Abdūlmucib** (з араб. **mucib** – той, хто допомагає знедоленим) 'раб Величного Аллаха, який відповідає всім, хто до нього звертається з молитвами і проханнями'; **Abdūlmetin** (з араб. **metin** – сміливий, хоробрий) 'раб витривалого і сильного Аллаха'; **Abdülvali** (з араб. **vali** – високий державний службовець) 'раб Аллаха, який керує усіма справами';

– імена, що позначають покровительство та мудрість Аллаха: **Amanullah** (з араб. захист Аллаха), **İkramullah** (з араб. частування Аллаха); **Hikmetullah** (з араб. мудрість Аллаха);

– імена на позначення пророка Мухаммеда та його якостей: **Ahmet** (букв. з араб. той, кого дуже вихваляють), **Habibullah** (букв. з араб. улюбленець Аллаха); **Meşhed** (букв. з араб. місце захоронення загиблого воїна); **Mevsul** (букв. з араб. той, хто досягнув, поєднався); **Misbah** (з араб. засіб для освітлення); **Mukim** (букв. з араб. той, який мешкає), **Mustafa** (букв. з араб. очищений);

– імена на позначення родичів пророка Мухаммеда: **Ali** (букв. араб. великий, високий) 'чоловік доньки пророка Мухаммеда Фатми, четвертий халіф'; **Emine** (від араб. **Amine**) 'мати пророка Мухаммеда'; **Fatma** 'наймолодша донька пророка Мухаммеда'; **Hüseyin** (букв. з араб. улюбленець) 'молодший син пророка Алі, онук пророка Мухаммеда';

– імена, що символізують велич ісламу: **Akşamseddin** (з араб. сонце релігії); **Müslim** (з араб. мусульманин); **Nusrettin** (з араб. представник

релігії); **Nureddin** (з араб. світло релігії, промінь); **Şahabeddin** (з араб. зірка релігії); **Şahadeddin** (з араб. ознака релігії);

– імена пророків, святих, ангелів: **Adem** (букв. з івр. людина) ‘перший пророк’ (лексема **Adem** активно вживається як чоловіче ім’я турків – це мода 70-х і 80-х років минулого століття. Серед суспільно значимих людей таке ім’я носять боксер Адем Киличчи (1986 р. н.), письменник Адем Чевік (1973 р. н.), футболісти Адем Гезіджі (1983 р. н.), Адем Гювен (1985 р. н.), Адем Бююк (1987 р. н.) та ін. Сакронім **Adem**, поєднуючись із родовим поняттям **zade**, виступає як прізвище **Ademzade**); **İbrahim** (букв. з араб. батько віруючих) – коранічний пророк Ібрагім; **İmran** (букв. з араб. прив’язаний до свого будинку) – батько святої Мер’єм; **Nuh** – пророк Нух (христ. Ной), **Melek** (букв. з араб. ангел; створіння, зроблене Аллахом із променів) (Ж.); **Cebrail** – ангел Джебраїл (христ. ангел Гавриїл);

– імена – назви релігійних місць: **Araf** (араб.) (укр. місце між раєм та пеклом); **Behişt** (перс.); **Cennet** (араб.); **Firdevs** (араб.) (ж.) (укр. рай); **İrem** (араб.) (ж.) (укр. райський сад); **Kevser** (укр. Кевсер – назва річки в раю); **Medine** (укр. захоронення пророка Мухаммеда; місце прочі мусульман);

– імена – назви місяців: **Muharrem** (укр. перший місяць місячного календаря); **Safer** (укр. другий місяць місячного календаря); **Recep** (укр. сьомий місяць місячного календаря); **Ramazan** (укр. дев’ятий місяць місячного календаря); **Şevval** (укр. десятий місяць місячного календаря) [Покровська 2014: 81–82]. Нами встановлено, що назви місяців ісламського календаря мають значний антропонімічний потенціал. І якщо раніше так називали винятково дітей, які народилися в ці місяці, то сьогодні вказані імена досить часто не мають релігійного забарвлення. Їх носять відомі політичні та культурні діячі: президент Турецької Республіки **Реджеп Тайп Ердоган**, заступник голови фракції

Республікансько-народної партії *Мухаррем* Індже, співаки – *Мухаррем* Ерташ, *Шеввал* Сам, поети *Мухаррем* Акман, *Мухаррем* Кубат, *Мухаррем* Айдин та ін.;

– імена учасників релігійного дискурсу: *Насі* (араб. той, хто відвідує релігійні місця; прочанин до Кааби); *Наріз* (араб. той, хто знає напам'ять Коран); *Імам* (араб. той, хто керує здійсненням мусульманської намазу-молитви) [Покровська 2014: 82].

Про часткову втрату релігійними іменами сакрального значення свідчать і похідні від імені *Melek* релігійні імена: *Aynamelek* (букв. як ангел), *Nurmelek* (букв. промінь-ангел) / *Meleknur* (букв. ангел-промінь), *Meleknaz* (букв. ангел-каприз), *Melekper* (букв. ангел-крило), *Melekru* (букв. ангел-обличчя (перс.)), *Meleksima* (букв. ангел-обличчя (араб.)), від *Nuh* – *Nuhcan* (букв. Нух – дух), *Şahmelek* (букв. ангел-шах), від *Fatma* – *Fatmagül* (букв. Фатма-троянда), *Fatmanur* (букв. Фатма-промінь) [Покровська 2014: 82].

Отже, релігійно марковані антропоніми турецької мови – це мовні одиниці, які містять значну частку інформації щодо концептуалізації знань людини про світ, узагальнують лінгвістичний й екстралінгвістичний чинники в турецькій лінгвокультурі. Значна частина з них втратила первинне релігійне значення, проте активно вживається в турецькому антропоніміконі.

4.2.2. Топоніми: релігійні релікти

Одним із різновидів мовної десакралізації є релігійно марковані топоніми, які з певною частотністю існують у різних мовах залежно від екстралінгвістичних чинників. Такі топоніми через загальну релігійну спрямованість турецького суспільства є частотним явищем турецького ономастикону.

Топоніми (географічні назви) є об'єктом дослідження топоніміки (від грец. *topos* – місце й *онума* – ім'я, назва) – науки про походження географічних назв. Проте топоніми – досить загальна назва цих мовних одиниць, оскільки при детальному аналізі виникає потреба їх подальшого розподілу. Серед назв водойм – гідронімів – виокремлюють: пелагоніми (назви морів), потамоніми (назви річок), лімноніми (назви озер), гелоніми (назви боліт). Серед ойконімів – назв міст – виділяють полісоніми (назви міст), комоніми (назви сільських поселень), годоніми (назви вулиць), агороніми (назви площ) та ін.

Інколи топоніми, утворені від теонімів (імен богів), імен святих, назв свят, іменують агіотопонімами.

Є. М. Поспелов писав: „Географічні назви належать до найбільш важливих пам'яток культури. Створені різними мовами, у різний час, вони відображають усю багатовікову історію людства: природні умови його існування, матеріальне та духовне життя у їх нерозривному розвитку. Інтерес до назв, прагнення зрозуміти їхній прихований зміст і зв'язок з іменованим об'єктом спостерігається з часів Стародавньої Греції і Риму...” [Поспелов 2002: 3].

Святі топоніми ставали об'єктами окремих лінгвістичних досліджень (І. І. Муллонен (2005)), а також розглядаються в загальнолінгвістичних працях (Л. П. Дядечко (2010), С. Г. Шулежкова (2013) та ін.).

Ще у 1886 році М. Сумцов у праці „Малоруська географічна номенклатура” підкреслював, що назви населених пунктів пов'язані з історією і побутом самого народу [Сумцов 1886: 456–489].

Тюркська топоніміка стала об'єктом наукових розвідок багатьох учених, зокрема азербайджанську досліджували Г. А. Гейбуллаєв (1986), Л. Т. Гулієва (1984), Ч. Х. Мірзазаде (1988), Н. Ч. Мусабекова (1989), киргизьку – К. Конкобаєв (1980), узбецьку – С. К. Караєв (1991),

казахську – Є. Койчубаєв (1974), башкирську – Ф. Г. Хісамітдінова (1991), тюркську на території України – К. М. Тищенко (2008, 2010, 2014), В. А. Бушаков (1991, 1998, 2002, 2003) та ін.

Протягом останніх років кількість праць, присвячених топоніміці, помітно зросла. Ця наука вивчає назви місць та місцевостей з погляду семантики, структури та будови. Зокрема, поле її досліджень утворюють назви річок, озер та струмків (гідроніми); назви гір та пагорбів (ороніми), міст, селищ та сіл (ойконіми), печер (спелеоніми), курганів (фоніми), країв і країн (хороніми). Важливу роль у розвитку турецької топоніміки відіграли Ф. Аксу, А. Інан, Х. Ерен, М. Коман, Ф. Кьопрюлю, А. Наджі, Х. Ніхаль, М. Шакір.

Український дослідник В. А. Бушаков виділив в окрему групу топоніми, пов'язані з релігією. Зокрема, на території Криму до таких населених пунктів належать село Абдал (з тюрк. *abdal* – мандрівний дервіш), село Джамі, слобідка Хан-Джамі, джерело Джамі-Чешме (Кешме), Джамі-Кішме, річка Джамі-Озень (притока Бельбеку), курган Джамі-Оба (з тюрк. *camî* – мечеть, *çeşme* – джерело), озеро Галяль-Гьоль (від тюрк. *elal*, *helal* – дозволений), печера Фатьма-Коба (Фатма – ім'я дочки пророка Мухаммеда, яка була дружиною його двоюрідного брата), ущ. Гяур-Бах, гора Гяур-Кая, лощина Гяур-Чаїр, джерело Гяур-Чешме (від тюрк. *gavur* – невірний), село Балі-Гафіс, Кар(а)-Гафіс (з тюрк. *hafiz* – той, хто знає Коран напам'ять) [Бушаков 2003].

У турецькій лінгвокультурі топоніми значною мірою пов'язані з релігією. Зокрема, релігійно-культова ойконімія посідає вагоме місце серед топонімів історико-міграційного, соціально-етнічного, етнографічного походження тощо.

Найбільш частотною групою топонімів із релігійним компонентом є ойконіми, серед яких варто виокремити такі, до складу яких увійшли:

– назви учасників релігійного дискурсу: **hacı** (букв. прочанин до Мекки). Цей компонент використовують у поєднанні з іменами: **Hacıali** (букв. прочанин Алі) – село Хаджиалі в районі Туфанбейлі, область Адана, **Hacı Musa, Hacı Muslu** (букв. прочанин Муса, прочанин Муслу) – село Хаджи Муса, село Хаджи Муслу в районі Полатлі, область Анкара; **Hacımehtmet** (букв. прочанин Мехмет) – село Хаджимехмет у районі Хізан, область Бітліс; **Hacımahmut** (букв. прочанин Махмут) – село Хаджимахмут у районі Гьойнюк, область Болу; **Hacıosman** (букв. прочанин Осман) – село Хаджиосман у районі Ізнік, область Бурса. Зафіксовані також імена з афіксом множини, у яких він має значення родини тієї особи, яка здійснила *хадж*: **Hacıömerler** (букв. прочани родини Омера) – село Хаджиомерлер в районі Дурсунбей, область Баликесір; **Hacıbekirler** (букв. прочани родини Бекіра) – село Хаджибекірлер в районі Байраміч, область Чанаккале, назви сіл, у яких живе значна частка прочан: **Hacılar** (букв. прочани) – село Хаджилар в районі Гюдюль, область Анкара; село в районі Бала, область Анкара; село в районі Дурсунбей, область Баликесір; село в районі Єнідже, область Чанаккале.

Крім того, назви таких сіл утворюються за допомогою компонента **köy** (з тур. **köy** – село): **Hacıköy** (букв. село прочан) – село Хаджикьой у районі Біга, область Чанаккале, село в районі Куруджашіле, область Бартин, село в районі Каледжік, область Анкара, деякі села названі на честь синів прочан: **Hacıosmanoğlu** (букв. син прочанина Османа) – село Хаджиосманоглу, район Полатлі, Анкара, **Hacıhatipoğlu** (букв. син прочанина Хатіпа) – село Хаджихатіпоглу, район Меркез, область Бартин; **Hacıoğlu** (букв. син Хаджи) – село Хаджиоглу, район Меркез, область Байбурт, серед яких є і двоскладні імена: **Hacıbrahim uşağı** (букв. син прочанина Ібрагіма) – село Хаджиібрагім ушаги в районі

Ортакьой, Аксарай; *Hacımahmut uşağı* (букв. син прочанина Махмута) – село Хаджимахмут ушаги в районі Ортакьой, Аксарай.

Лексема *hacı* може виступати і другим компонентом топонімів: *İsahacı* (букв. з прочанином Ісою) – село Ісахаджили в районі Туфанбейлі, область Адана, *Karahacı* (село Карахаджилі (букв. зі смуглим прочанином) у районі Дінар, область Афйонкарахісар); *hafız* (букв. той, хто знає напам'ять Коран): *Hafızhüseyinbey* (букв. село Хафіз Хусейн-бей в районі Гьонен, область Баликесір).

До цієї групи слід віднести й назву району (ілю) *İmamoğlu* (букв. син імама – розпорядника мечеті) в області Адана (рис. 3.1).



Рис. 3.1. Карта району Імамоглу, область Адана, Турецька Республіка

Як видно з наведеної карти, в адміністративному районі Імамоглу є кілька релігійно маркованих топонімів, що позначають назви сіл: село *Camili* (букв. з мечеттю) – село Джамілі; село *Hacıhasanlı* (букв. з прочанином Хасаном) – село Хаджихасанли.

У турецькій топоніміці є низка населених пунктів із компонентом *imam*: *İmamlar* (букв. імами) – село Імамлар, район Меркез, область Бартин); *İmamadamı* (букв. людина імама) – село Імаадами, район Делікташ, область Сівас); *İmamuşağı* (букв. нащадок імама; район Ташуджу, область Ічель); *İmambekirli* (букв. з імамом Бекірлі; село Імамбекірлі, район Сіліфке, область Ічель); *İmamlı* (букв. з імамом; село Імамлі, район Демірташ, область Анталія; область Сіліфке, район Анталія; район Асарджик, область Самсун; район Боябат, область Сіноп);

– назви культових споруд: *camî* (букв. мечеть): *Camili* (букв. з мечеттю) – село Джамілі в районі Дазкірі, область Афйонкарахісар; село Джамілі в районі Агачорен, область Аксарай; село Джамілі в районі Бала, Анкара), *Camîören* (букв. руїни мечеті) – село Джаміорен в районі Гюльагач, Аксарай; *mescit* (букв. невелика мечеть): *Alamescit* (букв. червона мечеть) – село Аламесджіт у районі Дінар, область Афйонкарахісар; *Mescitli* (букв. з мечеттю) – село Месджитлі у районі Назіллі, область Айдин; *Akçamescit* (букв. білувата мечеть) – село Акчамесджіт в районі Меркез, область Бартин, *Ulumescit* (букв. велика мечеть) – село Улумесджіт в районі Меркез, область Болу;

– назви видів поклоніння і обрядів: *Oruçlu* (букв. той, хто тримає піст) село Оруелу в районі Козан, область Адана; *Dualar* (букв. молитви) – село Дуалар в районі Назіллі, область Айдин; село Дуалар район Гелембе, область Маніса; *Duacı* (букв. той, хто молиться) – село Дуаджи в околицях Анталії; *Duayeri* (букв. місце молитви) – село Дуаєні в районі Фата, область Орду; *Namazlı* (букв. той, хто зробив молитву-намаз) – село Намазли в районі Чаршамба, область Самсун; *Namazgah* (букв. той, хто зробив намаз) – село Намазгах в районі Єнідже, область Чанаккале; село Намазгах в районі Чьокчебей, область Зонгулдак;

– назви святих: **Meryemköy** (букв. село Мер'єм) – село Мер'єм у районі Чилдир, область Ардахан; **Azizli** (букв. зі святим) – село Азізлі в районі Туфанбей, область Адана; **İsalı** (букв. з Ісусом) – село Ісалі в районі Туфанбей, область Адана; **Yunusoğlu** (букв. син Юнуса) – село Юнусоглу в районі Туфанбей, область Адана;

– назви релігійних свят: **Ramazan** (букв. мусульманське свято Рамазан) – село Рамазан в районі Елешірт, область Агри; село Рамазан в районі Першембе, область Орду; **Kandilli** (букв. той, хто пов'язаний з мусульманським кандилем) – село Канділі в районі Бозуюк, область Біледжик);

– назви місяців: **Muharrem** (букв. перший місяць місячного календаря) – село Мухаррем в районі Кумлу, область Хатай; **Recep** (букв. сьомий місяць місячного календаря) – село Реджеп в області Діярбакир, **Şaban** (букв. восьмий місяць місячного календаря) – село Шабан в районі Банан, область Ушак;

– назви місць потойбічного світу (раю та пекла): **Cennet** (букв. рай) – село Дженнет в районі Финдикли, область Різе; **Cennetabat** (букв. подібний до раю, **-abat** – афікс перського походження, який має значення 'з елементами схожості та подібності') – село Дженнетабат в районі Каракоюнлу, область Ігдир; **Cennetpinarı** (букв. джерело раю) – село Дженнетпинар в районі Пазарджик, область Кахраманмараш;

– назви суфійських атрибутів: **Abalı** (букв. з абою – тканиною, яку використовують суфії) – село Абали в районі Агачорен, область Аксарай; **Dervişler** (букв. дервіші) – село Дервішлер в районі Імамоглу, область Анкара; **Hırka** (букв. елемент одягу суфіїв) – село Хирка в районі Дінар, область Афйонкарахісар; **Şeyhler** (букв. шейхи) – село Шейхлер в районі Меркез, область Аксарай; село Шейхлер в районі Акюрт, область Анкара; **Tekkeköy** (букв. село – обитель дервішів) – село Теккекьой в

області Самсун; **Tekke** (букв. обитель дервішів) – село Текке в районі Казан, область Анкара.

Крім ойконімів, у турецькій топоніміці є і релігійно марковані ороніми: гірський хребет на півночі областей Сарикамиш та Карс у східному регіоні Туреччини називають **Allahuekber Dağları** (букв. гори **Аллах могутній**); гору в області Ерзурум – **Mescit Dağı** (букв. гора **Мечеть**), гору в області Ерзінджан – **Keşiş Dağı** (букв. гора **Монах**), гору в області Адана – **Gavur Dağı** (букв. гора **Невірний**), впадини на узбіччі дороги Мерсін–Сіліфке – **Cennet çöküğü (obruğu)** (букв. впадина **Рай**, глибина якої сягає 70 метрів), **Cehennem çöküğü (obruğu)** (букв. впадина **Пекло**, глибина якої сягає 128 метрів), гідроніми – **Cehennem Şelaleleri** (укр. водоспади **Пекло**), які знаходяться на відстані 4–5 кілометрів на північний захід від села Кизилагач, розташованого в районі Візе області Киркларелі, **Cehennem Deresi Kanyonu** (укр. каньйон **Пекельної річки**), місце розташування якого – 25-й кілометр сухопутної дороги Артвін–Ардануч, який є другим за величиною каньйон у світі після каньйону Гренд штату Арізона на території США, **Karacehennem Mağarası** (укр. печера **Чорне пекло**) – назва печери поблизу села Язибелен в області Конья тощо.

Деякі сакроніми входять і до складу інтернаціональних географічних назв, зберігаючись при цьому і в турецькомовному перекладі. Наприклад, **Cehennem çukuru** (укр. ущелина **Пекло**) – впадина на острові Тенеріфе на Канарських островах в Іспанії, **Верру'ніп 9. cehennemі** (укр. дев'ять **пекол** Беппі) – дев'ять грязьових вулканів у японському курортному місті Беппу; **Cehennem kapısı** (букв. Двері **пекла**) – 1) парк в окрузі Накуру провінції Ріфт-Валлі поблизу озера Найваша, що знаходиться на відстані близько 90 кілометрів від Найробі; 2) назва постійно палаючого газового кратера в Туркменістані.

Загалом фактично у всіх вілаєтах Турецької Республіки збереглася велика частка топонімів із релігійним компонентом, які навіть мають здатність дублюватися в кількох областях чи районах (села, міста з однаковими назвами в різних районах). Значна частка таких топонімів у ономастиконі сучасної турецької мови свідчить про важливу роль релігії для місцевих жителів, які пов'язували і продовжують пов'язувати з нею місця свого проживання, мандрів, природних об'єктів.

4.2.3. Ергоніми: атракція назв

Ергоніми – це особливий клас лексем на позначення назв установ та організацій, які утворюються паралельно з розвитком економічних і ринкових відносин.

Ю. Ю. Горожанов зауважує, що термін “ергонім” використовує переважна більшість дослідників, які аналізують цей пласт лексики, серед яких А. В. Беспалова, З. І. Бузинова, М. Голомидова, С. В. Земська, Г. В. Зимовець, О. Г. Мікіна, Н. В. Подольська, Т. П. Романова, О. В. Суперанська, С. О. Шестакова, М. В. Шимкевич та ін. При цьому деякі дослідники пропонують і деякі інші терміни, які позначають ці найменування. Наприклад, О. О. Белів, В. А. Коршунова та Т. Н. Ніколаєва використовують термін “фірмонім”, Д. А. Яловець-Коновалова – сполуку “назва комерційного підприємства”, Р. І. Козлов, Ю. В. Вайрах – “ергоурбонім” та ін. [Горожанов 2013: 134].

На думку Л. М. Соколової, ергонім – це відношення його форми до „образу, який виникає в нашій свідомості, а не до самого об'єкта” [Соколова 1993: 65]. Специфікою семантики ергонімів є те, що вони мають три аспекти значень: доергонімне, ергонімне й відергонімне. Доергонімне значення – це семантика ономастичної та апелятивної лексики, яка лягає в основу ергоніма. Відергонімне значення ергоніма –

це асоціативні значення, які виникають завдяки розвитку додаткових конотацій, на основі того чи того ергоніма” [Кутуза 2002].

Дослідниця ергонімікону Одеси Н. В. Кутуза виокремлює три основних його види: 1) відономастичний, який поділяється на відантропонімічний, відтопонімний і відтеонімний; 2) відапелятивний; 3) комбінований, який представлений ергонімами-аббревіатурами та ергонімами з цифрами [Кутуза 2002: 301–303].

В. О. Гурко вирізняє теонімні або міфонімні ергоніми, до яких власне і слід віднести ергоніми, утворені на основі релігійної лексики. У складі ергонімів відбувається переосмислення первинних значень слова, щоправда, загальна образність зберігається.

Ергоніми вказують на різне спрямування діяльності комерційних закладів:

– автентичність товарів і послуг: ***Cennet Hediyelik Mağazası*** – сувенірний магазин „**Рай**”, ***Mevlana oteli*** – готель „**Мевляна**”, ***Derviş oteli*** – готель „**Дервіш**”;

– вишуканість, елітність: ***Cennet Kültür Merkezi*** – культурний центр „**Рай**”, ***Meleğim Moda Evi*** – будинок моди „**Мій ангел**”, ***Mucize Moda*** – будинок моди „**Диво**”, ***Cennet moda*** – будинок моди „**Рай**”, ***Cuma restorani*** – ресторан „**П’ятниця**”, готельний комплекс „**Adem ve Havva**” (укр. „Адам і Єва”, англ. „Adem & Eve”) на узбережжі Середземного моря в селищі Белек – п’ятизірковий готель, перебування в якому асоціюється з проживанням у раю: *478 oda ve 68 villası bulunan ... **Adam And Eve** (+16) kalitesini siz de yaşamalısınız. Geniş alanı, rahat oda seçenekleri ve en konforlu olanı sunarak müşteri memnuniyetini en üst seviyeye çıkarmak isteyen **Adam and Eve Hotel** ile tatilin keyfine varın. Adam and Eve (+16) yeni Antalya otelleri arasındadır ve misafirlerini en keyifli olanı sunmak ister. Adam and Eve Antalya ile sizi bekleyen yaz tatili, hayal ettiğiniz gibi geçer. (fixgezi.com)* — *Бу також повинні відчувати якість*

готелю “Адам і Єва” (+16), який складається з 478 номерів та 68 віл. Насолодіться своїм відпочинком разом з готелем “Адам і Єва”, який має простору територію, вибір зручних номерів і створює найкомфортніші умови для своїх клієнтів. Готель “Адам і Єва” (+16) належить до нових готелів Анталії і намагається принести найбільше задоволення гостям. Літній відпочинок в готелі “Адам і Єва” в Анталії пройде на рівні Ваших мрій;

– ім’я власника, його близьких чи рідних: „**Derviş Baba** Tük. Mal. Tic. ve San. A.Ş.” – АТ „Дервіш Баба Тюк. Мал. Тідж. Ве Сан. А.Ш.”, **Rıfat Minare Konserve Fabrikası Kollektif Şirketi** – ПП „Консервний завод імені Рифата Мінаре”, **Hacı Şakirler Konağı** – маєток Хаджи Шакірлера, **Hacı Abdullah Lokantası** – їдальня Хаджи Абдуллаха;

– зовнішній вигляд: **Beyaz Melek oteli** – готель „Білий ангел” (ошатний готель з фасадом білого кольору в районі Коньяалти в Анталії);

– місце розташування закладу: **Şok Cennet Mağazası** – магазин „Шок-Дженнет”, розташований у кварталі Дженнет (укр. Рай) у Стамбулі (за аналогією із **Şok Küçükçekmece Mağazası** – магазин „Шок” у районі Кючюкчекмедже в Стамбулі);

– популярність: **Mevlana Marketler Birliği** – мережа супермаркетів „Мевляна”;

– спеціалізацію закладу: косметологічний центр „**Adem ve Havva**” (укр. Адам і Єва), що надає послуги для чоловіків та жінок, магазин одягу „**Dua giyim**” (укр. одяг для молитви), у якому продається релігійний одяг, зокрема, для молитв тощо.

У наведених випадках „референтний статус особи, вкладений в ім’я, має прогнозований характер” [Китайгородська 2003: 143], тому такі ергоніми цілком можна віднести і до групи номінацій, які характеризуються певною мотивацією.

Отже, уживання релігійного компонента у складі ергонімів зумовлене зазвичай такими екстралінгвістичними чинниками, як автентичність товарів чи послуг, слідування традиціям; вишуканість, екстравагантність; особливості діяльності чи послуг, які надаються відповідною установою чи організацією, приватною особою-підприємцем; специфіка місця розташування певних об'єктів тощо. При цьому переважна більшість ергонімів належить до прецедентних імен, які фіксують стереотипи свідомості турецького етносу.

4.2.4. Заголовки художніх творів: еволюція образності

Релігійна лексика набуває поширення й у заголовках творів художньої літератури, часто втрачаючи культове значення й отримуючи вторинні значення, які, однак, не зафіксовані в тлумачних і фразеологічних словниках турецької мови.

Заголовок – це ім'я будь-якого образотворчого, журналістського чи літературного твору, його частини; окремого періодичного видання” [Кошева 1982: 63]. Завдяки заголовкам пізнається зміст самого твору, це свого роду тематичний орієнтир.

У назві статті „есплікується значимий компонент, який актуалізує у свідомості читача елемент ситуації реальної дійсності” [Доценко 2007: 37]. Заголовок акцентує увагу на головній думці автора тексту і є як одиницею, яка слугує початком діалогу з читачем, так й елементом, „з якого починається процес викладення змісту і сприйняття його адресатом” [Доценко 2007: 37].

Турецькі дослідники визначають заголовок (тур. *başlık*) як речення, групу слів або лексему, які визначають в газеті чи журналі суть повідомленн [Doğan 2005: 134], слово чи словосполучення, які дають книзі або розділу книги для визначення загальної теми [Akalin 1984:

129]; ознайомчий надпис, який має певна книга чи її окремий розділ [TS 1988: 155].

Останнім часом заголовки художніх творів усе частіше привертають увагу вітчизняних і зарубіжних лінгвістів (О. О. Белінська, О. Ю. Богданова, Т. В. Васильєва, Н. А. Веселова, Л. Ф. Грицюк, М. Ю. Доценко, Ю. О. Карпенко, Н. О. Кожина, Т. Р. Петрат, С. І. Потапенко, Г. Ткаченко тощо).

Заголовки посідають важливе місце у таких галузях знань, як література та журналістика, виступаючи при цьому своєрідним показником для читача. Базуючись на заголовках, можна визначати тему поданого матеріалу, оскільки складно уявити книгу, яка немає назви, а журналістський матеріал, у якого немає заголовка [Карпенко 2007: 63]. Їхня специфіка полягає в тому, що вони конкретизують й узагальнюють зміст усього твору. Конкретизація певного заголовка забезпечується завдяки його віднесеності до поданої в тексті ситуації і відрізняється від контекстуальної реалізації окремого значення своєю узагальнюючою специфікою. Саме значення заголовка аналізується з точки зору його зв'язку з різними елементами художнього твору. Назву твору вважають точним вираженням точки зору автора [Кухаренко 2004: 13]. Двоплановість самого заголовку ґрунтується ще й на тому, що завдяки заголовку увага читача акцентується на самому змісті тексту, і ця інформація під час читання збагачується новим змістом, який забарвлює його семантичною багатозначністю [Ізотова 2007: 165].

У художньому творі заголовки зазнає подвійної актуалізації. По-перше, встановлюється одне із зафіксованих словником значень слів, що входять до його складу; по-друге, відбувається фіксація того змісту, який заголовок отримує у творі. Саме назва в концентрованому вигляді містить відомості про зміст усього тексту.

Назви художніх творів, зокрема романів й оповідань релігійного змісту, останнім часом привертають дедалі більшу увагу дослідників. Такі заголовки зазвичай містять у собі лексеми, які використовуються й у первинному, й у вторинному значеннях.

Наявність великої кількості релігійно маркованих заголовків турецькомовних художніх творів (новел, романів, поетичних і драматичних творів) XIX–XX століть дає змогу класифікувати їх за певними ознаками: функціями лексем релігійного дискурсу, їхніми семантичними особливостями, структурними ознаками сталих виразів (зокрема трансформ) та ін.

Назви релігійних творів. Ці назви зазвичай відображають зміст окремих релігійних оповідань, певних історичних творів та ін.

Назвою твору Х. Пекера є рядки із 138-го аята 2-ї сури Корану ‘Allah’ın boyasıyla boyanmak’ (букв. пофарбуватися фарбою Аллаха), що означає ‘відмовитися від поганих звичок, думок і жити відповідно до встановлених Кораном правил’. Барви рутинного життя плинні, настанови Аллаха – вічні. Б. Нас в оповіданні ‘Allah kulundan vazgeçer mi?’ („Чи відмовиться Аллах від свого раба?”) розповідає про взаємини Аллаха з віруючими.

Про настанови матері сину виконувати мусульманські звичаї йдеться і в оповіданні О. Сейфеттіна „İlk namaz” („Перший намаз”): „Haydi Ömerciğim, kalk, demişti. ‘Kalk, haydi yavrucuğum’... ‘Fakat anneciğim, demiştim, ‘Daha gece...’ Her vakit öptüğü yerden, sol kaşımın ucundan tekrar öperek: ‘Yok yavrucuğum, saat on iki, sonra vakit geçer...’ diye koltuklarımdan tutarak kaldırdı” (Ö. Seyfettin, ‘İlk namaz’) — “Омерчику, давай вставай”, – сказав він. „Дитино, давай вставай” „Мамо, – сказав він. – Іще ж темно”. Проте вона, поцілувавши за край лівої брови, підняла мене за руки зі словами: “Ні, дитино, вже дванадцять годин, потім буде пізно...” (О. Сейфеттін, “Перший намаз”).

Збірка оповідань М. Ачила та С. Ачил „Cennet Sultanları” („Султани раю”) містить інформацію про спосіб життя та поведінку дружин і доньок пророка Мухаммеда, взаємоповагу між людьми [Покровська 2014: 95].

В оповіді А. Джошкуна „Ebedi Yurdumuz Cennet” („Наша вічна батьківщина – рай”) проведено паралелі з географії, завдяки якій вивчають і свою країну, й інші, проте, з точки зору автора, вивчати рай значно важливіше, ніж простори Австралії тощо. У книзі М. Ілдірара „Ailede saklı cennet: Düğün, evlilik ve mutlu yuva” („Приховане щастя в родині: весілля, одруження та щасливе гніздо”) зазначено, що „одруженню насамперед не повинно передувати накопичення коштів і збирання приданого. Перше, що повинні зробити люди, які мають намір побратися, – це очистити свої серця. Поки серця обох молодят не будуть очищені, вони не принесуть один одному користі. Для того, аби в раю бути разом, чоловік і дружина повинні прагнути до чистоти серця і молитви”. А райськими жінками (тур. *cennet kadınları*) Е. Більдек називає святих Мер’ем, Айше, Аміне, Хатідже.

У вірші Байрама Аседі „Ahiret Seferi” („Подорож у потойбічне життя”) мова йде про буденність реального життя, його невічність, вічне ж життя у потойбічному світі потрібно заслужити, про що й говорить письменник-суфій Дервіш Хаджи словами *Ahiret seferi uzar seferdir — Шлях у потойбічне життя – це далекий шлях*.

Твір А. Севінча „Ahiretten Mektup” („Лист із потойбічного світу”) – це опис наших уявлень про життя в потойбічному світі, роман А. Шеріата („Dine karşı din”) („Релігія проти релігії”) описує особливості ухиляння (тур. *şirk*) від мусульманської релігії та ідолопоклонництва (тур. *putperestlik*).

Назви релігійно-світських творів. До цієї групи належать назви оповідань, романів та віршів, що є своєрідними ланцюгами між

сакральним та секулярним. Зокрема, історичний роман „Cennet” („Рай”) Муаммера Юкселя розпочинається розповіддю Адама про його шлях до раю; після чого розповідь ведеться про середньовічні війни, спасінням від яких для людей може стати можливість потрапити до самого раю – прекрасної частини потойбічного світу. У творі спостерігається частковий зв’язок між життям звичайної людини на землі й в раю, який прирівнюється до спасіння. Підтвердженням зазначеної інформації може виступати й розгорнута назва цього роману „Kötülük her yerde cennet hiçbir yerde” („Зло є скрізь, а раю немає ніде”), а також роману С. Діяроглу „Adem’den İnsana” („Від Адама до людини”).

У романі З. Гьокальпа „Türkleşmek, İslamlaşmak, muasırlaşmak” („Туркізуватися, ісламізуватися, осучаснюватися”), надрукованому в 1918 р., йдеться про необхідність максимального поширення серед турків створеної ними їх власної культури. На мовному рівні це означає, що окремі відповідники термінів у турецькій мові слід запозичувати не з європейських мов, а з арабської, яка є мовою ісламу. Для певного етносу спочатку мають бути написані релігійні книги, а потім вже книги з юриспруденції, етики, літератури, філософії тощо [Gökalp 1976: 8].

Назви світських творів. Ця група представлена символічними онімами, які вживаються в переносному значенні. Зокрема, назва роману відомого турецького письменника П. Сафі „Mahşer” („Страшний суд”) розповідає про перипетії кохання двох молодих людей – Ніхада та Муаззез, що лишилися сам на сам зі своїми побутовими проблемами після небажання дівчини одружуватися з паном Аллаедіном – власником однієї з місцевих газет, з яким її хотіли заручити. Символічною є і назва твору Алі Еркана Каваклі „Cehennem Vadisi” („Долина пекла”), у якому розповідається про бандитські вбивства на території Туреччини: слідчий Хусейн та інспектор поліції Сафа не можуть знайти вбивцю вчителя з Діярбакиру, і в результаті пошуків їхня машина потрапляє в аварію,

унаслідок чого вони обоє зазнають тілесних пошкоджень. Тим часом був поранений і начальник відділу безпеки Гаффар Оккан.

Символічні значення мають релігійні компоненти в багатьох творах: „Cehennem Çiftliğinden kaçış” (“Втеча з ферми пекла”) – роман Б. Уйгура про складнощі життя; „Cennetin kaçıp toprakları” („Втрачені землі раю”) – роман Я. Екінджі про столітню історію культури, релігії, географії турецьких земель; „İki cennet arasında anılar” („Спогади поміж двох раїв”) – спогади Х. Сюмера про міста Мерсін та Гьозне.

Назву „Cehennem” („Пекло”) мають оповідання та однойменна збірка оповідань (1966) Музаффера Буйрукчу (1928–2006). У самому оповіданні „Пекло” йдеться про розмови державних службовців щодо різнопланових статевих стосунків. У другому оповіданні збірки „Uzaklarda bir Tüfek” („Вдалині рушниця”) розповідається про молодого юнака, який, пройшовши службу в армії, повернувся до рідного села й опинився в обстановці страху, маючи загрозу бути вбитим ворогами, які прагнули кровної помсти. В оповіданні „Eski ve Çürümüş bir Yer” („Старе і гниле місце”) мова йде про директора компанії, котрий несумлінно виконував свої обов’язки, зрештою був звільнений з роботи і змушений був поневірятися.

У романі Селіма Ілері „Cehennem Kraliçesi” („Королева раю”) головна героїня – красива жінка Белкіс, у яку закохуються чоловіки, проте вона змінює свої смаки.

Хусейн Рахмі Гюрпинар у романі „Cehennemlik” („Пекельне життя”) (1924 р.) розповідає про багатого літнього пенсіонера Хасана Ферруха Ефенді, який свого часу обіймав високі державні посади. Він організовує заручини своєї доньки з Шемсі – своїм прийомним сином, якого він виростив. Проте його молодша сестра Ферхунде закохується в молодого Шемсі й намагається досягти своєї мети. Сам Шемсі

симпатизує доньці Ферхунде – красуні Махмуде. Роман сповнений несподіваними пристрастями та сюрпризами.

Ідеї художніх творів варто осмислювати шляхом проникнення в систему взаємозв'язку „заголовок – текст”. Зокрема, у деяких творах світського характеру релігійно марковані лексеми можуть відігравати роль означень, що виражають тепле ставлення до рідного краю, країни чи рідного міста. Наприклад, у вірші Ерола Коджі „Запах раю” („Cennet korusu”) описано аромат квітів та трав Анатолії, у поезії Йизмала Баритлі „Країна-рай – моя Туреччина” („Cennet ülke Türkiyem”) зображено могутність та красу Туреччини в часи султана Фатіха і за роки правління Ататюрка. Ях'я Кемаль Бєятлі звертається до свого улюбленого міста в поезії „Святий Стамбуле” („Aziz İstanbul”).

Назва твору може також виступати характеристикою головного героя. Зокрема, ангел у переносному значенні – це добра, красива, мила людина. У романі Ахмета Мітхата „Yeryüzündeki melek” („Ангел на землі”) (1878–1879) йдеться про надзвичайно чудову дівчину Разіє. Вона закохується у Шефіка, з яким разом виросла, проте батько відправляє його до Парижа вивчати правознавство. Дівчина не забуває свого коханого і крізь усе життя проносить цю мрію і любов, хоча перипетії долі не зводять їх разом.

Назва твору Сабахаттіна Алі „İçimizdeki şeytan” („Чорт у нас всередині”) (1940 р.) повною мірою відповідає почуттям головного героя Омера – заручника й полоненого того шайтана, що сидить у ньому всередині та змушує вчиняти ті дії, які він не завжди бажає здійснювати.

До назв світських творів слід віднести й заголовки-фразеологізми та заголовки-прислів'я з релігійними компонентами, які, апелюючи до фонових знань суспільства, дають характеристику певному явищу дійсності. Зокрема, добре відомий роман Р. Н. Гюнтекіна – „Tanrı Misafiri” („Божий гість”) розповідає про Хафіза Ільєса, який одного дня

завітав до будинку пана Алі Ефенді, де він цілими днями читав Коран, і в три-чотири рази на день і навіть не збирався нікуди звідти йти. Крім того, він увесь час ласував хазяйською городиною та фруктами. Проте у “Словнику фразеологізмів та прислів’їв” („Atasözleri ve Deyimler Sözlüğü”) О. А. Аксоє семантику наведеного фразеологізму визначено як „приємний неочікуваний гість” [Aksoy 1988: 1065]. Отже, Р. Н. Гюнтекін використав фразеологізм з іронічним забарвленням, надавши своєму твору емоційно-експресивного відтінку.

І. Г. Кошева доречно підкреслює: „Назва містить основну ідею твору, репрезентовану в певному коді, і є не лише смисловим, але й психосоціолінгвістичним ядром цієї ідеї, яка розкривається всім твором” [Кошечая 1982: 9].

Поетику назв художніх творів забезпечують і фразеологізми та прислів’я зі зміненням одним чи кількома компонентами. Зокрема, збірка оповідань відомого турецького сатирика має назву „*Sora Sora Cennet Bulunur*” (“Запитуючи, і рай знайдеш”), що є похідною від відомого турецького прислів’я *Sora sora Bağdat (Kabe) bulunur* (букв. Язик і до Багдада (Кааби) доведе) [Aksoy 1988: 430].

Назва роману Х. Алтайли “*Aşka şeytan karışır*” („У кохання втручається диявол”) бере свій початок у прислів’ї *Acele işe şeytan karışır* [Aksoy 1988: 107] ‘справа, зроблена нашвидкуруч, не може бути виконана якісно’. У романі йдеться про стан молоді дівчини Аслі, яка ігнорує суспільні норми, мораль, совість, перебуваючи в полоні кохання до одруженого чоловіка на ім’я Омер.

Отже, аналіз заголовків різнопланових турецькомовних художніх текстів із релігійним компонентом, опублікованих у ХХ – початку ХХІ ст., дає можливість зробити певні висновки щодо співвідношення семантики заголовків і текстів самих творів. Заголовки релігійно спрямованих творів переважно повною мірою відображають зміст

текстів, у той час як сакральні марковані найменування романів, оповідань світського характеру мають імпліцитний зв'язок із задумом самого автора, викладеного в тексті. У таких випадках зміст заголовка стає зрозумілим лише після ознайомлення із сюжетною лінією твору й особливими рисами його персонажів. Загалом, у світських творах релігійна лексика набуває переносного значення, залишаючись при цьому маркером турецької культури.

4.3. Розвиток значень відрелігійних термінів і фразеологізмів у художньому і публіцистичному дискурсах

4.3.1. Метафоризація, метонімізація та фразеологізація відрелігійних лексем

Мова перебуває у процесі постійного розвитку, її номінативна система поповнюється новими метафоричними найменуваннями, зокрема – з переносними метафоричними значеннями. У літературі зазначається, що переосмислені одиниці не змінюють свого вираження і стають основою для багатозначних слів, а також різних типів фразеологізмів [Телия 1998: 336].

Здатність мови фіксувати й передавати досвід індивідів за допомогою лексем, які можуть мати кілька різних значень, дає підстави для виокремлення двох окремих, хоч і пов'язаних між собою сфер: первинної – надання об'єкту імені, яке використовується для його позначення вперше, і вторинної – найменування об'єкта новим іменем [Гак 1976: 73–92]. Вторинна номінація відображає взаємозв'язки мови та реальної дійсності, у якій вона набуває специфічного вияву, отже, вторинні найменування спираються на значення вихідного слова.

Переосмислення основних значень слів властиве для лексики всіх стилів і жанрів, проте в релігійній лексиці народів, у яких міцним є

взаємозв'язок релігії та суспільства, воно посідає особливе місце. Значний лексичний слід мусульманської релігії динамічно представлений у турецькому мовно-культурному просторі. Окремі слова та цілі вислови релігійного походження з Корану й хадисів (збірки обов'язків та правил поведінки правовірного мусульманина) були покладені в основу нових метафор, метонімії, перифраз, оксиморонів, евфемізмів, що сягають ще початків мусульманського літочислення, яке з 622 р. н. е. – дати переселення пророка Мухаммеда й перших мусульман із Мекки до Медини – ведеться на основі ісламського календаря Хіджри, з чим пов'язують поширення релігії ісламу [Покровська 2013: 255–261].

Іслам відіграв велику роль в історії та культурі не тільки арабів, його перших та основних adeptів, але й усіх народів близькосхідного регіону, зокрема, турків. Іслам – перша за кількістю прибічників і значенню релігія в Туреччині. Становлення ісламу на території сучасної Туреччини завершилось в другій половині XI століття, коли турки-сельджуки завершили експансію в Східній Анатолії. Незважаючи на те, що після реформ Ататюрка Туреччина офіційно вважається світською державою, релігія в цій країні посідає важливе місце.

Оскільки батьківщиною ісламу є Аравія, то значна частка лексики є запозиченою з арабської мови (*cami* – мечеть, *cennet* – рай, *cehennem* – пекло, *dua* – молитва, *iftar* – розговіння, *haci* – хаджи, *Kur'ân-ı Kerim* – Коран, *mekterp* – релігійна школа, *telek* – ангел, і т.д.). Значний пласт релігійної лексики турецької мови формує також і перська лексика (*abdest* – релігійне омовіння, *günah* – гріх, *kul* – раб, *oruç* – ніст, *peygamber* – пророк тощо).

Проте, адаптація запозиченого слова в мові є складним процесом. Існує певна закономірність такого процесу. Зазвичай прийнято вважати, що для освоєння іншомовного слова необхідні певні умови, а саме:

- передача іншомовного слова графічними засобами мови, що запозичує;
- регулярне використання запозиченого слова в мові-реципієнті;
- семантичне засвоєння;
- словотворча активність запозиченої одиниці в мові-реципієнті;
- співвідношення слова з граматичними класами та категоріями мови, що запозичує, тобто граматична адаптація;
- фонетична адаптація іншомовного слова.

З метою більш точно передати народові зміст Корану при перших його перекладах значна увага приділялась власним джерелам турецької мови. Перший відомий релігійний твір “Kutadgu Bilig” (“Мудрість, що дарує щастя”, або “Як керувати державою”) дає змогу простежити можливості міжмовних заміन: замість слів арабського походження використовувались власне турецькі (*Allah – Tenri – Аллах (Бог), cehennem – tamu(g) – пекло*) або перські (*melek – ferişte – ангел*). Книга “Atabetü’l-Nakayık”, або “Gerçeklerin eşîğı” (“Поріг правди”), яка була написана вже після “Kutadgu Bilig”, показала зворотну тенденцію: замість розвитку турецької термінологічної релігійної лексики, автор надає перевагу арабській.

Деякі турецькі вчені (Х. Джем Канибір, Хіджабі Кирлангич) зазначають, що перська мова мала навіть більший вплив на формування турецької релігійної лексики, аніж арабська. Професор Хіджабі Кирлангич у своїй статті “Вплив перської мови на формування релігійної термінології в Туреччині” характеризує становлення релігійного пласту лексики турецької мови, спираючись на роль Ірану в цьому процесі. У праці зазначається, що турки прийняли іслам вже після того, як він поширився в Ірані, що багато представників турецької нації знаходились на службі в персидських правителів та в Аббасидському халіфаті і що багато хто з них перебував там на військовій службі. Крім того, важливу

роль відіграли анатолійські сельджуки, сприяючи адаптації іранської культури в Анатолії. Це лише значно прискорило панування Ірану та посилило його вплив на різні культурні аспекти Туреччини, у тому числі й на становлення релігійної лексики.

Оскільки більшість турецької релігійної лексики є запозиченою, пропонуємо її класифікацію за походженням і структурою. Вважаємо за можливе розподілити релігійну термінологію турецької мови на шість груп:

1. Арабські терміни. Ця група лексики характерна для всіх мусульманських спільнот. Невеликі розбіжності можливі у зв'язку із фонетичними особливостями окремої мови. Як приклади наведемо такі лексичні одиниці, як ***dua*** (букв. молитва), ***ezan*** (букв. азан – заклик на молитву), ***İlah*** (букв. Аллах, Бог, божество), ***Kâmet*** (букв. ікамат – другий заклик на молитву), ***Kâri (kıraat eden, okuyan, kıraat âlimi)*** (букв. той, хто читає Коран), ***Kıyam*** (букв. частина молитви, яку здійснюється на ногах), ***Kur'ân*** (букв. Коран), ***Sünnet*** (букв. сунна – обрізання), ***Rükû*** (букв. руку – низький уклін під час намазу), ***Secde*** (букв. седже – земний уклін під час намазу), ***Şâri (şeriat koyucu)*** (букв. той, хто встановлює закони шаріату – Аллах або Пророк), ***Vacip*** (букв. той, що потрібний за шаріатом).
2. Арабські терміни, утворені на основі правил арабської мови. У цю групу входять слова, які були запозичені в турецьку мову без будь-яких змін: ***Darü 'l-harb*** (букв. немусульманські країни), ***Darü 'l-İslâm*** (букв. мусульманські країни), ***Kelâtmullah*** (букв. Коран).
3. Арабські терміни, утворені згідно з правилами перської мови. Ця група слів є досить розповсюдженою в турецькій мові. Вона включає в себе також назви певних сур Корану. До цієї групи

входять такі лексеми: *Âl-i imrân* (букв. Ал-і імран – назва сури), *Ashâb-ı kehf* (букв. мешканці священної печери Кахф), *Ashâb-ı kirâm* (букв. учні Пророка в його медресе), *Âyet-i kerîme* (букв. аят в Корані), *Ehl-i sünnet* (букв. той, хто дотримується заповідей Пророка), *Esmâ-i hüsnâ* (букв. величні імена Аллаха), *Hadîs-i hudsî* (букв. хадис, ниспосланий самим Аллахом), *Hadîs-i nebevi* (букв. хадис, ниспосланий Пророком), *İsm-i a'zam* (букв. священне ім'я), *Kelime-i tevhîd* (букв. таавхід – віра в єдиного Бога), *Leyle-i kadir* (букв. ніч Кадр), *Leyle-i mirâc* (букв. ніч Мірадж), *Sahih-i Müslim* (букв. збірки книг мухаддисі), *Sirât-ı müstakîm* (букв. праведний шлях), *Vahdet-i vücûd* (букв. Аллах єдиний), а також назви мечетей: *Mescid-i câmi*, *Mescid-i dirâr*, *Mescid-i Haram*, *Mescid-i Nebevi*, *Mescid-i Resul*.

4. Арабо-перські терміни (змішаний тип). Лексика цієї групи часто використовується не тільки в релігійній сфері, а й в турецькій літературі. Серед прикладів можна навести наступні: *Dindar (din-dar)* (букв. релігійний, набожний), *Fetvâ-penâh: Şeyhülİslâm* (букв. титул найвищої посадової особи в питаннях Ісламу), *Âb-ı hayat* (букв. у міфології – вода безсмертя), *Bezm-i Elest* (букв. звернення Аллаха «*Чи не я є вашим Богом? Так*»), *Fâtîha-hân* (букв. перша сура Корану «Фатіха», значення 'початок; той, що розпочинає'), *Mi'râc-nâme* (букв. шлях Пророка до небес).
5. Арабські терміни, підпорядковані фонетичним правилам перської мови. Ця група слів хоч і не дуже розповсюджена в релігійному дискурсі, проте часто використовується в інших. Наприклад, *Âlem* (укр. світ), *Âlim* (укр. учений), *tövbe* (укр. покаєння), *Ramazan* (укр. місяць Рамазан), *Rızâ* (укр. згода).

Аллаха), **zıkr** (укр. зікр – духовні ритуали в ісламі), **helal** (укр. дозволений шари'атом), **hikmet** (укр. знання, доступне лише Всевишньому).

6. Власне перські терміни. Лексика цієї групи міцно закріпилася в турецькій мові, при цьому в деяких випадках припинивши своє функціонування в перській мові. Прикладами лексики цієї групи можуть бути такі мовні одиниці, як **abdest** (укр. омовіння), **âsitâne** (укр. житло дервіша), **Çâr yâr** (укр. чотири халіфи), **çarmıh** (укр. хрест), **çile** (укр. муки), **celekeş** (укр. мученик), **derviş** (укр. дервіш), **kümbet** (укр. купол), **niyaz** (укр. молитва), **oruç** (укр. піст) тощо.

Таким чином, з наведеної класифікації випливає, що значна частина релігійної лексики сучасної турецької мови – це запозичення з арабської та перської мов.

Діалектичні відношення релігійного й світського виходять за межі процесів переосмислення в текстах художньо-фольклорного та публіцистичного дискурсів, значною мірою пронизуючи й системи наукових термінів. Метафори наукової сфери з погляду вмотивованості значення поділяються на *lebendige* (укр. живі; ті, які викликають чіткі асоціації), *verblasste* (укр. затемнені; з нечітко вираженим зв'язком між прямим та переносним значенням), *tote* (укр. мертві; етимологія яких визначається лише за допомогою спеціальних словників) [Огуй 2007: 183–184]. Найбільш впливовими з огляду на кількісні та якісні показники є метафори першої групи, оскільки, як зазначає К. А. Лапиня, „відмінною рисою метафори в мові науки є те, що вона виступає первинним найменуванням позначуваного об'єкта” [Лапиня 1988: 135].

Слова-метафори в цьому монографічному дослідженні – це одиниці релігійної термінології, які набули вторинного, не пов'язаного з

вихідною сферою значення. На когнітивному та семантичному рівнях слова-метафори мають значеннєву спорідненість, яка мотивується явищем подібності. Отже, при їх творенні відбувається переосмислення, що виражається у виявленні конкретної атрибутивної подібності між об'єктами й абстрактних аналогіях щодо форми та значення. Метафора, за Хірагою, є проекцією від абстрактного джерела до більш конкретного об'єкта. За метафоричним і метонімічними принципами найчастіше побудовані й такі мовні образні одиниці, як фразеологізми.

У цьому розділі ми розглянемо фразеологічні одиниці, які турецькі лінгвісти позначають як *deyim*, або *tabir*. Під терміном *deyim* (*tabir*) маються на увазі сполучення слів, що використовуються у метафоричному значенні [Hatiboğlu 1972: 237]. Ю. Чотуксокен визначає фразеологізм як сталий вираз, що складається мінімум з двох слів.

Турецькі мовознавці (О. А. Аксой, З. Бахаданли, Н. Коч, Ю. А. Пюскюллюоглу) визначають фразеологічні одиниці як групи слів у формі словосполучень чи одночлених речень. Турецький термін *deyim* відповідає фразеологічним одиницям у вузькому розумінні у вітчизняній традиції, а речення такого типу – прислів'ям: *Hacı sandığımızın haçı koynundan çıktı* (букв. У того, кого ми вважали мусульманським паломником, у кишені було знайдено хрестик) [Püsküllüoğlu 1998: 418] 'про того, кого вважали хорошим, але хто приховував свою внутрішню суть і виявився особистістю з поганими рисами'; *Kırk gün günahkar, bir gün tövbe kar* (букв. сорок днів грішник, один день праведник) 'про того, хто після вчинення поганих справ намагається замолювати свою провину'.

Зазначений підхід відрізняється від дискусій щодо обсягу фразеології, характерного для слов'янського мовознавства.

Так, одні вчені вважають об'єктами фразеології лише фразеосполуки (М. Ф. Алефіренко, В. П. Жуков, О. І. Молотков,

В. М. Телія, В. Д. Ужченко та ін.), інші включають і прислівно-афористичні речення, різного плану сталі формули, кліше тощо (А. Г. Базарян, Л. А. Булаховський, А. П. Коваль, В. В. Коптілов, О. В. Кунін, Л. І. Ройзензон, Т. З. Черданцева, І. І. Чернишова та ін.).

І якщо фразеологізація біблеїзмів та коранізмів [Байрамова: 1999], фразеологічна репрезентація релігійного світу людини на матеріалі російської, англійської та арабської мов [Григор'єва: 2009], специфіка перекладу фразеології Корану [Кондратюк: 2007–2008; Рибалкін 2002; 2012] були об'єктами окремих лінгвістичних розвідок, то вплив Корану на турецьку мову й особливо на її фразеологію вивчений недостатньо, про що пишуть самі турецькі лінгвісти: „Недостатність робіт, пов'язаних із фразеологією Корану в Туреччині, настільки очевидна, що можна зазначити, що таких досліджень надзвичайно мало. Фактом є те, що більшість досліджень присвячено тлумаченню та історії Корану, вивченню певних понять у Корані чи певних сюжетів Корану. І, хоча протягом останніх років спостерігається зростання кількості робіт, пов'язаних із перекладом Корану, неможливо отримати якусь конкретну інформацію, спрямовану на вивчення фразеологізмів, крім невеликих заміток, що складаються з декількох сторінок” [Bilgin 2008: 11].

По суті, єдиною, ґрунтовною працею, присвяченою вивченню фразеології Корану на теренах країн СНД, була робота В. Д. Ушакова „Фразеологія Корану”, в якій проаналізовано класичну арабську фразеологію, фразеотворення класичної арабської мови (іменні фразеосполуки: ідафні фразеосполуки, змістова ідафа, формальна ідафа, атрибутивні фразеосполуки, копулятивні фразеосполуки тощо), іменні фразеоречення (предикативні словосполучення), ідіоматичні фразеосполучення в Корані, коранічні перифрази, порівняння, паремійні одиниці тощо [Ушаков 1994]. Лише в 2013 році в Казані була захищена дисертаційна робота Л. В. Базарової „Концепт „Бог” у фразеологічних

одиницях англійської, російської, татарської та турецької мов”, у якій розглянуто семантичну інтерпретацію і специфіку побудови польової моделі ФО із зазначеним компонентом і структурно-граматичну характеристику концепту БОГ.

Вакуум наукових досліджень коранізмів саме в турецькій мові частково пояснює М. Ю. Касумова, яка пише, що у фразеологічній системі сучасної турецької мови одиниці коранічного походження не є надто продуктивними. Проте, на її думку, зустрічається значна частка ФО з компонентом *Аллах*, які не належать безпосередньо до тексту Корану, але створені під впливом коранічних джерел і загалом мусульманства як релігійної течії [Касумова 2014: 99].

Здійснений нами аналіз коранізмів у складі фразеологізмів турецької мови дає всі підстави стверджувати, що їх кількість є досить вагомою і потребує окремого лінгвокультурологічного дослідження.

Серед фразеологічних одиниць, пов’язаних з Кораном, можна виділити цитатні та похідні. **Цитатні** ФО – це словосполучення, які безпосередньо запозичені з тексту Корану, й у нашому дослідженні вони є окремим об’єктом аналізу.

На відміну від цитатних, **похідні** ФО не є такими, що були скопійовані з тексту Корану. Вони утворюються на підставі уявлень про певні релігійні явища – Аллаха, пророків, ангелів, потойбічний світ тощо: *günaha girmek* (букв. увійти в **гріх**) ‘зробити щось погане; те, що не відповідає релігійним канонам чи загальноприйнятим нормам моралі’ [Mecazlar 1949: 24], *haram yemek* (букв. їсти **заборонене** релігією) ‘намагатися таємно скористатися тим, на що не маєш права’ [Mecazlar 1949: 58].

Перед аналізом похідних фразеологічних одиниць, розглянемо варіанти класифікацій релігійно маркованих слів-метафор, які лежать в основі таких ФО.

Надзвичайно широко класифікує склад сакронімів (у авторській термінології – релігійонімів) В. В. Морковкін, котрий розглядає релігію як концептуальну сферу:

1. Надприродне (загальні поняття).
2. Релігія (загальні поняття).
3. Божественне – диявольське.
4. Небеса – пекло.
5. Одкровення, пророцтво.
6. Релігійне осмислення світу.
7. Прояв всемогутності Бога, релігійне диво.
8. Правовірність, ортодоксія.
9. Віровідступництво, єресь, сектантство, розкол.
10. Набожність, благочестя – відсутність благочестя.
11. Спокуса.
12. Церква як організм.
13. Церковне схвалення, заохочення і осуд, покарання.
14. Богослужіння.
15. Духовенство.
16. Миряни, прихожани.
17. Релігійні обряди.
18. Церковний одяг, одяг монахів.
19. Храм.
20. Язичництво.
21. Невіра.
22. Забобони.
23. Церковна освіта.
24. Держава і церква, суспільство і церква [Морковкин 1997: 133].

Р. І. Горюшина до сфери релігії християнства відносить дев'ять тематичних груп: 1) найменування Верховного Божества;

2) найменування понять, які позначають релігійні начала;
3) найменування понять, які суперечать релігійним началам, канонам, істинам;
4) найменування предметів культу, богослужіння, релігійних обрядів;
5) найменування священнослужителів;
6) найменування противників християнської релігії;
7) найменування предметів церковного призначення;
8) найменування церковних свят;
9) найменування книг церковного призначення [Горюшина 2002: 2].

На основі переносних значень релігійна лексика поділяється на такі групи: 1) слова, які характеризують людей за їхніми моральними й інтелектуальними якостями (*ангел, Бог, творець, патріарх, фанатик, кумир, ідол*); 2) слова, що позначають людей за їхніми фізичними характеристиками; 3) слова на позначення абстрактних понять [Горюшина 2002: 94].

Якщо в основі дослідження перебуває тематичний принцип, то зібрані нами сакроніми турецької мови можна класифікувати таким чином:

- 1) найменування учасників релігійного дискурсу (50%):
 - назви ірреальних учасників релігійного дискурсу: вищі сили; пророки; апостоли й ангели;
 - назви реальних учасників релігійного дискурсу: мусульмани; немусульмани;
- 2) назви місць потойбічного світу (10%);
- 3) назви п'яти стовпів ісламу (10%);
- 4) назви місяців (5%);
- 5) назви релігійних книг та їхніх частин (5%);
- 6) найменування культових споруд та їхніх елементів (5%);
- 7) позначення загальнорелігійних понять (5%);
- 8) позначення суфійських понять (10%).

Найменування учасників релігійного дискурсу. На сьогодні існують різні класифікації учасників релігійного дискурсу. Так, Ю. М. Михайлова зараховує до них мирян, паломників, служителів церкви тощо [Михайлова 2004: 49]. С. В. Євраєва зазначає, що учасники цього дискурсу можуть бути реальними та ірреальними. До першої групи вона відносить найменування служителів церкви, монастиря та лексику, яка оцінює людей з погляду релігії (*праведник, грішник*). До ірреальних учасників релігійного дискурсу належать Бог як центральний об'єкт віри та адресат звернення людини, небожителі – ангели, херувими, серафіми, персонажі зі святих книг, християнські та язичницькі інфернальні істоти, які протистоять Богу [Євраєва 2009: 82–83].

Враховуючи такий поділ, ми пропонуємо власну класифікацію представників релігійного дискурсу сучасної турецької мови. До ірреальних учасників, на нашу думку, належать вищі сили, пророки, апостоли й ангели, найменування яких увійшли в світські дискурси з іншими значеннями.

Серед назв вищих сил найбільш значущим є ім'я верховного божества – Аллаха – власної назви бога в мусульманстві [TBTS 2011: 35]; творця та захисника всього Всесвіту і всіх істот на землі [Doğan 2005: 49]. Наведені визначення є характерними для релігійного дискурсу. У художньому дискурсі сучасної турецької мови лексему *Аллах* (тур. Allah), вираз *Allahım* (укр. мій Аллах) використовують для передачі здивування, надмірного вияву емоцій, уживають у функції вигуку: *Allahım. Allah'ım, kulaklara da niçin birer kapak yapmadın? diyecekti* (Ö. Seyfettin, 'Mermer tezgah') — *І він мав намір сказати: 'О Господи, Господи, і чому ти не зробив по одній кришці на кожне вухо?* (О. Сейфеттін, "Мармуровий прилавок").

Образ Аллаха є частотним у турецькій суфійській літературі й літературі турецького дивану. Наприклад, у касидах останні рядки – це т. зв. молитва, у якій поети зверталися до Аллаха. Зокрема, відомий поет XVI століття Махмуд Баки у касиді на честь султана Сулеймана просить у Аллаха всіх благ для свого повелителя:

*Dergah-ı **Hakka** yüz turalım bir mezit ola*

Cah u celali saltanat şah kamran

Ta şem-i aftar cihantabe nadem

Devran-ı efkada göstere bir şimşemdan

Şem-i beka ki bad-ı fenadan emin idi

Damen avn ü ismet vederanda-i cihan

(M. Baki, ‘Sultan Süleyman kasidesi’).

Досл.: Зараз же ходімо до місця, де моляться **Аллаху**, / І помолімося за могутність і славу благородного султана.

Поки свічка, що освічує світ красою, / Не покаже срібний підсвічник на циклічному небі.

Може, ця свічка захистить від нестатків / Своєю полою допомоги, і безгрішність поведе у вічне життя (світ) (М. Бакі, “Касида на честь султана Сулеймана”).

У поемі І. Месіхі «Шехренгіз» Аллаха представлено в образі творця і володаря. Зокрема, одного з героїв „Шехренгізу” красеня Абді описано таким чином:

ABDİ

Biri Abdi ki ol serv-i bülendi

Gören dir yarıcın allah efendi

***Kul olayın olup** ermine münkad*

Şu şart ile hiç itmeye azad

(İ. Mesîhi, ‘Şehrengiz’)

Досл.: АБДІ. Тут є Абді – високий кипарис / Хто його побачить, то мовить: його створив **Аллах**.

І він стане відразу **Аллаховим рабом** / І з цими словами буде врятований (İ. Mesîhi, «Шехренгіз»).

Красивий, як кипарис (символ краси й вічності у близькосхідній літературі), Абді відданий Аллаху й виконує всі його заповіді.

Загалом у турецькому художньому дискурсі трапляються неодноразові намагання прирівняти великих людей до Аллаха. Так, у книзі „Atatürk ile Allah arasında” („Між Ататюрком та Аллахом”) ідеться про роль Ататюрка в релігії.

У роки революції в Турецькій Республіці імідж Мустафи Кемаля Ататюрка був настільки високим, що діти дошкільного та молодшого шкільного віку навіть почати запитували: „Atatürk mü büyük Allah mı?” (букв. Ататюрк великий чи Аллах великий?).

Ататюрка з Аллахом порівнював і поет Едіп Аєль („İnsanlar ölür, Türklüğe **Allah** olan ölmez!” — *Люди помруть, але той, хто є Аллахом для турків не помре*), і Ф. Н. Чамлибель у вірші «Ататюрк»:

*Tanrı gibi görünüyor her yerde
Topraklarda, denizlerde, göklerde
Gönül tapar, kendisinden geçer de
Hangi yana göz bakarsa: Atatürk.*

Досл.: Він скрізь видніється, як **Бог**, / На землі, на морі, в небесах, / Серце молиться і до нього, / Куди не глянь, там він: Ататюрк.

Ю. З. Ортач теж ототожнює Ататюрка з Богом: „**Tanrılaş** gönlümde, **Tanrılaş Atam!**” (Y. Z. Ortaç, ‘Tanrılaş’) — *Стань же Богом у серці, стань Богом, мій батьку!* (Й. З. Ортач, “Стань же Богом”).

У деяких публікаціях автори лише частково наближали Ататюрка до божественних сил: *Atatürk yarım bir ilahdır; Türklerin babasıdır. Hiçbir devlet şefi için hayatında bu kadar heykel dikilmemiştir; ne Mussolini'nin, ne Hitler'in, ne de Lenin'in anıtları onunkilerle ölçülemez* ('Cumhuriyet', 5.08.1935) — *Ататюрк наполовину Бог; батько турків. Жодному державному діячу до сьогодні не ставили стільки пам'ятників: ні Муссоліні, ні Гітлеру, ні Леніну* (газета "Джумхурієт" ("Республіка"), 05.08.1935).

Деякі ж пересічні громадяни Турецької Республіки відвели Ататюрку проміжну роль між Аллахом і пророком Мухаммедом: *Evlilik programına katılan bir vatandaşın, „Günaha girmeyeceğimi bilsem Atatürk'ü Allah ile Peygamberin arasına koyarım” demesi izleyicileri şaşırttı* — *Усіх глядачів надзвичайно здивував громадянин, який сказав: „Якби я знав, що це не буде гріхом, то я б поставив Ататюрка між Аллахом та Пророком”* (з телевізійної передачі, 2012 р.).

Зараз прихильники президента Туреччини Таїпа Ердогана також прирівнюють його до Аллаха: „Allah mı, Tayip Erdoğan mı büyük?” (букв. Аллах великий чи Таїп Ердоган великий?).

В окрему групу слід виділити лексичні одиниці, утворені від лексеми *Аллах*. Наприклад, М. Доган у своєму словнику подає таке значення лексеми *Allahlık* (букв. божественність): *наївна та невинна людина*. В інших словниках зафіксовано такі значення: 1) *безпомічний*; 2) *неповна розуму*. У творах Яшара Кемаля слово *Allahlık* набуває значення *недоторканості, безпосередності*: *Sebze hali. Allahlık. Yere, öbek öbek soğan, marul, türlü türlü sebzeler sermişler. Alışveriş... Bu hale kimsenin de aldırıldığı yok* — *Склад овочів. Невичерпна краса. На землі цибулина на цибулині, салат, різні овочі. Торгівля... Нікому до цього і діла немає* [Kemal 2003: 17].

Сакронім *Allah* уживають у складному слові *evvellalah*, що позначає ‘у разі необхідності може й покарати’.

Лексема *Allah* з афіксом *-sız* утворює мовну одиницю *Allahsız*, яка, крім значення безбожної і невіруючої, позначає жорстоку й грубу людину, відповідно *allahsızlık* (укр. жорстокість, грубість), *allahsızlık etmek* (укр. грубити, жорстоко поводитися).

У внутрішній формі ФО компонент *Allah* набуває символічного значення:

– того, на кого можна покластися: *Allah büyüktür, Allah kerim* (букв. **Аллах** – великий, **Аллах** – святий);

– того, хто може допомогти: *Allah bir kapıyı kaparsa bin kapıyı açar* (букв. Якщо **Аллах** закриє одні двері, то він відкриє тисячу дверей) ‘**Аллах** завжди потурбується’; *Açlıkta, yoklukta Allah* (букв. І в голоді, і в бідності **Аллах**) ‘Всевишній завжди допоможе’;

– того, хто допоможе вийти зі складної ситуації: *işi Allah’a kalmak* (букв. залишити справу на **Аллаха**) ‘бути в складній ситуації; виконати те, що не можуть здійснити інші’, *Evvel Allah* (букв. спочатку **Аллах**) ‘за допомогою Аллаха’ (згадаємо назву вірша Караджаоглана ‘*Evvel Allah, Ahir Allah*’ (букв. Спочатку **Аллах** і потім **Аллах**);

– того, хто може покарати: *Allah’tan bulmak* (букв. знайти від **Аллаха**) ‘бути покараним **Аллахом**’.

Редуплікативне використання лексеми *Allah* характерне для розмовного стилю й, відповідно, його елементів у художній літературі. Вираз *Allah Allah* передає неймовірне здивування:

...Bakmış (ÇERÇİ) ki eşeği bağladığı yerde yok. Arayıp dururken bir de ne görsün... Eşek bir evin damında anırtıyor. **Allah, Allah** bu eşek dama nasıl çıkmış böyle diye şaşırılmış [Artun 2013: 33] — *І він подивився, що віслюка немає на тому місці, де він його прив’язав. Шукав-шукав і що побачив...*

Віслюк реве на даху будинку. “**О Господи**, як цей віслюк заліз на дах будинку?” – здивувався він.

Афікс **-ça/-ca**, приєднуючись до лексичних одиниць, надає їм значення ‘по-, відповідно до, як вирішено (кимось)’. Зокрема, в анекдоті ‘*Allahça taksim*’ він у поєднанні з лексемою *Аллах* надає виразу іронічного значення. Йдеться про розподіл учителем горіхів між учнями, і коли вчитель розподілив горіхи не порівну, а за власним розсудом, то на виправдання він потім сказав, що розподілив так, як йому велів *Аллах* (*Allahça taksim*) [Боролина 2007: 145].

У мусульманській традиції є дев’яносто дев’ять епітетів до сакроніму *Аллах*. Не всі з них є широковживаними, проте деякі стали компонентами фразеологічних одиниць, отримавши символічне значення. Трапляються ФО з компонентами ***Hak, Mevla, Tanrı: Hakk’a (Mevla’ya) kavuşmak*** (букв. возз’єднатися з **Господом** (тур. *Hak, Mevla*) або ***Hakkın rahmetine kavuşmak*** (букв. поєднатися з **Господнім** спокоєм) ‘відправитися на той світ’: *Kıymetli köylümüz Hasan Ersöz’ün eşi, İlhami, Bilal, Zekeriya, Esmâ ve Adem Ersöz’ün anneleri, Hacı Ahmetin Kızı ve Varsaklar Derneği Yönetim Kurulu Başkanı Sayın Yusuf Umut’un ablası MERYEM ERSÖZ bu gün öğle saatlerinde **hakkın rahmetine kavuşmuştur** — Дружина нашого дорогого селянина Хасан Ерсоя, мати Ільхамі, Білал, Зекерії, Есми та Адема Ерсюза, донька Хаджи Ахмета і старша сестра шановного Юсуфа Умута – голови Ради правління Спільки Варсаклар сьогодні **поєдналася з Аллахом** (konakkurankoyu.com).*

Компонент ***Tanrı*** (укр. **Господь**) виступає і як варіативний іменник у складі таких ФО:

Tanrı (Allah) yarattı demek (букв. не говорити, що створив **Господь (Аллах)** ‘не шкодувати, не жалкувати’;

Tanrı (Allah) aşkına ‘заради **Бога (Господа)**’;

Hakka tapanın hakkı kaybolmaz ‘Хто молиться Богу, того права і будуть дотримані’;

Herkesin rızkını Mevla verir ‘Хліб кожного дає Аллах’.

Зафіксовані з компонентом *Аллах* фразеологізми орієнтовані на реалізацію концепту ЛЮДИНА, про що свідчать наведені приклади, а також на репрезентацію ключових для турецької лінгвокультури концептів:

- КІЛЬКІСТЬ: *sayısını Allah bilir* (букв. кількість знає лише Аллах) ‘дуже багато’;
- ПРОСТІР: *Allahı çok, insanı az bir yer* (букв. місце, у якому багато Аллаха і мало людей) ‘безлюдне місце’, *Allah’ın evi* (букв. будинок Аллаха) – 1) серце; 2) Кааба; 3) мечеть;
- ЧАС: *Allah’ın (Tanrı’nın) günü* (букв. день Аллаха) ‘кожен божий день’.

У турецькій мові існує значна кількість етикетних висловів з компонентом *Allah*, вивчення яких є актуальним, проте малодослідженим напрямом сучасної тюркології.

Етикетні фрази традиційно аналізують як складники мовленнєвого етикету. Це визначення у російську лінгвістику вперше ввів учений В. Г. Костомаров у 1967 р., згодом дослідниця Н. І. Формановська ж виокремила термін “мовленнєвий етикет”, під яким мала на увазі „систему сталих формул спілкування, які приписуються суспільством для встановлення мовленнєвого контакту співрозмовників, підтримання спілкування в обраній тональності згідно з їхніми соціальними ролями й рольовими позиціями стосовно один одного, взаємними стосунками в офіційній та неофіційній обстановці” [Формановская 1998: 413]. Український дослідник С. В. Шевчук вважає, що мовленнєвий етикет – це прийняті національним колективом мовців правила мовленнєвої поведінки. Мовленнєвий етикет включає стійкі формули для

налагодження бесіди та підтримки спілкування в доброзичливих тонах [Шевчук 2003: 22].

А. К. Байбурін зазначає, що слід вирізняти вербальні компоненти етикету, зокрема, стандартні формули привітань, прощань, побажань, образ, клятв, виразів вдячності, вибачень. Специфічними можуть бути і правила ведення розмови: форми звертання, теми розмови, заборонені та непристойні запитання; випадки вживання евфемізмів, замовчувань, іносказань та подібних мовних символів [Байбурин 1988: 28].

Етикетні вислови – специфічна і значною мірою національно маркована лексика, невід’ємна частина усного й писемного спілкування. Цілком слушними, з нашого погляду, є слова А. К. Байбуріна про те, що „при знайомстві з культурою та побутом чужого народу перше, що впадає в очі (разом з відмінностями в матеріальній культурі) – це особливості поведінки в стандартних ситуаціях. При цьому специфічні риси поведінки найбільш яскраво виявляються у сфері спілкування” [Байбурин 1988: 12]. Це підкреслює інтерес до цієї тематики в наукових розвідках останніх років, присвячених вивченню рис мовленнєвого етикету (В. Ю. Нісен, Т. В. Карасьова), етикетним моделям (А. О. Мойсенко), а також окремим його жанрам, серед яких – вдячність, привітання, співчуття, вибачення (Т. В. Тарасенко).

Турецькі мовознавці зараховують формули мовленнєвого етикету до групи сталих сполук, які мають назву *kalıp sözler*. Це поняття є ширшим, ніж термін “етикетні вислови” в українській і російській лінгвістиці, оскільки сталі вирази, відповідно до класифікації А. М. Гаріфулліної, поділяються на такі дев’ять груп:

- 1) привітання;
- 2) прощання;
- 3) виявлення вдячності;
- 4) виявлення втіхи, співчуття;

- 5) прохання;
- 6) вибачення;
- 7) побажання добра (при народженні дитини, купівлі будинку, машини, одягу тощо);
- 8) прокляття;
- 9) релігійні сталі вислови [Гариффулина 2011: 136].

Є й інші класифікації; зокрема, одні з них включають побажання добрих намірів (подорожнім, хворим, дітям, постраждалим), формули подяки й захисту, формули вираження реалій повсякденного життя (повсякденні вітання, привітання зі святом), інші ж – прокляття (погрози страждань, покарань людей, тварин, зрадників), заклинання [Gökdayı 2012: 8]. Тобто до *kalıp sözler* можуть входити й вислови з негативною конотацією, які в українській та європейській лінгвістиці не належать до мовленнєвого етикету й відповідно не є об'єктом цього монографічного дослідження.

Турецький дослідник Й. Чотуксьокен зазначає, що етикетні вислови – „це словосполучення, які складаються щонайменше з двох слів, виражають нове поняття, стан чи дію, не втративши свого первинного (основного) значення” [Çotuksöken 1994: 8].

Серед етикетних виразів з компонентом **Allah** надзвичайно багато таких, які мають релігійну спрямованість і переважно вживаються мусульманською частиною населення Туреччини. Такі складні сполуки можуть:

- передавати побажання щастя та благополуччя: **Allah mesut etsin** (букв. Нехай Аллах робить щасливим), **Allah muhtaç etmesin** (букв. Нехай Аллах не змушує бути в нужді), **Bereketini Allah arttırsın** (букв. Нехай Аллах збільшить благополуччя);

- виражати захист людини від злих сил: **Allah korusun** (букв. Нехай береже Аллах), **Allah esirgesin** (букв. Нехай охороняє Аллах), **Allah dert göstermesin** (букв. Нехай Аллах береже від біди);
- вказувати на безпомічність людини в складній ситуації та її сподівання на Аллаха: **Allah sonunu hayretsin** (букв. Нехай Аллах дасть хороший кінець), **Allah şifalar versin** (букв. Нехай Аллах дасть зцілення), **Allah elden ayaktan düşürmesin** (букв. Нехай Аллах тримає на ногах), **İnşallah** (букв. якщо Аллах захоче);
- передавати побажання терпіння: **Allah sabırlar versin** (букв. Нехай Аллах дасть терпіння), **Allah sana Eyüp Peygamber sabrı versin** (букв. Нехай Аллах дасть тобі терпіння пророка Еюпа);
- вказувати на подяку: **Allah sizden (senden) razı olsun** (букв. Нехай Вами (тобою) буде задоволений Аллах). Ця фраза є частотним елементом різнопланових текстів: *Baba karıncayla ana karınca, çocuklarını yine çevrelerine topladılar. Baba karınca onlara, – Yavrularım! dedi. Ben artık ölüyorum. Hepinizden memnunum. Hepiniz karınca oldunuz. Hiçbiriniz karıncalıktan ayrılmadınız. Hakkım helal olsun. Allah sizden razı olsun!* (А. Несін, ‘İnsan olun yavrularım’) — *Батько-мураха та мати-мураха знову зібрали навколо себе своїх дітей. Батько-мураха каже їм: – Діти мої! Я вже помираю. Я всіма Вами задоволений. Ви всі стали мурахами. Ніхто від цього не відмовився. Пробачте мене, якщо є моя провина в чомусь. Нехай Вами буде задоволений Аллах!* (А. Несін, “Діти мої, будьте людьми”). Цей вислів також є відповіддю-подякою за

гарно зроблену справу. Крім того, застосовується й інший варіант цього етикетного вислову, у якому вжито компонент *пророк* (у значенні ‘пророк Мухаммед’): **Allah ve peygamber senden râzı olsun** (букв. Нехай тобою будуть задоволені Аллах та пророк).

Етикетні вислови з компонентом **Allah** носії турецької мови широко використовують для різнопланових побажань, а саме:

- здоров’я: **Allah yavrunuza sağlıklı yaşlar versin** (букв. Нехай Аллах Вашій дитині дасть здорових років життя);
- зцілення: **Allah şifâ versin** (букв. Нехай Аллах дасть зцілення);
- матеріального благополуччя: **Allah kesene bereket versin** (букв. Нехай Аллах твоєму гаманцеві дасть благополуччя);
- успіхів у навчанні: **Allah zihin açıklığı versin** (букв. Нехай Аллах дасть світлість розуму);
- хорошого виторгу: **Allah hayırlı müşteri versin** (букв. Нехай Аллах дасть хороших клієнтів), **Allah hayırlı pazar versin** (букв. Нехай Аллах дасть хороші торги);
- хороших снів: **Allah rahatlık versin** (букв. Хай Аллах дасть спокій);
- щасливої дороги: **Allah yolunu açık etsin** (букв. Нехай Аллах тримає шлях відкритим), **Allah insanı şaşırtmasın** (букв. Нехай Аллах не дасть людині втратити шлях);
- щасливого шлюбного життя: **Allah (evlilere ve yeni evlenenlere) hayırlı geçim versin** (букв. Нехай Аллах одруженням та молодятим забезпечить хороше життя);
- щастя: **Allah eksik etmesin** (букв. Нехай Аллах пошле йому щастя).

Аллаха згадують і на нього покладають надії і тоді, коли шукають нареченого: *Allah kara kaşlı kara gözlü nişanlı versin* (букв. Нехай Аллах дасть тобі чорнобривого судженого); святкують весілля: *Allah bir yastıkta kocatsın* (букв. Нехай Аллах зістарить на одній подушці); проводжають людину в останню путь: *Allah rahmetlik versin* (букв. Нехай Аллах дасть милосердя).

З ім'ям Аллаха пов'язана й одна з найбільш уживаних прощальних формул *Allahaismarladık* (букв. Ми замовили Аллаху), яку в розмовному стилі використовують зі значеннями 'до побачення', 'до зустрічі', 'прощайте'. На відміну від наведених етикетних висловів, ця складна лексема не має чіткої релігійної конотації і використовується навіть немусульманським населенням без будь-яких маркувань. По суті, вона є синонімічною до форм *Görüşürüz (Görüşmek üzere)* (букв. До зустрічі), *Hoşça kal* (букв. До побачення (говорить той, хто йде), *Güle güle* (букв. До побачення (говорить той, хто залишається), на відміну від прощальних фразеологізованих сполук, до яких належать такі, як *Allah'a emanet ol (olun)* (букв. Будь (будьте) доручені Аллаху), *Allah'a emanet* (букв. доручений Аллаху), *Rabbime emanet* (букв. доручення моєму Богу).

До Аллаха звертаються в моменти радості й у скрутних ситуаціях. Хоча Аллах милостивий і милосердний, він здатен наказати всіх, хто на це справді заслуговує:

Allahın belâni versin (букв. Нехай Аллах нашле на тебе біду);

Allah'ından bulsun (букв. Нехай знайде від Аллаха);

Allah cezanı versin (букв. Нехай накаже тебе Аллах).

В провідних ЗМІ разом із тенденцією до зближення з розмовною мовою спостерігається експансія емоційно навантажених згадувань імені Аллаха. Синкретична семантика даного типу вигуків, яка властива розмовній мові, в розглянутих нами текстах ЗМІ значно обмежена і

служує для свідомого вираження авторського замислу. У цьому випадку важливо розрізняти емотивну та експресивну функції одиниць: спираючись на досліджений матеріал, ми можемо говорити лише про емотивну функцію, яка полягає в тому, що досліджувана одиниця слугує для вираження однозначної авторської позиції (частіше іронії), яка завжди пов'язана з оцінюванням. Про емоційність елементів, які нас цікавлять, говорити важко, оскільки перед нами знак, розрахований на раціональне розпізнання іронії, наприклад: 1) *Ne güzel bir sürprizmiş, ki Allah saklasın bir daha bunu yaşamaktan.* ('Star' gazetesi. 31.08.2015) — *Гарний ж то був сюрприз, не приведи Боже ще раз це пережити!;* 2) *İlk emekli maaşını almış adam, Allah bağışlasın verenleri!* ('Star gazetesi, 14.06.2015) — *Чоловік отримав першу пенсію, бережи ж Боже того, хто її видав;* 3) *O taraf için önemli olan şudur: başlanılan iş ülkenin bölünmesine dek sürsün, ya da, Allah korusun, halkın ayaklanmasına!* (Zaman gazetesi, 11.01.2013) — *Для цієї сторони важливо, щоб справа дійшла до розколу країни, або ж, не приведи Боже, до силового протистояння!* У наведених прикладах спостерігаємо модальні елементи в переносному використанні, можна навіть сказати вдвічі переносному: від релігійного використання до суб'єктивно-модального і далі до іронічного. Підкреслені лексеми слугують оцінювальним елементом і виражають іронію автора статті.

Пророки. Сакронім *peygamber* (укр. пророк) у релігійному дискурсі позначає і посла Аллаха, і останнього пророка Мухаммеда. М. Доган характеризує пророка як особу, яка приносить новину [Doğan 1988: 1057].

У публіцистичному дискурсі саме пророка Мухаммеда співвідносять з такими відомими постатями, як:

— Мевляна Джемаледдін Румі (*Mevlana peygamberin yerine mi ikame edildi?* — *Мевляна зайняв місце пророка?*);

– Мустафа Кемаль Ататюрк (*Atatürk'ü peygamber gibi görüyorduk* — Нам Ататюрк здавався **пророком**);

– Таїп Ердоган (*Tayyip Erdoğan ikinci peygamber* — **Таїн Ердоган** — це другий пророк).

Лексема **peygamber** переосмислюється у складі фразеологічних одиниць: *hangi peygambere kulluk edeceğini şaşırtmak* (букв. дивуватися, якому **пророку** служить) ‘бути в стані здивування у зв’язку з невизначеністю дій співрозмовника’, *Kimse kendi memleketinde peygamber olmaz* (букв. Ніхто не буде **пророком** на своїй батьківщині) ‘у своєму оточенні складно оцінити роль видатних людей’.

В ісламі, крім пророка Мухаммеда, є багато інших пророків. Деякі з них мають стосунок до християнської традиції. Зокрема, **Адам** відповідно до мусульманських вірувань – це перша людина і перший пророк, а найбільш наближеним до сакрального є вторинне значення оніма **Адам**, яке фіксується у словнику М. Догана: ‘халіф (представник) Аллаха на землі’ [Doğan 2005, 14]. Це значення частково змінюється у фразеологічному звороті *Ademden utanmayan Tanrı'dan korkmaz* (букв. Хто не соромиться **Адама**, той не боїться і **Бога**) ‘про безсоромні вчинки деяких людей’ [Doğan 2005: 14].

Адам у Корані згадується в різних контекстах понад двадцять разів. Про його важливу роль вказано у 59-му аєті 3-ї сури Корану: *Allah nezdinde İsa'nın durumu, Adem'in durumu gibidir. Allah onu topraktan yarattı. Sonra ona 'Ol!' dedi...* [Kuran-ı Kerim 1982: 56] — Перед Аллахом положення Ісуса подібне до Адамового. Алах створив його з глини. Потім він сказав „Будь!”. Крім того, у Корані порівнюється Адам з Ісусом: *Hız. Adem'i topraktan, anasız ve babasız yaratan Allah, İsa'yı da babasız olarak yaratmıştır...* [Kuran-ı Kerim 1982: 56] — Алах, який створив пророка Адама з глини без матері та батька, Ісуса також створив без батька. Мусульманське населення Туреччини високо шанує

свого пророка, звертаючись до нього не лише на ім'я, а й з апелятивами на позначення ввічливого ставлення: **Hazreti Adem** (укр. святий Адам), **Babamız Adem** (укр. батько наш Адам), **Peygamber Adem** (укр. пророк Адам).

Сакронім **Адам**, крім Корану, вживають і в інших релігійних текстах мусульман, зокрема, в оповідях коранічної тематики під назвою *kısca (Adem kıssası* – оповідь про Адама, у якій детально описано історію появи Адама), у нормах канонів життя, визначених пророком Мухаммедом, – *hadisax (Adem yaratılması ile ilgili hadisler* – хадиси, пов'язані з появою Адама).

У другому значенні лексема **Adem** є синонімом слова **adam** (укр. людина); причому мається на увазі представник роду людського з високими моральними якостями: „На особу, яка в повному розумінні є людиною, ми кажемо *Adem insan*, позбавлену ж людської поведінки особу називають *Adem değil, cüdam* (укр. не людина, а проказа) [Gölpınarlı 2004: 11].

У словнику суфійських приказок та прислів'їв **Adem** ототожнюється з лексемою **adam**, що дає підстави використовувати словосполучення **adam gibi** (букв. як людина), **adam etmek** (букв. робити людиною), **adam olmak** (букв. бути людиною) як такі, що пов'язані з першою людиною на Землі – Адамом [Gölpınarlı 2004: 11].

У своїй статті А. Чайковська зауважує, що „значення „Людина – син Адама”, виокремлене і в турецькій мові як тлумачення для *insan (ademoğlu, kişiöğlu)*, співвідноситься з уявленнями про першу пралюдину” [Чайковская 2009: 150]. Слід погодитися з таким твердженням, додавши, що лексема **ademoğlu** (букв. син Адама), як і **ademevladı** (букв. Адамово дитя), позначає збірне поняття „людство” та окремого індивіда з високими моральними якостями.

Розгалужена в турецькій мові й група одиниць, похідних від оніма **Adem**: **ademi** (букв. людський) [Doğan 1988: 14], **ademiyan** (букв. людські) [БТПС 1998: 25], **ademiyet (ademlik)** ‘людяність, гуманізм’ [Doğan 1988, 14]: *Ahmed-i Yesevi’nin Anadolu’da „– Bakın görün!...” diye saldığı ve ademiyet hamulesiyle görünmek hünerine sahip büyük insan...* („FİB Haber”) — *Ахмед Єсєві – це великий представник гуманізму в Анатолії, який казав: „Дивіться і побачите!”* (електронне видання „Новини FİB”).

До цієї групи можна віднести й архаїчну фразеологічну одиницю **beni adem** (букв. від мене до Адама) ‘рід людський’ [БТПС 1998, 25]: *Padişah, hayatında hiç köylü görmediği için, yolu üstünde bu yırtık pırtık çullar içindeki yalınayak yarattığı hiçbir canlıya benzetememiştir: – Sen kimsin? İn misin, cin misin?.. diye sormuş. Köylü de, – Ne inim, ne cinim. Ben de senin gibi beni ademim... deyince padişah* (A. Nesin, Sadrazam Eşek) — *У зв’язку з тим, що падишах ніколи не бачив протягом свого життя селян, він не зміг ні з ким порівняти цю придорожню босу істоту в неохайній грубій шерстяній попоні. І падишах запитав: „Ти ж хто такий?”. Селянин відповів: „Я, як і ти, представник роду адамового”* (тобто людського) (А. Несін, “Віслюк Садразам”) [Покровська 2012: 188].

Коранічне звернення до Адама – **Adem Baba** – знайшло відображення у світській мовній картині турецького етносу: **Adem Baba** ‘батько людства, наш перший предок, прародитель’: **Adem babamız** *жарт.* ‘наш прародитель’ [БТПС 1998: 25]. Людей на ім’я **Adem** жартівливо називають **Adem baba** (укр. прародитель Адам): *Adem Eroğlu Adana siyasetinin duayen ve tertemiz isimlerindendir... Uzunca yıllar iktidar partisi il başkanlığı yaptı. Ne günlerdi HEY GİDİ HEY... O zamanlar gerçekten siyaset hareketliydi. Şimdiki gibi yerel siyasetin üzerine ölü toprağı serpilmemişti. O şimdi kabuğuna çekildi işine gücüne bakıyor. Duyduğuma göre de bu ayın sonunda eşiyile birlikte Hacca gidiyormuş. Yani bizim Adem*

baba hası olacak („Ekspres Gazetesı”, 29.10.2012) — Адем Ероглу – це дуаєн політичного життя Адани, дуже високоморальна людина... Протягом багатьох років він був головою обласного осередку правлячої партії. Які ж це були дні, ГЕЙ-ГЕЙ... У той момент політика справді була дієвою. Не була мертвим прошарком землі в місцевому середовищі. Він же зараз займається своїми справами. Відповідно до того, що я чув, у кінці цього місяця разом із дружиною вони планують священне паломництво. Тобто наш Адем баба стане святим (газета „Експрес”, 29.10.2012).

На підставі даних, отриманих у результаті опитування інформантів із різних регіонів Туреччини, було встановлено, що словосполучення **Adem baba** залежно від місцевості проживання інформанта може також позначати: назву недорогого рибного ресторану (район Арнавуткьой, м. Стамбул); продавця шаурми (м. Ізміт); продавця морозива (район Айвалик, м. Стамбул), назву пансіонату (село Єні Бадемлі), частину назви приватної компанії „Адем Баба Текстиль Туризм Іншаат ве Гида Мадделері” (м. Ізмір).

У мовленні арго мовна одиниця **Adem baba** десакралізується і набуває таких значень:

1) людина, у якої нічого немає, особа без визначеного місця проживання: **adembaba gibi** (букв. як прародитель Адам) [Artunç 2005: 43] ‘змучена, знесилена людина, яка не має грошей’, **adembabaya dönmek** (букв. перетворитися на прародителя Адама) [Artunç 2005: 43] ‘втратити своє майно’ (асоціації із сюжетом вигнання Адама з раю);

2) засуджений: *Cezaevinin 72 nolu koğuşunda çeşitli suçlardan yatan Adembabalar* (О. Kemal, 72. Koğuş) — *Прародителі Адама, засуджені за різні злочини, сидять у палаті під номером 72 у в’язниці* (О. Кемаль, “72-га палата”). Похідним є фразеологізм **Adem Baba Koğuşu** (букв. камера прародителя Адама) ‘камера у в’язниці, у якій сидять в’язні,

звинувачені в найтяжчих злочинах': *Hapishanede bayram var.... Adem Baba Koğuşunda af sevinci* („Ekmek Teknesi” filmi, 5.nci bölüm) — У в'язниці свято... У камері з найгіршими злочинцями — амністія (фільм „Миска з хлібом”, 5 серія); 3) курильник опію [Artunç 2005: 43].

Дружина Адама **Єва** в Корані згадується шанобливо *Havva Anamız* (укр. наша мати Єва), *Havva Validemiz* (укр. наша прародителька Єва). За християнсько-мусульманськими віросповіданнями, вона є першою жінкою на Землі. У турецькій мові, як і в багатьох інших, це символ жінки: *Elma'nın Türk Havvası* (букв. турецька Єва від „Яблука”) („HT Ekonomi”, 27.09.2012) — *Представниця* компанії „Apple” в Туреччині (мається на увазі, що представницею є саме жінка) (газета “ХТ-економія”, 27.09.2012).

Вислови *Havva kızı* (букв. дочка Єви) або *Havva kızları* (букв. доньки Єви) позначають збірне поняття „жіноцтво”:

Ademoğulları için cinnet geçirme sebebi

Havva kızları için gayet normal, sıradan bir hal

Kadınca bir hal..

Досл.: Чоловіки були б уже відправлені в пекло, / Для дочок Єви же цей вчинок, і це цілком природно, / І це абсолютно по-жіночому... (електронне видання blog.milliyet.com.tr).

Для протиставлення представників чоловічої та жіночої статі вживають словосполучення *Adem oğlu* та *Havva kızı* (чи просто *Havva*):

Adem Oğlu Kızgın Fırın Havva Kızı Mercimek,

Her Adem oğluna bir Havva nasip olmuş.

(В. Manço, „Adem Oğlu Kızgın Fırın Havva Kızı Mercimek”).

Досл.: Син Адама – сувора пічка, донька Єви – чечевиця, / Для кожного сина Адама була створена Єва (з пісні В. Манчо „Син Адама – сувора пічка, донька Єви – чечевиця”).

У збірному значенні ‘людство’ зворот *Адам та Єва* представлений у назві програми турецького телебачення „**Adem ve Havvalar**” (до імені *Єви* додається афікс множини *-lar*, який відповідно до правил турецької граматики стосується і першого компонента словосполучення – *Adem*, букв. переклад – *Адами та Єви*). Зазначена телепрограма присвячена аналізу та розв’язанню складних життєвих ситуацій.

Муса (бібл. Мойсей) у мусульманстві – один із пророків, якого Аллах уповноважив рятувати ізраїльтян із рабства. Відповідно до Старого Завіту, Мойсей вивів ізраїльтян із Єгипту через Червоне море й через роки скитань привів до землі обітованої. Муса в сучасних турків асоціюється з людиною, яка не може виконати свої обіцянки: *Hükümet anayasayı değiştirme isteğinde haklı fakat yeni anayasa eskisinden iyi olmak zorunda. Anayasa Erdoğan’ın iktidara daha da tutunmasının aracı haline dönüşmemeli. Erdoğan şu an çölde gezinen Musa gibi; halkını bir tür esaretten kurtardı ama onları vaat edilen topraklara götüremiyor. Eğer Türkiye’nin başkanlık sistemine sahip olması gerektiğine bu kadar inanıyorsa, ilk yapması gereken şey aday olmadığını açıklamalı* („Milliyet”, 12.05.2012) — *Уряд має рацію стосовно зміни конституції, проте нова конституція повинна бути кращою, ніж попередня. Конституція не повинна перетворитися на засіб захоплення влади Ердоганом. На цей момент Ердоган поводиться, як Муса, котрий врятував народ у пустелі, проте не зміг відвести до земель, які обіцяв* (газета „Міллієт” („Національність”), 12.05.2012). Уживають цей вислів і в іншому формулюванні *Erdoğan, Musa peygamber gibi* ‘Ердоган ніби пророк *Муса*’ (замість *Erdoğan çölde gezen Musa gibi*).

Лексема, яка називає пророка *Нуха* (бібл. Ной) – другого пророка після Адама, – у турецькій мові позначає:

1) упертість: *Nuh diyor, peygamber demiyor* (**Nuh** der, peygamber demez) (букв. Він говорить „Нух”, але не говорить пророк) ‘дуже впертий; той, хто не бажає називати речі своїми іменами’;

2) кількість: *Nuh tufanı* (букв. потоп Нуха, чи Ноїв потоп) ‘всесвітній потоп’;

3) час: *ömri Nuh* (букв. життя Нуха) ‘літній вік’; *Nuh Nebi’den kalma* (букв. той, що залишився з **часів пророка Нуха**) ‘старий, давній, допотопний’. Симптоматично, що в останній фразеологічній одиниці компонент *Nebi* (укр. пророк) може писатися як з великої (*İkinci Dünya Savaşı öncesinin ünlü markası Skoda’dan da pek birşey kalmamıştı. Sovyetler Birliği ve Polonya da Nuh Nebi’den kalma Fiat’ları ürettiyordu —* Від відомої з початку Другої світової війни марки „Skoda” майже нічого не залишилося. Радянський Союз та Польща виробляли **старі автомобілі** марки „Fiat” (isteinsan.com.tr, рік), так і з малої літери (...**nuh nebiden kalma** merdaneli makinelerle çıkarılan şeker kamışı suyuyla tanışmanın vakti de gelmiştir. Cam yerine, sağlığınız için kağıt bardaktan içmenizi öneririm (“Hürriyet”, 10.12.2012) — *Настав час скуштувати сироп з тростинного) цукру, який отримують на обладнанні зі **старими** катками* (газета “Хюррієт” (“Свобода”), 10.12.2012). Наведений приклад є яскравим свідченням десакралізації релігійних компонентів у газетно-публіцистичному стилі.

Говорячи про всесвітній потоп, який, відповідно до Корану, погубив не всі народи землі, тобто не був всесвітнім катаклізмом, а лише стихійним лихом локального масштабу, і який покарав нечестивий народ пророка Нуха, носії турецької мови активно використовують такі мовні форми, як *Nuh tufanı*, *Büyük Tufan* (укр. Ноїв потоп, Великий потоп). Наведені вислови, вживаючись у переносному значенні передають велику кількість води, переважно у вигляді опадів: *Komşu’da Nuh tufanı. Sağanak yağış Yunanistan’ın başkentini vurdu. 24 yaşındaki bir kadın sel*

*sularına kapılıp öldü... („Sabah”, 23.02.2013) — **Ноевий потоп** у сусіда. Пролівний дощ накрив столицю Грецію. 24-літня жінка була накрита водами, у результаті чого померла (газета „Сабах” („Ранок”), 23.02.2013).*

Пророк **Ільяс (Хизир, Хидир)** (бібл. Ілля) згадується в Корані в 60–82 аятах сури Кейф, коли пророк Муса шукає розумного хлопця Хизира – раба Аллаха, а знайшовши його, подорожує разом із ним і намагається різними шляхами допомагати людям. Пророка Ільяса народ вважає помічником у різних справах і одночасно представником Бога на землі – *İnsan Tanrısı*. Тому не дивно, що рятувальники швидкої допомоги іменуються в турецькій мові *Hızır servisi* (укр. сервіс Хизира), *Hızır Acil Servisi* (укр. терміновий сервіс Хизира) [Doğan 1998: 553] ‘рятувальники швидкої допомоги в деяких лікарнях’. Комедійний серіал турецького кінематографа про помічників у скрутних ситуаціях має назву *Hızır ekip* (букв. команда Хизира). ФО *Hızır gibi yetişmek* (букв. встигнути, як Хизир) уживають на позначення тих, хто прийшов на допомогу в найскрутнішу хвилину. Не зафіксованим у турецькій лексикографії є таке значення цього фразеологізму, як ‘несподіваний і швидко отриманий сюрприз’: *Hızır gibi yetişen hediyeler* (букв. Подарунки, які надійшли, як Хизир), *Hızır gibi yetişen çiçekler* (букв. Квіти, які надійшли так швидко, як Хизир). Назву *Yetiş ya Hızır* (букв. Встигни, Хизире) має назву вірш Ібрагіма Атилмиша.

У сучасній турецькій мові вживають ім’я пророка Хизира й в іронічних контекстах: *Erhan Küçük Mecidiyeköy’de otobüs bekliyordu. Sakallı biri yanına yanaştı ve adres sordu. Adresi tarif eden Küçük şahsın ‘Ben Hızır Aleyhisselamım’ sözleri ile şaşkına döndü. Şahıs, çevresinde dini duyguları yoğun olan bir kişi olarak tanınan Küçük’ten kendisini gideceği yere götürmesini ve fakir bir aileye vermek üzere bir miktar da para vermesini istedi. Yol boyunca dualar okuyan şahıs parayı aldıktan bir süre sonra*

ortadan kayboldu. Dolandırıldığını anlayan Küçük, savcılığa başvurarak şahsın yakalanmasını istedi („Sabah”, 2.09.2013) — Ерхан Кючюк чекав автобуса в Меджидієській. До нього наблизився чоловік із бородою і запитав адресу. Кючюк, який пояснював адресу, здивувався, коли подорожній сказав: „Я – пророк Хизир”. Подорожній почав просити в Кючюка, якого вважали досить релігійною людиною, повести його в необхідну йому місцевість та дати певну кількість грошей з метою передачі бідній родині. Подорожній, котрий читав молитви по дорозі, взяв гроші й через певний час зник. Кючюк, зрозумівши, що його обдурили, звернувся до прокуратури й попросив знайти злодія (газета „Сабах” („Ранок”), 02.09.2013).

Сакронім **Hızır** уживають також у складі етикетних висловів:

Hızır Aleyhisselam, *yoldaşın olsun* (букв. Нехай пророк Хизир буде твоїм подорожнім);

Dar gününde Hızır Hoca imdadına yetişse (букв. У складну хвилину нехай учитель Хизир приходить тобі на допомогу);

Hızır elinden tutsun (букв. Нехай Хизир тримає тебе за руку), **Hızır (size) uğrasın** (букв. Нехай Хизир до вас заходить);

Hızır yardımın olsun (букв. Нехай Хизир буде твоїм помічником);

Hızır’a komşu olasın (букв. Будь сусідом Хизиру) та ін.

Існують відомості, що пророк Хизир випив живої води (тур. *ab-ı beka*, *ab-ı hayat*, *ab-ı cavid*, *ab-ı cavidan*, *ab-ı hayavan*, *ab-ı Hızır*, *ab-ı İskender*, *ab-ı zindeğani*, *diriliş suyu*, *hayat suyu*, *ölmezlik suyu*), яку шукав пророк Мойсей разом з пророком Юшою (**Musa aleyhisselam genç arkadaşı ile (Yuşa aleyhisselam) ile birlikte Hızır’ı (aleyhisselam) iki denizin kavuştuğu yerde aramaya gitmiştir** (18 sure 60: 82) — Пророк Мойсей разом зі своїм молодим другом (пророком Юшою) пішов шукати пророка Хизира у місці, де поєднуються два моря. Ця вода символізує життя і безсмертя.

В окрему групу слід виділити ФО, де протиставляється декілька імен пророків, зокрема, *Ica* (за християнським віруваннями – син Божий Ісус) і вже згадуваний *Myca*: *Hem İsa'ı hem de Musa'ı memnun etmek* (букв. задовольняти і **Ісуса**, і **Мойсея**) ‘поводити себе таким чином, щоб задовольняти людей з різними інтересами’; *İsa'ı küstürdü, Muhammed'i memnun edemedi* (букв. образив **Ісуса**, не зміг задовольнити **Мухаммеда**) ‘маючи гарні наміри, образив усіх’.

Апостоли та ангели. *Havari* (укр. апостол) – 1) один із дванадцяти помічників Ісуса Христа; 2) помічник; 3) прибічник; той, хто поширює думки свого лідера [Doğan 2008: 533]. У газетно-публіцистичних текстах цю лексему часто вживають на позначення певного прихильника якогось політичного лідера: *Tayyip Erdoğan ve Havarileri* („Hasülkü Haber”, 17.05.2013) — *Taîin Ердоган та його прибічники...* („Хасулькю Хабер” (“Справжня мета”), 17.05.2013)

Лексема *melek* (укр. ангел) у релігійній сфері позначає створіння, яке виконує накази Аллаха і є посередником між ним та людьми, не сприймається органами чуття, не їсть і не п’є [TBTS 2011: 817]. У світських текстах ця лексична одиниця набуває інших значень і майже завжди з позитивними конотаціями: ‘людина свята, безгрішна; добра людина’. Зокрема, слово *melek* має такі значення: 1) невинна та красива істота; 2) чиста й порядна дівчина, дитина [Doğan 1988: 882]: *Ayol, baksana melek gibi çocuk!* (К. R. Halit, Dört yapraklı yonca) — *Поглянь, дитина, як ангел!* (К. Р. Халіт, “Бутончик з чотирма листками”); *melek gibi insan* (букв. людина, **як ангел**) [Karaçam 2010: 85] ‘добра, хороша людина’, *melek sima* ‘з обличчям, **як у ангела**’ [Doğan 1988: 882]. Лексему *melek* уживають також у скоромовках, в основному для формування рими:

Melek, melek,

Ne demek,

Досл.: Ангеле, ангеле, / Що ж казати? / Треба спати.

Назви красивих і схожих на ангела істот передають похідними спільнокореновими прикметниками *melekane, melekî, melekçe*.

Часто з ангелом порівнюють продовжувачів людського роду, зокрема немовлят: *Bir melek gördüm sanki! Hilkat garibesi bekliyordum. Tertemizdi, ay parçası gibiydi. Onu öptüm ve anında tekrar kapattılar. Ondan ayrıldıktan sonra önümüzdeki 23 saat benim gözümde o meleksi görüntü asılı kaldı* (“Milliyet”, 17.02.2013) — *Я ніби побачив янгола. При цьому очікував на якесь дивне створіння. Чисте-пречисте, ніби частинка місяця. Я поцілував його, після чого його закрили. Після того, як я пішов звідти, переді мною протягом 23 годин стояло те янгольське зображення) та матерів (melek-anne (букв. матір-ангел) ‘добра та ніжна матір’)* (газета “Міллієт” (“Національність”), 17.02.2013).

Лексема *melek* входить і до складу етикетних висловів: *Yetmiş iki bin melek yardımcın ola* (букв. Нехай сімдесят дві тисячі янголів будуть твоїми помічниками).

Ангел *Azrail* (укр. Азраїл), який забирає життя людей, у турецькій мові, як і в багатьох інших, виступає синонімом лексеми *смерть*. Наприклад, О. Дурна у своєму вірші писала так: *O gün anladım Azrail bana çok yakın* — *Того дня я зрозуміла, що Азраїл дуже близько до мене. Синонімом смерті є сакронім Azrail і в народній творчості: Anne ben ölüyorum bak Azrail geldi bile* [Artun 2013: 167] — *Мамо, я помираю, дивись, навіть прийшов уже Азраїл.*

Ім’я цього ангела входить і до кількох фразеологічних одиниць. Так, наприклад, *Azrail’e can borcu olmak* (букв. завинити перед Азраїлом душею) позначає:

- 1) не мати ні перед ким жодних боргів;

2) пам'ятаючи про швидке настання смерті, намагатися виправити свою поведінку;

3) ні перед ким не нагинатися, не принижуватися [Doğan 1998: 110], *Azrail'in elinden kurtulmak* (букв. врятуватися від рук Азраїла) 'повернутися з того світу, врятуватися після тяжкої аварії чи хвороби', *Azrail'le burun buruna gelmek* (букв. зіштовхнутися ніс у ніс з Азраїлом) 'опинитися перед великою небезпекою, яка може стати причиною смерті'.

Серед релігійно маркованих термінів варто в окрему групу виділити лексеми, які мають негативне забарвлення: **диявол, чорт, джин**.

Сакронім *iblis* (укр. диявол) уживають на позначення людей, які мають погані наміри.

Сакронім *şeytan* (укр. чорт, шайтан) позначає:

- 1) людину з поганими думками, намірами;
- 2) дуже хитру людину;
- 3) неслухняну дитину [Doğan 2005: 1215].

Незважаючи на загальні негативні конотації наведеної лексеми, про того, хто є професіоналом у певній справі, кажуть: *Şeytan gibi* оупцуог (букв. Він грає, як шайтан) 'Він надзвичайно професійно грає' або *Mavi giyimli şeytan* (букв. Шайтан у синій формі) – про футбольний клуб „Реал Мадрид”. Похідна лексема *şeytanlık* позначає хитрість, вправність, пор.: *şeytan gibi* (букв. як чорт) 'дуже хитрий', *şeytanın yattığı yeri bilmek* (букв. знати місце, на якому лежить чорт) 'бути дуже хитрим'.

Фразеологізми з компонентом *şeytan* позначають:

- 1) неслухняність *şeytanın kış bacağı* (букв. задня нога чорта) – 'неслухняний (про дітей)';

2) погані дії (*kör şeytan aklına düşürmüş* (букв. сліпий чорт прийшов йому в голову) ‘чорт поплутав’; *şeytan dürtmek* (букв. чорт підштовхнув) [Aksoy 1988: 1059] ‘чорт намовив’.

Лексема **cin** (укр. джин), крім описаних у 72-й сурі Корану невидимих створінь, у переносному розумінні позначає розумних і хитруватих істот:

cin cin bakmak (букв. дивитися, як джин) ‘хитро дивитися’;

cin fikirli (букв. з думками джина);

cin gibi (букв. як джин) ‘хитрий’: *Şoför muavini sarı saçlı bir çocuk. Neşeli... Cin gibi bir oğlan. Ustasının uykusunu kaçırabilmek için türlü şaklabanlıklar yapıyor. Fakat, bu ustaya hiç tesir etmiyor* (Y. Kemal, “Otobüsle Anadolu”) — Помічник водія – хлопчик зі світлим волоссям. Веселий... Хлопець, як чортеня. Вдається до різних хитрощів, аби відволікти водія від сну. Проте це не допомагає (Й. Kemal, “Анатолія на автобусі”). У ФО компонент **cin** указує на нервовий стан: *cinleri ayağa kalkmak* (букв. вставати на ноги (про джинів), *cinleri başına toplamak* (букв. залазити на голову (про джинів), *cini tepesine çıkmak* (букв. залазити на вершину (про джина), *cinleri tutmak* (букв. тримати (про джинів) ‘дуже сердитися’, ‘злитися’.

Серед реальних учасників турецькомовного релігійного дискурсу виокремлюємо представників мусульманської та інших (переважно християнської) релігій.

Мусульманин (тур. Müslüman):

1) прихильник релігії ісламу;

2) *перен.* той, хто є справедливим, чесним: *pek Müslüman bir kadın* (букв. дуже мусульманська жінка) [Баскаков 1988: 659] ‘досить справедлива жінка’.

При цьому до мусульман належать:

а) служитель мечеті – **imam** (укр. імам): 1) той, хто керує намазом; 2) лідер, халіф, голова держави в деяких мусульманських країнах; 3) духовний лідер; 4) засновник секти; 5) титул відомих учених-мусульман [Doğan 1988: 616];

б) вірні Корану рядові мусульмани:

– **hacı** (укр. хаджи – прочанин до Мекки та Медини): 1) особа, яка ретельно здійснює паломництво до Мекки; 2) в інших релігіях – той, хто здійснює прощу до святих місць; 3) *перен.* араб, житель арабської країни [Doğan 1988: 499]. У словосполученні **Hacı Ağa** компонент **hacı** позначає багатія, який показово витрачає великі кошти: *Ben o zaman genç bir tüccardım. 25 yaşlarımda vardım. Bir gün arkadaşlarımdan Hacı Ağa ile yola çıktık* (Y. Kemal, Hacı Ağa) — *Тоді я був молодим торговцем. Мені було 25 років. Одного дня разом зі своїм другом-вельможею ми вирушили в дорогу* (Я. Кемаль, “Багатій”);

– **hafız** (укр. хафиз):

- 1) мусульманин, який знає напам’ять Коран;
- 2) людина, яка вивчила щось, не знаючи його суті, зазубрила;
- 3) той, хто захищає, зберігає (охоронець, захисник):

Fare gelir takır takur

Ben sanırım tezgah dokur

Bizim fare hafız olmuş

İnce sesiyle ezan okur [Боролина 2007: 41].

Досл.: Мишка приходить тихенько, / Здається, що нібито пряде, /
Наша мишка стала **хафизом**, / Тихеньким голосом читає езан.

Сакронім **hafız** походить від арабського слова і позначає ‘той, хто оберігає, ховає’. У давні часи господарі для того, аби захистити свій дім від пожежі, вивішували таблички з написом: **Ya Hafız** (укр. „А Хафиз” [Pakalın 1998: 704].

Немусульмани. У турків для позначення немусульман досить часто вживається лексема ***gavur***. З точки зору радикально налаштованих мусульман, ***gavur*** – це: 1) невірний; 2) упертий; 3) безжалісний (пор. похідні одиниці ***gavurluk*** ‘жорстокість’; ***gavurcasına*** ‘жорстоко’). Після епохи Танзимату використання лексеми ***gavur*** було заборонено, тобто було прийнято рішення не називати невірних ***gavur*** [Pakalın 1998: 650]. Проте зазначене слово продовжує вживатися у складі ФО зі значенням жорстокості (***gavurluğu tutmak, gavurluk etmek*** ‘поводитися погано, безжалісно’), непотрібності, збитковості (***gavura kızıp oruç yemek (bozmak)*** ‘завдавати собі шкоди, намагаючись не виконати те, що хоче той, на кого ти розсердився’), ***gavur etmek*** ‘псувати щось’).

Близькими за значенням до лексеми ***gavur*** є такі мовні одиниці:

– ***kafir***: 1) той, хто заперечує існування Аллаха, безбожник; 2) той, хто заперечує всі блага, які надав Аллах; 3) супротивник; 4) безжалісний, жорстокий; 5) немусульманин; 6) невдячний, поганий; 7) чорний (про колір); 8) невдалий, нещасливий; 9) *перен.* неслухняний [Doğan 1998: 672];

– ***imansız***: 1) той, хто не вірить; 2) безжалісний, жорстокий; 3) прісний, сухий, нежирний [Doğan 1998: 617].

У турецькій мові деякі лексеми, називаючи прибічників християнської релігії, набули вторинних номінацій: ***papaz*** – 1) релігійний лідер християн; 2) король (у грі в карти); 3) хитрий, нечесний, несправедливий [Doğan 1998: 617].

Назви місць потойбічного світу. Турецький дослідник Х. С. Шібай класифікує пекло як місце страждання в потойбіччі, наголошуючи, що лексема ***cihinnam*** у давніх тюркських текстах має значення ‘надзвичайно глибокий’. Поняття ***cihinnam*** виникло ще в до ісламську епоху. Так, про це пише Я. Чорунлу, характеризуючи міфологію давніх тюрків: *Melekler ve perilerle dolu ve her türlü yiyeceğin*

*bulunduğu cennetlere iyi insanlar girer. Günahı olan insanlar da **cehennemde** cezalarını çektikten sonra cennete giderler* [Çoruhlu 2011: 139] — У райі, у якому живуть феї та ангели і є багато різноманітних страв, потрапляють і хороші люди. Грішники ж можуть потрапити до раю лише після того, як вони зазнають покарань у самому **пеклі**. У Корані ж пекло згадується як антонім раю, як місце, куди потрапляють, яким не були прощені їхні гріхи. У турецькій мові репрезентантами сакроніма **пекло** є лексеми **cehennem**, **tamu (tamuğ)**, **duzah (duzak)**. Із них найбільш продуктивним і частотним є арабське за походженням слово **cehennem**, яке в турецькій мові зараз використовують у прямому й переносному значеннях. Найповніше його визначення подано у словнику М. Догана: 1) місце, у якому опиняються грішники після смерті; 2) отвори в підлозі лазні для виходу пару та повітря; 3) спекотне місце; 4) проблемне місце [Doğan 2005: 203]. Проте семантична структура лексеми **cehennem** стає все ширшою й багатшою. Так, героїня роману „Серенад” З. Ліванелі пеклом називає Інтернет, до якого занадто звик її син: *Bilgisayar kapattıktan sonra küçük bir kriz geçirmiştım. Demek ki oğlumu kendine bağlayan internet dünyası buydu. Bizim hiç bilmediğimiz, tanımadığımız bir **cehennem*** [Livaneli 2011: 39] — Вимкнувши комп'ютер, я пережила кризу. Значить, це був той світ Інтернету, який прив'язав настільки сильно мого сина до себе. **Пекло**, яке ми зовсім не знали, з яким ми зовсім ніколи не були знайомі. У турецькій пресі ж з пеклом порівнюється весь світ, який підпорядковується певним змінам: *İklim Değişikliği Dünyayı „Cehenneme” Çevirebilir. „Geology” dergisinde yayımlanan yeni bir makalede, buzul erimeleri ve yükselen deniz seviyelerinden ötürü dünyanın kabuğu üzerinde ortaya çıkan basınç değişikliğinin, uzun vadede volkan faaliyetlerinin 10 kata kadar artmasına yol açabileceği belirtildi* („Yeşil gazete”, 05.01.2013) — Зміни клімату можуть перетворити світ на „**пекло**”. У новій статті, надрукованій у журналі „Geology”, було

вказано, що через зміни тиску на поверхні Всесвіту у зв'язку з таненням льодовиків та збільшенням рівня моря, їх вулканічна активність має здатність збільшитися в 10 разів у довгостроковій перспективі („Зелена газета”, 05.01.2013) (Переклад з турецької мій. – І. П.) [Покровська 2013: 221].

У „Словнику метафор турецької мови” (‘Türkçe Mecazlar Sözlüğü’) лексему **cehennem** (укр. пекло) подано зі значенням ‘дуже проблемне місце’ [TMS 1948: 110]: *EMRE: Sen buraya geldiğinden beri cehennemî yaşadım ben Sıla. Sensizlik fikri beni başkalaştırdı. Yıkamak, dökmek, zarar vermek istedim. Kendime, sana, başkalarına. ama artık daha sağlıklı görebiliyorum her şeyi. içimdeki aşk beni başka birine dönüştürdü* (Sıla dizisi. 19 bölüm) — *EMPE: ‘З того моменту, як ти з’явилася тут, я жив, як у пеклі. Страх лишитися без тебе мене змінив. Мені хотілося ламати, бити, завдавати шкоди’* (серіал „Сила. Повернення додому”, 19 серія).

Від лексеми **cehennem** за допомогою словотворчих афіксів утворюються такі похідні: **cehennemlik** – 1) той, хто має горіти в пеклі; 2) топка в лазні [Doğan 2005: 204]; **cehennemleşmek** ‘набувати жахливого зовнішнього вигляду’, ‘перетворюватися на пекло’; **cehennemleşme** ‘перетворення на пекло’; **cehennemi** (від **cehennem**), **duzahi** (від **duzah**) ‘пекельний’. Деякі з наведених лексем отримують подальший семантичний розвиток у складі словосполучень: **cehennem gürültüsü** ‘пекельний шум’, **cehennemi bir güç** ‘якась екельна сила’ (синонімічна форма **cehennemden gönderilmiş güç** (букв. відправлена з пекла сила) [Покровська 2013: 222].

У складі ФО сакронім **cehennem** набуває різних значень, проте переважна більшість ФО має негативну конотацію, що пов’язано зі сприйняттям пекла як:

– чогось надзвичайно спекотного (*cehennem gibi* ‘спекотно, як у пеклі’; *cehennem sıcağı, cehennem sıcaklığı, cehennemi sıcaklık* ‘пекельна спека’);

– болісного (*cehennem azabı* (букв. пекельні муки) ‘пекельні муки’, *cehennem hayatı* (букв. пекельне життя) ‘тяжке життя’, *(birine) hayatı cehennem etmek* (букв. перетворити на пекло) ‘створити комусь великі проблеми’, *cehenneme çevirmek* (букв. перетворити на пекло) ‘перетворити (щось) на пекло’, *cehennem gibi* ‘жахливо, як у самому пеклі’ (про в’язницю тощо);

– віддаленого: *cehenneme kadar yolu var* (букв. там є дорога до пекла) ‘забиратися геть’; *cehennemin bucağı (veya dibi)* (букв. куток (низ) пекла) ‘у чорта на рогах’, ‘далеко’; *cehennemin dibine gitmek* (букв. опускатися на дно пекла) ‘йти під три чорти’; *cehennem olup gitmek* (букв. стати пеклом і піти геть) ‘забратися’, ‘зникнути’; *cehennemi boylamak* (букв. виміряти пекло) *argo* ‘померти’ (про нехорошу людину) ‘відправитися в пекло’; *cehennem zebanisi* (букв. пекельний воротар) [Покровська 2013: 222]: *‘Kadın cehennem zebanisi’*. Söz konusu kadınları tanımadığını bir kez daha vurgulayan Ünlü, “Kadının fotoğrafını bana gösterdiler. **Cehennem zebanisi** gibi bir şey... Hiç mi kadın görmedik. Hiç alakam olmaz. Tanımıyorum öcü gibi bir şey ya. Mantıklı mı? Hem kadına nikah kıyacağım ama ilişkiye girmeyeceğim. Böyle şey olur mu?” dedi („Milliyet”, 22.06.2012) — Унлю, який ще раз наголосив, що він не знає жінок, про яких ідеться, зазначив: „Вони показали мені фотографію жінки. Щось схоже на **воротаря пекла**... Чи ми взагалі не бачили жінок? Я не знаю, взагалі не знаю. Чи це логічно? З такою жінкою одружуся, але не матиму близьких стосунків. Чи таке можливо?” (газета „Мілієт” (“Національність”), 22.06.2012).

Турецькі фразеологічні одиниці з компонентом *cehennem* часто мають свої еквіваленти в українській мові, пор.: тур. *Beni bu acıklı*

*hayattan ancak Handan'la evlenmek kurtaracaktı. Eğer böyle bekar kalır, yahut da başka bir kadınla evlenirsem, **cehennem azabının**, hayatımın sonuna kadar sürüp gideceği muhakkaktı. Halbuki Handan'ın da benimle evlenmesi kabil değildi* (N. Kerime, “Нічкіркік”) та укр. *Костя переживав **пекельні муки** ще й тому, що він дуже поважав свою дружину. Колись він шалено кохав свою Лесю, але навіть зараз, після шести років спільного життя, зберігав до неї особливі ніжні почуття* (Д. Бондаренко, “Сімнадцятий поверх”).

Зазначені ФО в сучасній турецькій мові функціонують як назви романів (наприклад, твір турецького письменника Е. Деміркірана має назву „*Sen Şimdi Gidecen Ya **Cehennem'in Dibine Git***” („Йди зараз же, **відправляйся на дно пекла**”), уживаються в текстах художніх творів (*Çok sinirlenen eşkiyalar, öyle bir girişmişler ki Hüsem'e, ağzı burnu kanamış. Yüzü gözü morarmış dayaktan. – Hadi defol, **cehennem ol** buradan, diyerek kovmuşlar. Keloğlan, korkusundan tir tir titremiş. Acaba, kendisini de dövcekler miymiş? [Keloğlan 2003: 71] — Розлючені розбійники так взялися за Хюсема, що у нього й з рота, й з носа почала йти кров. Від ляпаса його обличчя та очі стали фіолетовими. – Давай геть, **іди звідси**, прогнали вони його. Келоглан тремтів від страху. Цікаво, а вони його також будуть бити?* (переклад з турецької мій – І.П.) [Покровська 2013: 222–223].

Значення вказаних фразеологізмів, які номінують явища та властивості світського життя, частково базуються і на описах самого пекла в Корані. За визначенням Х. С. Шібая, найбільш виразною характеристикою пекла є вогонь [Halim 1997: 45], у зв'язку з чим пекло й асоціюється зі спекою: *Günahkarlara 'Sizi şu yakıcı ateşe sokan nedir?' diye uzaktan uzağa sorarlar [Kuran-ı Kerim 1982: 575] — Вони запитують у грішників „Через що ви потрапили в цей палючий вогонь?”*. Під палючим вогнем мається на увазі саме пекло, яке у свідомості турків насамперед є

місцем страждань, у якому горять люди й каміння (*yakıtı insan ve taş olan ateş* [Kuran-ı Kerim 1982: 3]), п'ють киплячу воду і їдять плоди дерева заккум (*Sonra zakkum yemeğinin üzerine onlar için kaynar su karıştırılmış bir içki vardır* [Kuran-ı Kerim 1982: 447]), не можуть зручно спати (*ne kötü yatak* [Kuran-ı Kerim 1982: 250]). Пекло – це віддалене місце, з якого немає вороття: *Şurası muhakkak ki, kim Rabbine günahkar olarak varırsa, cehennem sırf onun içindir. O ise orada ne ölür, ne dirilir* [Kuran-ı Kerim 1982: 315] — *І хто потрапить до Господа грішником, то пекло винятково для нього. Там він і не помирає, і не живе.*

Специфічного переосмислення набуває лексема на позначення пекла – **cehennem**, поєднуючись із назвами кольорів. Зокрема, відомий письменник Пеямі Сафа **beyaz cehennem** (укр. біле пекло) назвав у своєму однойменному творі наркотичну мафію за аналогією з метафоричним позначенням наркотичної речовини героїну – **beyaz zehir** (букв. біла отрута). Згідно з даними етимологічних словників, синонімом лексеми **cehennem** є мовна одиниця **tamu** (*tamuğ*), яка потрапила в тюркські мови з согдійської приблизно в X столітті, після чого інколи використовувалася в творах середньовічних авторів [Покровська 2013: 223].

У турецькій мові сучасного періоду лексема **tamu** використовується в основному в складі онімів: „Таму” – назва роману І. О. Онара „Пекло”, „Таму öyküleri” – серіал „Пекельні історії”. Лексема **duzah** (*duzak*) – це одиниця перського походження, яка використовується переважно в турецькій поезії літератури дивану.

Із сакронімом **некло** (**cehennem**, **tamu**) безпосередньо пов'язані такі поняття:

– **ahiret** (*ahret*) – потойбічне життя, життя після смерті, лексему на позначення якого вживають для вираження закулісного, прихованого життя. Наведемо приклад із турецької народної вірші – мані:

*Her gece rüyam sensin,
Her günkü kulyam sensin,
Ben sana kalp olmuşum*

Ahretim dünyam sensin [Боролина 2007: 36].

Досл.: Кожної ночі ти – мій сон / Кожного дня ти – мій раб, / Я став для тебе серцем / Ти моє **потойбічне життя**, ти мій світ.

За допомогою словотворчого афікса **-lik** утворено лексему **ahretlik** – 1) потойбічний, той, який належить до потойбічного життя; 2) сирота, вихований багатими людьми як слуга [БТРС 1998: 34]. Серед фразеологізмів із цим компонентом можна виокремити: **Ahret (Allah) adamı** ‘весь час проводити віддалено від цього світу у молитвах’; **ahret yolculuğu** ‘смерть’, **ahret (kabir) soruları sormak** ‘ставити дуже детальні та набридливі запитання’, **ahret kardeşi** ‘про жінок, які весь час проводять разом і думають, що будуть разом і в потойбічному житті’, **ahreti boylamak** ‘померти’;

– **günah** (букв. гріх) ‘провина’: *CİHAN: Benim derdim törenin yerine getirilmesi. Sıla'nın ölmesiydi, ama Boran kendini kurşunların önüne atmış. Benim günahım ne ki? (Sıla dizisi. 19 bölüm) — ДЖІХАН: Я хотів виконати те, що мало здійснитися. Сила мала померти. Але Боран підставив себе під кулю. У чому моя **провина**?* (серіал „Сила. Повернення додому”, 19 серія);

– **kiyamet** – це: 1) кінець світу; 2) величезна кількість людей, натовп; 3) нещастя, біда: а) **kiyamet gibi (kadar)**: – *Nah, karşiki köyün alt yanında kiyamet gibi çingene çadırı vardı* (О. С. Kaygılı, Çingeneler) — *Ах, поблизу сусіднього села була ціла купа циганських палаток*; б) **kiyameti (kiyametleri, kızıl kıyameti, kızılca kıyameti) koparmak** ‘піднімати галас’, **kiyamete kadar** ‘до моменту зникнення світу’. У Словнику переносних значень (“Türkçe Mecazlar Sözlüğü”) зафіксовано такі сполучення слів:

kıyamet kadar kalabalık ‘дуже багатолюдний’, *kıyamet gibi toz* ‘купа пилу’ [MST 1949: 25].

Рай, згідно з визначенням турецькомовного Словника термінів соціальних наук („Türkçe Bilim Terimleri Sözlüğü”), – це місце, куди потрапляють після смерті люди, які ведуть релігійний спосіб життя та виконують заповіді Всевишнього [TBTS 2011: 219]. Тлумачний словник Турецької лінгвістичної спілки („Türkçe Sözlük”) дефінує рай як місце вічного щастя, на перебування в якому заслуговують люди, котрі чинять добро на цьому світі та ведуть безгрішний спосіб життя, як синонім слів *uçmak, behişt* [TS 1988: 252].

Рай досить детально описано в Корані: *Fakat Rablerine karşı gelmekten sakınanlar için, Allah tarafından bir ikram olarak, zemininden ırmaklar akan, içinde edebi kalacakları cennetler vardır. İyi kişiler için Allah katındaki (nimetler) daha hayırlıdır* [Kuran-ı Kerim 1982: 75] — *Проте для тих, хто остерігається виступати проти своїх Повелителів, винагородою від Аллаха є рай, по якому течуть ріки і в якому вони житимуть вічно. Для хороших людей благодаті поблизу Аллаха є ще кращими. У 119-му аяті п’ятої сури Корану рай іменується місцем „великого порятунку та виграшу”* [Kuran-ı Kerim 1982: 126].

У лексичному фонді сучасних турків лексема **cennet** (укр. рай) набуває асоціацій, пов’язаних із благополуччям у земному бутті, і позначає такі реалії, як:

1) значна кількість бажаних предметів, об’єктів тощо: *kitap cenneti* (укр. **рай** книг) (наприклад, книжковим раєм назвали фестиваль „Сахаф”, проведений у рамках днів культури та мистецтва в районі Бейоглу в Стамбулі), *kuş cenneti* (укр. пташиний **рай**) (місце перебування птахів у сприятливих для них природних умовах; прикладами пташиного раю в Туреччині є солончак Чамалти поблизу Ізміра, озеро Маньяс в околицях Баликесіра, долина Біреджік в Шанліурфі);

2) простота реалізації певних намірів: *turizm cenneti* (укр. туристичний **рай**); приємне місце, що асоціюється мовцем із високою оцінкою якості життя: *memleketim cennet gibi* (укр. моя батьківщина, **як рай**), *burası cennet gibi* (укр. Це – **рай** на землі);

3) краса: *cennetten çıkmış, huri gibi güzel* (букв. красива, як гурія, **яка вийшла з раю**);

4) доброта: *cennetin kapısını açmak* (букв. відкрити двері **раю**) ‘отримати благословення завдяки виконанню добрих справ’.

Дериватами від лексеми **cennet** є такі утворення, як **cennetmekan** (**cennet** – **рай**, **mekan** – **місце**), **cennetlik** (**cennet** – **рай**, **-lik** – іменниково-прикметниковий афікс) – 1) безгрішний, гідний потрапити до раю; **cennetlik adam** ‘праведна людина’ [БТРС 1998:149]; 2) померлий; **cennetleşmek** (**-leş** – дієслівний афікс, який утворює дієслова, що „позначають розвиток чи зміну за якоюсь ознакою, перетворення, перехід з одного стану в інший” [Кононов 1956: 258]) ‘перетворюватися на рай’.

Від сакроніма **cennet** утворюються і похідні одиниці, до яких належить лексема **cennet kuşu** – райський птах, що здебільшого асоціюється з міфічною райською пташкою Гамаюн із жіночою головою. Ця істота символізує благополуччя та багатство, уміє настільки високо літати, що в уявленні турків може долетіти й до самого Аллаха. Символізуючи недосяжність, райська пташка є метафоричним найменуванням красивої та привабливої жінки. Крім того, її зв’язок із вищими світами зумовив використання цієї лексеми в значенні ‘померла дитина’: *Çaresizliğin verdiği acıyla konuşan baba Ebu Abduh, Ürdün’de tedavi imkanı bulamayan kızının hastalığı nedeniyle kas kasılmaları yaşadığını ve bu esnada nefesinin kesilmesi sonucu hayatını kaybettiğini belirtti... ‘Kızım cennet kuşlarından bir kuş oldu’ diyen baba Ebu Abduh, Ürdün’e geldikten sonra 3 yaşındaki oğlun da başka bir hastalık ortaya*

çiktiğini söyledi — Батько Ебу Абдух, розповідаючи з болем, породженням безвихіддю, зазначив, що в його доньки через хворобу, яку не змогли вилікувати в Йорданії, почали скорочуватися м'язи, у результаті чого дитина перестала дихати й померла... „Моя донька стала однією з райських пташок”, – сказав батько Ебу Абдух і розповів, що його 3-річний син після приїзду до Йорданії захворів на іншу хворобу [11].

Назви п'яти стовпів ісламу. Дотримання цих основних постулатів (стовпів) для правовірного мусульманина є обов'язковим: 1) усне засвідчення сповідування віри в Аллаха й пророка Мухаммеда (тур. *şehadet*); 2) молитва-намаз (тур. *namaz*); 3) піст (тур. *oruç*); 4) роздавання частини майна бідним людям (тур. *zekat*); 5) прочанство до Мекки чи Медини (тур. *hac*) [Покровська 2013: 291].

Перший стовп ісламу – сакронім *şehadet* уживають переважно в його первинному значенні. Другим стовпом ісламу є ***dua, namaz*** (укр. *молитва, намаз*). У турецькій мові слово ***dua*** не є повним еквівалентом лексем ***salat*** і ***namaz***, оскільки позначає лише канонізований текст релігійного змісту (не обмеженого належністю до певної релігії), який вимовляється віруючими під час звертання до Всевишнього чи святих „із проханням про дарування всіляких благ, заступництво, відганяння зла” [РС 1996: 200]. Разом із цим значенням турецькі тлумачні словники вказують, що ця одиниця може позначати молитву, присвячену пророку Мухаммеду.

Сакронім ***dua*** функціонує і як термін літературознавства, номінуючи завершальну, молитвенну частину хвалебних од на честь султанів, а також є частиною таких фраземв, як ***karınca duası*** (букв. *молитва мурах*) ‘побажання, спрямоване на отримання гарного врожаю’; у переносному значенні – ‘нечіткий, нерозбірливий почерк’, ***duası tutmak*** (букв. *його молитва тримає*) ‘справджуватися’: *Yücel'in duası tuttu. Yenice Belediye Başkanı Mehmet Yücel, Tarım Bakanının bulunduğu bir*

yemekli toplantıda [...] yaptığı duanın ardından çoğunun espri olsun diye takılarak 'duahan' olmuştu. Esprilerin kaynağı olan başkana kimileri de "Beldenî, kapattılar dua et de yeniden hak kazan" demişlerdi. Yücel'in duası kabul oldu ve beldeler köy statüsünden yeniden kurtuldu (DH 2009) — **Молитва Юджеля здійснилася.** Мер міста Єнідже Мехмет Юджель після молитви..., яку він проголосив під час обіду за участю міністра сільського господарства, жартома був названий „прихильником молитов”. Меру, який став об'єктом таких жартів, хтось сказав: „Твоє місто закрили, а ти молись і здобувай своє право заново”. Молитви Юджеля були почуті, і міста змогли врятуватися від статусу сіл [Покровська 2013: 293].

Разом з іншими обов'язками мусульманина молитва є одним із найвагоміших і найчастотніших (п'ять разів на добу) елементів духовного очищення. У словнику турецьких наукових термінів **namaz** визначено як молитву, що здійснюється шляхом повторення чітко визначених фізичних рухів тіла в певні години доби для спілкування з Аллахом і засвідчення йому своєї прихильності [TBTS 2011: 846]. На думку релігієзнавців, намаз здійснюється для „прославляння Аллаха, його доброти й величі, вияв покори йому” [PC 1996: 200].

У Корані неодноразово йдеться про обов'язковість і потрібність здійснення намазу: *Namazı tam kılın, zekatı hakkıyla verin...* (2: 43) [Kuran-ı Kerim 1982] — *І чесно відбуйте молитву-намаз, і щедро давайте зекат; Gündüzün güneş dönüp gecenin karanlığı bastırincaya kadar (belli vakitlerde) namaz kıl; bir de sabah namazını* (17: 78) [Kuran-ı Kerim 1982] — *Роби молитву-намаз після повороту сонця на день і до пізньої ночі (у встановлені години); і до того ж здійснюй ранковий намаз* [Покровська 2013: 291].

Значення намазу для справжнього мусульманина великою мірою підсилюється і покаранням, яке є наслідком його порушення: той, хто

пропустить хоч один намаз, буде в пеклі горіти вісімдесят років [Taha 2009: 5].

Лексема перського походження **namaz** і її арабський відповідник **salat** функціонують паралельно в текстах релігійного дискурсу: **salat-ı havf** – **sabah namazı** ‘ранковий намаз’, **salat-ı vusta** – **ikindi namazı** ‘післяобідній намаз’, **salat-ı aṣa** – **akşam namazı** ‘вечірній намаз’, **salat-ı sefer: yolculuk namazı** ‘дорожній намаз’, **salat-ı ıyd** – **bayram namazı** ‘святковий намаз’ [Doğan 2005: 1116]. Крім того, сакронім **namaz** має у сучасній турецькій мові цілу низку похідних від нього одиниць, утворених із використанням таких словотворчих афіксів: **-li: namazlı** (букв. з намазом) ‘той, хто робить намаз’; **namazlı abdestli** (букв. з намазом й абдестом) 1) правовірний мусульманин; 2) справедливий, чесний; **-sız: namazsız** – 1) той, хто не робить намаз; 2) жінка, у якої регули (від виконання намазу вказана категорія жінок звільняється); **-lık: namazlık** 1) молитвенний килимок; 2) сури та аяти Корану, які потрібно читати під час намазу; **-ci: namazcı** ‘той, хто регулярно робить намаз’; **-gah: namazgah** (синон. *secdegah*) ‘місце, відведене здійснення намазу’ [Покровська 2013: 291].

У складі фразеологізмів же сакронім **namaz** десакралізується і використовується як символ чистоти (*eteğinde namaz kılınmak* (букв. бути тим, біля чиєї спідниці роблять намаз) ‘бути людиною з відвертими й прямими намірами’) чи символ смерті (*namazı kılınmak* (букв. робити намаз по комусь) ‘поминати когось’).

Молитва-намаз – це складний цикл вправлять словесного та фізичного характеру, що передбачає читання з Корану або напам’ять сур й аятів з одночасним виконанням певний дій. Послідовність же виконання намазу складається з таких етапів: **iftitah tekbiri** ‘вимова слів **Allah-u Ekbar**’; **kıyam** ‘частина намазу, яка виконується стоячи на ногах’; **kıraat** ‘читання Корану’; **kade-i ahire** ‘читання заключної молитви в

сидячому стані»; **secde** ‘окремі нахиляння й биття чолом’; **rüku** ‘здійснення поясних поклонів’. Молитви, що виконуються в різний час доби й відрізняються кількістю рекятів (тур. *rekat*) [Şener 2005: 82 – 83]. Один рекят складається з такого циклу: один **rüku**, один **kıyam**, та два **secde** [Doğan 2005: 1087].

Потрібно зазначити, що наведені назви стадій намазу можуть набувати вторинних значень, пов’язаних із релігійною (**kıyam**, **rekat** ‘мусульманська молитва-намаз’, **kıyam** ‘воскресіння після смерті’; (гіперо-гіпонімічна заміна) і світською картинами світу (**secde etmek** (**secdeye varma**, **secdeye kapanmak**) ‘поважати’; **Kıyam** – чоловіче ім’я). Доцільно наголосити, що вже у Корані це дієслово вживається не лише зі значенням ‘бити поклони Аллаху’, а й із семантикою ‘виражати повагу певними діями’: *Biz zamanlar bir meleklerle ‘Adem’e secde ediniz’ dedik* (2: 34) [Kuran-ı Kerim 1982] — *Одного разу ми сказали ангелам: ‘Поклоніться з повагою Адаму* [Покровська 2013: 292].

Безпосередньо з лексемою **namaz** пов’язане слово **kible** – 1) напрямок, до якого повертаються під час молитви; 2) *перен.* той, кого всі поважають; 3) південь, південна сторона; 4) південний вітер: **kible duvarı** ‘стіна мечеті у напрямку півдня’, **kiblesini şaşırma** ‘збитися з правильного шляху’ [Doğan 2005: 749].

У поетичних творах із киблею може порівнюватися і краса людини, якою всі захоплюються:

NALBEND-OGLU AHMED

Bugün meydan-ı hüsn içre ser-amed

Güzel dersen Nalbend-oglu Ahmed

*Cemali **kible-i** ashab olupdur*

Dükânı alden mihrab olupdur

(İ. Mesîhi, ‘Şehrengiz’)

Досл.: КОВАЛЬ АХМЕД. Ось тут коваль Ахмед, / Сьогодні він перший на змаганнях з краси, / Його краса стала **киблею** для віруючих, / Його ж крамниця – це міхраб з підков (І. Месіхі, “Шехренгіз” (“Поема про місто”).

До п’яти стовпів ісламу належать також піст, пожертвування та паломництво:

– **oruç** (укр. піст) – утримання від їжі та напоїв протягом певного часу; у переносному значенні – утримання від того, чого надзвичайно хочеться [TBTS 2011: 891], звідси ж і виникнення лексеми **oruçlu** (букв. з постом) ‘той, хто утримується від своїх бажань’.

– **zekat** – це запозичена з арабської мови лексема, яка позначає благополуччя, збільшення, примноження; передача мусульманами бідним людям однієї сорокової своїх прибутків’; у переносному значенні: ‘передача власного майна тому, кому воно потрібне.

– **hac** – це паломництво до Мекки; до похідних фразеологізмів же належать такі, як **hacı ağa** – 1) багатій, який витрачає гроші без наявної на те потреби; 2) той, хто видає себе за багатія. *Sakallı hacı ağayı Yıldız parkına götürmüştü* (О. Hançerlioğlu, “Ali”) — *Бородань повів багатія до парку “Йилдиз”* (О. Ханчерліоглу, “Алі”); **hacı ana** ‘звідниця’ (інших жінок у стосунках з чоловіками), **hacı bekler gibi beklemek** ‘чекати з великим нетерпінням’, **hacısı hocası** ‘усі разом’ (хоча спочатку цей вираз позначав винятково релігійних людей) [MST 1949: 32].

Назви місяців. Ісламський місячний календар (тур. İslami (Hicri) takvim або Hicri-kameri takvim) складається з 12 місяців, які утворюють рік з 354 або 355 днів. Про поділ днів на місяці відповідно до місячного календаря сповіщається в 53-й сурі Корану, яка має назву **Kamer suresi** (укр. Сура місячного періоду) [Kuran-ı Kerim 1982, 527]. Назви місяців мусульманського календаря запозичені в турецьку мову з арабської і не відповідають назвам григоріанського календаря: **Muharrem, Safer,**

Rebiülevvel, Rebiülahir, Cemaziyelevvel, Cemaziyelahir, Recep, Şaban, Ramazan, Şevval, Zilkade, Zilhicce. Старий календар був офіційним документом літочислення в Османській імперії і замінений на григоріанський 1 січня 1926 р., в епоху Ататюрка, про що свідчать назви постанов: *Muharrem kararnamesi, Ramazan kararnamesi*.

Мусульманські назви місяців характеризуються значною кількістю вторинних значень. Активність семантичного розвитку залежить від ролі того чи іншого місяця в релігійній обрядовості турків-мусульман. Найбільш відомим місяцем мусульманського календаря є дев'ятий місяць – *Ramazan* (укр. Рамадан) – місяць великого посту. Найбільше мусульманське свято Рамадан припадає на перші три дні наступного десятого місяця – *Шевваля* [Покровська 2012: 256].

Назви днів ісламського літочислення, втрачаючи релігійні значення, утворюють метафори та розширені сполуки слів з переносними значеннями, а саме – фразеологізми. Відповідно до даних словника Турецького мовного товариства, 5-й місяць місячного календаря *Cemaziyelevvel* має, крім прямого, ще й переносне значення – ‘минуле’ [TS 1988, 251]. У сучасній турецькій мові це слово вживають зі значенням ‘попередні етапи життя’: *Kısaca cemaziyelevveli şöyle; 1963 Bayburt Çerçi köyü doğumlu, 1968–1973 İlkokul Çerçi Köyü ilkokulunu, 1973–1976 Bayburt Ortaokulunu, 1976–1979 Bayburt Lisesini bitirdi...* („Bayburt”, 08.09.2012) — У короткому викладі *його біографія* така: *У 1963 р. народився в селі Черчі району Байбурт, у 1968–1973 рр. навчався в початковій школі села Черчі, 1973–1976 рр. – неповній середній школі району Байбурт, 1976–1979 рр. – ліцеї ільче Байбурт* (газета „Байбурт”, 08.09.2012) [Покровська 2013: 258].

Відомий турецький фразеологізм *cemaziyelevvelini bilmek (Birinin)* [ADS 1988: 679], *cemaziyelevvelini bilmek* [Doğan 2005: 205] (букв. знати джемазієлеввел) використовують зі значенням ‘знати чийось історію

життя'. Історію появи цієї фраземи О. А. Аксой пов'язує з тими часами, коли назви місяців мусульманського календаря використовували в офіційному діловодстві Османської імперії. Наприкінці кожного з місяців всі документи упаковували в пошиті з гарних тканин і шовків торбини, зверху на яких писали дати. Один службовець, замовивши таку торбину для документів не з дорогих матеріалів, а чоловічих брюк, зверху надписав чорнилом назву місяця складання документів – ***cemaziyelevvel*** [ADS 1988: 679]. Згодом цей працівник зробив кар'єру, а цей життєвий факт був покладений в основу фразеологізму, який вживають і тепер у таких значеннях: 1) детально, досконало знати щось (знати, як свої п'ять пальців [БТПС 1998, 148]): *Mehmet Hoca'nın cemaziyelevvelini de bilirim. Nevi şahsına münhasır mümtaz insanlarımızdan biri. Adam gibi bir adam. Hani meşhur tabirle on parmağında on, belki yirmi hüner var. Yalan, dolan, kavga, kin bulunmaz lügatında. Siyasetle ilgilenmez. Behimi işlerin semtine uğramaz. Repertuvarında mal, mülk, şan, şöhret diye bir kavram da barındırmaz* („Yeni Haber", 23.04.2009) — Я про пана Мехмета **знаю все**. Він вважається досить специфічною людиною. Взагалі ж то, чоловік як чоловік. У нього також десять пальців, проте, як кажуть, можливо, двадцять умінь. Для нього не є характерними сварка, злість, брехня, обман. Він політикою не цікавиться. Його не у хуліганських районах не зустрінеш. Для нього не важливі нерухомість, майно, слава (газета „Свіжі новини", 23.04.2009); 2) знати чиєсь погане минуле: пор. заголовок газетної статті „**Ben Senin Cemaziyelevvelini... Ben de Senin...**" – „**Я твоє „славне" минуле.... А я твоє**", який знаходить своє пояснення в тексті самої публікації: *Dünden bugüne Türk basınındaki polemiklerde hep bir şey öne çıkar: Polemiğe tutuşan taraflar, öncelikle birbirlerinin üçüncü şahıslar tarafından bilinmeyen yönlerini gözler önüne sermeye gayret eder... Ve bir-iki karşılıklı yazılı atışmadan sonra, ilk söyledikleri söz daima: „Ben senin cemaziyelevvelini bilirim" olur* („Bir gün",

26.09.2011) — 3 минулих часів до сьогодні у турецькій пресі весь час щось з'ясовується: сторони, які дискутують, намагаються продемонструвати ті напрями, які не є відомими третім особам... І після кількох взаємних перепалок вони повідомляють таку інформацію: Я знаю все **твоє „славне” минуле** (газета „Один день”, 26.09.2011) [Покровська 2013: 259].

До лексем ісламського літочислення, крім назв місяців належать назви окремих днів календаря, які метафоризувалися в світському дискурсі сучасної турецької мови: *Aşure günü* та *Kadir gecesі*.

Десятий день місяця Мухаррема – *Aşure günü* (укр. день Ашуре) (*Aşure günü oruç tutanın, bir yıllık günahları affolur* (Hadis-i şerifte) — Той, хто поститься в день Ашуре, тому за весь рік прощаються усі гріхи) відповідно до традицій є днем цілої низки релігійних подій: день загибелі у військових операціях онука пророка Мухаммеда – Хусейна; день порятунку ковчега Ноя; день народження Ісуса, створення пророка Адема). У турецькій мовній картині світу назва цих подій набуває таких значень: 1) перемішаний, змішаний: *Tarkan'ın yeni imajı biraz aşure gibi. Bir tutam Robbie Williams, bir tutam Boy George, bir tutam Rihanna* („Milliyet”, 30.09.2009) — Новий імідж Таркана є дуже строкатим. Це одночасно і риси Роббі Вільямса, і Боя Джорджа, і Ріанни (газета „Мілієт” („Національність”), 30.09.2009); 2) переповнений, наповнений, затиснутий: *şehir aşure gibi* (букв. місто, ніби ашуре) ‘люди у цьому місті, як оселенці у бочці’; *trafik aşure gibi* (букв. рух, ніби ашуре) ‘на дорозі пробка на пробці’; 3) солодка страва зі злакових, яку зазвичай готують мусульмани у пісний день Ашуре: *Aşure derin dini anlamları olan bir yiyecek* (pinterest.com) — Ашуре – це страва, в історії виникнення якої глибокі релігійні корені [Покровська 2013: 260].

Ніч передачі першої сури Корану Аллахом пророку Мухаммеду, Ніч аль-Кадр, Ляйлят аль-Кадр (тур. *Kadir gecesі*, укр. Ніч Могутності) –

27-ма ніч місяця Рамазан (пор.: 97-ма сура Корану: *Biz onu (Kuran'ı) Kadir gecesinde indirdik. Kadir gecesinin ne olduğunu sana haber veren oldu mu? Kadir gecesi, bin aydan daha hayırlıdır* [Kuran-ı Kerim 1982, 597] — *Ми послали його (Коран) у Ніч Могутності. Чи знаєш ти, що таке Ніч Могутності? Ніч Могутності є благословеннішою за тисячу будь-яких місяців*) (переклад з турецької мій. — І.П.) [Покровська 2013: 260].

Сакронім **Kadir gecesi** у турецькій мові є компонентом ФО **Anası Kadir gecesi doğurmuş** [ADS 1988: 574] (букв. його мати народила у **Ніч Могутності**), **Kadir gecesi doğmuş** [ADS 1988: 896] (букв. той, хто народився у **Ніч Могутності**), які мають такі значення: 1) народитися під щасливою зіркою, бути везучим: *Kısmetli kişileri anası kadir gecesinde doğurmuştur* (galatagazete.com) — *Усі щасливі люди народилися в Ніч Могутності*; 2) народитися в сорочці, мати можливість подолати надзвичайні труднощі: *Arafat dağına çıkıyorsunuz ve aslında sizlerde haklısınız; ananız sizi kadir gecesinde doğurmuş!* („О gün haber”, 13.08.2012) — *Ви піднімаєтесь на Арафат, але Вам немає чого боятися, бо Вас мати народила в сорочці* (газета „Новини того дня”, 13.08.2012) (Переклад з турецької мій. — І.П.) [Покровська 2013: 260].

Назви релігійних книг та їх частин. До них варто віднести такі сакроніми, як **Kuran-ı Kerim** ‘Святий Коран’, у переносному значенні — ‘цінний’ (*Çocuk, babası tarafından veren kitabını Kuran-ı Kerim'i gibi sakladı* (‘HaberTürk’ gazetesı) — *Ніби Коран зберігала дитина книгу, яку подарував їй батько*; *Yeni kitabı, her şeye rağmen başarı kazanmak isteyenler için tam Kur'an olmuş* (‘Zaman’ gazetesı) — *Його нова книга стала просто Кораном* (книгою істини та прозріння. Прим. моя — І. Л. Покровська) *для тих, хто незважаючи ні на що прагне досягти успіху*); **sure** — 1) один із 111 розділів Корану; 2) місце зупинки; 3) ознака; **fatiha** ‘перша сура Корану’: **fatiha okumak** (укр. читати фатіху) ‘сподіватися, надіятися на щось’; **inşirah suresi** — 94-та сура Корану, яка є

радісного та спокійного стану пророка Мухаммеда: *Yetmez mi, 'Hüzünler Perisi' yetmez mi? / Sana bir 'İnşirah Suresi' neşesi* (H. Hatemi, 'Servistan IV') — *Чи не вистачить, чи не вистачить "Феї смутку"? / Тобі ж радість сури "Іншірах"* (Х.Хатемі, "Сервістан IV"); *bismillah demek* (букв. казати "бісміллах" ("В ім'я Аллаха" — початкові слова фатіхи) 'початок чогось'.

Поза Кораном утворені дві назви сури у художній літературі, які вживаються у переносному значенні: *Aşk suresi* (букв. сура **любові**) — 'приємний початок чогось', *Alametler süresi* (букв. сура **ознак**) — 'елементи судного дня'.

Синонімом лексеми **Kur'an** у художніх творах виступає синтетична мовна одиниця **Kelamullah** (букв. Слово Аллаха):

TUZCI-OGGLI MUSTAFA

Birisi Tuzcı-oglu Mustafacık

Melahat menbaı kan-ı safacık

Huda kılmış anı kan-ı melahat

Ki açmış hüsnü dükkân-ı melahat

Kelamu'llahı hıfz etmiş zekadan

Huda hıfz eylesin anı beladan

(İ. Mesîhi, 'Şehrengiz')

Досл.: СИН ПРОДАВЦЯ СОЛІ МУСТАФА. Аллах створив його осередком краси, / І відкрила його краса крамницю краси, / **Коран** завдяки розуму він вивчив напам'ять, / Краса нехай сховає його від біди.

Уживають у складі турецьких фразеологізмів і літери арабського алфавіту, якими написано Коран: **mim** *koутak* (букв. ставити літеру 'мім') — 1) ставити певний знак для того, аби не забути; 2) наполягати на чомусь; **elif elif** (букв. еліф еліф) 'з тоненьким і прямим зовнішнім

виглядом'; **elif elifime** (букв. еліф до мого еліфа): 1) літера в літеру (про щось схоже); 2) один в один (те, що відповідає одне одному), **lam elif çizmek (çevirmek)** (букв. малювати (перевертати) літери 'лам', 'еліф') 'проходитися, прогулюватися'; **lamı cimi yok** (букв. ляма і джіма немає) 'обов'язково має трапитися, іншого шляху немає'; **lam lam** (букв. лям лям) 'тоненький, худий / частинками червоний'; **lam cim (dememek)** 'без будь-яких заперечень; не сказавши нічого поганого'.

Найменування культових споруд та їхніх елементів. Серед цієї групи лексики найбільш частотними одиницями є такі: **camî** – 1) мечеть, місце зібрання мусульман для здійснення молитви; 2) той, хто збирає; **minare** 'башня в мечетях для читання заклику до молитви – езану': **minare boyu** (букв. розміром з мінарет) 'той, який має висоту 20–30 метрів': *Yol burada iyice daraldı. Tek kişi bile zorlukla geçebilirdi. Sağ yanda minare boyu kayalar vardı* (Т. Арайдін, "Yarbükü") — *Тут дорога досить сильно звузилася. Складно було пройти навіть одній людині. З правого боку були скелі висотою 20–30 метрів* (Т.Апайдин, "Зарослі біля води"); **mihrap** – 1) виступи в мечетях і місцях, де здійснюється намаз, які вказують на напрямок киблі і там, де стоїть імам (**Camî yıkılmış ama, mihrabı yerinde** (букв. Мечеть зламалася, проте міхраб – на місці) 'про жінок, які, незважаючи на вік, не втратили своєї краси'); 2) напрямок, спрямування.

Позначення загальнорелігійних понять. Серед них як найбільш частотні при творенні вторинних значень слід назвати такі: **haram** (укр. заборонений), **helal** (укр. дозволений), **sünnet** (укр. обрізання), **Kandil** (укр. священна мусульманська ніч Кандиль), **Mirac** (укр. підняття пророка Мухаммеда в небо).

– **haram** (укр. заборонений) активно вживається у складі ФО: **haram etmek** (букв. забороняти) 'не дозволити отримати задоволення', **haram para** (букв. заборонені гроші) 'нажиті нечесним шляхом кошти', **haram**

yemek (букв. їсти **заборонене**) ‘жити за нечесно зароблені кошти’, **haram olsun!** (букв. хай буде **заборонене!**) ‘прокляття, яке вживається у значенні ‘Щоб ти ніколи не бачив добра!’;

– **helal** (укр. дозволений) вживається у таких ФО: **hellaliğe almak** (букв. отримати для **дозволеного**) ‘одружитися з жінкою’; **helal süt emmiş** (букв. вигодовуватися **дозволеним** молоком) ‘дуже правильна і чесна людина’. Надзвичайно поширеним у турецькому розмовному стилі є вислів **helal olsun (helal ü hoş olsun)**, першою частиною якого є компонент **helal**, що буквально перекладається як ‘дозволений релігією і шаріатом’, хоча при цьому наведений зворот має віддалене від коранічного значення: ‘от молодець’ ‘на щастя’, ‘на благо’, ‘не шкода’. Наприклад: **Helal olsun sana Şadiye nine! Adana’nın Ceyhan ilçesinde 81 yaşındaki çiftçi Şadiye Caf, 600 bin lira değerindeki 6 bin metrekare arsasını okul yapılmak üzere bağışlayınca Kaymakam Gürbüz Karakuş elini öperek teşekkür etti** [Püsküllüoğlu 1998: 442] — **Т***у – молодець, бабуся Шадіє! Голова районної адміністрації Гюрбюз Каракуш подякував 81-літній селянці, яка подарувала 6 тисяч квадратних метрів землі в районі Джейран міста Адани адміністрації однієї зі шкіл (з газетно-публіцистичного стилю). Відповідно до слів А. Пюскюллюоглу, цей вираз також може мати значення побажання щодо використання на благо певної речі, яка була передана.*

Сакронім **helal** уживають разом з іншими іменниками для позначення дозволених релігією речей: **helal turizm** ‘мусульманський туризм’, **helal tatil** ‘мусульманський відпочинок’, **helal oteller** (синоніми *İslami oteller, İslami tatil yerleri, muhafazakar oteller*) ‘готелі, де заборонено вживання алкоголю, з окремими для чоловіків та жінок місцями для купання (басейни, зони-спа); у деяких готелях є пляжі, на яких можуть відпочивати лише жінки, обов’язковою в таких готелях є мечеті’;

– *sünnet* ‘релігійні обряди, ритуали, свята – це релігійне вінчання, обрізання (тур. *sünnet*): *sünnetli* ‘справжній мусульманин’, *sünnetsiz* ‘невірний, немусульманин’.

Позначення суфійських понять. Суфійська доктрина турків, відображена значною мірою у творчості поетів та письменників османської доби, є специфічним явищем національної культури. Суфізм був способом життя великої кількості населення Анатолії в епоху середньовіччя і відповідно наклав свій відбиток і на мову турків. На сьогодні для позначення реалій суфійського життя підготовано цілу низку словників, частина з яких є маловідомою для пересічних представників сучасної Туреччини, проте значення багатьох таких суфізмів розширилося та трансформувалося, набуло вторинних номінацій у лексичній системі турецької мови та увійшло як у розмовну мову, так і в художній та газетно-публіцистичний стилі.

Сакроніми *derviş* (укр. дервіш) та *mekke* (укр. текке – місце перебування дервішів) є ядерними поняттями мовної картини світу турецьких суфіїв, єднальними компонентами всіх угруповань (тур. *tarikât*) турецьких суфіїв. У згаданому словнику наукових термінів соціальних наук лексема *derviş* маркується лексемою *dinbilim* (укр. релігієзнавство) і пояснюється таким чином: особа, яка сягнула духовної зрілості в суфізмі внаслідок переймання досвіду від своїх духовних наставників [TBTS 2011: 306]. За словником суфійських термінів слово *дервіш* походить від лексеми перського походження ‘бідний, жебрак’ та використовується на позначення того, хто присвятив своє життя Аллаху. Через те, що представники цих угруповань – це здебільшого бідні люди, вони асоціюються з бідністю. Проте дервіші зазвичай нічого ні в кого не просять [Sebecioğlu E-Kitap].

У світському житті дервіш – це скромна та терпляча людина; інколи дервішами називають і небагатих людей, навіть жебраків. Деякі

вчені стверджують, що дервіші – це винятково бідняки. Проте словосполучення *fakir derviş* (укр. бідний дервіш) свідчить, що дервіші – це все ж не лише дуже бідні люди.

За зовнішнім виглядом дервіші – це люди похилого віку, часто із сивою бородою: ...*uzun beyaz sakallı bir derviş, Kayseri sokaklarında görünmüş; gözleri ve yüzü yerde, adım adım Kayseri'yi dolaşmıştı* („Kambur Ekmekçi” masalı) — ... *дервіш із сивою бородою бродив по вулицях міста Кайсері, його обличчя та очі були похнюплені в землю, він обійшов усе Кайсері крок за кроком* (з казки „Горбатий пекар”) [Покровська 2012: 50].

У зв'язку з тим, що окремі дервіші у стані екстазу могли кричати, бігати, дивно рухатися їх почали називати *deli dervişler* (букв. божевільні дервіші). Крім того, словосполучення *Deli Derviş* (за умови написання обох слів з великої літери) – це також народне ім'я турецького поета ХІХ століття Ашика Фер'яді. З божевільним дервішем також порівнюють закоханих юнаків:

Bir dokunsan çözüdür yaprak, yaprak dökülür
Adı suya yazılır bazı zamanlar aşkın
*Gün biter yok tükenir o bir **deli dervîştir**.*
Engel bilmez yüreğim hep peşinde aşkın
(Е. Altuğ. „Masal sevdıyla başlar”)

Досл.: Якщо доторкнешся, то розпуститься листя й опадє, / Ім'я коханої інколи ж і пишуть і на воді, / Скінчиться шлях, закінчиться день, а він, як **божевільний дервіш**, / Моє серце не знає перешкод, воно весь час шукає кохання (з пісні Е. Алтуга „Казка починається з любові”) [Покровська 2012: 50].

Мовну гру між лексемами *deli* (укр. божевільний) та *derviş* спостерігаємо в назві статті Есіна Каї, де йдеться про співака А. А. Дерсімілі: *Kimileri ‘derviş’ kimileri ‘deli’ diyor* („Aksiyon”,

21.05.2012) — *Хтось називає його **дервішем**, а хтось божевільним* (газета „Акція”, 21.05.2012) [Покровська 2012: 50].

Містом дервішів (тур. Dervişler şehri) називають сучасні турки місто Конья, у якому провів більшу частину свого життя Джелаледдін Румі — засновник ордену дервішів Мевлеві.

Місця помешкання лідерів суфійських угруповань — **tekke** — в Османській імперії виконували важливі соціальні, економічні, моральні, наукові та політичні функції. У світському дискурсі турецької мови **tekke** — це місце перебування безробітних, використовуючись як арготизм цей термін позначає в'язницю [Artunç 2009: 282].

Компонент **tekke** входить і до складу словосполучення **Miskinler tekkesi**, першою компонентом якого є форма множини від лексеми **miskin** (букв. бідний дервіш) ‘жалюгідний, нікчемний; вбогий; слабкий, немічний’ [БТРС 1998: 631]. Разом із тим „**Miskinler Tekkesi**” — це роман відомого письменника Р. Н. Гюнтекіна про жебраків (1946 р.). Цей словосполучення в турецькій мові набуло афористичного значення і використовується як апелятив для позначення безробітних і бездомних людей: **Miskinler Tekkesi**. *Bu isim ister istemez madde despotizminin elinden yakasını kurtaramamış günümüz insanlarına, „tembel tembel oturulup iş görülmeyen bir yer” mânâsını tedai ettirecektir. Fakat biraz daha mürekkep yalamış ve edebiyata da meraklı biriyseniz, bu ismin Reşat Nuri Güntekin'in 1946 yılında yazdığı ikinci dönem romanlarından birinin ismi olduğunu hemencecik hatırlayacaksınız* [Refik 1994] — **Келія нікчемних** (тур. Miskinler Tekkesi). Це словосполучення у свідомості не позбавлених матеріального деспотизму сучасних людей асоціюється з місцем, у якому всі сидять і нічого при цьому не роблять. Якщо ви хоч трохи освічена людина і цікавитесь художньою літературою, то відразу згадаєте, що ці слова є назвою роману Решата Нурі Гюнтекіна,

написаного в 1946 році (переклад з турецько мій. – І.П.) [Покровська 2012: 52].

Зокрема, фразеологізм суфійського походження *tekke meşrutası* ‘невідчужуване майно, власність текке’ [БТРС 1998: 621] вживають зараз у значенні ‘напіврозвалена будівля’: *Tekke meşrutası gibi ev* (букв. будинок, схожий на власність текке) [Gölpınarlı 2004: 28]. Переносне значення цього фразеологізму пов’язане з неохайним станом приміщень, де дервіші жили. Метафоричністю характеризується і така ФО *Tekkeye kurban gelmek* (букв. прибувати в текке) [Gölpınarlı 2004: 306] ‘Сам Бог послав’ [БТРС 1998: 842].

Отже, протягом тривалого використання лексем *derviş* і *tekke* вони маркувалися значною кількістю різного плану конотацій, набули різних відтінків значень. Ці лексеми увійшли до складу фразеологічних одиниць, що збагатили літературну мову, стали невід’ємною складовою турецької фразеології, яка є найяскравіше демонструє лінгвокультурні феномени як фіксатори стереотипів турецького народу.

Особливий напрям у суфійських віруваннях представляють мевлевітські дервіші (тур. *Mevlevi dervişleri*), або дервіші, які обертаються (тур. *dönen dervişler*), танцюючі дервіші (*dans eden dervişler*), є монахами мусульманства (Н. Ф. Дуру), їхнє вчення „виступає проти формалізму й відстоює ідею внутрішньої суті релігії; вони вважають, що Всесвіт є проявом Аллаха” [TBTS 2011: 826].

Від лексеми *mevlevi* за допомогою афікса перського походження - *hane* утворено термін *mevlevihane* (укр. місце проживання дервішів-мевлевітів).

Самі мевлевіти вирізняються серед дервішів інших орденів способом служіння Аллаху (тур. *ayin*) – ритуальним обрядом *сема*, під час виконання якого під мелодію *нею* – специфічного музичного інструмента – вони крутяться протягом тривалого часу на одній нозі.

Відзначимо, що цей обряд вже давно не є винятково суфійсько-мевлевітським, оскільки після заборони в 1925 році діяльності усіх суфійських текке цей звичай продовжує жити, і вислів *sema dansı* (укр. танок *сема*) є символом любові і миру. Порівняння *Mevlevi gibi dönmek* (букв. обертатися, як мевлеві) позначає непосидючість та рухливість. Наведений вислів не має прямого релігійного змісту, що підтверджує фраза *Dönmekle Mevlevi olunmaz* („Yeni Şafak”, 28.05.2011). ‘Обертаючись не станеш мевлевітом’ (газета „Єні Шафак” („Новий світанок”, 28.05.2011).

До складу ФО, пов’язаних із суфійським ученням, входять такі суфізми:

а) родові поняття *derviş*, *abdal* (укр. бродячий дервіш), *astane*, *dergah*, *zaviye*, *tekke* (укр. дервішські обителі – *астане*, *дергах*, *завіє*, *текке*): *abdal abdal bakınmak* (букв. дивитися, як бродячий дервіш) ‘дивитися, не розуміючи суті справи’, *deli derviş gibi* (букв. як божевільний дервіш), *hayran abdal* (букв. здивований бродячий дервіш) ‘з розгубленим виглядом’, *zaviyede çorba*, *tekke de pilav* (букв. У *завіє* – суп, а в *текке* – плов) – ‘Кожному по заслугах’ [Покровська 2013: 215] ;

б) назви представників різних тарикатів *Alevi*, *Kızılbaş* (укр. алевіти), *Bektaşî* (укр. бекташити), *Kalenderî* (укр. календерити), *Mevlevî* (укр. мевлевіти): *Kızılbaş gibi* (букв. як **кизилбаш** (назва, яку використовують суніти для позначення алевітів) ‘безсовісна людина’, *Kalender Adam* (букв. людина-календерит) – 1) ‘добра людина’; 2) ‘бідняк’. Виникнення ФО *Bektaşinin çarpası*, *Mevlevinin çivisi* (букв. мотига – **бекташита**, а цвях – **мевлевіта**) ‘кожному своє’ базується на тому, бекташити віддавали перевагу обробітку землі, тоді як мевлевіти весь свій час проводили за обрядом *сема*, для оволодіння яким потрібно ставити на дошку ногу, в якій забито цвях), *Mevlevi gibi dönmek* (букв. обертатися, як **мевлевіт**) ‘рухливий’ [Покровська 2013: 215];

в) лексеми та словосполучення на позначення обрядів представників названих орденів. Наприклад, мевлевітський звичай **bin bir çile** (букв. тисяча і одне випробування), який позначав вправляння протягом зазначеного періоду в спеціально визначених місцях (тур. *çilehane*) у виконанні таких обов'язків, як прибирання приміщень, чистка взуття, прання білизни, застилання ліжок, миття посуду, приготування щербету, став джерелом виникнення незафіксованих фразеологічними словниками ФО (**bin bir çaba** 'тисяча й одне зусилля', **bin bir zorluk** 'тисяча й одне ускладнення', **çile çekmek** (букв. терпіти випробування) 'жити в стражданнях' (**çileden çıkmak** (букв. виходити з випробувань) – 1) 'завершуватися (про випробування у дервішів)'; 2) 'закінчуватися (про терпіння)'; **çile doldurmak** (*çıkarmak*) (букв. наповнювати (витягати) випробування) 'чекати закінчення складного періоду': *Naşit Efendiyle geçen evlilik yıllarınıza çile doldurmak tabir ediyorsunuz. Demek çok sıkıntı çektiniz?* [Gürpınar 1996, 44] — Ви обговорюєте з паном Нашітом складнощі Ваших шлюбних років. Напевно, ви багато страждали?) (переклад з турецької мій. – І.П.) [Покровська 2013: 215–216];

г) найменування дервішського одягу, у т. ч. назви головних уборів (**hurka** (накидка, яку одягають поверх іншого одягу; укр. хирка), **külâh** (головний убір суфіїв; укр. кюлах, бекташитсько-мевлевітський головний убір, у мевлевітів тур. **Külâh-ı Mevlevî**): **hurkayı başına çekmek** (букв. надягати хирку на голову) 'розривати стосунки з найближчим оточенням', **külâh giydirmek** (букв. одягати ковпак) 'обдурювати', **külâh giymek** (букв. одягати ковпак) 'бути обдуреним', **külâhını havaya fırlatmak** (букв. підкидати ковпак у повітря) 'сильно радіти' [Покровська 2013: 216].

Найбільш відомим й унікальним елементом суфійського одягу був спеціального покрою одяг, який мав назву **tennure** (від перс. **ten** (укр. тіло) й **nur** (укр. промінь). Теннуре в турецькій мові зараз позначає

широкий білий одяг: *İngiltere’de düzenlenen ‘Brit Ödülleri’ne üç ödül alarak ‘hat-trick’ yapan Lady Gaga damga vurdu! Çılgın şarkıcı, geceye semazenlerin giydiği **tennureyi** andıran geniş beyaz bir kıyafetle katıldı* („Sabah” gazetesі, 18.02.2010) — *Леді Гага, неначе здійснивши хіт-трик, отримала три нагороди на Фестивалі „Брит” у Великобританії, а також привернула до себе шалену увагу. Несамовита співачка виступала в широкому білому вбранні, яке нагадувало **теннуре** дервішів* (газета „Сабах” („Ранок”), 18.02.2010) (Переклад з турецької мій. – І.П.) [Покровська 2013: 193].

Назва головного убору мевлевітів – **сікке** (конусоподібна феска довжиною 40–50 см, вагою 150–250 грамів [Duru 2007: 119-140]) вживається для порівняння з гострим вістрям мінарету (*Minarenin kesme taş yuvarlak gövdesinin üstünde yivli bir bilezik bulunmakta, peteğin en üst kısmında da bir yıldız dizisi görülmektedir. Minarenin en dikkat çekici tarafı **Mevlevi Sikkesi** şeklinde olan boğumlu külahıdır* (besiktasmuftulugu.gov.tr) — *Згорі на круглій частині мінарету, зробленого з тесаного каменю, – обідок з пазами; у верхній частині жолобів із зірками. Найпривабливішою рисою мінарету є шпиль, схожий на мевлевітський **сікке***); вервечок (тур. tesbih) з загостреними кінчиками (*Zamanımızın büyük tesbihçilerinden Neyzen Niyâzi Sayın „çektіği” bazı tesbihlerde imâmeden sonra ve hâtîmeden önce birer de **Mevlevî Sikkesi** şeklinde iki parça ilâve etmektedir* (ozemre.com) — *Відомий сучасний майстер з виготовлення чоток Нейзен Ніязі Саїн вставляє перед намистинками імаме та хатіме два елементи у формі мевлевітського **сікке***).

Вторинні значення лексичних одиниць, утворених у результаті переосмислення первинних сакронімів у сучасній турецькій лінгвокультурі, мають дуже розгалужену систему.

Як зауважує Л. П. Дядечко, „абстрагуючий характер символічних зв’язків, установлений між світом матеріальним і світом духовним, може

й не усвідомлюватися носіями” [Дядечко 2002: 17]. Поява ж такого роду зв’язків, наслідком чого є утворення власних або запозичення іншомовних лексичних одиниць із сакронімами, свідчить про важливу роль цих понять у культурі та свідомості етносу, враховуючи той факт, що сучасні лінгвісти вже довели вирішальну роль культури та звичаїв у процесі утворення значної частини мовних знаків.

4.3.2. Функціонування цитатних релігійних фразеологізмів у сучасній турецькій мові

Коран – книга, яка містить викладені догми та положення ісламу, мусульманські міфи й норми права (від *аль-Кур’ян* ‘читання уголос, напам’ять’; під впливом сирійського діалектизму *керіана* ‘читання священного тексту’, ‘настанова’ [Кулиев 2003: 295]). Коран – головна священна книга мусульман, запис проповідей, які проголошував Мухаммед у формі „пророчих одкровень” головним чином у Мецці та Медині, з 610 до 632 р. [Ислам: ЭС 1991: 141].

Коран складається зі 114 розділів-сур, до яких входять різні за обсягом аяти. У самому Корані сказано: „Скажи (Мухаммед): „Якби об’єднали зусилля люди і джини, щоб створити щось, подібне Корану, їм би це не вдалося, якби вони навіть допомагали один одному” (17: 88).

Мовою Корану є арабська, проте ще в давні часи з’явилися його переклади. Ще в епоху раннього середньовіччя Коран почали перекладати європейськими мовами. Першою з них, на яку було перекладено Коран у IX столітті, стала грецька (анонімний переклад).

У 1143 р. ченцями Ключійського абатства був виконаний латинськомовний переклад Корану. Пізніше з’явилися переклади англійською, французькою, італійською мовами.

Перекладів англійською мовою на сьогодні налічується близько ста, серед яких найбільш відомими є переклади Г. Сейла (1734 р., переклад має винятково місіонерський характер), Дж. М. Родвелл (1861 р., новизною цього перекладу є те, що перекладач розташував сури не в традиційно-коранічному, а в хронологічному порядку), Е. Х. Пальмера (1880 р., переклад дослідника з Кембриджа для окремої серії Макса Мюллера “Sacred Books of the East” (“Священні книги Сходу”) та ін. [Рибалкін 2001].

Серед слов'янських мов перший переклад було зроблено на польську мову в XVII столітті, зокрема таким тлумаченням (*тафсіром*) з великою кількістю запозичень із білоруської мови користувалися татари Литви, Польщі, Білорусі та України; у цьому перекладі присутні фрагменти перекладів смислів Корану українською мовою.

Російською мовою Коран уперше переклав у XVIII столітті П. Постников з ініціативи Петра Великого, проте не з арабського, а з французького оригіналу. Переклад, виконаний Андре дю Ріє (1647 р.), був не дуже вдалим і не повністю відповідав повному тексту Корану.

У XVIII столітті було зроблено ще два переклади Корану російською мовою. Один із них належить відомому літератору М. І. Верьовкіну (1732). Цей переклад вийшов друком у 1790 р. і покладений в основу „Наслідувань Корану” О. С. Пушкіна. У 1972 р. було видано переклад Корану А. В. Колмакова, виконаний на основі професійного англійського перекладу Дж. Селя.

Г. С. Саблуков (1803–1880) зробив перший переклад з арабського оригіналу російською мовою, надрукований спочатку в 1878 р., а потім – у 1894 та 1907 рр.

Відомий переклад академіка І. Ю. Крачковського характеризується підрядковим перекладом, яким насамперед користувався перекладач.

У 1991 р. побачив світ частковий римований переклад Корану, перекладений В. М. Пороховою російською мовою з англійської. На сьогоднішній день цей переклад перевидавався дванадцять разів. У 1995 р. вийшов переклад російською мовою Корана сходознавця та професора М.-Н. О. Османова з тлумаченнями та помітками, які мали на меті наближення тексту перекладу до оригіналу [Аля Дін 1996: 6].

Академічний переклад Корану з арабської мови на українську окремими сурами за редакцією відомого вченого-арабіста В. С. Рибалкіна друкувався в таких виданнях, як „Східний Світ”, „Сходознавство”, „Ятрань”, „Книжковий клуб плюс” тощо. Частково він вийшов окремим виданням у 2002 р. під назвою „Коран. Дослідження, переклад (фрагмент), коментарі В. С. Рибалкіна” [Коран 2002].

Як зазначає М. Якубович, повністю текст Корану було перекладено українською мовою лише в ХХ столітті О. Лисенецьким зі Львова, який користувався не арабським оригіналом, а німецьким перекладом М. Геннінга (Ляйпциг, 1901). Проте цей переклад так і не було надруковано. У 1990 р. були опубліковані мекканські сури Я. Полотнюка [Якубович 2013: 8].

У 2013 р. побачила світ перша редакція Корану українською мовою М. Якубовича „Преславний Коран. Переклад смислів українською мовою”. Спочатку Коран був надрукований у Львові, а згодом – за вказівкою Абд Аллаха бін Абд аль-Азіза Аль Сууда – Служителя двох благородних мечетей, короля Саудівської Аравії, його видано в Саудівській Аравії в традиційній для Корана червоній обкладинці із золотистими літерами з оригінальним арабським текстом Корану.

Турки переважно сприймають Коран через *меалі* (тур. *meal*), або *тафсір* (тур. *tafsir*) – його турецькомовні тлумачення. Такі варіанти пояснень сур та аятів цієї священної книги можна поділити на чотири окремі групи:

а) класичні меалі, які є найбільш популярними й активно читаються турками для розуміння Корану, регулярно перевидаються величезними тиражами. Зокрема, сюди слід віднести меалі таких авторів, як Н. Атай „Kuran-ı Kerim ve Türkçe Anlamı” („Святий Коран і пояснення турецькою мовою”), О. Н. Більмен „Kuran-ı Kerim ve Türkçe Meali Alisi” („Святий Коран і меалі турецькою мовою”), А. Булач „Kuran-ı Kerim ve Türkçe Meali” (Meal ve Sözlük) („Святий Коран і меалі турецькою мовою” (Меалі та словник); А. Давудоглу „Kuran-ı Kerim ve İzahlı Meali” (Türkçe Anlamı) („Святий Коран і меалі з поясненням (турецькою мовою”), М. Х. Я. Ельмалили „Hak Dini Kuran Dili” („Мова Аллаха – мова Корану”, Т. Кочйігіт „Kuran-ı Kerim ve Türkçe Meali” („Святий Коран і меалі турецькою мовою”), А. Сюлейман „Kuran-ı Kerim ve Yüce Meali” („Святий Коран і Величні меалі”), „D. B. İ. Kuran-ı Kerim ve Türkçe Anlamı (Meal)” („Д. Б. І. Святий Коран і турецькомовні значення (Меалі)” (14-те видання), „T. D. V. Kuran-ı Kerim ve Açıklamalı Meali” (Т. Д. В. Святий Коран і меалі з поясненнями”), Н. В. Чантай „Kuran-ı Hakim ve Meal-i Kerim” („Святий Коран і Святі меалі”), А. Ф. Явуза „Kuran-ı Kerim ve Meal-i Alisi” („Святий Коран і меалі”).

в) меалі авторів, які належать до певних шкіл: С. Акдемір „Cumhuriyet Dönemi Kuran Tercümeleri” („Переклади Корану епохи Республіки”), О. Абдулвеххап „Kuran-ı Kerim ve Meali” („Святий Коран і меалі”);

г) меалі, розраховані на певну групу людей: Б. Ерярсой та А. Агиракча „Kuran-ı Kerim ve Türkçe Meali” („Святий Коран і турецькомовні меалі”), Н. Хайрат „İlmi Araştırma Merkezi Meal Heyeti. Kuran-ı Kerim ve Muhsar Meali” („Меалі Центру наукових досліджень. Святий Коран і скорочені меалі”), С. Йилдирим „Kuran-ı Hakim ve Açıklamalı Meali” („Святий Коран і меалі з поясненнями”).

На сьогодні в Туреччині є близько 30 різних тлумачень Корану. У нашій роботі, аналізуючи коранічні цитатні фразеологізми, ми спираємося на 15 основних тлумачень, більшість з яких наведена вище.

Цитатні коранічні ФО – це ті одиниці, які були використані в Корані в первинному значенні, запозичені в повсякденне мовлення та тексти інших стилів, у яких вони вживаються в такому самому або частково зміненому вигляді, проте набувають нових значень і конотацій. Зокрема, вираз *kyamet günü* ‘день страшного суду’ у сучасній мові – це ‘натовп, несусвітня метушня; нещастя, біда’ [БТРС 1998: 546]; *cehennem azabı* ‘нестерпні муки’ [БТРС 1998: 147]. Вказані ФО свідчать про єдність певних сюжетів Біблії та Корану, у яких спільними є поняття пекла та багато інших. Т. Ібрагім у роботі „На шляху до коранічної толерантності” зазначає, що іслам визнає небесне посланництво Мойсея та Ісуса, божественність Біблії з двома її основними частинами – Торою та Євангелієм, почесно називає їхніх послідовників „люди богооткровенного Писання” чи „люди Біблії” [Тауфик 2007: 86].

У якості ФО вживаються і коранічні формули – вислови, які вперше були використані в Корані (тур. *Kuran-ı Kerim*) – „святій книзі, посланій земному посланцю Аллаха – Пророку Мухаммеду через ангела Гавриїла протягом двадцяти трьох років” [TBTS 2011: 766].

Слід відзначити, що ФО оригінального тексту Корану можуть мати різні тлумачення в меалях, і в інші функціональні стилі мовлення входять лише найбільш поширені з них. Наведемо такі приклади:

а)

(Tevbe: 30 – Maide: 75): букв. Нехай їх проклинає Аллах:

– меалі С. Акдеміра: *Allah kahretsin onları!* (укр. Нехай їх прокляне Аллах!);

- меалі Х. Атая: *Allah canlarını alsın!* (укр. Нехай Аллах забере їхні душі!);
 - меалі „Д.Б.І.”: *Allah onları yok etsin!* (укр. Нехай Аллах їх знищить!);
 - меалі Х. Б. Чантая: *Hay Allah kahredesi adamlar!* (укр. Нехай Аллах знищить людей!);
 - меалі О. Н. Більмена: *Allah Teala kendilerini kahretsin!* (укр. Нехай Аллах Всевишній їх прокляне!);
- б)

(Вакара: 138): букв. Пофарбувати унікальною фарбою:

- меалі Х. Атая: *Allah'ın verdiği renge bak!* (укр. Подивись на колір, який дав Аллах!);
- меалі С. Атеша: *Allah'ın verdiği boyası ile boyan!* (укр. Пофарбуйся кольором, який дав Аллах!);
- меалі „Т.Д.В.”: *Allah'ın verdiği rengiyle boyandık!* (укр. Ми пофарбувалися кольором, який дав Аллах!);
- меалі А. Ф. Явуза: *...biz Allah'ın dinine (boyasına) girmişiz* (укр. Ми увійшли у віру (фарбу) Аллаха);
- меалі С. Йилдирима: *...siz Allah'ın verdiği rengi alınız* (укр. Ви візьміть колір, який дав Аллах);

в)

(Abese: 17 – Zariyat: 10, Müddessir: 19, 20 – Bürüc: 4): букв. Хай вони будуть прокляті (прокляття):

- меалі С. Акдеміра: *...Canı çıkasica insan!* (букв. Нехай у людини вийде душа!);
- меалі Х. Атая: *...Canı çıksın insanın...* (букв. Нехай вийде людська душа!);

– меалі С. Атеша: *Kahrolası insan...* (букв. Нехай буде проклята людина!);

– меалі О. Н. Більмена: *O kahresilesi insan...* (букв. Прокляття людини!);

г)

(Bürüc: 20): букв. Аллах оточив їх своєю силою:

– меалі С. Акдеміра: *Allah kendilerini arkalarından kuşattığı halde...* (букв. хоча Аллах оточив їх самих позаду);

– меалі Х. Атая: *Allah onları arkalarından kuşatmıştır...* (букв. хоча Аллах оточив їх позаду);

– меалі С. Атеша: *...Allah ise onları arkalarından kuşatmıştır...* (букв. Аллах оточив їх позаду);

– меалі О. Н. Більмена: *...Halbuki Allah, arkalarından kuşatıcıdır...* (букв. Між тим, Аллах оточив їх позаду);

– меалі „D.B.İ.”: *...Oysa Allah onları ardlarından çevirmiştir...* (букв. хоча і Аллах оточив їх позаду);

д)

(Bakara: 223): букв. Ваші жінки для Вас – це поле:

– меалі С. Акдеміра: *Kadınlarınız sizin için bir tarladır* (букв. Ваші жінки для Вас – це поле);

– меалі С. Атеша: *Kadınlarınız sizin tarlanızdır* (букв. Ваші жінки – це Ваше поле);

– меалі А. Ф. Явуза: *Kadınlarınız, çocuk yetiştiren ekin tarlanızdır* (букв. Ваші жінки – це Ваші посіви, які вирощують дітей) [Rum: 59 320 Bilceleli].

Отже, компонентний склад фразеологізмів цитатного походження у меалях може змінюватися. Зокрема, у наведених прикладах

спостерігаються і лексичні, і синтаксичні зміни, що відбиваються у складі ФО.

Як бачимо з наведених прикладів, розуміння та переклад цитатних коранічних висловлювань можуть викликати певні складнощі, тому варіанти і різняться у тафсірах різних авторів, які намагалися якнайточніше передати зміст оригінального коранічного тексту. В. Д. Ушаков у статті „Досвід інтерпретації образної основи деяких коранічних ідіоматизмів” зазначає: „Розуміння і переклад... фразеологізмів-ідіом потребує їх лінгвістичного аналізу, розуміння їхньої образної основи, усвідомлення пов'язаної з ними символіки” [Ушаков 1994: 144].

До цитатних ФО відносимо такий класичний вислів *Elif, Lam, Mim*, який повторюється на початку 29 сур Корану і є свого роду таємничим кодом між Аллахом і пророком Мухаммедом. Слід зазначити, що це словосполучення увійшло і в слов'янські мови, у яких уживається як елемент таємничості та загадковості. Зокрема, відомий російський письменник І. О. Бунін до свого вірша „Таємниця” добирає епіграф „Еліф. Лам. Мім”.

З Корану бере свої витoki й фразеологізм *insan eti yemek* (букв. їсти людське м'ясо), зафіксований у переважній більшості фразеологічних словників турецької мови зі значенням ‘наговорювати на когось, пліткувати про когось’ [Saraçbaşı 2002: 197]. У метафоричному значенні цей фразеологізм вжито і в самому Корані. Подаємо його контекстне використання в 12-му аяті 49-ї сури: *Birbirinizin kusurunu araştırmayın. Biriniz diğerinizi arkasından çekıştirmesin. Biriniz, ölmüş kardeşinin etini yemekten hoşlanır mı? İşte bundan tiksindiniz. O halde Allah'tan korkun* [Kuran-ı Kerim 1982: 516] — *Не шукайте недоліків один одного. Не обговорюйте інших у них за спиною. Хіба побажає хтось з Вас їсти м'ясо свого померлого брата? Це викликає у Вас огиду. У*

такому випадку бійтеся Аллаха. Таке значення підтверджує і дослідниця арабського варіанта Корану: ‘Ідіома, яка аналізується – – ‘їсти м’ясо когось’/ ‘робити наклеп’, що вживається для обговорення наклепників і пліткарів, вписується в загальну тканину аяту 49: 12, який містить думку про гріховність помислів, пагубність наклепів та пліток’ [Кондратюк 2007–2008: 63].

До цитатних фразеологізмів за структурою належать:

1) словосполучення: *şehirlerin anası* (Ümmü’l-kura) (6: 92, 42: 7) (букв. мати міст), під яким у Корані мається на увазі місто Мекка – головне місто мусульманської общини. Слово *umm* має значення *asl* ‘основа’ ‘першопричина’. Пор. також: *ummu hurasana marw* ‘головне [місто] Хорасана – Мерв’ [Ушаков 1996: 28], *Allah’in elinde* (57: 29) (букв. у руках Аллаха) ‘у силах Аллаха’, *yetmiş defa* (9: 80) (букв. сімдесят разів) ‘багаторазово’, *yayın iki ucu arası kadar* (53:9) (букв. як між двома кінцями лука) ‘на певній відстані’, *doğu ile batı arası kadar uzaklık* (43: 38) (букв. відстань, як між сходом та заходом) ‘велика відстань’, *ne candan dost* (26:101) (букв. який душевний друг) ‘дуже близький друг’, *cennet bahçelerinde* (30: 15) (букв. у райських садах) ‘у гарному місці’; *yaldızlı sözler* (6:112) (букв. позолочені слова) ‘золоті слова’;

2) речення: *Şeytan sizi fakirlikle korkutuyor* (2: 268) (букв. Чорт залякує вас бідністю) ‘На Вашу адресу лунають погрози’; *Her nefis her canlı ölümü tadacaktır* (29: 57) (букв. кожна істота, кожне створіння спробує смерть) ‘Усі помруть’, *İyilikler kötülükleri giderir* (11: 114) (букв. Добро усуне зло) ‘Добро перемагає зло’, *gayb aleminin anahtarları* (6: 59) (букв. ключі таємного) ‘щось надзвичайно таємниче’.

За компонентним складом у коранічній фразеології найбільшим за кількістю розрядом є фразеологізми з соматичними компонентами, а саме:

– **волосся**: меалі С. Акдеміра: *saçlarım ağardı...* (букв. у мене посивіло волосся); меалі Ельмалили: *baş bembeyaz alev aldı* (букв. голова покрилася білим полум'ям); меалі С. Атеша: *baş ihtiyarlık aleviyle tutuştu* (букв. голова спалахнула полум'ям старіння); меалі „Т. Д. В.”: *saçım, başım ağardı* (букв. моє волосся, моя голова посивіла) (19: 4).

У сучасній турецькій мові є ціла низка фразеологізмів, у яких сивина виступає ознакою старості: *saç sakal ağarmak* (букв. біліти – про волосся, бороду), *saçı başı ağarmak / ağarmış* (букв. сивіти / посивілий – про волосся, голову), *saçına ak düşmek* (букв. на волосся впала сивина);

– **крило**: меалі С. Акдеміра: *[şefkat] kanatlarını ger!* (букв. випрями крила [ніжності]); меалі Х. Атая: *...alçak gönüllü ol...* (букв. будь скромним); меалі С. Атеша: *...kanadını indir (onlara karşı mütevazî ve şefkatli davran)* (букв. опусти крила) (стався до них скромно й ніжно); меалі „Д.Б.І.”: *müminleri kanatların altına almak* (букв. брати під крило віруючих) (26: 215). Фразеологізми із зазначеним компонентом увійшли до сучасних лексикографічних словників: *kanat germek, kanadını indirmek, kanadı altına almak* ‘захищати когось, брати під захист’ [Aksoy 1988: 902];

– **кістка**: меалі С. Акдеміра: *Kemiklerim zayıfladı* (букв. Кістки ослабли); меалі С. Атеша: *Bende kemik gevşedi* (букв. У мене кістки ослаблися); меалі Х. Б. Чантая: *Benim kemiğim yıprandı* (букв. Мої кістки зносилися) (19: 4). У сучасній турецькій мові для реалізації значення ослаблення, безсилля, яке в Корані передає наведена ФО, уживають фразеологізми *gücü yetmez olmak* (букв. обесилюватися), *kuvvetten düşmek* (букв. зменшуватися – про силу), *elden ayaktan düşmek / kesilmek / kalmak* (букв. падати / залишатися / бути без рук, без ніг);

– **нога**: меалі С. Акдеміра: *Bacak bacağa dolaşır* (букв. Зійдеться нога з ногою); меалі Х. Б. Чантая: *Bacak da bacağa dolaştı mı?* (букв. І чи

зійшлася нога з ногою?). Цей фразеологізм передає безвихідь, відчай, хвилювання, які супроводжують людей напередодні смерті (75: 29);

– *серце*: меалі С. Акдеміра: *Kalplerini böylece mühürlemektedir* (букв. надрукував у їхні серця віру); меалі Х. Б. Чантая: *Böyle mühür basar* (букв. таким чином притискає печатки) (30: 59). Під наведеним фразеологізмом мається на увазі т. зв. замкнутість сердець, несприйняття ними реальної дійсності. Зі схожим значенням у Корані є фразеологізм, у якому одночасно вжито два соматизми – серце і вухо: *Allah onların kalplerini ve kulaklarını mühürlemiştir* (букв. Аллах пропечатав їхні серця та їхні вуха).

Окрему увагу слід звернути увагу на функціонування **коранізмів** у художньому та газетно-публіцистичному стилях турецької мови.

До найбільш поширених коранічних формул, які знайшли своє відображення й у світській мовній картині, ми віднесли вислови *bismillah, inşallah, maşallah*, компонентом яких є теонім *Аллах* і які в Корані використовуються для демонстрації величного й шанобливого ставлення до Аллаха. У сучасній турецькій мові вони поруч зі своїм винятково релігійним значенням у релігійному дискурсі набули етикетної семантики у текстах газетно-публіцистичного та художнього дискурсів.

Коранічна формула з 1-го аяту сури турецькомовного Корану *bismillah* (або *besmele*) є скороченою формою арабського вислову *Bismillahirrahmanirrahim* (тур. *Rahman ve Rahim olan Allah adıyla*) (1: 1) [Elmalı 2011; 1] — *В ім'я Аллаха, милостивого та милосердного*. У християнській релігії аналогом цієї фрази можна вважати вислів ‘В ім'я отця, і сина, і святого духа’, її змістові відповідники присутні й у багатьох інших релігіях – іудаїзмі, індуїзмі [Altun 2011; 15]. У релігійному дискурсі компонент *besmele* увійшов до складу таких сталих виразів, як *besmele çekmek* (букв. тягнути „бесмеле”), *besmele demek*

(букв. казати „бесмеле”) ‘промовляти фатіху – першу суру Корану’, ‘промовляти молитву, молитися’, у текстах інших функціональних стилів має значення – ‘братися за нову справу’ [Сорокін 2010; 43]: *Laik dünya görüşü, iş yaparken **besmelesiz** olmaktır. Lâik olmakla olmamak arasındaki fark **besmeleli** olmakla olmamak arasındaki fark kadardır* (besmele.com) — *Світський погляд на життя полягає в тому, щоб не **молитися** богу під час виконання певних справ. Різниця між світським та несвітським життям така сама, як і між **промовлянням фатіхи та відмовою від неї**.*

Лексична одиниця **besmele** має значний словотворчий потенціал. Поєднуючись із прикметниковим афіксом **-li**, вона входить до складу таких висловів, як **besmeleli insan** ‘чесна людина’, **besmeleli yemek** ‘дозволена, благословенна їжа’; у сполученні з афіксом **-siz** утворює прикметник **besmelesiz** ‘нечесний, неправдивий’: **besmelesiz insan** ‘аморальна людина’, **besmelesiz haberler** ‘найжахливіші, „найбожественніші” новини’ (вбивство, аварії, зґвалтування), **besmelesiz eğitim** ‘світська освіта’.

У газетно-публіцистичному дискурсі сучасної турецької мови вислів **bismillah** в одиничному використанні досить часто означає згоду й благословення на виконання певного завдання: *Ak Parti Beykoz İlçe Teşkilatı, Beykoz’daki 35 bin üyesini ziyaret etmek için 10 Kasım 2012 tarihi itibariyle çalışmalarını başlatmak üzere „**Bismillah!**” dedi* („Milliyet”, 11.11.2012) — *Районна адміністрація партії „Ак Парті” в Бейкозі **затвердила початок** робіт з 10 листопада 2012 року, спрямованих на відвідання усіх 35 тисяч своїх членів у районі Бейкоз (газета „Міллієт” (“Національність”), 11.11.2012).*

Редуплікація лексеми **bismillah** вживається для позначення підсилення побажання вдачі: *Havluları kimin alacağı konusunda tartıştılar, sonra havluları almak için paravanın arkasından yanına gelen bir kadın*

„**Bismillah Bismillah**” diyerek havluyu alıp hemen paravanın arkasına geçti („Hürriyet”, 17.03.2004) — Вони сперечалися щодо того, хто забере рушники. Жінка, яка вийшла з-за ширми до мене за рушниками, взяла їх зі словами „**У добрий шлях, з Богом**” і відразу зайшла за ширму (газета „Хуррієт” (“Свобода”), 17.03.2004).

Із цим самим значенням функціонує і сполучення з компонентом **Аллах** і вигуком **ya**, який може мати різні позиції в складі новоутвореного словосполучення: **Ya Allah bismillah; Bismillah ya Allah; Allah ya bismillah**. У газетному заголовку в газеті „Міллієт” наведені сталі вислови виступають зі значенням ‘початок, закладення основи, фундаменту’: *2013 Akdeniz Oyunları için temel atma töreni (Ya Allah, bismillah)* („Milliyet”, 20.01.2012) — *Закладення фундаменту (Величне благословіння) для Середземноморських ігор 2013* (найбільших спортивних змагань Турецької Республіки) (газета „Міллієт” (“Національність”), 20.01.2012).

Коранізм **bismillah** поєднується і з висловом, мета якого — звеличення Аллаха — **Allahuekber**, чи **Allahu Ekber** (укр. Аллах найвеличніший). У межах побутового вживання сполучення **Bismillahi Allahu Ekber** використовують на бійнях для отримання дозволеного для споживання мусульманами м’яса (тур. helal et) [Altun 2011; 107–108], а в політичних текстах газетно-публіцистичного стилю воно є лозунгом Партії націоналістичного руху (тур. *Milliyetçi Hareket Partisi*, МНП): **‘Ya Allah bismillah Allahuekber’**, *‘Şehitler ölmez, vatan bölünmez’ sloganları atan grupları engellemek için polis Kazım Yurdalan Mahallesi’nin çevresinde etten duvar ördü* („Haberler”, 17.03.2013) — *Для того, щоб перешкодити групам, які вигукували лозунги „З допомогою Аллаха вперед”, „Шахїти не помрут, батьківщина не буде розподілена”, поліція навколо квартала Казим Юрдалан створила живу стіну* (газета „Хаберлер” (“Новини”), 17.03.2013).

Важливе місце в Корані посідає формула **maşallah** (тур. Allah'ın yaratıcısı ifadesi ile gerçekleşen (18: 39), що в перекладі з арабської позначає 'те, чого бажає Аллах'. У турецькій пресі використовується з метою виявлення захоплення чиймись успіхами: **Maşallah maşallah! Adnan Hoca'nın kızlarından Ceylan Özbudak terfi etti** („Vatan”, 02.03.2013) — *От молодець, от молодець! Одна з доньок Аднана Ходжі – Джейлан Озбудак – просулася по кар'єрі* (газета „Ватан” (“Батьківщина”), 02.03.2013).

Коранізм **maşallah** позначає схвалення, добрі наміри й побажання успіхів у майбутньому, це значення й представлене у ФО **Kırk bir (buçuk) kere maşallah!** (букв. Сорок один (з половиною) разів бережи його бог!) 'Велика подяка та шана', 'Успіхів і вдачі' [TS 1988: 855]. У текстах газет **maşallah** використовується в його усталеному вигляді (*Bize de 41 kere maşallah demek düşünüyor artık. Büyükşehir Belediyesi Kültür ve Sosyal İşler Daire Başkanlığı, Konservatuar Müdürlüğü, Şehir Tiyatrosu görevlileri mesailerinin büyük bölümünü bu etkinlik için harcıyorlar* („Kayseri Olay”, 12.02.2013) — *І нам же слід висловити багато слів подяки. Відділ культурних та соціальних справ муніципалітету, Управління консерваторії, міський театр витрачають більшість свого часу на ці заходи* (газета „Кайсері Олай” (“Події в Кайсері”), 12.02.2013), а також з іншими числівниками (крім традиційного 41): **101 kere maşallah**. *Beyaz sakallı, zayıf bacaklı ve 52 kilo olmasına rağmen 101 yaşındaki eski atlet Fauja Singh, koşmaya devam ediyor. Düzenli olarak antrenman yapan ve görenleri şaşkına çeviren Hintli atlet bu şekilde nasıl yaşadığını anlattı* („Vatan”, 23.02.2013) — **Сто і один раз** нехай йому щастить. *101-річний колишній атлет Фауджа Сінгх, незважаючи на свою сиву бороду, худі ноги та вагу в 52-кілограми, продовжує бігати. Індійський атлет, який регулярно тренується і вражає оточення, розповів про своє життя* (газета „Ватан” (“Батьківщина”), 23.02.2013); **1000 kere maşallah**. *Beş*

yıldır hafta içi her gün yayınlanan Unutma beni 2008'den bu yana neredeyse hiç değişmeyen kadrosuyla yoluna devam ediyor. Dizinin 1000'inci bölümünün başkentteki kutlamalarına katıldık („Star”, 11.01.2013) — **1000 разів бажаємо успіхів**. Серіал „Не забудь мене”, який уже п'ять років транслюється кожного дня, з 2008 року до сьогодні продовжує свій шлях з незмінними кадрами. Ми ж узяли участь у святкуваннях з нагоди 1000-серії зазначеного серіалу (газета „Стар” („Зірка”), 11.01.2013).

Вислів **maşallah** має значний словотворчий потенціал: **maşallah + lı**, **maşallah + lık** ‘чудовий, прекрасний’ (**maşallahlı video** ‘чудове відео’, **maşallahlık bir kız** ‘хороша дівчина’, **maşallahlık bir yağmur** ‘рясний дощ’).

Коранічну формулу *inşallah* (тур. Allahü teâlâ dilerse olur) (37:102) [Elmalı 2004; 448], яка буквально перекладається ‘якщо Аллах захоче’, у художньому стилі вживають зі значенням ‘сподіваємось, маємо надію’. Досить частотним є її використання і в газетних заголовках, які можна класифікувати відповідно до тематики самих повідомлень: політика (**İnşallah** onurlu bir barış gerçekleşir — **Сподіваємось** на достойний мир; **İnşallah** anayasa 1 Nisan şakası olmaz — **Сподіваємось**, конституція не буде жартом 1 квітня); економіка (**İnşallah** asgari ücrete mahkum olasin — **Принаймні** мінімальну зарплату ти маєш отримати); спорт (**İnşallah** Fenerbahçe Finale gider — **Маємо надію**, що Фенербахче вийде до фіналу); **İnşallah** o kupaı bir gün kazanacağız — **Сподіваємось** виграти цей кубок); метеорологія (**Havalar da açıyor inşallah** — **Маємо надію**, що погода прояснюється).

У сталє редупліковане словосполучення зливаються коранічні формули **inşallah maşallah**, які виражають побажання щодо здійснення певних намірів і дій [Akyalçın 2007: 370]. У мові газет, уживаючись із післяйменником *ile* і у спільному, і в окремому написанні, воно набуває значення ‘зі сподіванням на диво’, ‘без докладання зусиль’ (**inşallahla**

maşallahla, inşallah maşallah ile): *Lezzetli olacak mı sorusuna inşallah diye cevap veren yarışmacıyı, inşallahla maşallahla olmaz bu işler diyeyek azarlamak* („Yeni Şafak”, 26.04.2013) — Учасника змагань, який на запитання: „Чи буде смачно?” відповідає: „Як Бог дасть (сподіваюсь)”, слід висварити, оскільки ці справи не робляться **без планувань і докладання певних зусиль** (газета „Єні Шафак” (“Новий світанок”), 26.04.2013).

Популярні в текстах турецькомовних світських дискурсів коранічні формули переважно втратили своє первинне значення. Основною причиною цього слід, за В. Г. Гаком, вважати „тенденцію до десакралізації сакрального” [Гак 1997: 60], у результаті чого релігійні вислови можуть передавати абсолютно відмінне від свого первинного значення – аж до іронічного й жартівливого.

Цитатні фразеологізми, які вживаються в турецькому мовно-культурному просторі, можуть мати також біблійно-коранічне походження, тобто бути спільними для двох культур – мусульманської та християнської.

Деякі такі ФО (щоправда, більше все ж відомі як біблеїзми) та їх контекстуальне вживання розглядаються в кандидатській дисертації О. Є. Борух [2013: 98–101]. Зокрема, дослідниця виокремлює такі крилаті звороти: *adem oğulları* ‘адамові діти’, *Birbirinizi sevin* (Yuhanna, 13: 34–35) ‘Любіть один одного’, *cennetin kapısı* ‘двері раю’, *Komşunu kendin gibi seveceksin* (Matta, 22: 37–39) ‘полюби свого сусіда, як себе’, *Nuh’un gemisi* ‘Ноїв ковчег’, *kıyamet günü* ‘судний день’.

Наведені цитатні фразеологізми активно вживаються в текстах турецької публіцистики: *Sesleri duyan ev arkadaşları ve çevredekiler, Azime’yi bahçede hareketsiz yatarken buldu. Polisin yaptığı incelemede Azime’nin üzerinde, ‘Tüm insanlar sevin birbirinizi’ yazılı bir kağıt bulunduğu bildirildi* (“Vatan”, 15.12.2014) — Усі домашні та оточення, які

почули відповідні звуки, знайшли Азіме в саду нерухомою. У дослідженні, яке було проведене поліцією, встановлено, що на Азіме була записка з надписом: “Люди, **любіть один одного**” (газета “Ватан” (“Батьківщина”), 15.12.2014).

У деяких текстах натрапляємо на трансформовані варіанти цитатних фразеологізмів із текстів Святого Письма: *‘Komşunu kendin gibi sev’ deniyordu Kitab-ı Mukaddes’te... Günümüzün sloganı, Zizek’in esprilidiliyle ifade edersek, ‘komşundan kendin gibi kork!’ olmuştur. Felaketlerin hiç umulmadık yerlerdensillesini indirdiği bir endişe çağında yaşıyoruz* (kemalsayar.com) — У Святій книзі було сказано: “Полюби свого сусіда, як себе”... У наші дні цей лозунг, відповідно до жарту Зізека, вживається у формі “Свого сусіда бійся, як себе”. Ми живемо в епоху тривоги, коли мають місце самі найнеочікуваніші трагедії”.

Найбільш поширеними біблійно-коранічними є вислови *kudret helvası* (укр. манна небесна), *Nuh tufanı* (укр. Ноїв потоп), *göze göz dişe dişe* (укр. око за око, зуб за зуб).

Пор. біблійне використання фразеологізму *манна небесна* з його коранічним функціонуванням (тур. *kudret helvası*, також *men, menn, manna i manana*, укр. манна небесна):

Біблія: *І назвав Ізраїлів дім ім'я тому: манна. Вона була, як коріяндрове насіння, біла, а смак її, як тісто в меду / І сказав Мойсей: Оце те, що наказав Господь: Наповни нею гомер на сховок для ваших поколінь, щоб бачили той хліб, яким Я годував вас на пустині, коли Я виводив вас із єгипетського краю / І сказав Мойсей до Аарона: Візьми одну посудину, і поклади туди повний гомер манни, і постав її перед Господнім лицем на сховок для ваших поколінь / І як наказав Бог Мойсею, так поставив її Аарон перед ковчегом свідництва на сховок / А Ізраїлеві сини їли ту манну сорок літ, аж до прибуття їх до краю*

заселеного, їли манну аж до приходу їх до границі ханаанського Краю (М.: 16: 31–35).

Слід зазначити, що ще етимологічне значення слова **манна** (запозичення зі старослов'янської мови < грец. **manna** „їжа” давньоєвр. ‘дар’ [Цыганенко 1989: 412]) оформило семантику вислову **манна небесна** ‘подарунок долі, щось надзвичайно необхідне’ [Дядечко 2002: 10], те, що „дістається дуже легко, без особливих зусиль” [СУМФ 1998: 367].

Коран: *Bulutları üzerinize gölge kıldık ve size kudret helvası ve buldıcın indirdik. Size rızık olarak verdiklerimizin temizinden yiyin (dedik). onlar bize zulmetmediler, ancak kendi nefislerine zulmettiler (2: 57) – I Ми затінили вас хмарою й зіслали Вам манну небесну та перепелів, їжте блага, якими Ми наділили вас!”*.

У турецькій лінгвокультурі **kudret helvası** виступає переважно як онім. У 1913 р. в Османській імперії публікувався гумористичний журнал з такою назвою, а зараз цей термін уживають на позначення досить екзотичної страви, назва якої базується на вторинному значенні цього слова.

Вислів **Nuh tufanı** (порівн. укр.: *всесвітній потоп* (7: 11–12) і його численні синоніми *Ноїв потоп, Великий потоп, світовий потоп, вселенський потоп, біблейський потоп*) увійшли в повсякденне мовлення українців і турків. У Корані Ноїв потоп детально описано в 11-й сурі: І було сказано: *Ve denildi: ‘Ey yer! Suyunu yut ve ey gök, sen de tut. ‘Ve su çekildi. İş bitirilmişti. Gemi, Cudi üzerine oturdu ve haykırıldı: ‘O zalimler topluluğu geri gelmez olsun!’ (11:44) — “О земле! Поглинь свою воду! О небо! Припини!”* Спала вода та здійснився наказ. [Ковчег] зупинився на горі аль-Джуді, й було сказано: „Нехай же згинуть люди несправедливі!”.

ФО *Nuh tufanı* (укр. Ноїв потоп) вживають на позначення великої грози, а також катастрофи, стихійного природного катаклізму. При відповідний другого компоненту цього словосполучення *tufan* (укр. потоп) увійшов до фразеологічних систем багатьох мов. Зокрема, українцям відомий вислів **Після нас (а там) хоч потоп**, що походить від французької крилатої фрази *Après nous le deluge*, яку приписують французькому королю Людовіку XV, „але мемуаристи стверджують, що вона належить фаворитці короля, маркізі де Помпадур (1721–1764). Цими словами вона нібито втішила Людовіка XV, засмученого поразкою французьких військ при Росбаї” [Берков и др. 2008: 50].

Наведений вислів передає заклик жити одним днем, не задумуючись над результатами своїх дій для оточення в майбутньому, відображає життєву філософію егоїстично налаштованих людей. У складі вислову **Після нас (а там) хоч потоп** (турецький варіант – *Bizden sonra tufan olsun*) займенник може варіюватися: укр. *після мене* – тур. *benden sonra, benden sonra*, укр. *після нього* – тур. *ondan sonra*; замінюватися іменником (*Після Євро – 2012 – хоч потоп* (radiosvoboda.ua), *Після потопу хоч... потоп* (газ. „Закарпаття”, 28.07.2008). У турецькій мові схильним до трансформацій у складі наведеного звороту виявився дієслівний компонент, який ставиться у заперечній формі: *Benden sonra tufan olmasın* — Нехай *після мене не буде потопу* (уперше використано в назві п’єси турецького драматурга Мухсіна Ертугрула).

Біблійний вислів *göze göz, dişe diş* (укр. око за око, зуб за зуб) у 45-му аяті 5-ої сури Корану використано в розширеному значенні: *Biz onda, onların üzerine yazdık: Can’a can, göze göz, buruna burun, kulağa kulak, dişe diş ve (bütün) yaralara (karşılık da) kısas vardır (5: 45) — I прописали ми їм там: Душа – за душу, око – за око, ніс – за ніс, вухо – за вухо, зуб – за зуб, а також відплата за поранення.*

Крім коранізмів і біблійно-коранічних висловів, у турецькому мовно-культурному просторі активно вживаються і власне біблеїзми. Вони зібрані окремо в книзі А. Окта та Х. Ях'я „Гарні вислови з Біблії” („İncil'den güzel sözler”).

Є ціла низка біблеїзмів, які були засвоєні й мусульманською цивілізацією (щоправда, в специфічній трансформації; наприклад, теонім *Бог* перекладається в турецькомовному варіанті Біблії як *Allah*): *Allah size birbirinizi sevmeyi öğretti* (Pavlus'tan Selaniklilere 1. Mektup, 4: 9–10) (букв. Аллах навчив Вас любити один одного), *Düşmanlarınızı sevin* (Luka, 6: 27–28) (букв. Любіть Ваших ворогів), *Kardeş sevgisi sürekli olsun* (İbranilere Mektup, 13: 1–3) (букв. Любов братів нехай буде вічною), *Sezar'ın hakkını Sezar'a verin, Tanrı'nın Tanrı'ya* (Matta, 22, 15–21) (букв. віддати кесареве кесарю, а Богу – богове), *Sevgi sabırlıdır* (Pavlus'tan Korintlilere 1. Mektup, 13: 4–8) ‘Любов – терпляча’, *Siz hem Allah'a, hem de paraya kulluk edemezsiniz* (Matta, 6: 23–24) ‘Не можна одночасно служити і Богу, і грошам’, *okyanusta damla* (букв. крапля в морі), *günah keçisi* (букв. коза гріха).

Крім коранічних і коранічно-біблійних фразеологізмів, у турецькій мові є й **цитатні фразеологізми суфійського походження**.

Деякі суфійські терміни настільки міцно закріпилися у свідомості турецького етносу, що активно використовувалися й після офіційного закриття в Туреччині у 1925 році всіх суфійських обителів (текке). Своєрідною енциклопедією фразем, паремій та ептонімів суфійського походження в сучасній турецькій мові є словник А. Гьольпинарли „Tasavvuftan Dilimize Geçen Deyimler ve Atasözleri” („Фразеологізми та прислів'я, які дійшли з суфізму до наших днів”).

До цитатних належать ФО, які збереглися до сьогодення в тому самому структурно-граматичному й лексично-формальному наповненні, у якому вживалися мюршидами та мюридами різних тарикатів. При

цьому їхня семантика зазнала суттєвої трансформації й секуляризації. Зокрема, вислів **Ya Hu** (букв. О Господи!; **Hu** – форма звертання до Аллаха в суфіїв) уживали дервіші під час молитви-зікру (тур. *zikr*). У сучасній турецькій мові цей вислів і його похідні **Ya Hu Hu**, **Hucuğum**, **Ya Hucuğum** функціонують як форми звертання зі значеннями ‘подивись’, ‘поглянь’, ‘йди-но сюди’, а ФО **Allah Eyvallah** (букв. Аллах, саме Аллах), що мала глибоке культове значення в дервішів, у наші дні вживається з метою вираження задоволення й запевнення співрозмовника в здійсненні певного факту чи достовірності викладеного матеріалу. Вислів **Bu da geçer yâ hû**, який був викарбуваний на табличках у дервішських обителях, побудований на основі художнього тропу протиставлення – *tezadu* (тур. *tezad*). У складі таких ФО перша частина **Bu da geçer** позначає динамічність розвитку світу, а друга – **yâ hû** – вказує на Аллаха, який є вічним. Ця символічна формула позначає, що все, крім Аллаха, у цьому житті минає, зникає, змінюється, і в сучасній турецькій мові передає швидкоплинність усіх явищ: *Celâliyle zâhir olsa bu da geçer be yâ hû / Cemâliyle ayan olsa „Bu da geçer” de yâ hû* (Filiz) — *Якщо його пізнають у гніві, це мине / Якщо він прославиться красою, то й це мине*. Сталим висловом „Bu da geçer yâ hû” назвав свою комедію Угур Саатчи.

ФО **Bir hurka bir lokma** (букв. одна хирка (різновид верхнього одягу в дервішів), один шматок) функціонувала в суфіїв на позначення духовної беззмістовності багатства, матеріальних речей і накопичення, при цьому жодним чином не обмежуючи й не забороняючи працю в дервішському середовищі. У сучасному світі ФО у формі інверсії **bir lokma bir hurka** є закликом до скромного та розміреного способу життя: *Bu bakış açısı İslama atfedilen „bir lokma, bir hurka” felsefesini bir kenara itip, sadelik, yoksulluk ve ezilmişliği dışlarken, kendine söylemde mütevazı ve mazlum bir hayat çizgisi çizmiş ama pratikte paranın, başarının, kazanmanın*

erdemleri olduğunu iddia edebilmiştir („Bir gün”, 02.12.2012) — Хоча ця точка зору відштовхувала **філософію скромності** (букв. філософію одного шматка, однієї хирки), яка спирається на іслам і заперечує простоту, бідність, пригніченість, і на словах була зображена скромна та покірна життєва лінія, на практиці були зафіксовані достоїнства грошей, успіху заробітку (газета „Бір гюн” (“Один день”), 02.12.2012); ***Bir lokma bir hırka aşık olana yeter / Sevgilim sonu yoktur, dünyanın malı biter*** — Закоханому **багато не треба** (букв. **одного шматка, однієї хирки вистачить**) / Немає кінця моєму кохання, проте матеріальне в цьому світі вичерпне [Gürses 1970]; ФО ***altmış altıya bağlamak*** (букв. прив’язати до шістдесяти шести) має символічний характер, оскільки відповідно до чисельного значення літер арабського алфавіту “ебджед” сполучення літер, які утворюють теонім Аллах, дорівнює шістдесяти шести. Отже, вислів, що позначав прив’язаність до всемогутнього і всесильного Аллаха, у сучасній турецькій мові, навпаки, позначає невпевненість, сумнів у можливості виконання певної справи: *Onun işi altmış altıya kaldı, altmış altıya bağlandı* [Gölpınarlı 1996: 22] — **З цієї справи добра не чекай, хіба що Аллах зможе допомогти.**

Як зазначалося, традиційне вітання дервішів-мевлевітів ***Aşk olsun*** (букв. Нехай буде любов), відповіддю на яке є вислови ***Aşkın cemat olsun*** (букв. Нехай твоя любов буде прийнята) або ***Aşk ederim*** (букв. Я приймаю любов), у сучасній турецькій мові не має асоціацій, пов’язаних із сакральною сферою, і використовується для висловлення: 1) похвали, підтримки, поздоровлення: ***Evliliğimize aşk olsun*** (укр. “Вдалого одруження!”) — назва книги сучасного турецького письменника Мухіттіна Коруджу; 2) іронії: ***Aşk olsun!*** (Ү. İçel) — **От молодець!** (з насмішкою) (Ю. Ічель).

Міжтарикатські відносини також передавалися за допомогою певних ФО, які сьогодні мають уже трансформовані значення.

Наприклад, ФО *Bektaşinin sırrı* (букв. таємниця Бекташі) пов'язана з таємницею посвяти в Бекташитський тарикат – орден, який виник у XIII столітті й побудований на єдності вірувань Аллах – Мухаммед – Алі, визнанні єдиного халіфа Алі. У зв'язку з тим, що ритуал прийняття в бекташити був повністю таємним і на нього не запрошувалися представники інших орденів, він отримав назву 'бекташитської таємниці': *İzmirli bir yazar olan Bezmi Nusret Kaygusuz (1890–1961) Girit / Kandiye Kaygusuz Bektaşî tekkesine mensup bir ailedendir. „Bir Roman Gibi” ismiyle kaleme aldığı anı kitabında konumuzla ilgili şunları görüyoruz: „... Esasen valide cihetinden bu tarikatle alakam vardı. Büyük annem Zülfüyar Hanım, Girit'teki Kaygusuz tekkesinin mütevelliyesi idi. Bir gece Ali Rıza Baba'dan nasip aldım. **Bektaşî sırrını** da öğrenmiş oldum”* (“Yeni Asır”, 22.02.2013) — Ізмірський письменник Безмі Нусрет Кайдусуз (1890–1961) належав до родини, яка входила в бекташитський тарикат „Кайгусуз” в Гірім / Кандіє. У його книзі спогадів під назвою „Ніби один роман” ми читаємо таке: „...Взагалі по материнській стороні в мене був інтерес до цього тарикату. Моя бабуся Зюльфюкар Ханім була розпорядницею майна текке „Кайгусуз”. Однієї ночі випали мені випробування й від шейха Алі Ризи. Отже, я дізнався і про „бекташитську таємницю” (газета „Єні Асир” (“Нове століття”), 22.02.2013). У сучасній турецькій мові бекташитською таємницею називають великий секрет.

У турецькій мові зафіксовані також цитатні ФО, які містять декілька суфійських сакронімів: *Al külahını, eyvallahı içinde* (букв. Забирай мій **ковпак**, „ейваллах” усередині) ‘бути нетерплячим, гарячкуватим’. Внутрішня форма складних ФО такого типу є невід’ємною частиною національної специфіки мови. Ці компоненти в межах лінгвокультурології визначаються як лінгвокультуреми – одиниці, що акумулюють „власне мовну уяву („форму думки”) і тісно й

нерозривно пов'язане з нею „немовне, культурне” середовище” (ситуацію, реалію) – стали низку асоціацій, межі яких були нестійкі та рухомі” [Воробьев 1997: 49]. Проте тлумачення їхніх окремих значень може бути недостатнім, оскільки в основі ФО знаходяться історії та оповіді із суфійського життя. Зокрема, як зазначає А. Гьольпинарли, виникнення наведеної ФО пов'язують із таким випадком: „Один дервіш спочатку з задоволенням виконував усі роботи в текке й на всі завдання давав відповідь „Ейваллах” („Добре”), проте після надмірного ускладнення завдань, які йому доручали, він зняв дервішський ковпак, віддав шейху зі словами *Al külahını, eyvallahı içinde*” [Gölpınarlı 1996: 18].

Фразеологічні одиниці, до складу яких входить суфійська лексика, настільки десакралізувалися, що їхній сакральний зміст невідомий інколи навіть самим туркам. Зокрема, вітання дервішів-мевлевітів *aşk olsun* (букв. Нехай буде любов), відповіддю на яке є вислови *Aşkın cemal olsun* (букв. Нехай твоя любов буде прийнята) або *Aşk ederim* (букв. Я приймаю любов), у сучасній турецькій мові не має асоціацій, пов'язаних із сакральною сферою. Вислів етикетного характеру *Aşk olsun* у сучасній турецькій мові має значення: 1) вираження похвали, підтримки, поздоровлення: *Bayern'i tutabilene aşk olsun. Şampiyonlar Ligi 2. Tur ilk mücadelesinde Bayern Münih, Emirates Stadı'nda Arsenal'i 3-1'lik skorla mağlup etti* („Hurriyet”, 19.02.2013) — **Поздоровлення** вболівальникам „Баєрна”. „Баєрн” (Мюнхен) у першій зустрічі 2-го туру Ліги чемпіонів переміг „Арсенал” на стадіоні в Еміратах з рахунком 3 : 1 (газета „Хуррієт” („Свобода”), 19.02.2013); 2) вираження співчуття, жалю: *Bütün ölümler vakitsizdir ancak bu arkadaşlarımıza ölüm hiç yakışmadı. Aşk olsun size, aşk olsun!* („Zaman”, 16.01.2013) — **Смерть** ніколи не буває вчасною, проте цим нашим товаришам смерть зовсім не личила. **Як Вас шкода, як шкода!** (газета „Заман” („Час”), 16.01.2013).

Цікавим прикладом десакралізації є крилатий вислів Юнуса Емре з однойменного вірша **‘Sevelim sevilelim’**: *Hak cihana doludur, kimseler Hakki bilmez / Onu sen senden iste, o senden ayrı olmaz /...../ Gelin tanış olalım, işin kolayın turalım / Sevelim sevilelim, dünya kimseye kalmaz* (Y. Emre, ‘Sevelim, sevilelim’) — *Світ наповнений Всевишнім, проте його ніхто не знає / Ти його проси від себе сам, і він не віддасться від тебе / / Приходьте, познайомимось, все буде дуже просто / Любімо і нас будуть любити, цей світ не лишиться нікому* (Й. Емре, “Любімо і нас будуть любити”).

У цих поетичних рядках ідеться про любов між суфіями та об’єктом їхнього поклоніння – Аллахом. Проте в сучасній турецькій мові слова **Sevelim sevilelim** стали крилатими й мають значення любові та приязних стосунків між близькими й малознайомими між собою людьми (*Trafik Tescil ve Denetleme Şube Müdürü Hakkı Kaynak ile beraberindeki polisler, Erzurum – Çat karayolu Atlama Kuleleri mevkinde durdukları araçlardaki sürücülere, „sevelim sevilelim, tüm sevdiklerimiz için trafik kurallarına uyalım” diyerek karanfil hediye etti* („Vatan”, 14.02.2013) — *Співробітники поліції разом з Хаккі Кайнаком – начальником транспортного відділу реєстрації та перевірки водіїв, які зупинилися біля фортеці „Атлама” на сухопутному шляху Ерзурум – Чат, зі словами „любимо і нас будуть любити, давайте будемо дотримуватися правил дорожнього руху заради всіх, хто нас любить” дарували водіям гвоздики* (газета „Ватан” (“Батьківщина”), 14.02.2013). Цей крилатий вислів передає почуття взаємної любові як сенс та мотивацію людського існування (*Sevgisiz kalmış bir insan kuru bir ağaca benzer. Zamanında onun kalbine sevgi tohumu ekilmemiştir, sevmek öğretilmemiştir. ...Yüzyıllardır süregelen anlamsız kargaşayı sevgi yoksunu insanlar çıkardılar. Toplumları birbirine düşman ettiler. Sonuçta bunun acısını insanlık çekti. İnsanlara sevgiyle yaklaşmalı, onların kalplerine sevgi tohumu ekmeliyiz. Sevmek çok*

*güzel bir duygudur ve insanı hayata bağlar. **Sevelim, sevilelim**, hayatın tadına varalım* (S. Yıldırım, „Atatürk’ün çocukluğu”) — Людина, яка лишилася без любові, схожа на сухе дерево. Свого часу в її серце не було посіяно любов, її не навчили любити. ...В основі беззмістовної плутанини, яка тривала роками, перебувають люди, позбавлені любові. У суспільстві виникла ворожнеча. У результаті цього постраждало людство. До людей слід ставитися з любов’ю, в їхні серця слід сіяти зерно любові. Любов – це прекрасне почуття, яке тримає людину на цьому світі. **Любімо, і нас будуть любити**, отримуймо таким чином насолоду від цього життя (С. Їлдірим, „Дитинство Ататюрка”).

Словосполучення **Sevelim sevilelim** зафіксоване на грошовій одиниці Турецької Республіки (двохстах турецьких лірах), а в мові арго воно використовується для завуальованого позначення купюри цього номіналу.

Цитатні фразеологізми з Корану, Біблії та суфійських текстів можуть перетворюватися на ептоніми – національно-культурно детерміновані слова чи вислови з „печаткою авторства”, які активно функціонують у первинному і трансформованому значеннях зі збереженням прямого зв’язку з першоджерелом [Дядечко 2002: 139]. У турецькій лінгвістиці такі слова за аналогією з німецькою мовою *Geflügelte Worte* (1864) позначають терміном *kanatlı sözler* (букв. слова з крилами) (О. Абдал). Більша частина наведених цитатних коранічних і біблійних ептонімів є поширеною і загальновідомою у турецькій національній культурі. Наприклад, крилатий біблійний вислів **Sezar’ın hakkını Sezar’a verin, Tanrı’nın Tanrı’ya (Allah’ın Allah’a)** зі значенням ‘кожному передати належне йому’ вживають у турецькій періодиці в повному або скороченому вигляді **Sezar’ın hakkını Sezar’a verin!** (укр. Віддайте Цезарю – цезареви!): *Foça Bağarası Atıksu Arıtma Tesisi’nin açılış töreninde konuşan İzmir Büyükşehir Belediye Başkanı Aziz Kocaoğlu,*

*kendisine ve belediye faaliyetlerine yönelik eleştirilere cevap verdi. Kocaoğlu, „Eksiklerimiz olabilir ama, **Sezar’ın hakkını Sezar’a verin**” dedi. İzmir Büyükşehir Belediyesi İZSU Genel Müdürlüğü, Foça Bağarası Atıksu Arıtma Tesisi'ni yenileyerek, yeniden hizmete açtı (“Yeni asır”, 15.08.2012) — Мер міста Стамбул Азіз Коджаоглу, який виступав на церемонії відкриття об’єкта з очистки стічних вод „Фоча Багараси”, дав відповідь на критику його діяльності та діяльності мерії. Коджаоглу сказав: «У нас можуть бути недоліки, але **право Цезаря віддайте Цезарю**. Головне Управління “ІЗСУ” мерії міста Стамбулу, відремонтувавши об’єкт з очистки стічних вод “Фоча”, відкрило його для надання послуг жителям міста (газета “Єні асир” (“Нове століття”), 15.08.2012).*

Таким чином, аналіз цитатних релігійних фразеологічних одиниць показав найбільш частотні елементи серед коранічних (50%), суфійських (30%) і біблійних (20%) фразеологізмів, які набули метафоричних значень на основі уподібнень та переосмислень, подекуди втратили релігійну маркованість у свідомості турків, проте вирізняються національно-специфічними особливостями конструювання навколишньої реальності.

Частина фразеологізмів є спільною як для коранічного, так і біблійного текстів, так і художнього, газетно-публіцистичного дискурсів слов’янських і тюркських мов, щоправда, відтінки значень таких ФО мають здатність до певних варіацій як у літературній мові, так і в окремих контекстах.

4.3.3. Символічні значення релігійної лексики та мовна гра в турецьких прислів’ях

Як різновид мовних одиниць прислів’я здійснюють „міжпоколінну трансляцію культури” [Телия 1996: 222], є поруч з іншими формами

фольклорної творчості „автобіографією народу”, „дзеркалом культури” [Dundes 1980: 38]. Прислів’я посідають настільки вагоме місце в мовній системі, що виоремлюють прислівникову картину світу, яка є фрагментом мовної картини світу [Іванова 2002: 4].

У збірці приказок “Прислів’я та приказки. Природа. Господарська діяльність людини” (упорядник – М. М. Пазяк) зазначається, що немає такої ділянки побуту, взаємостосунків між людьми, які в б не були відображені у прислів’ях. Прислів’я допомагають народу у його турботах та клопотах, розділяють його радість, дають поради і оцінку [ПтП 1989: 21].

Лаконічність та суть прислів’я відображено у „The Concise Oxford Dictionary of Proverbs” („Оксфордський словник прислів’їв”): прислів’я – це традиційний вислів, який виражає пораду чи становить повчання в короткій і змістовній формі [CODP, 1996: ix].

Прислів’я привертають увагу вчених уже тривалий час, оскільки „по-перше, це явище мови, пов’язане зі звичайними фразеологізмами, по-друге – це логічні одиниці (судження і висновки), і по-третє, – художні мініатюри в яскраво викарбованій формі, які відображають факти живої дійсності” [Пермяков, 1970: 8]. Прислів’я у різні часи розглядали по-різному: і як частину культурного спадку в широкому значенні [Верещагин, Костомаров 1983; Мамонтов 2000], і як об’єкт дослідження більш вузької галузі культури – фольклору [Пермяков 1970, Никитина 1993, 1999, Миздер 1987].

Турецькі прислів’я збирачами фольклору активно видаються у форматі різних збірок. Найбільш популярною вважається збірка прислів’їв (“Atasözleri Sözlüğü”) О. А. Аксоє, яку було видано одинадцять разів: уперше в 1965 р., а востаннє – у 2007 р. Класифікація здійснюється за першою літерою прислів’їв. Найповнішим збірником прислів’їв вважається збірка М. Юртбаши, яка нараховує 5274 прислів’я,

згрупованих за тематичним принципом (Аллах, голод, жадібність, гордість, релігія, професії та ін.). Цю збірку було перекладено англійською, французькою та німецькою мовами.

Щодо перекладу турецьких прислів'їв українською та російською мовами, то слід виокремити збірки Г. Іванова „Турецькі народні прислів'я та приказки” (1966), О. О. Єпіфанова „Турецькі прислів'я та їх аналоги” (900 прислів'їв) та О. Ю. Мансурової „Турецько-російський словник прислів'їв” (1111 прислів'я) (2005) та ін.

У тюркології прислів'я були об'єктом досліджень Х. Абдурахматова (узбецька мова), З. А. Алізаде (азербайджанська мова), А. Аннанурова (туркменська мова), які розглядали синтаксичні та лексико-семантичні особливості прислів'їв своїх народів. Прислів'ям турецької мови присвячено наукові розробки останніх років багатьох учених (О. А. Аксой, Н. Албайрак, М. Алтун, М. В. Порхомовський, Х. Хасан, А. Х. Пар) та ін.

Місце прислів'їв у турецькій художній літературі вивчали Е. К. Еюбоглу („Прислів'я та фразеологізми в поезії та народній мові з XIII століття до наших днів”), Д. Дільчин („Прислів'я в нашій літературі”), Н. Яйлаган („Класифікація прислів'їв в оповіданнях і романах Орхана Кемаля”) та ін.

Як зазначає М. В. Порхомовський, „лексика в прислів'ях – не щохвилинна, нав'язана актуальним станом справ у політиці, суспільному житті, мистецтві, побуті, моді. У ній знаходять відображення феномени досить довгострокові та постійні, пов'язані з етнокультурними особливостями життя народу, рисами національного характеру, релігією та історією” [Порхомовский 2014: 45]. Щодо релігійної лексики, то перше місце в прислів'ях посідає лексема **Allah** (тур. Аллах) – 158 паремій, лексеми **kul** (тур. раб, раб божий, смертний) – 64, **seytan** (укр. шайтан) – 46, **Tanrı** (тур. Tanrı) – 35. Детальний аналіз такого

експерименту показав, що прислів'я з релігійними компонентами вирізняють як окрему групу серед прислів'їв з такими складовими, як людина, сімейні стосунки, соціальний статус; тварини, птахи, комахи; анатомія і фізіологія людини та тварин; природа і навколишнє середовище; час, відрізки часу, сезони; продукти харчування, напої; торгівля, власність, фінанси; числівники, лічильні слова; професії, заняття; рослини, землеробська лексика; житло, господарські будівлі; релігія; війна, зброя; життя та смерть [Порхомовский 2014: 14].

Частково релігійний компонент як елемент етнокультурної лексики тюркських мов розглянуто в підручнику А. М. Емірової „Основи кримськотатарської фразеології” [Эмирова 2012: 34–35].

Українська лінгвістика має у своєму арсеналі поодинокі наукові розвідки, присвячені аналізу фразеологізмів турецької мови з релігійним компонентом. Слід виокремити дослідження Ю. О. Оніщенко, котра зазначає, що релігія є „невід’ємною частиною мусульманського світу, до якого належать турки” та вирізняє п’ять груп прислів’їв:

1. Прислів’я з компонентом *Allah*.
2. Прислів’я, які містять слова *cennet* (укр. рай), *cehennem* (укр. пекло).
3. Прислів’я з назвами святих місць, зі словами *imam* (укр. імам, розпорядник у мечеті), *derviş* (укр. дервіш).
4. Прислів’я, які містять лексеми *ölüm* (укр. смерть), *Azrail* (укр. Азраїл).
5. Прислів’я, які містять лексему *şeytan* (укр. чорт).

Особливу увагу слід звернути на здійснені Ю. О. Оніщенко переклади фразеологізмів: *Doğru Mevlasından başka kimseden korkmaz* (букв. Правда, окрім свого Бога, не боїться нікого) ‘Що написано на роду, того не обійдеш і на льоду’; *Sabreden derviş muradına ermiş* (укр.

Дервіш, який уміє терпіти, отримає бажане) ‘Терпіння й труд все перетруть’ [Оніщенко 2012: 133].

Варто наголосити, що прислів’я з релігійним компонентом є переважно унікаліями відносно мов народів з немусульманським віросповіданням через відсутність тих чи тих явищ у цих культурах. Як зауважує Л. К. Байрамова, „лінгвістична унікалія – це ознака, властивість, внутрісистемна мовна кореляція, закономірність тощо, які мають параметр обмеженості, винятковості та специфічності” [Байрамова, 2004: 71]. Унікальність вираження фразеологічних одиниць пов’язана переважно з їхньою специфічною внутрішньою формою, основою для утворення якої є різне бачення світу представниками окремих етносів.

Марковані національною специфікою прислів’я турецької мови можна поділити на групи, одиниці яких характеризуються:

– спільністю значення, і неістотними відмінностями у внутрішній формі: пор. тур. *Cehennemde giderken de yoldaş ara* (букв. Ідучи в пекло, також шукай друга), пор. укр. *Добре інколи і в пеклі приятеля мати*;

– різними значеннями і повною відмінністю внутрішньої форми. Ця група є унікальною, оскільки до неї входять прислів’я, які характеризуються внутрішньою формою і значенням, що не збігаються в різних мовах. Наприклад, у турецькій мові лексема *cehennem* (укр. пекло) виступає символом обману: *Cehennemde bin öküz bir kuruşa, cehennemde bir öküz bir kuruşa* (букв. У пеклі тисяча биків – один куруш, і в пеклі один бик – один куруш). В українській же мові лексему *пекло* вживають переважно в складі ФО зі значенням гніву (укр. *пеклом дихати*), зла (укр. *з пекла родом*).

Прислів’я з релігійними компонентами можуть належати до різних тематичних груп. Зокрема, вони передають:

I. Риси характеру людини. Властивість релігійних лексем використовуватись для позначення різних рис характеру демонструють такі прислів'я: *Her imamın bir namaz kıldırışı vardır* (букв. Кожен імам робить намаз по-своєму), *Her imamın duası bir olmaz* (букв. Молитва не кожного імама – однакова). Ці лексеми можуть позначати:

а) позитивні риси:

– витривалість: *Allah kuluna götüreceği kadar yük verir* (букв. **Аллах** своєму рабу дає такий вантаж, який він може потягти) ‘Аллах навантажує помірно, і людина повинна це витримати’;

– правдивість: *Allah doğruların yardımcısıdır* (букв. **Аллах** допомагає чесним), *Hak doğrudur* (букв. **Всевишній** на боці правди); *Allah doğruдан yanılmaz* (букв. **Аллах** завжди на боці правди) ‘Правда завжди в найбільшій пошані’;

– працьовитість: *Çalışanı Allah sever* (букв. Того, хто працює, любить **Аллах**); *Allah gayret edenin yardımcısıdır* (букв. **Аллах** – помічник того, хто виявляє зусилля); *Kuldan hareket, Mevladan bereket*. (букв. Від раба – рух, від **Всевишнього** – подяка); *Terlemeden Allah insana yardım etmez* (букв. **Аллах** не допоможе неспітнілій людині) ‘Аллах допомагає працьовитим’;

– терпіння: *Allah sabırlı kulunu sever* (букв. **Аллах** любить терплячого раба), *Allah sabredenlerle beraberdir* (букв. **Аллах** разом із терплячими), *Sabır, cennetin anahtarıdır* (букв. Терпіння – ключі **раю**) ‘Терплячий дочекається допомоги і благословення’. У суфійських прислів'ях символом терпіння є дервіш: *Dervişe „Bağdat'ta pilav var” demişler, „yalan değilse irak değil” demiş* (букв. **Дервішу** сказали: „У Багдаді є плов”, він відповів „Якщо це правда, то це зовсім близько” [Aksoy 1988: 237] ‘За наявності бажання досягнути поставленої мети жодні перешкоди не лякають і не можуть зупинити’, *Harman sonu dervişlerin* (букв. Зерно, яке лишається на току після молотьби, належить

дервішам) [Gölpınarlı 2004: 87] ‘терпіння завжди винагороджується’ [Баскаков 1998: 387], *Sabreden derviş muradına ermiş* (букв. Дервіш, який терпів, досягнув своєї мрії) [Aksoy 1988: 418] ‘Терпіння і труд усе перетруть’. У пареміях сучасної турецької мови сакронім **tekke** набув значення терпимості та працездатності: *Tekkeye hizmet eden tekkeden geçinir* (букв. Той, хто служить у текке, за рахунок текке і живе) ‘За виконану роботу надається винагорода’ [Gölpınarlı 2004: 306];

– самовідданість: *Bağ dua değil, çapa ister* (букв. Сад вимагає не молитву, а мотигу), *gürültü istemeyen hırkasını başına çeker* (букв. Той, хто не хоче шуму, свою „хирку” одягає на голову), *özenmekle hacı olunmaz* (букв. Лише від одного бажання прочанином не стати) ‘Для досягнення своєї мети потрібно багато працювати’;

– передбачливість: *Aşure yemeye giden kaşığına taşır* (букв. Той, хто йде їсти ашуре, з собою і ложку бере) ‘Слід завчасно готуватися до будь-якої справи’;

– розсудливість: *Ramazanda borç edene, bayramda ödemek güç olur* (букв. Тому, хто під час місяця Рамазану взяв борг, буде складно його повертати на свято) ‘Завжди слід думати про наслідки’;

– цілеспрямованість: *Dervişin fikri neyse zikri de odur* (букв. Про що думає дервіш, те він і просить під час молитви) ‘Намагатися підпорядкувати всі свої дії одній меті’;

– щедрість: *Cennetin kapısını cömert açar* (букв. Двері раю відкриває щедрість) ‘Все хороше розпочинається з щедрості’; *Bir tavuğun zekatı bir yumurta* (букв. зекат (пожертва) курки – це яйце) ‘Кожен дає те, що має’; *ikram imandandır* (букв. пригощання – від віри) ‘пригощання від душі’;

б) негативні риси характеру:

– відсутність здорового глузду: *Ayasofya’da dilenir, Sultanahmet’e zekat verir* (букв. Просити милостиню в Ая-Софії, а роздавати зекат

(пожертву) біля „Султанахмет”), *Cennete girse fidan kırar, cehenneme gitse kazan deler* (букв. Якщо потрапить до **раю**, то ламає саджанець, а потрапить до **пекла**, то зіпсує казан), *Akıllığımız Hızır Ağa, parmağını saldı bayrağa* (букв. Наш розумний **Хизир-ага** своїм пальцем зачепив прапор) ‘Нерозумна людина ніде не вміє себе поводити’,

– ледарство, лінощі: *Derviş, akçayla biter her iş* (букв. У **дервіша** все закінчується з акче) ‘жити за чужий рахунок’, *Gavurun tembeli keşiş, Müslüman’ın tembeli derviş olur* (букв. У **гяурів** лінивий **монах**, а у мусульман – **дервіш**) ‘проводити цілий день без роботи’; *gönülsüz namaz göğе ağmaz* (букв. **Намаз** без серця не піднімається на небо) ‘про виконану абияк роботу, від якої немає жодної користі’; *Namazda gözü olmayanın kulağı ezanda olmaz* (букв. Той, у кого око не на **намазі**, у того вухо не біля **езану**) ‘про тих, хто шукає різноманітних приводів для можливості ухилитися від виконання певних дій’; *Dua ile peynir / hacı gemisi yürümez* (букв. З молитвою корабель з **прочанином** не рухається) ‘до успішної справи потрібно докласти реальних зусиль’; *Deve / eşek Kabe’ye / Mekke’ye gitmekle hacı olmaz* (букв. Верблюди / віслики, пішовши до **Кааби** / **Мекки**, не стануть **прочанином**), *Hacı hacı olmaz gitmekle Mekke’ye, dede dede olmaz gitmekle tekkeye* (букв. **Прочанин** не стане **прочанином**, відвідавши **Мекку**, а **шейх** не стане **шейхом**, відвідавши **текке**) ‘здійснюючи формальні ритуали, не отримаєш справжньої користі’;

– невдячність: *(Tekkenin / caminin) Mescit tutunu yiyen kedi kör olur* (букв. Кіт, який з’їв свічку (течке / мечеті) **придорожньої мечеті**, стане сліпим) ‘від невдячних людей вдячності не дочекаєшся’;

– необов’язковість: *‘Cehenneme gidiyorum’ diyen gelmiş de, ‘Şimdi gelirim’ diyen gelmemiş* (букв. Той, хто сказав „Іду в **пекло**”, прийшов, проте той, хто сказав: „Зараз прийду”, не прийшов) ‘обіцяти, однак не виконувати свої обіцянки’.

II. Соціальні та моральні категорії:

– допомога, добрі справи: *Allah'tan hayır iste hayır bulasın* (букв. Від Аллаха проси добро – отримаєш добро), *Allah kimseyi arkasız bırakmasın* (букв. Аллах нікого не залишає без опори), *Allah kimseyi yaz gününü ayırsız, kış gününü yorgansız, bayram gününü oğlansız bırakmasın.* (букв. Аллах у літній день нікого не залишить без айрану, а у святковий день – без сина) – ‘Аллах завжди принесе добро’;

– доречність: *Kıyamet gününde ibadet olmaz* (букв. У день страшного суду не місце молитви) ‘Усьому свій час’;

– надія: *Allah bir kapıyı kaparsa öbürünü açar* (букв. Якщо Аллах відкриє одні двері, то він закриє інші), *Allah gümüş kapıyı kaparsa altın kapıyı açar* (букв. якщо Аллах закриє срібні двері, то він відкриє золоті) ‘втративши щось, сподівайся, що отримаєш щось інше – краще’; *Allah fukarayı sevindirmek isterse önce eşeğini yitirtir, sonra buldurur* (букв. Якщо Аллах захоче принести радість бідному, то він спочатку заблудить його віслюка, а потім допоможе знайти) ‘Що ж потрібно бідняку для щастя’; *Amansız kalanın yardımcısı Allah'tır* (букв. Тому, хто лишився без допомоги, допоможе Аллах) ‘у безпомічного залишається надія на Всевишнього’, ‘ніколи не слід втрачати надію’; ‘безвихідних ситуацій не буває’;

– освіченість: *Şeyhi şeyh eden mürittir* (букв. Шейх стає шейхом завдяки учню – мюріту) ‘Про вчителя судять по його учнях’;

– отримання інформації: *Sora sora Kabe bulunur* (букв. Запитуючи, можна знайти і Каабу), пор. укр. *Язик до Києва доведе*;

– спільність інтересів: *Abdal tekkede, hacı Mekke'de bulunur* (букв. дервіш знаходиться в текке, а прочанин – у Мецці), *Hacı hacıyı Mekke'de, derviş derviş tekkede bulur* (букв. прочанин знаходить прочанина в Мецці, а дервіш дервіша – в текке) ‘люди зі спільними інтересами зустрічаються в одному й тому самому місці’. Прецедентним

феноменом у наведених прислів'ях є назва священного мусульманського місця – *Мекка*. Мекка – це місто на заході Саудівської Аравії, де бл. 570 р. н. е. народився останній мусульманський пророк Мухаммед. На сьогодні Мекка з її святинею у вигляді кубічної побудови (Кааби – в перекладі з арабської мови означає „священний будинок”) навколо Заповідної мечеті (аль-Масжид аль-Харам) є місцем прочанства мусульман. Кааба – єдиний храм на землі, присвячений Аллаху. Під час молитви мусульмани дотримуються напрямку Кааби й повертають туди своє обличчя;

– утримання від злості: *Gavura kızır oruç yenmez* (букв. Не варто порушувати **пiст** через злість на **гяура** – невірного), *Din olan yerde kin olmaz* (букв. Немає злості в тому місці, де панує віра), *Din tutan kin tutmaz* (букв. Той, хто **вірить**, той не буде злитися) ‘Злість не повинна перебивати істинні наміри’;

– цінність: *Gavura bakınca Kurt Müslüman* (букв. Коли рівнятися на **гяура** (невірного), то курд – це **мусульманин**), *Tuzdan leziz, sudan aziz bir şey olmaz* (букв. Немає нічого смачнішого за сіль, а святішого – за воду), *Camî dururken mescitte namaz kılınmaz* (букв. Коли є справжня **мечеть**, то у **придорожній мечеті намаз** не роблять) ‘Цінність усього пізнається в порівнянні та залежно від ситуації’;

– помилка: *İmam bile okurken yanlış* (букв. Навіть **імам**, читаючи, помиляється) ‘Усі помиляються’;

– цінності різних соціальних груп: *Abdal düğünden, çocuk oyundan usanmaz* (букв. **Бродячий дервіш** не втомлюється від весілля, а дитина – від гри), *Dostum Allah, düşmanım şeytan* (букв. Мій друг – **Аллах**, мій ворог – **шайтан**), *Cennet, cehennem dünyada, hangisini kazanırsan* (букв. **Рай, пекло** є на світі, що вже заслужиш) ‘Доля людини в потойбічному світі безпосередньо залежить від її діянь у земному житті’; *Zaviyede çorba, tekke pilav* (букв. у **завіє** – суп, у **текке** – плов) ‘Кожному –

своє'; **Cehennemî görmeyen, cennete gönül vermez** (букв. Той, хто не бачив пекла, не віддасть своє серце раю) 'Той, хто не бачив поганого, не зможе оцінити хороше; все пізнається у порівнянні'. Про різні звички кожної окремої соціальної групи свідчать суфійські прислів'я **Allah deyip döneriz; Allah deyip dururuz**, в основі яких лежить невеличка комічна оповідка: „Бекташі запитав у Мевлеві: – Чому ви весь час обертаєтеся? Мевлеві сказав: „Ми кажемо Аллах і після цього обертаємося”. Бекташі, почувши таку відповідь, сказав: „А ми кажемо Аллах і стоїмо” [Gölpınarlı 2004: 20]. Суфії-мевлевіти у танці *сема* обертаються і моляться Аллаху, суфії-бекташити моляться без зайвих рухів. На прикладі відмінності звичаїв мевлевітів і бекташитів суспільні відмінності передає і паремія **Bektaşinin çarası, Mevlevinin çivisi** (букв. Сапа бекташита, цвях мевлевіта), що відображає знаряддя, завдяки яким учень може вступити в той чи той орден: майбутні бекташіти займаються вирощуванням урожаю із сапою в руці, тоді як мевлевіти вчаться виконувати ритуальний танок *сема* з негострими цвяхами, що вставляються в їхнє взуття;

– помста: **Benden bulma, Allah'tan bul** (букв. Будь покараний не мною, а Аллахом).

Для деяких національно маркованих турецьких прислів'їв із компонентом-сакронімом характерним є явище **мовної гри**.

Мовна гра – це засіб контекстної зміни звичного використання певних лексичних одиниць, які вживають для створення ефекту незвичності. Явище мовної гри детально описано в праці В. З. Саннікова „Російська мова в дзеркалі мовної гри” (2002). Мовна гра має конкретну реалізацію в системі тропів – порівнянь, метафор, перифразів, каламбурів, жартів, іронії.

Прислів'я, у яких має місце мовна гра, в окремих сучасних лінгвістичних дослідженнях відносять до каламбурів. Проте вид такої

мовної гри та способи її реалізації суттєво відрізняються відповідно до визначень мовознавців. Зокрема, Н. М. Демурова визначає каламбур як гру слів, побудовану „на навмисній або мимовільній двозначності, що породжена омонімією або подібністю слів” [Демурова 1979: 120], а А. Є. Потапова як мовну гру, що формується на перетині звичного звучання з незвичним і несподіваним значенням [Потапова 2009: 9]. П. І. Капанєв вважає, що каламбур – це жарт, утворений на основі комічного використання схожих за звучанням, але різних за значенням слів [Капанєв 1975: 140]. Фразеологічні каламбури зазвичай будуються на обіграванні багатозначності слів, омонімії, антонімії, паронімії, термінів та власних імен [Влахов, Флорин 1980: 294].

В. З. Санников, характеризуючи різновиди мовної гри, зауважує, що каламбур – це „жарт, який ґрунтується на змістовому поєднанні в одному контексті або різних значень одного слова (словосполучень), тотожних або схожих за звучанням” [Санников 2002: 472]. При цьому вчений підкреслює, що каламбури можуть утворюватись на основі багатозначності слів, через обігравання подібності в звучанні слів і словосполучень (т. зв. паронімазія).

Поширеним явищем в турецьких прислів'ях є словосполучення, утворені зі схожих за вимовою, але відмінних за своїм значенням лексем, тобто паронімічні атракції – зіткнення різнокоренових паронімів, що мають певну подібність у плані вираження (Н. Л. Дашенко, Л. В. Зубова, А. П. Критенко, Р. Л. Ріжко та ін.).

Турецькі мовознавці (М. Хенгірмен, А. О. Аксой) виокремлюють вказані мовні одиниці в групу фразеологічних одиниць із ритмом та римою.

Найбільш глибокий зміст мають ФО зазначеного типу, побудовані на опозиції власне релігійних компонентів. Наприклад, у ФО *Haçı sandığımızın haçı koynundan çıktı* [Püsküllüoğlu 1988: 418] (букв. У того,

кого ми вважали **набожним паломником**, за пазухою було знайдено хрестик) протиставляються близькі за вимовою, але абсолютно відмінні за значенням лексеми *haci* (укр. набожний паломник) – *haçi* (від тур. *haç* (укр. хрестик) у формі знахідного відмінка, показником якого є афікс *-ı*). Ця приказка з паронімічною атракцією є надзвичайно цікавою, оскільки мовна гра виконана на рівні важливих для двох релігій символів. Ця ФО позначає людину, яку всі вважали хорошою, проте вона приховувала свою внутрішню суть і виявилася особистістю з поганими рисами.

Для того, аби зрозуміти художні та семантичні особливості цієї приказки в іншій лінгвокультурі, потрібно відзначити ту важливу роль, яку відіграє адекватний і вдалий переклад. Взагалі паронімічні атракції належать до складних для перекладу груп лексики, проблемам їх перекладу присвячено праці С. С. Кузьміна, А. Є. Мосякова, С. Влахова та С. Флоріна. Звичайно, усвідомлюючи, що вислів було побудовано на грі слів *haci* та *haçi*, які в українській мові мають абсолютно різне звучання (пор.: *прочанин* – *хрестик*), очевидно, що дібрати повний фразеологічний еквівалент не вдасться, хоча при перекладі мовної гри в близькоспоріднених мовах цей метод усе ж може застосовуватися досить вдало.

У складних випадках при перекладі можна опустити сам каламбур та вдатися до описової форми його передачі, оскільки навіть калькування не допоможе зрозуміти суть ФО без додаткових пояснень і приміток, які значно ускладнюють процес сприйняття інформації. Проте в такому разі відбувається втрата образності та символічного наповнення мови перекладу.

Максимально вдалим способом переклад, на нашу думку, може бути добирання фразеологічних аналогів, зрозумілих для носіїв мови перекладу. Зокрема, вказану вище фразеологічну одиницю ми пропонуємо перекласти українською приказкою *Зверху святий та*

божий, а всередині на чорта схожий [ПтП 2000: 236]. З лінгвокультурологічного погляду, образи є зовсім іншими, заміна відбувається на рівні релігійних концептів (*набожний прочанин – святий та божий, хрестик – на чорта схожий*), проте зберігаються римування та загальний зміст, який було вкладений у текст оригіналу.

На протиставленні дефініцій осіб, які належать до релігії, побудовано турецькі фразеологічні варіанти *Haramzade pazar bozar, helalzade pazar uapar* [ADS 1998: 302] (букв. **Грішник** розжене базар, **праведник** збере базар), *Helalzade barıştırır, haramzade karıştırır* [ПтП 2000: 302] (букв. **Праведник** помирить, а **грішник** посварить). Досить прийнятним та зрозумілим без додаткових пояснень є дослівний переклад наведених фразеологічних одиниць, хоча в цьому разі втрачається рима, представлена оригінальною сталою формою каламбуру, побудованого на близькості звучання лексем *праведник – грішник*, які мають різні фонетичні вираження в українській мові.

До ідеографічного мікрополя „грішник – праведник” можна віднести й паронімічну атракцію *Kırk gün günahkar, bir gün tövbekar* (букв. **Одного дня він грішить, другого – кається**). Цей каламбур не є повним фразеологічним синонімом до попередніх двох. Відмінність у значенні полягає в тому, що протиставлення відбувається не на основі образів *праведник – грішник*, а на підставі понять *грішити – каятися*. Тому, на нашу думку, саме гріх як головний змістовий елемент вказаного каламбуру слід відобразити в перекладі. Досить вдалим було б використання української приказки із сакральним компонентом *Йому згрішити, як хліба вкусити* [ПтП 2000: 242], хоча римування в наведеному фразеологізмі відбувається між компонентами *згрішити* та *вкусити*.

Поруч із фразеологічними каламбурами, у яких протиставляється сакральні компоненти, можна виокремити групу ФО, побудованих на

співзвучності релігійних компонентів зі словами-паронімами. Напр.: *Gönülsüz **namaz** göğе **ağmaz*** (букв. Зроблений не від душі **намаз не підіймається** до неба) ‘не буде користі від справи, яка зроблена без завзяття (бажання)’. Ця паремія побудована на протиставленні близьких за звучанням слів **namaz** (укр. намаз – мусульманський релігійний обряд, який виконується п’ять разів на добу) – **ağmaz** (заперечна форма теперішньо-майбутнього часу від дієслова *ağmak* – підійматися вгору), або *Arayan **mevlasını** da bulur, **belasını** da* (букв. Той, хто шукає, знайде і **Всевишнього, і горе**) ‘отримати заслужене в намаганні досягнути своєї мети’, тобто ‘люди з добрими намірами отримують завдяки своєму терпінню те, чого прагнуть, з поганими – біду’. У наведеному прикладі спостерігаємо співзвучність слів **Mevla** (букв. Всевишній) і **bela** (букв. біда), які стоять у формі знахідного відмінка з афіксом присвійності третьої особи однини.

Для інтерпретацій в іншій мові та культурі мовна гра є надзвичайно цікавим і разом з тим максимально складним для інтерпретації в іншій мові та культурі явищем. Зокрема, наведені приклади, сформовані на схожих, але різних за значенням словах, свідчать, що передача мовної гри без заміни образу у фразеологізмах різносистемних мов є майже непосильним завданням через повну відмінність у фонетичному звучанні лексичних одиниць, іншу граматичну будову кожної з досліджуваних мов. І лише використання фразеологічних аналогів, добирання яких потребує неабиякої майстерності, частково допомагає зберегти образність тексту оригіналу. Проте досить часто навіть застосування аналогів через екстралінгвістичні чинники не є можливим, у зв’язку з чим перекладачі змушені вдаватися до нефразеологічних способів перекладу таких прислів’їв.

Мовна гра характерна і для інших, крім прислів'їв, жанрів усної народної творчості, зокрема скоромовок (тур. *tekerleme*) – жартівливих висловів, побудованих на навмисно ускладненій вимові римованого тексту, скомпонованого з важких для вимови звуків і звукосполучень. Скоромовки досить часто містять алітерації та рими, для яких добираються подібні за вимовою слова. Серед яких можуть бути й релігійно марковані компоненти, що при цьому не мають сугестивного навантаження: *Adem madene gitmiş. Adem madende badem yemiş. Madem ki Adem madende badem yemiş, niye bize getirmemiş.* (букв. Адам пішов на рудники. Адам на рудниках з'їв мигдаль. Якщо ж Адам на рудниках з'їв мигдаль, чому ж він нам нічого не приніс?). У цій скоромовці спостерігається римування сакроніма *Adem* зі співзвучною лексичною одиницею *badem*.

Отже, лексеми, що належать до термінології віросповідання, протягом їх тривалого функціонування в розмовній мові та свідомості турецького етносу набули переносних та метафоричних значень, вербалізувалися на рівні прислів'їв, збагатили і продовжують збагачувати мову образними та колоритними засобами вираження. У складі прислів'їв релігійно марковані одиниці мають окремі символічні значення (*Аллах* – помічник, *некло* – тяжке життя) і надають символіки цілим висловам (*Kıyamet gününde ibadet olmaz* (букв. У судний день не моляться) 'усьому свій час').

4.3.4. Десакралізація релігійної лексики в турецьких загадках

У світлі антропоцентричних поглядів на природу людської мови загадки розглядаються передусім з точки зору їхнього зв'язку зі свідомістю, мисленням і культурою народу. На другий план відходить вивчення структури та стилістичних особливостей зазначених

мікротекстів. Загадки своєрідно кодують об'єкти навколишнього середовища й дають можливість визначити подібність загаданого об'єкта з предметами та явищами, з якими на перший погляд немає жодних асоціацій. Загадка вміє знайти в повсякденному житті „поезію, включити цей повсякденний світ дрібниць у таку яскраву систему образів, що вже завдяки цьому виховує в людині бажання уважно подивитися на навколишній світ, побачити красу у звичайних речах” [Митрофанова 1978: 44].

Загадка – це короткий алегоричний опис подій, предметів, явищ, які потрібно впізнати, відгадати [Жайворонок 2007: 231]. Загадка – це „зображення якогось предмета на основі подібності між прихованим предметом і тим, який його замінює у відгадці” [Богатырев 1971: 207]. Відповідно до визначення Т. В. Цив'яна, „коли йдеться про корпус загадок як про єдиний текст, потрібні відмовки: цей текст об'єднаний спільним змістом, групою конструктивних принципів, які дають часті розбиття, тематичні, формальні тощо, проте це не текст єдиної структури” [Цив'ян 1994: 179].

Жанр загадки також інтерпретують як „замислувате запитання”, „притчу” тощо. Найбільш цікавим і новаторським, на нашу думку, є визначення загадки В. В. Красних „як певної особливої предикативної одиниці, за допомогою якої автор „вписує” в навколишню дійсність картину світу, відображену в його свідомості” [Красных 1998: 198].

Терміну “загадка” (тур. *bilmece, tanıtmaca, atlı mesel, atlı hekat, bilmeli matal, mesel, masal, metel, matal*) у європейській лінгвістичній традиції відповідає слово *aenigma* (енігма), яке має низку похідних. Загадки зазвичай кваліфікують як мікротексти-енігматори, що складаються з одного-двох речень, семантика яких ґрунтується на процесі загадування. Відгадці відповідає лексема грецького походження – енігмат. Ще Аристотель розглядав загадку як „добре складену

метафору”, яка поєднує абсолютно неможливе [Аристотель 1998: 16–19]. О. П. Квятковський трактував загадку як вищу форму метафоричного вираження [Квятковский 1966: 264].

Широта горизонту людської свідомості, здатність до генералізованих операцій „від часткового до цілого” і спостереження міжкатегоріальних зв’язків, явищ визначає невичерпні можливості ігрової сфери мови” [Денисова 2008: 19].

Загадки відіграють важливу роль у всіх традиційних культурах, оскільки вони у форматі парадоксів є адекватними символами перетворення чужого, незрозумілого, ворожого, хаотичного на своє, близьке, те, що стосується стихії космосу [Торопова 2002: 8].

Загадки мають переважно віршовану форму і складаються часто з двох чи чотирьох рядків, хоча є і більш довгі та короткі за формою загадки. Вони належать до найдавніших жанрів фольклору. І якщо вони зараз є переважно способом розваги дітей дошкільного та молодшого шкільного віку, то в давнину й середньовіччя були свідченням вишуканого почуття гумору серед освічених верств населення. В Османській імперії загадка (тур. *муамма*, *лугаз*) була також різновидом тропу в системі жанрів літератури епохи дивану, за допомогою якого поети змагалися у красномовстві [Покровська 2013: 189].

Безумовно, загадки можуть виконувати різні функції, серед яких і розважальна (у т. ч. забезпечення більш цікавого проведення часу при виконанні групових робіт), і виховна, і моделювальна (словесна модель ситуації), і прогностична (прогнозування майбутнього) тощо (Г. Л. Пермяков). Але однією з найважливіших цілей загадок є ненав’язливе, часто довільне навчання, підвищення цікавості до нового матеріалу. Загадки відіграють важливу роль у формуванні світосприйняття, словникового складу в дітей, для яких загадки – це „спорт для мозку” (Д. Кая). Цю особливість закладено у визначенні

самого терміна “загадка” в різних мовах (англійською – *riddle*, німецькою – *räthsel*, грецькою – *aininigma*), у яких він є похідним від дієслів зі значенням „давати пораду” [Standard Dictionary 1972: 939]. Тюркська лексема *bilmece* утворена від дієслова *bilmek* (укр. знати) з використанням афікса *-mece*, який слугує для утворення іменників.

Зміна значення лексем є невід’ємною складовою системи мови, про що писав ще В. Г. Гак: „Подібно тому, як стійкість, яка передається спадковістю, і змінність є умовою розвитку біологічних видів, так і одночасна стійкість і змінність семантичних відносин необхідна для функціонування і розвитку природної мови” [Гак 1976: 75].

За визначенням В. М. Харченко, „загадки через оригінальність самого жанру наочно демонструють діалектику понять та уявлень. Поняття та уявлення взаємодіють не лише в слові, ця взаємодія пронизує художні тексти, що особливо помітно на настільки невеликому просторі, який посідають загадки” [Харченко 1987: 156].

О. О. Селіванова виокремлює матрицю різних параметрів, які перебувають в основі виявлення когнітивно-семіотичного механізму функціонування загадок у мовній картині світу:

- ідеографічний, що допомагає виокремити пріоритети рубрикації денотатів загадок;
- когнітивно-криптофорний, зорієнтований на когнітивні механізми образно-метафоричної переінтерпретації буквального змісту;
- інтерсеміотичний, спрямований на реконструкцію зв’язків загадки з різними знаковими продуктами культури;
- нормативно-комунікативний, який виявляє культурно значимі стандарти мовленнєвої поведінки на основі внутрішньої інтерактивності загадки;
- соціокультурний, спрямований на тлумачення ролі фонових загадок у культурному просторі [Селіванова 2014: 165].

Турецький учений Ш. Ельчин визначає загадки як „сталі вислови, що відображають явища природи, людей, тварин, рослини, релігійні мотиви тощо з визначенням непрямих семантичних зв'язків та асоціацій” [Elçin 1983: 7]. Н. Албайрак у „Словнику термінів народної літератури” („Halk Edebiyatı Terimleri Sözlüğü”) пише, що загадка – це „жанр фольклору у формі сталих висловів, у яких за допомогою непрямих зв'язків і асоціацій людству пропонують загадані об'єкти” [Albayrak, 2004: 79]. На думку С. Акаліна, загадка – це елемент мовної гри, що використовується всіма народами з розважальною метою. Турецькі загадки відображають цінності турецького суспільства, внутрішній світ і свідомість турецького етносу [Akalın 1984: 49–50].

Учений-тюрколог М. Кашгарли у словнику „Діван-і Люгат-іт Тюрк” вказує на існування загадок і визначає їх як **tabuzguk**. (Перші зразки тюркських загадок зафіксовані в Кодексі Куманіксусі XIV століття.)

Для передачі терміна “загадка” у східних і північних тюрків поширене є дієслово **tabmak**, від якого похідними є іменники **tabmaca**, **tappaca** і також зазначений у М. Кашгарли **tabzuğ**. При цьому киргизи вживають слово **tabcang-numah**, а казахи, каракалпакці та башкіри – **cumbak**, **yumak**.

У турецьких загадках, які є невід'ємною частиною усної народної творчості, відображено також взаємозв'язок релігійного і світського. Загадки віддзеркалюють вплив релігії на життя й устрій турецького суспільства і як результат – вираження цього впливу в мові. Отже, з'являється можливість осмислення загадки як мовного феномену й елемента традиційної турецької культури з глибокими релігійними коренями. Турецькі загадки є окремим жанром, у якому представлено сприйняття світу носіями традиційної турецької культури. Як зазначає Х. Ф. Ісхакова, „картина світу” живої мови загалом не може бути досить

повно описана, оскільки мова розвивається, вона в динаміці, а „картина світу” статична через свою завершеність. Ті, хто займається цією проблемою, правильно роблять, обмеживши її, наприклад, рамками жанру” [Исхакова 2007: 114].

Значення народних загадок як фольклорного жанру в сучасних дослідженнях розкрито у працях В. П. Анікіна [1981], В. В. Митрофанової [1966], загадки в системі турецького фольклору розглядали українські тюркологи Г. І. Халимоненко [2009], Ю. Б. Гресь [2011], турецьких фахівців з усної народної творчості Ш. Ільчіна [1970], А. Челебіюглу та Ю. З. Оксюза [1995].

Турецькі загадки повною мірою відображені у хрестоматіях із турецького фольклору І. В. Бороліної [Боролина 2007], І. З. Еюпоглу [Eyüboğlu 1974], Ш. Ельчина [Elçin 1983], у збірці „Скарбниця турецьких загадок” („Türk bilmecele hazinesi”) за редакцією А. Челебіюглу та З. Ю. Оксюза [Çelebioğlu, Öksüz 1979], збірках загадок М. Йилмаза „Релігійні загадки” („Dini bilmecele”) [Yılmaz 2012] і Дж. Суаві „Загадки про Аллаха” („Allah’ı bildiren bilmecele”) [Suavi 2009], М. Йилмаза „Релігійні загадки. Хто знає, хай мовчить” („Dini bilmecele. Bilenler Söylemesin”) [Yılmaz 2012].

Визначаючи місце загадки в сучасному фольклорі, турецькі учені акцентують увагу на образному змісті загадок, їх жартівливій природі та досить часто римованій чи у вигляді запитання форми.

Більшість турецьких загадок, які не належать османським поетам, пов’язана з добре відомими в побуті народу поняттями.

Е. Артун зазначає, що відгадування загадок було одним із найулюбленіших народних занять у часи, коли технологія не заповонила людину, це була форма гри, у якій для того, хто, не відгадавши загадку, програвав, вигадували різні форми покарання [Artun 2011: 197]. Хоча загадки і вживали переважно з розважальною метою, вони також

сприяли розвитку асоціативного мислення, і відгадати їх було не завжди просто, як може здатися спочатку.

У руслі етнолінгвістичних і лінгвокультурологічних розробок особливу увагу привертає на себе внутрішня форма загадок, у якій закодовуються відгадки, репрезентуючи окремі фрагменти мовної картини світу певних народів. Зокрема, ці тенденції дослідження простежуємо в наукових розвідках З. М. Волоцької, А. В. Головачевої [1995], О. І. Тимченко [2009].

Дослідження функцій сакронімів у текстах турецьких загадок полягає у встановленні зв'язків між мовою та свідомістю, механізмах відображення національно маркованої інформації у турецькій мові, що виявляються в метафоризації сакральних понять, які потрапили в склад турецьких загадок внаслідок впливу сакральної сфери (міфологічних доісламських вірувань, християнських і мусульманських, зокрема суфійських, текстів) на менталітет та світобачення турецького народу, отримавши специфічні символічні значення, які є характерними для світської мовної картини світу [Покровська 2013: 190].

У цьому підрозділі здійснюється аналіз метафоричних значень сакральних понять у системі турецьких народних загадок, відгадки яких не мають релігійного змісту; встановлюється причиново-наслідковий зв'язок між первинною та вторинною номінаціями сакронімів.

Загадки у сучасній турецькій мові можуть мати римовану або прозову форму, викладати у вигляді розповідного речення чи окремого запитання. Однією з особливостей загадок обох типів є двоскладність структури: загадка та відгадка. На основі зв'язку з релігійним світом загадки поділяються на дві групи: загадки на позначення релігійни турків з відгадками світського характеру та загадки, відгадки яких відносяться до релігійної лексики. Загадки останньої групи відображають таке

явище, як сакралізація, яке було розглянуте нами в попередньому розділі цього дослідження.

Наповнене релігійним змістом життя турків знайшло своє вираження й у їхній мові, унаслідок чого було створено цілу систему образів, закріплених за тим чи іншим поняттям.

У турецьких загадках активно вживаються назви учасників та дійств ісламу. Зокрема, Аллах (тур. Allah) виступає Творцем природи. Зокрема, саме таке значення мають загадки, у яких Аллах сприяє вирощенню таких культур, як кавун: *Allah yapar yapısını, demir açar karısını* [Боролина 2007: 19] — *Аллах його створює, а метал його двері відчиняє*; кабачок: *Allah'ını işi, karnında dişi* [ММК] — *Це Аллаховий витвір, і в його животі є зубці*; черешня: *Yeşil sarı, mide harı, Allah'ın uaptığı yarı* [ММК] — *Таблетка для шлунку з зеленою гілочкою є творінням Аллаха*; виноград: *Allah dizer, insan çözer* [Çelebioğlu, Öksüz 1979: 101] — *Аллах впорядковує, людина ж розбирає* [Покровська 2013: 190].

Аллах також створив частини тіла людини:

*Kutu kutu içinde,
İnci kutu içinde,
Allah bir yaprak yaratmış
O da kutu içinde
(Ağız, diş, dil)
[Çelebioğlu, Öksüz 1979: 192].*

Досл. Це все у коробці, / Перлини у коробці, / Аллах створив листочок, / Він також у коробці.

Всемогутність, всесильність Аллаха та його разючу відмінність від мирського світу передано в іншій турецькій загадці: *İnsan görür, Allah görmez (Rüya)* [Eyüboğlu 1974: 269] — *Його бачить людина, але не бачить Аллах* (Сон) [Покровська 2013: 190].

Відповідно до канонів і християнської, і мусульманської релігій першою створеною Аллахом людиною був Адам (тур. Adem). Лексема на позначення мусульманського пророка Адама у збірному значенні ‘людина’ увійшла й до фольклорного фонду загадок: *Adem peygamberin sahip olmadığı ata çocukların sahip olduğu şey nedir? (Anne ve baba) [SGB]* — *Хто це може бути: їх немає у Адама, але у його дітей вони є? (Мама і тато).* Ця загадка поруч із розважальною виконує також дидактичну функцію, сприяє привчання дітей до розуміння релігійних сюжетів [Покровська 2013: 190]. Молодша донька пророка Мухаммеда Фатма, у якої було п’ятеро дітей, символізує врожай картоплі: *Yer altında çocuklu Fatma* (картопля) [Çelebioğlu, Öksüz 1979: 118] — *Під землею Фатма з дітьми (картопля).*

Віддзеркалення релігійних вірувань турків спостерігаємо й в загадках які містять у своєму складі інші символи мусульманства. Так, лексема *minare* (укр. мінарет; первинне значення – кругла, квадратна чи багатогранна вежа), що встановлюється біля мечеті або включається в її композицію для використання під час заклику мусульман до молитви), у загадках має такі асоціації:

1) конусоподібний: *Yer altında kırmızı minare (Havuç)* [Боролина 2007: 21] — Під землею *червоний мінарет* (Морква), *Yeraltında uzun minare* [ММК] — *Довгий мінарет під землею* (Морква). У наведених загадках з однаковою відгадкою знаходимо відмінність характеристики мінарету (образу моркви) за кольором та розміром: *uzun minare* – *довгий мінарет*, *kırmızı minare* – *червоний мінарет*. Ця загадка використовується з тією самою відгадкою і під час порівняння моркви з фарбованою палицею: *Yer altında boyalı değnek* (Havuç) [SGB] – *Під землею фарбована палиця* (Морква);

2) високий: *Boyu minare kadar, tohumu kum kadar (Kendir)* [Eyüboğlu 1974: 252] — *Висока, як мінарет, а насіння, як пісок*

(Конопля), *Minareden attım kırılmadı, suya düştü kırıldı* (Kağıt) [Боролина 2007: 21] — Я кинув його з *мінарету*, але він не зігнувся, впав у воду — намок (Папір), *Minareden attın kılıcı / Arabistan'a vardı bir ucu* (Şimşek) — З *мінарету* я кинув меч, / І його кінчик сягнув арабських країн (Блискавка), *Uzundur minare gibi / Yeşildir çınar gibi / Tanrı'nın hikmetidir / Kulun zahmeti gibi* (Salatalık) — Довгий, як *мінарет*, / Зелений, як чинара, / Це Божя мудрість, / Рабу — заняття (Огірок) [Покровська 2013: 191].

У цього типу загадках фіксується різноманітність понять, які вербалізуються через використання лексеми *minare*, яка у першій загадці репрезентує високу рослину — коноплю, у другій — високу будівлю (асоціація в обох випадках відбувається за зовнішніми ознаками). Причому в другому випадку висока будівля, яка номінується зазначеною лексемою у переносному значенні, є не власне відгадкою, а підказкою для визначення відгадки;

3) розташований один над одним, послідовний:

Minare minare üstünde

Minarenin üstünde bir karare

Onun üstünde bir oluk

Oluğun içinde bir balık

(Bacaklar, gövde, boyun, ağız, dil)

[Eyüboğlu 1974: 275]

Досл.: Над *мінаретом* — *мінарет*, / На *мінареті* — квадрат, / На ньому — жолоб, / А в цьому жолобі — риба (Ноги, тулуб, шия, рот, язик) (Переклад з турецької мій. — І.П.) [Покровська 2013: 191];

4) темний: *Minare gibi kara / Yüzbin çiçek, Bir yaprak* (Gök, yer, Yıldız, Ay) — Чорний, як *мінарет*, / Сто тисяч квіток, один листок (Небо, Земля, зірка, місяць).

Без лінгвокультурологічних пояснень майже неможливо відгадати таку загадку:

Hoca çıkar handan
Sarığı kandan
Her sabah ezan verir
Bilmez kible ne yandan
(Horoz)
[Eyüboğlu 1974: 265].

Досл.: Виходить **Вчитель** зі свого обійстя, / На ньому **тюрбан** налитий кров'ю, / Кожного ранку він кличе на **езан** / Проте не знає він, де ж **кибла** (Півень) (Переклад з турецької мій. – І.П.) [Покровська 2013: 191].

Складною для розуміння є така загадка для дітей з християнських чи буддистських родин, оскільки ця загадка є сукупністю власне коранічних образів, якими змальовується такий свійський птах, як півень. Сам півень – це *hoca* (укр. учитель) у його похідному значенні *imam*, на голові у нього *türban* (укр. тюрбан); вранішній спів півня прирівнюється до *езану* – заклику до мусульманської молитви. В останньому рядку цієї загадки відбувається протиставлення півня з імамом: він, на відміну від істинного наставника віруючих, не знає напрямку *кибли* [Покровська 2013: 191]. Лексема *imam* (укр. голова мечеті, розпорядник) в іншій турецькій загадці використовується для приховання образу півня: *Kapısız han! / Kubbesiz hamam! / Dilsiz imam! / (Dünya, deniz, horoz) — Хан без дверей / Баня без купола! / Імам без язика!* (Світ, море, півень). А назви частини молитви *abdest* та *namaz* вжито для закодування кота: *Abdest alır, namaz uyarımaz — Хоч і миється, але не молиться.*

Пекло в зазначеному жанрі народного фольклору символізує відблиски світлячка: *Altı **cehennem** / Üstü **cehennem** / Ortası **cennet*** (Ateş böceği) — Знизу **пекло**, згори – **пекло**, а посередині **рай** (Світлячок).

В окрему групу слід виокремити загадки, які побудовані на основі суфійських вірувань. Головним героєм таких загадок є дервіш (суфій), в образі якого до турецьких хазяїнів приходили сніг чи дощ:

*Ak sakallı **dervişler**
Bizim köye gelmişler
Biraz horon oynamışlar
Sonra dönüp gitmişler
(Yağmur veya kar)
[Eyüboğlu 1974: 246].*

Досл.: Білобороді **derвиші** / Приїхали до нашого села, / Трохи пограли в хорон (назва гри), / Потім повернулися і поїхали назад (Дощ чи сніг). У цій загадці дощ (чи сніг) – це білобороді дервіші, у іншому варіанті цієї загадки дощ (чи сніг) – це дервіші високого зросту (*Uzun uzun **dervişler*** [Eyüboğlu 1974: 280]) [Покровська 2013: 191].

Дервіші вели присвячений служінню Аллаху спосіб життя і одягали в повсякденному житті особливий одяг, який узгоджувався з їхніми переконаннями. Одним із таких атрибутів їхнього життя був і головний убір – фески, які містили особливі кісточки. У турецькому фольклорі дервіш у такій фесці порівнюється з цибулею-пореем (лат. *Allium porrum*): *Yer altında **püsküllü derviş** (pırasa)* [Боролина 2007: 21] — Під землею дервіш у фесці кісточками (Цибуля-порей) [Покровська 2013: 191].

Трапляються в турецьких загадках біблійно-коранічні атрибути – ангели, які в загадках можуть символізувати очі (*İki **melek, meleğin ortasında bir direk*** (Burun) [Eyüboğlu 1974: 268] — Два **ангели**, стовп між

цими двома *ангелами* (Ніс), представники християнства – батюшки (тур. *papaz*):

Aksaray ortasında

*Sarı **papaz** oturur*

(Yumurta)

[Eyüboğlu 1974: 243].

Досл.: Посередині Аксараю / Сидить **батюшка** у жовтому (Яйце).

У цій загадці унікальність вербального вираження світу зумовлена вживанням топоніма Аксарай, що, як й інші позначення специфічних предметів та понять певного етносу, належить до лексики „національно-специфічних реалій існування народу” [Корнилов 2003: 149]. Аксарай – це район в азіатській частині Стамбулі, у якому було побудовано багато церков та монастирів під час перебування перших християн на території сучасної Туреччини. На українську мову цей топонім перекладається, як „білий палац”, у зв’язку з чим у свідомості турків він асоціюється з білком яйця [Покровська 2013: 192].

До релігійних понять відносимо й лексику міфологічного спрямування, яка в сучасному світі не є панівною, проте її відголоски є досить суттєвими. Зокрема, віра в духів спостерігається серед давніх турецьких ідолопоклонників. Часто ж слово *can* (укр. душа) у світському дискурсі є синонімом слова „людина” [Покровська 2013: 192], що вдало пояснює Є. В. Урисон: „Будучи надзвичайними, вони, тим не менше, цілком аналогічні сутностям матеріальним – душа аналогічна звичайним людським органам, а дух – субстанція, яка перебуває всередині тіла людини” [Урисон 2003: 72]. Підтвердження цієї сентенції знаходимо в такій турецькій загадці:

*Dağda altın çam, eve gelir **can** büyütür* (Beşik) [Eyüboğlu 1974: 258]

— На горі росте золота сосна, прийде додому і виростить **душу** (Колиска) [Покровська 2013: 192].

Таким чином, метафоризація турецьких народних загадок має глибокий зміст і представлена досить різнобарвними та національно маркованими номінаціями релігійних понять, у зв'язку з чим цілком можна погодитися зі словами Ф. Ніцше, що метафора – це „витвір суперечності мови та дійсності, одночасно засіб подолання цієї суперечності, засіб розвитку мови” [Ницше 1990: 328]. Слід також зазначити, що всі розглянуті загадки належать до світської картини світу і вплив на людину екстралінгвістичних чинників та їх концептуалізацію у турецькій лінгвокультурі. Зокрема, вживання характерних для турецької лінгвокультури сакронімів (*püsküllü derviş* (укр. *дервіш* у *фесці*) – *цибуля-порей*, *uzundur minare gibi* (укр. *довгий, як мінарет*) – *огірок* тощо) свідчить про нерозривність релігійної свідомості і фольклору.

4.4. Десакралізація релігійної лексики в науковій термінології

Дослідження терміносистем різних мов закономірно посідають у лінгвістиці надзвичайно важливе місце у зв'язку зі стрімким зростанням ролі науки та наукового стилю в житті суспільства. Термінологічні системи багатьох галузей наук на сьогодні достатньо сформовані, проте неповною мірою досліджені екстралінгвістичні чинники, які вплинули на їх виникнення.

Термінологія різних галузей науки містить релігійні вкраплення. Зокрема, такі терміни утворюються за допомогою метафори, яка вже розглядається не лише як ознака поетичного стилю, а й як засіб когніції, способу пізнання та категоризації дійсності.

За визначенням О. В. Суперанської, Н. В. Подольської та Н. В. Васильєвої, „термінологія як сукупність термінів становить частину спеціальної лексики” [Суперанская, Подольская, Васильева 2009: 7].

Термінологічні системи багатьох галузей наук на сьогодні є достатньо сформованими, проте не повною мірою вивчені екстралінгвістичні чинники, які значно вплинули на формування семантики складних термінів. Терміни можуть виникати спеціально для позначення певних предметів та явищ і переходити з однієї галузі в іншу. Такі терміни в межах когнітивної теорії є не просто лексичними одиницями, а складними поняттями певного термінологічного поля. Метафоричні переходи бувають досить специфічними. Наприклад, Н. Поліщук досліджує переходи з кулінарної та мистецької галузей у сферу політики [Поліщук 2010: 165–170; Поліщук 2012: 216–222].

Цілком закономірно дослідження термінологічних систем різних мов посідають у лінгвістиці надзвичайно важливе місце у зв'язку зі стрімким зростанням ролі науки та наукового стилю в житті суспільства.

Досліджуючи метафоричні перенесення в термінології, зазвичай використовують класифікацію на основі аналогії [Лапиня 1988: 134 – 135].

Метафорична основа наукових термінів є принаймні двічі мотивованою: з одного боку, загальнолінгвістичною тенденцією розвитку мови науки, з другого – метафоричністю самого мислення народу, етапи формування якого фіксуються створенням нових термінів [Алексеева 1998].

Метафоричні процеси в турецькій мові торгівлі розглядає К. О. Телешун, яка виокремлює метафори на позначення світу людини, світу об'єктів та їхніх станів, світу оцінних визначень, світу просторових орієнтацій і тваринного світу [Телешун 2012]. Варто зазначити, що дослідниця виділила найбільш поширені різновиди метафори. Поза її увагою лишилася не надто представлена в економічній термінології сучасної турецької мови, проте характерна для інших терміносистем релігійна метафора.

Релігійна метафора вже стала об'єктом окремих досліджень. Так, Є. В. Іванова у статті „Релігійна метафора в текстах ЗМІ” зазначає, що „релігійна метафора представлена цілим спектром метафоричних висловів, основним компонентом значень яких є зображення катастрофи як покарання за гріхи і провини людини” [Іванова 2013: 23]. При цьому автор відносить до релігійних метафор такі вислови зі ЗМІ останніх років, як *тероризм апокаліпсису* – сучасний тероризм, для якого не важливий політичний результат; *зомбі-апокаліпсис* позначає один із можливих кінців світу, до якого, незважаючи на маловірогідність його початку, регулярно готуються сотні людей у світі [Іванова 2013: 24]. Є. В. Іванова розглядає також релігійні метафори в складі екологічного дискурсу, акцентуючи увагу на тому, що „природна катастрофа – це дія вищих сил” [Іванова 2007].

У складі термінології релігійна метафора розглядається як спосіб пізнання світу, посередник між навколишнім світом і свідомістю людини.

Релігійна метафора є найбільш характерною для ботанічної, зоологічної і гастрономічної груп лексики, які розглядаються в цьому дослідженні окремо, проте релігійні одиничні метафори трапляються й в інших галузях науки.

В **анатомічній** термінології на основі релігійної метафори утворено один термін із сакронімом *Адам: adem elması* (букв. **адамове яблуко**) ‘передньо-верхня частина щитоподібного хряща в чоловіків, кадик’. У турецькомовних текстах цей термін пишеться разом і окремо: *adem elması, adem elması*. Для турків кадик є прикметною ознакою чоловіка та елементом його сексуальності в очах жінки: *Kendini temize çekerti her sabah çocukluğunun pamuk helvası rengindeki bol köpüklü bir traşla. Gizleyemediği adem elması bir kartvizit gibi asılı dururdu boynunda. Besmele ile girerdi evine* (S. Ergin, ‘Yalnızlığın Teras Katı’) — *Кожного*

ранку він приходив добре виголений. **Кадик** на його шиї був ніби його візитною картою. Так він кожного ранку заходив до її будинку (С. Ерґін, “Тераса самотності”); *İsmail’in boynundaki **adem elması** çıktı indi* (Z. Selimoğlu, ‘Aramızdaydı o gün’) — **Кадик** на шиї в Ісмаїла виступив і зник (З. Селімоглу, “Той день був між нами”).

В астрономічній термінології Чумацький шлях має релігійне забарвлення — **Hacılarıolu** (укр. Шлях прочан). Сузір’я Арус, яке знаходиться поблизу південної частини неба, дослідником Баєром було названо **Cennetkuşu** (укр. Райська пташка); найменше з усіх сузір’їв, побачити яке серед моряків вважалося хорошою прикметою, А. Роєм у 1679 р. було названо **Güney Haçı** (укр. Південний хрест). Відомий серед астрономів світу і такий термін, як **Şeytanyıldızı** (букв. Зірка шайтана) ‘шайтан-зірка’ [Pultar 2007].

Представлені сакроніми і в системі економічної термінології. Податковим раєм в економіці податковим раєм (тур. *vergi cenneti*) вважаються країни, у яких відсутнє або незначне оподаткування. Зокрема, вирізняють п’ять регіонів із податковими преференціями, а саме — Карибський, Середземноморський, Європейський, Тихоокеанський, регіон Нормандських островів.

Бізнесмени ж раєм дешевої робочої сили — **ucuz emek cenneti**, **ucuz işgücü cenneti**, **ucuz işçi cenneti** — вважають країни, у яких можна не витратити значні кошти на оплату праці своїх найманих співробітників: *Biz ucuz emek cenneti olmak istemiyoruz. Biz çalışan insanlar emeğimizin karşılığını almak istiyoruz. İnsanca yaşamak istiyoruz. Geleceğimize yatırım yapmak istiyoruz. Kendimizi geliştirmek istiyoruz. Ve bu arada da ülkenin turizmden ciddi girdiler sağlamasını istiyoruz* („Bir gün”, 10.07.2011) — *Ми не хочемо бути „раєм дешевої робочої сили”. Ми, люди які працюють, хочемо отримувати оплату, гідну зусиль, які ми докладаємо. Ми хочемо жити по-людському. Ми хочемо інвестувати в наше майбутнє. Хочемо*

розвивати себе. І разом з тим хочемо забезпечувати отримання прибутків від туризму державою (газета „Бір гюн” (“Один день”), 10.07.2011) (Переклад з турецької мій. – І.П.) [Покровська 2013: 355].

У літературознавстві *ramazaniye* – це касида, у ліричному вступі якої (тешбіб) описано місяць Рамазан.

Сакронім *dua* функціонує як літературний термін, позначаючи завершальну, молитвенну частину хвальних од на честь турецьких султанів.

Складним терміном *ademcilik* (*Adem* (ім’я пророка Адама) + *ci* (афікс діяча) + *luk* (іменниковий афікс узагальнення) (укр. ‘адамізм’, чи ‘акмеїзм’) позначають літературний напрямок, який представляє найвищу точку досягнення художньої правди [Akalın 1984: 17].

У метеорологічній термінології *Meryem Ana kuşağı* (букв. пояс Діви Марії), або *hacılar kuşağı* (букв. пояс прочан) ‘веселка’; *şeytanörümceği* (букв. павутина шайтана) – ‘марево в спекотну погоду’.

Медична термінологія послуговується утвореним від лексеми *miskin* (букв. бідний дервіш) терміном *miskin hastalığı* ‘проказа, лепра’ [БТРС 1998: 631], а також складним словосполученням *Miskinler tekkesi* (букв. текке (обитель) для бідних дервішів) ‘місце лікування (перебування) хворих на проказу’, синонім слова *miskinhane* [Doğan 2005: 909]. Цей вислів первісно використовували на позначення *tekke*, побудованої султаном Селімом Явюзом у 1514 році як притулок для хворих на проказу; на початку ХХ століття будівлю було зруйновано. У наші дні на місці її колишнього розташування в районі Ускюдар у Стамбулі поблизу Управління кладовищ міської адміністрації знаходиться фонтан „Міскінлер”. А наведений термін вживається для позначення лікарень для психічнохворих.

Мистецька термінологія турецької мови має у своєму складі такі терміни, як *cennet* і *cehennem*: *cehennem ağzı* (укр. пекельна паща)

‘елемент декору у вигляді пащі чудовиська, який символізував пекло в середньовічних театрах’); у колористиці зеленим кольором раю (тур. **cennet yeşili rengi**) називають смарагдовий колір, або колір пави: **tavus yeşili** (букв. зелений колір пави) – [cennet yeşili] (укр. зелений колір раю) ‘зелений колір, ідентичний кольору на хвості в пави’ [Turani 2003: 137]. Згідно з Кораном, темно-зелений колір є кольором раю та вбрання, яке одягають у раю, що й могло сприяти його використанню як компонента зазначеного кольоративу [Покровська 2013: 356].

Серед термінів, якими послуговується **хімічна наука**, є **cehennem taşı** (укр. **пекельний камінь**) ‘нітрат срібла (тур. **gümüş nitrat**), неорганічна безбарвна водорозчинна сполука, яка має окислювальні та бактерицидні властивості, ляпис, AgNO_3 ’.

Отже, релігійна метафора різною мірою представлена в термінології багатьох наук (20%). Релігійні компоненти, які утворюють структуру терміна або виступають його частиною, привносять у винятково наукову мову національний колорит і демонструють специфіку народних асоціацій та когнітивних процесів свідомості турецького етносу, що також дуже яскраво демонструється на матеріалі поширеної релігійної метафори в ботанічній (40%), зоологічній (20%) і гастрономічній (20%) термінології.

4.4.1. Релігійний слід у ботанічній термінології

Вагоме місце в лінгвістичних дослідженнях посідає ботанічна термінологія, у якій вагомими є наукові й народно-асоціативні назви.

Поміж універсальних назв рослин, побудованих на основі запозичень та кальок, виокремлюється значна група фітонімів, мотиваційною базою яких можуть виступати й пізнавальні форми мислення людини (**kuşburnu** (букв. ніс пташки) ‘шипшина’; **kuzukulağı**

(букв. вухо ягняти) ‘щавель’), і фонові знання культурологічного плану (*Atatürk çiçeği* (букв. квітка Ататюрка) ‘пуансетія’).

Матеріалом дослідження стали назви трав’янистих рослин, кущів та дерев, виокремлені зі спеціальних і тлумачних словників сучасної турецької мови (Т. Байтоп, О. Ялим). Ці ботанічні назви були використані для розроблення авторської класифікації відповідно до релігійно маркованих компонентів, які входять до її складу та визначення ролі й місця метафоризації у процесах найменування рослин. Значення та мотиваційні асоціації назв рослин було уточнено в результаті опитування носіїв турецької мови з різних регіонів Туреччини (80 інформантів, освіта – неповна вища або вища, міста проживання – Анталія, Коджаелі, Різе, Сакар’я, Стамбул, Сірт).

Спроби встановлення зв’язку між релігійним базисом та назвами рослин здійснюються в межах різних міждисциплінарних напрямів. Зокрема, В. П. Рябчук у книзі „Біблійна ботаніка” синтезував такі галузі знань, як богослов’я й ботаніка, описавши сюжети з Біблії, що стосуються дерев (акація, верба, горіх, дуб, кедр, мигдаль, платан, смоковниця, тополя, шовковиця, яблуня, ялівець), кущів, низькорослих рослин, а також властивості та сфери застосування різних форм цих рослин у сучасній народній медицині [Рябчик 2002].

Аналізу внутрішньої форми складних ботанічних термінів присвячено працю Ф. І. Буслаєва „Значення власних імен *лютики*, *вільци* і *волчки* в історії мови”, який одним із перших ще у ХІХ ст. встановив зв’язок найменувань рослин із побутом, віруваннями та світоглядом: „...народ, утворюючи мову, перебуває в періоді несвідомого обоготворення сил природи: відповідно вся мова, яка пройшла цей період, утримує на собі сліди первинного мислення” [Буслаев 2011: 31].

Фітоніми, які складаються з декількох компонентів, у руслі сучасних лінгвістичних тенденцій розглядаються крізь призму

когнітивної лінгвістики та ономасіології; структурні дослідження зазначених одиниць залишилися на периферії сучасного мовознавства.

У більшості сучасних наукових розвідок фітоніми аналізуються як національно марковані одиниці. Зокрема, йдеться про дослідження ботанічної номенклатури Т. Н. Бурмистрової, Н. І. Панасенко, Л. Ф. Пуцилевої, А. М. Сердюк тощо.

Наприклад, Т. Н. Бурмистрова розглядає сакральні фітоніми російської мови, при цьому маючи на увазі сакральне в широкому розумінні [Бурмистрова 2002].

Турецький дослідник І. Учар зазначає, що назви рослин традиційно пов'язані з такими лексичними одиницями, як назви органів людини, назви тварин, хвороб, астрономічні, географічні терміни, етнічні та / або релігійні елементи тощо. Назви рослин з етнічними / релігійними елементами розглядаються поруч з іншими номінаціями рослин, які ростуть на певній географічній території [Uçar 2013].

В українській тюркології дослідження фітонімів на матеріалі турецької мови здійснила М. В. Пішеніна. Вона відзначала, що в ботанічній номенклатурі зафіксовано реалії повсякденного життя й уявлення народу, який створив цю термінологічну систему. У назвах рослин відображено асоціації, зумовлені культурою, релігією, географічними особливостями, однак з релігійним компонентом розглянуто лише один термін – *şeytan saçı* (букв. волосся чорта – укр. *повитиця*) [Пішеніна 2010: 46]. В. В. Бабіна проаналізувала турецькомовні назви рослин, їхні смакові, нюхові й дотикові особливості, на основі яких вони творяться [Бабіна 2011: 8–10], М. Сидоренко – способи термінотворення ботанічної термінології на матеріалі турецької мови [Сидоренко 2015: 249–251].

У результаті суцільної вибірки зі словників та спеціальних наукових текстів у складі фітонімів була встановлена активність уживання таких сакральних (у вузькому розумінні) компонентів, як:

– імена матері Ісуса – **Діви Марії** (*meryemîye* (букв. пов'язаний з **Дівою Марією**) 'шалфей лікарський, *Salvia officinalis*'; *meryemana dikenî* (букв. колючка **Діви Марії**) 'верблюжа колючка, *Silybum marianum*'; *meryemanaeldivenî* (букв. рукавичка **Діви Марії**) 'дзвіночок, *Campanula*');

– імена перших людей на Землі – **Адама** і **Єви** (*ademu* (букв. **адамова** трава) 'рослина з сімейства пасльонових з широкими листками, блакитними квітками та жовтими плодами, мандрагора, адамова голова, Адам-трава, *Mandragora autumnalis*'; *havvaanaeli* (букв. рука матінки **Єви**) 'багаторічна рослина з маленькими білими квітами, належить до сімейства капустяних, ієрихонська троянда, лат. *Anastatica hierochuntia*');

– назви мусульманських святинь – **Кааби**, **Мекки** й **Медіни** (*Kabe kekiği* (букв. тмін **Кааби**) 'полин однолітній, *Artemisia annua* L.'; *Mekke gülü* (букв. троянда **Мекки**), або *Medine Gülü* (букв. троянда Медини) 'гібіскус, *Hibiscus rosa-chinensis*'); міфологічне найменування диявола в турецькій лінгвокультурі – **чорта**, або **шайтана** (*şeytan keleşî* (букв. лисина **чорта**) 'колючеплідник лопастний, скажений огірок, *Echinocystis echinata*'; *şeytancersî* (букв. чорт навпаки), або *cennetotu* (букв. райська трава) 'асафетида (рослинна смола, яка застосовується в медицині)');

– номінації станів потойбічного світу – **раю** й **пекла** (*cehennem toruzu* (букв. **пекельна** булава); *cehennem şalgamı* (букв. **пекельна** ріпа) 'дворічна трав'яниста рослина, яка є різновидом капусти білокачанної і належить до роду капусти сімейства капустяних, кольрабі, *Brassica rapestrîs*'; *cennet biberî* (букв. **райський** перець) 'рослина родини імбирних, мелегетський перець, *Aframomum melegueta*');

– номінації проявів духовної субстанції ества людини – **душі й духу** (*can otu* (букв. трава **душі**) ‘скополія карніолійська, багаторічна трав’яниста рослина заввишки 20–25 см, яка квітне бурувато-фіолетовим і жовтувато-бурим кольорами, *Scopolia carniolica*’);

– родове найменування представника Аллаха на землі – **пророка** (*peybamber ağacı* (букв. дерево **пророка**) ‘гваякове дерево, або бакаутове дерево, з парноперистим листям довжиною 2,5–3 см, шириною 2 см та п’ятипелюстковими квітками, зібраними в суцвіття, *Guaiaacum officiale*), *peygamber dikenî* (букв. колючка пророка) ‘чортополох, *Carduus*’; *peygamber arpası* ‘овес посівний, *Avena sativa*’.

Деякі назви рослин, що прийшли в турецьку мову з інших мов, мають здатність „націоналізуватися”, тобто на їх позначення в турецькій мові утворюються власне турецькі питомі лексеми. Зокрема, на позначення згаданої вже адамової трави вживаються такі лексеми, як *abdüsselamotu* (укр. трава Абдюсселама (Абдюсселам (тур. *Abdüsselam*) – це засновник напряму Селаміє (тур. *Selamilik, Selamiye*), який відокремився від суфійської секти Садіє (дєрвіші цієї секти під час молитви лягають на землю, після чого по них проходить шейх або проїжджають коні); *hacılar otu (hacı otu)* (укр. трава паломників (паломника); *cin otu* (укр. джинова трава); *cin elması* (укр. джинове яблуко); *darağacı adamcığı* (укр. шибениця адамова). Діалектика християнських та мусульманських образів у ботанічній термінології свідчить про сприйняття зазначених лексем турками як релігійно маркованих.

Зустрічаються у складі назв рослин і такі „образи” немусульманської релігії, як **монах** (*keşişotu* (букв. голова **монаха**) ‘лаванда справжня, *Lavandula vera*’); **батюшка** (*papazotu* (букв. трава **батюшки**) ‘морозник, *Helleborus albus*’; *papaz sakalı* (букв. борода **попа**) ‘еріка сіра, *Erica cinerea*’; **храм** (*mabet ağacı* (букв. дерево **храму**) ‘гінкго

дволопатевий, *Ginkgo biloba*’); *hüsnüyusuf*

’, Юсуф – біблійний Йосиф – ісламський пророк; *mührüsüleyman* (букв. печатка **царя Соломона** ’, Сулейман – біблійний Соломон – благочестивий і мудрий давній цар, син пророка Давида, у мусульманській релігії – один із пророків Аллаха, який був посланий до народу Ізраїлю та ін.

Мотивація найменування з сакральним складником відбувається за декількома напрямками, які певною мірою відтворюють загальний процес номінації фітонімів за зовнішнім виглядом – формою, кольором, фізичними властивостями – текстурою, запахом, функціональним призначенням – використанням для лікування, декорації, відлякування тощо. Саме на цих основних ознаках ґрунтується номінація рослин із релігійно маркованим компонентом.

Важливу роль у найменуванні відіграє базис (термін увів чеський дослідник М. Докуліл), який виконує функцію поняття, що перебуває в основі позначення певного класу предметів. За Н. І. Панасенко, до повнозначних слів-базисів номінацій рослин належать слова, які позначають артефакти, явища й об’єкти природи, назви тварин [Панасенко 2005: 12]. „Саме такі базиси свідчать про те, що найменування рослини йшло шляхом порівняння з відомими поняттями й об’єктами. Це дає змогу стверджувати, що в основі номінації деяких рослин перебуває процес метафоризації. Метафора, будучи своєрідною вказівкою на ту реалію, з якою порівнювалася рослина, слугує містком між ними. Чим далі один від одного класи об’єктів, які зіставляються, тим оригінальніша метафора” [Панасенко 2005: 12–13].

Відповідно до проведеного експерименту із **зовнішнім виглядом рослини** одностайно асоціюються назви таких рослин, як *ademotu* (букв. **адамова трава**) ‘рослина з родини пасльонових, корінь якої нагадує людську фігуру, мандрагора, *Mandragora*’; *cennet kuşu çiçeği* (букв.

квітка **райських птиць**) ‘одна з найбільш ефектних серед декоративних рослин багаторічна рослина, квітка райських птиць, стреліція королівська, *Strelitzia Reginae*’; **peygamber kılıcı** (букв. меч **пророка**) ‘сансевієрія, *Sansevieria Trifasciata*’; рід вічнозелених багаторічних рослин, видовжених за формою, що може мати асоціації з мечем і з будь-якими іншими предметами видовженої форми’. Мотивацію найменування останньої рослини підтверджують дані асоціативного експерименту, проведеного серед носіїв турецької мови. Базисом фітоніма є другий компонент – меч, в основі якого перебуває порівняння за формою. В українській лінгвокультурі цей фітонім відомий ще під назвами *змійна шкіра, тещин язык, щучий хвіст*. За різними даними, в основі порівняння турецької назви полину однолітнього *Artemisia annua* – **peygamber süpürgesi** (букв. віник **пророка**) – перебувають його **зовнішній вигляд і специфічний запах**. За основу номінацій значної кількості рослин беруть і їхнє **функціональне призначення**: **katran ruhu** (букв. дух смоли) ‘бук європейський, чи бук лісовий, *Fagus sylvatica*’ (зі смоли бука видобувають дьоготь).

У процесі номінацій фітонімів, окрім уподібнення назв рослин за фізичними та функціональними ознаками (при цьому коранічні і біблійні компоненти виконують другорядну, переважно метафоротворчу функцію), важливу роль відіграють вірування та коранічно-біблійські сюжети, які перебувають в основі назв рослин. Так, фітонім *ієрихонська троянда* (лат. *Anastatica hierochuntia*) походить від грецького слова ‘той, що воскрес’ у зв’язку з біологічними особливостями цієї рослини. Ієрихонська троянда висихає після дозрівання насіння, відламується від кореня і котиться на вітрі; у прохолодну погоду насіння цієї рослини починає проростати, і рослина „народжується” знову. У турецькій мові номінацію назви-відповідника пов’язують із жіночими персонажами Корану завдяки цілющим властивостям цієї рослини та її здатності

послаблювати і припиняти біль під час народження дитини [ТА 1968: 25]: *Meryem Ana eli* (букв. рука Діви Марії); *Meryem Çiçeği* (букв. квітка Діви Марії); *Meryem otu eli* (букв. рука трави Діви Марії); *Meryem Ana çiçeği* (букв. квітка матері Марії); *Havva Ana eli* (букв. рука матінки Єви); *Fatma Ana eli* (букв. рука матінки Фатми; Фатма, або Фатіма, – донька пророка Мухаммеда). Цікавим прикладом є найменування *ірису* (*Iris stenophyllia*) (*cehennem zambağı* – букв. **пекельна** лілія), який у країнах Сходу, що він символізує смуток, висаджують на могилах померлих, – це багаторічна бульбова рослина висотою від 6 до 12 см, яка росте на гірських схилах і в соснових борах, **пекельна булава** (тур. *cehennem topuzu*) ‘кольрабі, дворічна трав’яниста рослина, яка є різновидом капусти білокачанної і належить до роду капуста (*Brassica*) сімейства капустяних’.

Терміном-унікалією є складне словосполучення *cennet biberi* (букв. **райський перець**) ‘рослина родини імбирних (*Zingiberaceae*), мелегетський перець’. Зокрема, мотивованість значення цієї назви турки тлумачать так: *Cehennem ziyafetini andıran acı yemeklerin ardından insanın kendini cennetteymiş gibi mutlu hissetmesinin nedeni meğer buymuş* (“Sabah”, 28.06.2009) — Після процесу споживання гострих страв, який нагадує **бенкет у неклі**, людина відчуває себе щасливою, **як у раю** (газета “Сабах” (“Ранок”), 28.06.2009). Проміжну позицію між характерними для інших народів найменуваннями та національно маркованими посідає термін *cennet elması* (букв. **райське яблуко**), оскільки райським яблуком турки переважно називають не сливолисту яблуню з маленькими плодами родом з Китаю (*Malus prunifolia*), а хурму (лат. *Diospyros Kaki*), яку турецькомовне населення частіше називає *Trabzon hurması* (букв. трабзонський фінік).

У турецькій мові є значна частка релігійно маркованих назв рослин, які запозичені з європейських мов і не стосуються релігійних

реалій саме турецького суспільства. До таких фітонімів слід віднести термін-калька **melekotu** (букв. трава **ангелів**); **melekkökü** (букв. корінь **ангелів**); **melekçiçeği** (букв. квітка **ангелів**) ‘ангельська трава, ангеліка, *Angelica archangelica* (*officinalis*), дягель лікарський’. Рослину, яка отримала в Європі назву ангельської трави, завезли з Північної Африки й часто висаджували біля монастирів (*Türk melekotu Angelica sylvestris*).

Більшість носіїв турецької мови не сприймає ботанічні назви як релігійно марковані. У результаті проведення анкетування серед носіїв турецької мови було встановлено, що більшість інформантів (понад 90%), по-перше, не завжди співвідносять назви рослин, які не містять компонентів типу **çiçek** (букв. квітка), **ağaç** (букв. дерево), **ot** (букв. трава) зі світом рослин, по-друге, не завжди знають історію виникнення назв рослин, пов’язують найменування однієї і тієї самої рослини із зовнішнім виглядом (**cehennem topuzu** (букв. пекельна булава) ‘кольрабі’, яка має таку назву через гострі кінцівки, які можна порівняти з булавою)) і з її властивостями (кольрабі називають пекельною булавою, оскільки рослина може завдати шкоди організму). Звичайно подібна народна етимологія досить часто може бути помилковою. Проте, як стверджував В. В. Акуленко, „мотивація багатьох термінів та частини фразеологізмів по-різному сприймається середнім носієм мови, освіченою людиною та кваліфікованим спеціалістом” [Акуленко 1971: 55–56].

Отже, ботанічна термінологія є невід’ємною частиною будь-якої національної мови і формується у процесі багатовікового періоду формування нації і пізнання нею навколишнього світу. Назви рослин мають культурно специфічне, а в цьому випадку релігійно індивідуальне „обличчя”, хоча є і частина фітонімів, які є характерними для кількох мов. Одним із об’єктивних чинників, що вплинули на мотивацію релігійно маркованих фітонімів сучасної турецької мови, є самі носії

мови, які під власним кутом бачать ті чи інші ознаки й властивості рослин, відображаючи їх у лексичному складі своєї мови. Кожна розглянута фітонімічна одиниця – надзвичайно цінний матеріал для усвідомлення специфіки турецької мовної картини світу, свідомості турецького етносу.

4.4.2. Релігійна метафора в зоологічній термінології

Для зоологічної терміносистеми релігійні компоненти є досить частотними складовими, які можуть утворювати і метафори-універсалії, і метафори-унікалії. Зокрема, значну кількість зоологічних термінів обох типів утворює сакронім **cennet** (укр. рай): **cennet balığı** (букв. **райська риба**) ‘макропод, *Macropodus viridiauratus*’, орнітоніми (**cennetkuşugiller** (букв. родина **райських** птахів) ‘вид птахів родини горобцеподібних (*Paradisaeidae*), самець яких вирізняється яскравим оперенням’; до цієї родини належать такі біологічні види райських птахів, як **gök cennet kuşu** ‘синя **райська** пташка, *Paradisaea rudolphi*’; **küçük cennet kuşu** ‘мала **райська** пташка, *Paradisaea minor*’; **kırmızı cennet kuşu** ‘червона **райська** пташка, *Paradisaea rubra*’; **büyük cennet kuşu** ‘велика **райська** пташка, *Paradisaea apoda*’; **kral cennet kuşu** ‘королівська **райська** пташка, *Cicinnurus regius*’; **cennet papağanı** (букв. **райський** папуга); **cennetbalığıgiller** ‘лабіринтові’; **cennetkuşu** ‘стриж, *Arus*’.

Серед домашніх птахів як біологічний вид вирізняються райські папуги (**cennet papağanları**), до яких відносять таких представників родини папугових: *Psephotus pulcherrimus* ‘плюскохвостий **райський** папуга’; *Psephotus pulcherrimus* ‘червоноплечий **райський** папуга співучий’. Проте турки розширили розуміння зоологічного поняття *райського папуги* й почали використовувати цей термін для номінації папуг-нерозлучників, серед яких найбільш поширеними є: *Fischer cennet*

papağanı (букв. **райська пташка** Фішера) ‘нерозлучник Фішера (*Agapornis fischeri*)’; *maskeli cennet kuşu* (букв. маскова **райська пташка**) ‘нерозлучник масковий (*Agapornis personata*)’, *siyah yanaklı cennet kuşu* (букв. чорнощокий **райський папуга**) ‘нерозлучник чорнощокий (*Agapornis nigrigenis*)’; *şeftali yüzlü cennet kuşu* (букв. **райська пташка** з персиковим обличчям) ‘нерозлучник рожевощокий (*Agapornis roseicollis*)’. Про належність папуг-нерозлучників до райських птахів турецькі фахівці зазначають: *Latincesi agapornis olan bu papağan türü, lovebird diye adlandırılmaktadır. Ülkemizde kırmızı gagalılar cennet papağanı, beyaz gagalılar ise sevda papağanı diye bilinmektedir (cennetpapağanı.com/tanim.htm)* — Цей вид папуг, латинська назва якого *Agapornis*, традиційно має назву *lovebird* (нерозлучник). У нашій країні папуг із червоними дзьобами називають **райськими**, а з білими – **нерозлучниками**.

Є певна частка зоологічних термінів і з іншими релігійними компонентами:

– **hacı** (укр. прочанин): *hacı devesi* (букв. верблюдо **хаджи**) ‘одногорбий верблюд’; *melek balığı* (букв. **ангельська риба**) ‘сімейство морських риб (*Pomacanthidae*) з ряду окунеподібних, *Perciformes*’;

– **papaz** (укр. батюшка): *papaz balığı* (букв. риба **батюшки**) ‘зубар, ластівка, *Chromis chromis*’; *peygamber balığı* (укр. риба **пророка**) (*dülger balığı*); *şeytan atı* (букв. **чортів кінь**) ‘коник’;

– **peygamber** (укр. пророк): *peygamber devesi (çekirgesi)* ‘звичайний богомол, *Mantis religiosa*’; *peygamber kuşu* (букв. пташка пророка) ‘біла трясогузка, *Motacilla alba*’;

– **şeytan** (укр. чорт): *şeytan maymun* (букв. чорт-мавпа) ‘сакі, чортова мавпа, *Pithecia satanus*’; *şeytan kuşu* (букв. пташка **чорта**) ‘великий підкованос, *Rhinolophus ferrumequinum*’.

У зоології лексема *derviş* є компонентом складного терміна *derviş balığı*, або *derviş balık* ‘мальок риби-тригли, чи морського півня, *Triglidae*’. Пояснення виникнення такого метафоричного терміна подано в науковому тексті: *Balık suyun dışına çıkınca hava dolu yüzme keseleri guruldayarak inleme veya ağlamaya benzer sesler çıkarır. Eski balıkçılar bu nedenle kırlangıca derviş balık der avlamaktan çekinirmiş* (turkbalikavi.com) — Коли ця риба випливає з води, у неї починають бурчати наповнені повітрям зябра, і вона видає схожі на ниття та плач звуки. Досвідчені рибакі називають рибу-триглу ще *дервіш-рибою* і не ловлять її (Переклад з турецької мій. – І.П.) [Покровська 2012: 51].

І хоча у складі турецькомовної зоологічної термінології зустрічається досить обмежена кількість сакронімів (*cennet, hacı, derviş, papaz, peygamber, şeytan*), вони дають яскраве уявлення про сакральність світу фауни для турецького етносу, екстралінгвістичні фактори таких народних асоціацій і когнітивних процесів, характерних власне для турецької лінгвокультури.

4.4.3. Релігійна метафора в гастрономічній термінології

Історія людства міцно пов'язана з процесом приготування та споживання різних страв, оскільки задоволення потреби організму в їжі — одна з основоположних потреб людини. Представники всіх націй споживають їжу, проте в кожного народу є свої гастрономічні смаки, національні страви, своя т. зв. глютонічна культура, навіть окрема „кулінарна картина світу” (Є. Добренко). Гастроніми активно аналізують такі сучасні вчені, як С. С. Ісаєв, Н. Ф. Клименко, Т. С. Оленич, О. В. Плетнева.

Дослідники останнім часом виокремлюють досить „екзотичні” метафоричні перенесення: з кулінарної сфери — у політичну, з релігійної

– у кулінарну. Так, Н. Поліщук розглядає назви кулінарних страв, що характеризують внутрішню українську політику, серед яких вирізняє найбільш яскраві: *партійний вінегрет* ‘мішанина, плутанина у партійних стосунках’, *провести вибори „під олів’є”* ‘планувати вибори під Новий рік’, *недоварена каша* ‘незавершений процес переговорів’ [Поліщук 2012: 216–222].

У назвах кулінарних страв релігійні вкраплення не є рідкісними, оскільки, напевно, багато релігійних обрядів пов’язані саме з процесом приготування особливих страв, прийняття їжі тощо. Насамперед слід виокремити назви святкових страв, які готували на головні мусульманські свята – Рамазан, Кандиль, Курбан-байрам.

Гастрономічна термінологія представлена сакронімами, пов’язаними з назвами свят, – **Рамазан: *Ramazan* çöreği** (букв. **рамазанський** пиріжок) ‘пиріг, який готують на свято Рамазану з дріжджового тіста із додаванням кунжуту та чорнушки (*çörekotu*), його анатолійський аналог – з корицею та тахіном, без дріжджів із використанням розпушуючого порошку’: *Antalya’nın tahinli tarçınlı ramazan çöreği*, в Текірдаг ці пиріжки готують з горохом (тур. *nohutlu Ramazan çöreği*), в Зіле – без цукру та солі, в Токаті – без цукру з використанням горохових дріжджів (тур. *gelin çöreği*); ***Ramazan kebabı*** (букв. **рамазанський** шашлик) ‘шашлик зі шматочків телячого м’яса, який вкладається в рамазанську перепічку, з додаванням петрушки, чорного перцю’; ***Ramazan pilavı*** (букв. **рамазанський** плов) ‘плов з рису, вареного гороху, телячого м’яса, лапші’; ***katlamalı Ramazan yufkası*** (букв. складені **рамазанські** листи) ‘листи тіста, приготовлені на молоці та яйцях’; ***Ramazan pidesi*** (букв. рамазанська булочка-піде) ‘різновид святкового пирога без начинки’; ***Güllaç ramazan tatlısı*** (букв. **рамазанські** солодощі – гюллач) ‘булочка з дріжджового тіста, зверху посипана спеціальною помадкою з кунжутом’.

Крім того, це страви, пов'язані з рамазанським постом. Цей піст полягає в тому, що зі сходу до заходу сонця правовірні мусульмани не споживають ніякої їжі й навіть не п'ють води. Вечеря є цілим ритуалом і має назву *iftar*. Усі страви, які виставляються на стіл, під час святкової вечері мають назву ***iftar yemekleri*** (страви для **розговіння**). Їжу також можна приймати рано-вранці ще до сходу сонця (тур. *sahur*), і страви, які споживають у цей час, мають назву ***sahur yemekleri: hamurlu iftar çorbası*** (укр. суп на вечірнє **розговіння** з тістом) 'суп з куриною грудинкою з додаванням картоплі, моркви, цибулі', *iftariye, iftariyelik, iftarlık* (укр. приготовлена до вечері-іфтару страва): '1) закуска (бринза, маслини, ікра); 2) дуже мало, невелика кількість'; ***iftarda ve sahurda menemen*** (букв. омлет для **сніданку** та **вечері під час посту**) 'омлет з додаванням яєць, помідорів, зеленого перцю та приправ'; *pratik sahur gözlemesi, sahurluk börek, sahur börek* (букв. пиріг до **сніданку** (у піст)) 'пиріг із листкового тіста з начинкою з оливками, помідорами та бринзою'; *oktay usta partırmalı iftar böreği* (букв. пиріг до **вечері** (у піст) з бастурмою) 'пиріг з начинкою з бринзи та бастурми'.

Важливими з релігійного погляду у мусульман є свята циклу *кандиль* – чотири священні ночі: народження пророка Мухаммеда (*Mevlit Kandili*) – 12-та ніч третього місяця місячного календаря; ніч зачаття пророка Мухаммеда (тур. *Regaip Kandil*), ніч вознесіння пророка Мухаммеда (*Miraç Kandili*) – 26-та ніч священного місяця Рамазану, відзначається з нагоди мандрівки пророка Мухаммеда з Мекки до Єрусалима і його сходження на небеса до Аллаха. Найбільш урочиста ніч у місяць Рамазан; ніч відпущення гріхів (*Berat Kandili*) – 14-та ніч священного місяця Шабан. Усі кандилі не обходяться без традиційних турецьких частувань, зокрема: ***kandil kebabı*** (букв. шашлик до **кандилію**) 'шашлик з ягнятини з картоплею, зеленим перцем та помідорами'; ***kandil lokması*** (букв. шматок до **кандилію**) 'булочка з дріжджового тіста з

додаванням маргарину та яєць, посипана цукровою пудрою’; **kandil simidi** (букв. бублик до **кандилю**) ‘бублик із здобного тіста, присипаний кунжутом’.

Шанованим у мусульман є Курбан-байрам – релігійне свято жертвоприношення, до якого готують різноманітні страви, передусім страви, приготовані з м’яса жертви – тварини, яка була зарізана за мусульманським звичаєм і вважається священною. Таке м’ясо має назву **kurban eti**. Найчастіше його тушкують невеличкими шматочками й зазвичай подають із салом, зеленню і називають **kurban kavurması** (букв. тушкована **жертва**).

Крім назв святкових страв, релігійні терміни можуть входити до назв й інших страв. Найбільш частотними є такі релігійно марковані компоненти:

– **Allah** (букв. Аллах): **Allah ne verdiyse keki** (букв. кекс „Усе, що дав **Аллах**”) ‘кекс із величезною кількістю компонентів (на відміну від звичайного кексу, до його складу входять горіхи, фундук, ізюм, курага, кориця, шоколад та терта лимонна цедра, або й зовсім інші компоненти в залежності від регіону та того, що є під руками в самої господині)’;

– **imam** (букв. імам): **imambayıldı** (букв. **імам** знепритомнів) ‘страва з баклажанів, помідорів і перцю’; **ekşili imam bayıldı** (букв. кислий **імам** знепритомнів); **nar ekşili imam bayıldı** (букв. **імам** знепритомнів з кислинкою гранату) ‘страва з баклажанів, помідорів і перцю з додаванням гранатового соку’; **imam bayıldı fırında** (букв. **імам** знепритомнів у духовці) ‘запечена в духовці страва з баклажанів та інших овочів’; **imam sarıġı tatlısı** (букв. солодощі тюрбан **імама**), **imam sarıġı pastası** (букв. торт „Тюрбан **імама**”); **imam sarıġı** (букв. тюрбан **імама**) ‘кекси, обвалені в кокосовій стружці та политі шоколадом’ (за зовнішнім виглядом імітують тюрбан імама);

– **cehennem** (букв. пекло): *tavuklu cehennem kebabı, tavuk cehennem kebabı* (букв. **пекельний** кебаб з курки) ‘страва із запеченого в духовці м’яса з такими спеціями, як ялівець, селера, шалфей’. У переносному значенні **пеклом** їжі (тур. *yemek cehennemî*) називають велику кількість рецептів різних страв (наприклад, сайт *yemekcehennemî.com*);

– **cennet** (букв. рай): *cennet çorbası* (букв. **райський** суп) ‘суп із великою кількістю інгредієнтів: чечевиця, горох, морква, картопля, кріп, петрушка, тмин, перець, сіль, борошно’; *cennet çatıru* (букв. **райський** бруд) ‘готовий кадаїф із додаванням мелених фісташок, вершкового масла, цукрової пудри, вершків’; *hurma cennetî* (букв. **рай** фініків) ‘солодощі, приготовлені з фініків, молока, цурку та борошна’; *cennet elmalı tatlı* (букв. солодощі з **хурми** (укр. **райського яблука**)); *cennet künkü tatlısı* (букв. солодощі у вигляді **райської труби**) ‘солодощі з солодкого тіста з горіхами у формі трубочок, які поливаються щербетом’; *cennet hurmalı muhallebi* (букв. мухаллебі зі шматками **фініків**) ‘молочний кисіль із фініками’; *cennet tatlısı: Cennet elmasından cennetlik bir tatlı oldu* (укр. з хурми приготували райські солодощі). Одним із різновидів фініків є **райські фініки**; звідси – *cennet hurmasıyla hurma cennetî* – ‘солодощі з райських фініків’.

Бенкет чи обід із великою кількістю різноманітних страв називають *yemek cennetî* (букв. **рай** страв) ‘багато смачних страв’;

– **hac, hacı** (букв. прочанство до Мекки): *sürpriz hac pastası* (букв. торт-сюрприз для **хаджу**); *hacı pastası* (букв. торт **прочанина**) ‘торт-подарунок для тих, хто здійснив паломництво’; такий торт зазвичай вкривають кремом білого кольору, оскільки цей колір є символом паломництва в Мекку; *hac yemeği* (букв. їжа для **хаджу**) ‘скромний набір найнеобхіднішої для здійснення паломництва їжі’;

– **gavur**: *gavur dağı salatası* (букв. салат „Гора **невірних**”) ‘салат із помідорів, зеленого перцю, свіжої та ріпчастої цибулі, петрушки, подрібнених горіхів, оливкового масла та гранатового оцту’;

– **melek** (букв. ангел): *beyaz melek pastası* (букв. торт „Білий **ангел**”) ‘торт із бісквітного тіста, прикрашений кокосовою стружкою та фруктами’; *ağlayan melek pastası* (букв. торт „**Ангел**, який плаче”) ‘торт із бісквіту, политий білим і какаовим кремом, який стікає по торті’; *kara melek keki* (букв. кекс „Чорний **ангел**”) ‘кекс із какао та горіхів’; *melek kek* (букв. кекс-ангел) ‘кекс, политий білим кремом та прикрашений чорницею та клюквою’; *çilekli melek pasta* (букв. торт „**Ангел** із полуницею”) ‘торт із кремом „Тартар” та шматочками полуниці’; з волоссям ангела порівнюють вермішель: *melek saçlı kızın saray çorbası* ‘суп „Сарай” з довгою вермішеллю’; *melek saçlı domates çorbası* ‘помідоровий суп з довгою вермішеллю’, *melek pilavı* (букв. плов **ангелів**) ‘плов із м’ясом, рисом, горохом, морквою’;

– **rapaz** (букв. батюшка): *rapazyahnisi* (букв. мішанина **батюшки**) ‘м’ясна страва з цибулею, вином або оцтом’;

– **tekke** (букв. текке, обитель дервіша): *tekke pilavı* (букв. плов **текке** – обителі дервішів) ‘плов; страва з пшениці грубого помелу з овочами’; *tekke çorbası* (букв. суп **текке**) ‘суп із помідорів, перцю, борошна з додаванням м’яти’). Відголоски суфізму збереглися в назвах наведених страв турецької кухні, оскільки традиційними стравами в текке завжди були плов та суп: **мевлевітський плов** (тур. *Mevlevi pilavı*) ‘страва з баранини та рису з горохом, каштанами і фісташками’, і **мевлевітські солодоші** (сучасний *локум*) (тур. *Mevlevi tatlısı*, *Mevlevi lokumu*) ‘десерт із фініків, ізюму, товчених горіхів, кориці, тахіну’. Ці страви є традиційними в турецькій кухні й часто не викликають безпосередніх асоціацій із релігійним життям звичайних турків: *Çanakkale standının en ilginç özelliklerinden biri de kadın girişimci Atiye*

Laçin'in „Mevlevi tatlısı” oldu. Memurluğu bırakıp Gelibolu'daki dünyanın en büyük mevlevihanesinden ilham alarak tatlı işine soyunan Laçin, girişim öyküsünü şöyle anlattı: „Mevlevi tatlısının formülü çok eskiye dayanıyor. Ben onu alarak geliştirdim. İçinde her türlü kuru meyve ve kuru yemiş olan üründe un, tuz ve şeker yok. Sağlık açısından da zararı yok, faydası var. Tatlıyı geliştirmek için halen Ege Üniversitesi ile çalışmaya devam ediyorum (‘Hurriyet’, 22.10.2012) — *Найбільш цікавою особливістю стенду в Чанаккале стали мевлевітські солодоці, що асоціюються з іменем бізнес-леді Аміє Лачін. Лачін, яка полишила роботу службовця, черпаючи натхнення від найбільшої у світі геліболуїської мевліхане, розповідає історію свого „солодкого” бізнесу: „Рецепт мевлевітських солодоців має давню історію. Я трохи його змінила. У продукції з різноманітними сушеними фруктами та горішками немає борошна, солі та цукру. Жодної шкоди для здоров'я, лише користь. Я співпрацюю з Егейським університетом щодо вдосконалення рецепту цих солодоців* (газета “Хуррієт” (“Свобода”), 22.10.2012);

– *derviş: derviş kebabı* (укр. шашлик **дервіша**) ‘шашлик із невеликих шматочків ягнячого м’яса з додаванням овочів і спецій’.

Отже, метафора залишається активним способом словотворення назв у гастрономічній лексиці. Разом із новими реаліями виникають нові асоціативні комплекси, утворені за подібністю зовнішнього вигляду, смаку, призначення страв, у назвах яких використовують традиційні релігійні терміни турків-мусульман. Метафори гастрономії містять інформацію про релігійні вподобання, характерні для певної місцевості, і водночас вони є складниками мовної картини світу турецького етносу.

Висновки до розділу 4

Матеріал розділу присвячено аналізу порівняно нового й малодослідженого лінгвістичного явища – десакралізації релігійних термінів у турецькій літературній мові. Тісний зв'язок турецької культури з релігією має давні корені, і сьогодні зберігається увага науковців до особливостей функціонування лексем на позначення понять, пов'язаних з ісламом.

Релігійна лексика в процесі історичного розвитку може набувати вторинних, образних, значень. Останні не завжди демонструють прямі асоціації з первинним значенням слова, а іноді взагалі такі зв'язки є імпліцитними, важко пояснюваними. Саме такі лексеми перебувають в основі багатьох сюжетних фразеологізмів та прислів'їв, метафор, що спонукає шукати нові паралелі й пояснення шляху трансформації семантики релігійного поняття.

Такі метафоричні слова, фразеологізми й паремії міцно увійшли в турецький лінгвоментальний простір, набули переносних значень на основі уподібнень та переосмислень, втратили релігійну маркованість у свідомості турків і характеризуються національно-специфічними особливостями конструювання навколишньої реальності.

Матеріалом для дослідження стали тексти розмовного, художнього, наукового та газетно-публіцистичного стилів сучасної турецької мови.

Аналіз релігійної лексики показав, що до складу стійких словосполучень турецької мови увійшли лексеми, які відображають основні аспекти релігійного життя. Кількісно превалюють лексеми позначення реалій, назв предметів культу, звичаїв, обрядів, елементів культової архітектури, внутрішнього й зовнішнього устрою мечеті. Щодо лексико-фразеологічного рівня мови, то в аналізованих текстах

виявлено специфіку співіснування коранічних фразеологічних одиниць із суфійськими.

Фразеологічні одиниці коранічного походження не є продуктивними, проте розглядаються разом із біблійними, що дало змогу виокремити дві групи таких сполук: цитатні (взяті з текстів священних книг) і сюжетні (створені на основі уявлень про релігійні явища).

Запозичені з релігійних текстів мусульман (Коран, хадиси, суфійські тексти) та Біблії цитатні фразеологізми повністю чи частково втрачають своє релігійне значення і у світських дискурсах вживаються в різних, інколи не зафіксованих словниками значеннях.

Похідні ж фразеологічні одиниці варто розглядати в межах класифікації релігійно маркованих слів-метафор. Метафоричний найменування розподіляються на вісім окремих груп за тематичним принципом і аналізуються з урахуванням їхніх контекстуальних значень.

Для отримання достовірних даних до аналізу було залучено матеріал лексикографічних праць. Зміну семантики лексем, які мають похідні, було досліджено на словотвірному рівні. Зокрема, визначено, як впливають на зміну значення слова різні афікси. Семантична розгалуженість деяких лексем сприяла поповненню структури ключових для турецької лінгвокультури концептів.

Аналіз національно маркованих турецьких прислів'їв засвідчив, що наявність у їхньому складі компонента-сакроніма створює умови для мовної гри – зміни використання певних лексичних одиниць задля створення ефекту незвичності або комічності.

Зразки турецької народної творчості – загадки – містять значну частину релігійної лексики. Її використовують у самому тексті цих зразків фольклору, а також як відгадки. Десакралізація релігійних термінів у загадках відрізняється від цього явища в інших дискурсах способами метафоризації.

Своєрідність антропонімів турецької мовної картини світу полягає в їхній релігійній маркованості. Це пояснюється давніми традиціями турків називати дітей іменами відомих представників релігійної сфери. Ця частина лексики сучасної турецької мови, як і топоніми, ергоніми та ін., має тенденцію десакралізуватися, набуваючи нових значень, не завжди пов'язаних із первісною семантикою лексеми.

Релігійна лексика широко представлена в заголовках літературних творів та текстів публіцистичного дискурсу. З одного боку, вона допомагає зрозуміти основну тему твору, з другого – демонструє імпліцитність авторського задуму, що спонукає до пошуків істини, що стає можливим лише в процесі прочитання тексту.

Мова релігії не оминула й науковий стиль. Доказом цього є релігійні вкраплення в термінологію різних галузей, зокрема в ботанічну, зоологічну, гастрономічну, меншою мірою – анатомічну, астрономічну, економічну, метеорологічну, літературознавчу, медичну, мистецьку, хімічну.

Відрелігійні терміни загалом утворені на основі певних асоціацій, які базуються на звичаях і традиціях, зовнішньому вигляді, функціональності понять тощо.

Таким чином, лексичний фонд турецької мови постійно поповнюється десакралізованими мовними одиницями релігійного походження, які набувають додаткових значень, при цьому втрачаючи свої колишні значення чи збагаючись іншими.

ЗАГАЛЬНІ ВИСНОВКИ

Виконане дисертаційне дослідження започатковує новий напрям теолінгвістичних студій, пов'язаний із глибинним аналізом причин і ступенів сакралізації / десакралізації лексем і фразеологізмів різних мов. Проведене студіювання релігійного і світського в турецькій лінгвокультурі дало змогу отримати нові дані щодо розвитку турецької мови в релігійно неоднорідному турецькому суспільстві.

У сучасній науковій парадигмі превалює діалектичний підхід, що визначає спосіб світорозуміння, теорію пізнання, методологію. Поняття “діалектика” з філософії увійшло до термінологічного апарату інших наук: культурології, економіки, педагогіки, біології, мистецтвознавства та лінгвістики. Остання не обмежується власне мовними питаннями, лінгвістичні студії набувають міждисциплінарного характеру, актуалізуючи питання діалектики мови і мислення. У цьому дослідженні діалектика позначає філософські принципи взаємодії, розвитку і єдності, перенесені у площину інтеракції релігійного і світського компонентів у турецькій лінгвокультурі.

Аналіз взаємозв'язку світського і релігійного в турецькій лінгвокультурі є теоретично складним, але актуальним і малодослідженим питанням. Для досягнення поставленої мети було висвітлено низку найважливіших теоретичних та методологічних основ дослідження. Науковий пошук об'єктивований уніфікацією базових у роботі термінів *діалектика*, *мовна картина світу*, *сакральність* (релігійність), *десакралізація*, *сакралізація*, *прецедентний феномен* тощо.

Сучасне розуміння поняття „діалектика” пройшло довгий шлях становлення й підлягало суттєвим змінам. Перший діалектик в історії

філософії Геракліт в основу його розуміння покладав думку про вічну плинність буття, піфагорійці – співвідношення протилежностей як поєднання, що переростає в певне злиття. Парменід визначав метафізичну основу всього сущого, заперечуючи при цьому діалектику взагалі.

Античні філософи розуміли діалектику як мистецтво знаходити істину в процесі комунікації (Сократ). Ідеалістична діалектика Платона, який першим використав цей термін, полягала в умінні вести діалог і суперечки. Аристотель, діалектику якого називають негативною, частково пов'язував її з логікою. Теорія універсалій П. Абеляра базується на двозмістовності понять, за допомогою яких „фіксується” єдність сущого (космічно-божественного) світу і сущого, скінченного (людського).

Епоха Відродження ознаменувалася бажанням усунути суперечність між двома світами й обґрунтувати їхню єдність. Г. В. Ф. Гегель наголошував на єдності всього сущого, визначав рушійними силами розвитку буття суперечності, а діалектику методом їх пізнання.

Сучасна наука в діалектиці бачить взаємодію всіх речей, їхні зміни та характер відношень. На сьогодні це багатозначне поняття, яке означає і спосіб світорозуміння, і теорію пізнання, і його метод.

Встановлено, що в сучасній науковій парадигмі превалює діалектичний підхід, що визначає спосіб світорозуміння, теорію пізнання, методологію. Термін «діалектика» з філософії увійшов до термінологічного апарату інших наук: культурології, економіки, педагогіки, біології, мистецтвознавства та лінгвістики. Остання не обмежується власне мовними питаннями, лінгвістичні студії набувають міждисциплінарного характеру, актуалізуючи питання діалектики мови і

мислення. Саме мислення сприяє розумінню семантики лексем, детермінованою культурою етносу.

Як правило, семантика всіх лексем у мові прив'язана до конкретного фрагмента дійсності, тобто віддзеркалює мовну картину світу певного народу. Відповідно постає проблема дослідження й ментальних репрезентацій понять, що характеризують психологію та принципи когнітивних процесів мовців.

Семантична структура лексем складається не лише з сукупності загальномовних значень, маркованих національною культурою, а й індивідуальних, побудованих на абстрактності й асоціативності.

Протягом існування слова в лексичному складі мови його семантична структура може модифікуватися. Одна з причин цього процесу – поява можливості вживання слова в іншому дискурсі. Як наслідок, основне денотативне значення слова відходить на периферію, а актуалізується вторинне, переносне, що базується на вторинних поняттях, символах, враженнях. Вторинна номінація властива лексиці різних сфер життєдіяльності людини, але чи не найповнішу розгалужену систему асоціацій має релігійна лексика. Існуючи впродовж століть, вона збагачувалась новими образами, що стало основою багатьох порівнянь, метафор, метонімій. Через це конфесійна лексика активно співіснує з іншими групами слів у художніх творах, публіцистиці, мові науки, а також у розмовній практиці.

Національна мовна картина світу певного народу – складне явище, що включає лексико-семантичний, морфологічний та синтаксичний рівні. У дослідженні розглянуто перший рівень. Він передбачає аналіз реалій навколишньої дійсності, явищ, екзотизмів, понять, які спільні для різних мов, проте мають неоднаковий лексичний фон. Специфічні поняття розглядаємо в межах категорії прецедентності, що дає змогу визначити їх як експлікатори культури конкретного етносу.

Різні народи неоднаково ставляться до одних і тих самих явищ дійсності, що зумовлює неоднорідність вербального вираження їхніх матеріальних і духовних цінностей. Одним із актуальних і нових міждисциплінарних напрямів сучасної науки є дослідження взаємозв'язку мови і релігії та їхнього взаємного впливу. Цими питаннями займається теолінгвістика, яка вивчає релігійні, а також далекі від цієї області сфери й тексти, у яких використано лексику релігійного дискурсу.

Релігійний дискурс, зокрема турецький, привертає увагу сучасних дослідників, оскільки релігія цієї країни вже багато століть є важливим елементом її культури.

Розглядаючи питання відображення та особливостей функціонування в різних стилях сучасної мови конфесійної лексики, дослідники послуговуються поняттям „сакральне”. Дехто ототожнює його з поняттями „релігійне”, „священне”. Проте вживання терміну “сакральний” є більш доцільним, оскільки під ним розуміють надприродних істот, яким поклоняються, а також усе, що стосується релігійного життя, – таїнства, віровчення, цінності, предмети, дії, тексти тощо.

Сакральне і світське традиційно утворюють опозицію, проте дослідження цих сфер життя турецького народу було здійснено в аспекті їхнього зв'язку і протиставлення. Життєві цінності турків, як і інших народів, кореняться не тільки в текстах світського дискурсу, а й у релігійному, оскільки релігія відіграє важливу роль у формування етносвідомості народу.

Діалектика двох протилежностей – релігійного та світського – виявляється в антиномії різнопланових понять. На вербальному рівні світобачення турецького народу відображено у вторинних номінаціях – метафорах, метоніміях та ін.

Встановлено, що взаємовпливи мови і релігійної культури відображені у процесах десакралізації та сакралізації лексем. У запропонованій нами концепції десакралізація – це семантичний процес віддалення від релігійних ідеалів, тобто втрата релігійно маркованими лексемами первинного значення й набуття нового (або нових) у різних контекстах. Сакралізація – протилежний процес, перехід світських лексем у релігійний дискурс.

У дисертаційній роботі на матеріалі турецької мови розглянуто процес втрати сакрального значення базовими релігійними термінами, найбільш відомими коранічними висловами в текстах різних стилів – художньому, газетно-публіцистичному, науковому, епістолярному, частково – розмовному. Аналіз семантики релігійно маркованих одиниць у різних світських дискурсах показав, що вони здатні повністю втрачати зв'язок зі своїм первинним значенням і першоджерелом, набуваючи різнопланових, характерних для побутового стилю конотацій.

Діалектика семантичної структури лексем базується на різного типу відношеннях між ними – антонімічних, синонімічних, гіпо-гіперонімічних та полісемічних.

Нове значення будь-якого слова виникає внаслідок актуалізації його певної ознаки, найбільш характерної і важливої для певного соціуму. Цей процес уможливорює зміну сфери функціонування лексики – перехід з одного функціонального стилю в інший, при цьому лексеми можуть десемантизуватися.

Найпродуктивнішими засобами семантичних змін у лексемах і словосполученнях є метафоризація та метонімізація. Метафора в когнітивному аспекті демонструє спосіб категоризації світу певним етносом, вона завжди має зв'язок із культурним контекстом. Аналіз метафор – важливий крок до розуміння лінгвістичної, когнітивної та прагматичної інформації. На мовному рівні – це виявлення у контексті

лексем, побудованих на асоціаціях, з когнітивного боку метафори – свідчення уміння людини категоризувати навколишню дійсність. Прагматичний складник структури цього тропа апелює до свідомості читача, викликає в нього відповідну реакцію, ставлячи конкретну мету.

У дисертаційному дослідженні під час аналізу різновидів сакралізації лексичних одиниць, об'єктом дослідження виступають переважно тексти релігійного дискурсу, зокрема оповідання, тексти молитов, релігійні загадки та інші жанри сучасної релігійної літератури, на основі яких здійснюється аналіз лексики та фразеології, що використовуються для позначення релігійних осіб і понять.

При цьому антономазія розглядається як стилістичний троп, який використовується для описових характеристик сакронімів Аллах та Мухаммед. У сучасній науці існує багато дефініцій цього терміна, ми взяли до уваги такий: номінації людини без називання імені, в основі чого перебувають метафора, метонімія, перифраз.

Антономазійні номінації, які мають одно-, дво- та багатокomпонентну структуру, дають уявлення про Творців як про володарів, учителів, послів, номінуючи їх позитивно конотованими лексемами нерелігійної семантики.

Явище сакралізації понять має місце і в текстах загадок, де символізується та набуває образності загальноповживана лексика. Контекстуальна валентність лексем та фонові знання, інтуїція допомагають знайти відгадки, якими виступають релігійні поняття.

У загадках набуває сакрального значення семантика чисел. Такі лексеми в текстах загадок набувають ознак сакральності й символізують Аллаха, головний храм мусульман у Мекці, кількість намазів і основних мусульманських свят, час проведення молитов, стовпи ісламу, конкретні дні тижня, важливі в релігійній культурі.

Образ Аллаха найбільш уживаний у текстах різних стилів. Його важливість і першість у релігійній сфері покладені в основу метафоризації та символізації цієї постаті. Так, він асоціюється з Абсолютом. Перша літера алфавіту, цифра 1 і багато епітетів та порівнянь з позитивною конотацією (навіть порівняння великих людей із Аллахом) свідчать про винятковість цього образу для турецької культури – релігійної і світської.

Релігійна тематика представлена і в кросвордах, де відповідями на завдання або лексичними вкрапленнями в текст завдань є реалії та поняття релігійної сфери.

На особливу увагу заслуговує суфійська термінологія, яка є, по суті, окремим лексичним прошарком у турецькій мові. Утворена на основі розмовної мови муридів і мюршидів, художніх творів суфійських поетів, вона містить надзвичайно велику частку реалій і фонової лексики, зрозумілої лише тим, хто досконало володіє релігійною термінологією певної епохи. Спеціальними термінами суфії послуговувались і в побутовій мові, але для емоційно-забарвлених слів обирали мову поезії.

У дослідженні здійснено тематичну класифікацію термінів суфійського походження, на основі якої було виокремлено такі групи суфізмів: терміни на позначення представників тарикатів та їх ступенів, певних обрядових місць, одягу суфіїв, терміни, пов'язані з певними станами в суфізмі (радість, хвилювання, надія, страх) і поведінкою та звичаями суфіїв.

З результатів аналізу мови суфіїв випливає, що питання походження більшості суфійських термінів точно не з'ясоване. Деякі слова потрапили у вжиток з Корану, хадисів, але основну частину було переосмислено й надано нового значення. Ці дані дають відповіді на питання про вплив свідомості та підсвідомості етносу на формування мовних знаків.

Для дослідження процесу десакралізації у процесі дослідження було використано мовні засоби та лексеми, пов'язані безпосередньо з релігією іслам та напрямом в ісламі – суфізмом, а також певною мірою з іншими релігіями, які впливали на турецьке суспільство. Аналіз показав, що окремі слова та цілі вислови релігійного походження з Корану й хадисів (збірки правил поведінки та обов'язків правовірного мусульманина) покладені в основу нових метафор. Зокрема процес отримання нових значень релігійних лексем яскраво виявляється у фразеологічних одиницях. Частина їх є цитатами зі священних книг, решта сформувалися на основі уявлень народу про певні явища релігійної сфери.

Лексеми, що підлягають десакралізації в текстах фразеологізмів, тематично поділяються на такі групи: учасники релігійного дискурсу, назви місяців, назви місць потойбічного світу, назви п'яти стовпів ісламу, назви релігійних книг та їхніх частин, назви культових споруд та їхніх елементів, назви загальнорелігійних і суфійських понять. Ці лексеми в світських текстах виконують різні функції, зокрема використовуються для характеристики людини з позитивною чи негативною конотацією або реалій сучасності, набувають символічних значень і входять до лінгвокультурних концептів („Людина”, „Час”, „Кількість” та ін.). Реалізуючи нову семантику в текстах нерелігійного характеру, релігійні вислови можуть передавати абсолютно відмінне від свого первинного значення аж до іронічного й жартівливого.

Деякі зразки усної народної творчості, зокрема прислів'я, демонструють явище мовної гри – зміну контексту для створення ефекту комічності та неординарності сприйняття певного образу. Це реалізується за допомогою метафор, порівнянь, перифраз, каламбурів, іронії тощо.

Своєрідними засобами кодування об'єктів навколишньої дійсності є загадки. Релігійний спосіб життя турецького народу знайшов відображення і в цих мовних феноменах. Тексти загадок містять релігійну лексику, частина якої демонструє втрату семантики.

Отже, лексеми, що належать до термінології віросповідання, протягом їх тривалого функціонування у розмовній мові та свідомості турецького етносу набули переносних і метафоричних значень, вербалізувалися на рівні фразеологічних одиниць, прислів'їв, загадок, збагатили і продовжують збагачувати турецьку національну мову образними та колоритними засобами вираження.

Релігійна лексика активно входить у систему топонімії, зокрема для номінації об'єктів навколишнього середовища послуговуються лексемами – назвами учасників релігійного дискурсу, культових споруд, номінаціями святих, релігійних свят, суфійських елементів, станів потойбічного світу (раю та пекла).

Десакралізація відбувається на лексичному рівні в текстах художнього (назви творів літератури) та наукового стилів. На підставі аналізу особливостей функціонування релігійної лексики в ботанічній, зоологічній, гастрономічній, анатомічній, астрономічній, економічній, метеорологічній, літературознавчій, медичній, мистецькій, хімічній терміносистемах було з'ясовано, що конфесійна лексика слугує основою для створення наукових метафор, що є цінним матеріалом для усвідомлення специфіки турецької мовної та наукової картин світу.

Отже, діалектика світського й релігійного лексем і фразеологізмів турецької мови знаходить свій вияв у багатьох сферах людського життя, що реалізується на мовному рівні завдяки процесам сакралізації та десакралізації назв реалій релігійного і світського аспектів існування турецького етносу.

Проведене дослідження доводить перспективність подальшого аналізу діалектики світського та релігійного у сучасних мовах, актуалізує необхідність подолання етноцентричних конотацій у діалогах культур та вивчення мовних моделей їх репрезентації.

СПИСОК ВИКОРИСТАНОЇ ЛІТЕРАТУРИ

- 1 Абдурахманов Х. Синтаксические особенности узбекских народных пословиц [Текст] : автореф. дис... канд. филол. наук: спец. 10.02.02 / Х. Абдурахманов ; АН УзССР, Ин-т языка и литературы им. А. С. Пушкина. – Ташкент, 1964. – 34 с.
- 2 Аберкромби Н., Хилл С., Тернер Б.С. Социологический словарь: пер. с англ. / под ред. С.А. Ерофеева. – 2-е изд., перераб. и доп. – М.: Экономика, 2004. – С. 209.
- 3 Аблязов К. А. Светское и религиозное образование в деревне Татарстана (1920–1930 гг.) [Текст] : дисс. ... канд. ист. наук: 07.00.02 / К. А. Аблязов ; Казанский гос. ун-т им. В. И. Ульянова-Ленина. – Казань, 2004. – 170 с.
- 4 Азарова Е. В. Логический и лингвистические основания синонимии [Электронный ресурс] / Е. В. Азарова. – Режим доступа: www.lib.csu.ru/vch/117/vcsu08_16.pdf
- 5 Академічне релігієзнавство [Текст] : підручник / за ред. А. Колодного. – К. : Світ Знань, 2000. – 862 с.
- 6 Акопова С. Л. Лексико-семантическое образование существительных со значением лица (на основе метафоризации) [Текст] / С. Л. Акопова // Русский язык в школе. – 1985. – № 5. – С. 84–91.
- 7 Акуленко В. В. Интернациональные элементы в лексике языков [Текст] / В. В. Акуленко // Национальное и интернациональное в литературе, фольклоре и языке. – Кишинев : Штиинца, 1971. – С. 251–264.
- 8 Алатлы А. По следам Гоголя [Текст] / А. Алатлы ; пер. с турецк. И. Дриги. – К. : Четверта хвиля, 2012. – Кн. 2: На страже мира. – 446 с.

- 9 Алексеева М. О. Термины русского православия в семасиологическом и ономасиологическом аспектах [Текст] : дисс. ... канд. филол. наук: 10.02.19 / М. О. Алексеева; МГУ им. М.В. Ломоносова. – М., 2009. – 33 с.
- 10 Алексеева Л. М. Термин и метафора: семантическое обоснование метафоризации [Текст] / Л. М. Алексеева. – Пермь: ПГУ, 1998. – 250 с.
- 11 Алефиренко Н. Ф. Фразеология в свете современных лингвистических парадигм [Текст] / Н. Ф. Алефиренко. – М.: Элпис, 2008. – 217 с.
- 12 Алешин А. С. Паремии, вербализующие концепт «ЛЮБОВЬ» в шведском, немецком, английском и русском языках (лингвокультурологический аспект) [Текст] / А. С. Алешин // Паремиология в дискурсе: Общие и прикладные вопросы паремиологии. Пословица в дискурсе и тексте. Пословица и языковая картина мира / под ред. О. В. Ломакиной. – М.: ЛЕНАНД, 2015. – 304 с.
- 13 Алиев А. Г. Лингвистические и экстралингвистические факторы в антропонимии (на материале тюркских языков) [Текст]: автореф. дисс. ... д-ра филол. наук: 10.02.06 / А. Г. Алиев; АН Казахской ССР, Ин-т языкознания. – Алма-Ата, 1989. – 48 с.
- 14 Ализаде З. А. Азербайджанские пословицы и поговорки и их лексико-семантический анализ [Текст]: дисс. ... д-ра филол. наук: 10.02.20 / З. А. Алиев; Бакинский гос. ун-т. – Баку, 1981. – 55 с.
- 15 Аля Д. Ф. Х. Русская школа перевода Корана (на материале переводов с арабского языка) [Текст]: дис... канд. филол. наук: 10.02.01 / Д. Ф. Х. Аля; Ин-т рус. яз. им. А. С. Пушкина. – Москва, 1996. – 455 с.

- 16 Аникин В. П. Метафора в загадках [Текст] / В. П. Аникин // Художественные средства русского народнопоэтического творчества : Символ. Метафора. Параллелизм. – М.: Моск. ун-т, 1981. – С. 53– 66.
- 17 Аннануров А. Синтаксические особенности туркменских пословиц и поговорок [Текст]: автореф. дисс. ... канд. филол. наук: 10.02.02 / А. Аннауров; Туркменский гос. ун-т. – Ашхабад, 1960. – 23 с.
- 18 Антонян Ю. М. Человек и Бог, творящие друг друга [Текст] / Ю. М. Антонян. – М. : Логос, 2003. – 407 с.
- 19 Антрушина Г. Б. Лексикология английского языка [Текст] / Г. Б. Антрушина, О. В. Афанасьева, Н. Н. Морозова. – М. : Дрофа, 1999. – 377 с.
- 20 Апресян Ю. Д. Лексическая семантика. Синонимические средства языка [Текст] / Ю. Д. Апресян. – М.: Высш. шк., 1995. – 422 с.
- 21 Аристотель. Метафизика [Текст] / Аристотель; пер. А. В. Кубицкого. – М.-Л.: Соцэкгиз, 1934. – 348 с.
- 22 Аристотель. Этика. Политика. Риторика. Поэтика. Категории [Текст] / Аристотель. – Минск: Литература, 1998. – 550 с.
- 23 Арнольд И. В. Основы научных исследований в лингвистике: учеб. пособие. – М.: Высшая школа, 1991. – 140 с.
- 24 Арутюнова Н. Д. Метафора [Текст] / Н. Д. Арутюнова // Языкознание. Большой энциклопедический словарь / гл. ред. В. Н. Ярцева. – 2-е изд. – М.: Большая Российская Энциклопедия, 1998. – С. 296–297.
- 25 Арутюнова Н. Д. Язык и мир человека [Текст] / Н. Д. Арутюнова. – М.: Языки русской культуры, 1998. – 896 с.
- 26 Асмус В. Ф. Диалектика Канта [Текст] / В. Ф. Асмус. – М.: Изд-во Коммунистической академии, 1929. – 162 с.

- 27 Асмус В. Ф. Античная философия [Текст]: учеб. пособ. / В. Ф. Асмус. – М.: Высш. шк., 1976. – 544 с.
- 28 Ахманова О. С. Словарь лингвистических терминов [Текст] / О. С. Ахманова. – М. : Сов. энциклопедия, 1969. – 606 с.
- 29 Ахманова О. С. Словарь лингвистических терминов / О. С. Ахманова. – 2-ое изд., стереотип. – М.: Советская энциклопедия, 1969. – 608 с.
- 30 Ахманова О. С. Словарь омонимических слов [Текст] / О. С. Ахманова. – М.: Сов. энциклопедия, 1971. – 506 с.
- 31 Ахманова О. С. Словарь лингвистических терминов [Текст] / О. С. Ахманова. – 4-е изд., стер. – М.: КомКнига, 2007. – 50 с.
- 32 Бабенко Л. Г. Лингвистический анализ художественного текста. Теория и практика [Текст]: учебник-практикум / Л. Г. Бабенко, Ю. В. Казарин. – М.: Флинта: Наука, 2003. – 496 с.
- 33 Бабіна В. В. Фітоніми як фрагмент турецької мовної картини світу [Текст] / В. В. Бабіна // Дослідження та сучасність: зб. наук. пр. — К.: Наірі, 2011. – Вип. 1. – С. 8–10.
- 34 Базарова Л. В. Концепт «Бог» во фразеологических единицах английского, русского, татарского и турецкого языков [Текст]: дисс. ... канд. филол. наук : 10.02.20 / Л. В. Базарова; Казанский (Привожский) федеральный ун-т. – Казань, 2011. – 268 с.
- 35 Байбурин А. К. Об этнографическом изучении этикета [Текст] / А. К. Байбурин // Этикет у народов Передней Азии: сб. статей. – М.: Наука, 1988. – С. 12–37.
- 36 Байрамова Л. К. Фразеологическая судьба библеизмов и коранизмов [Текст] / Л. К. Байрамова // Восток-Запад: докл. 2-й Междунар. науч. конф. (24–26 августа 1999 г.). – Наб. Челны: Изд-во института управления, 1999. – Вып. 2. – С. 83–85.

- 37 Байрамова Л. К. Введение в контрастивную лингвистику [Текст]: учеб. пособие / Л. К. Байрамова. – Казань: Изд-во Казан. ун-та, 2004. – 116 с.
- 38 Байрон И. Религиозные традиции мира [Электронный ресурс] / И. Байрон. – М. : КРОН-ПРЕСС. – Т. 1–2. – 1996. – 1216 с. – Режим доступа : http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/Relig/rel_trad/index.php
- 39 Баранникова Т. Б. Стилистическая синонимия в лексике разносистемных языков: лезгинского, русского, английского [Текст]: автореф. дисс. ... д-ра филол. наук / Т. Б. Баранникова; Дагестанский гос. пед. ун-т. – Махачкала, 2006. – 40 с.
- 40 Бевз Т. О. Загальні закономірності семантичної деривації [Текст] / Т. Бевз // Наукові записки. – Серія: Філологічні науки (мовознавство). – Кіровоград: РВЦ КДПУ ім. В. Винниченка, 2001. – Вип. 35. – С. 3–7.
- 41 Белянин В.П. Психолінгвістика: [учебник] / В.П. Белянин. – М.: Флінта: Московський психолого-соціальний інститут, 2003. – 232 с.
- 42 Берестова А. А. Релігійні назви і тексти як прецеденті феномени в художній оповіді В. Лиса (на матеріалі роману «Соло для Соломій») [Текст] / А. А. Берестова // Лінгвістичні дослідження : зб. наук. пр. ХНПУ ім. Г. С. Сковороди. – 2014. – Вип. 37. – С. 117–121.
- 43 Берков В. П. Большой словарь крылатых слов и выражений русского языка [Текст] / В. П. Берков, В. М. Мокиенко, С. Г. Шулежкова. – Магнитогорск : МаГУ ; Greifswald : Ernst-Moritz-Arndt-Universität, 2008. – 658 с.

- 44 Биневский И. А. Диалектика сакрального и профанного в европейском социокультурном процессе : автореферат дисс. ... канд. филос. наук: 24.00.01 / И. А. Биневский; Московский гос. ун-т культуры и искусств. – М., 2012. – 24 с.
- 45 Бобырева Е. В. Вторичные жанры религиозного дискурса: проповедь и исповедь // Жанры и типы текста в научном и медийном дискурсе. – Орел, 2007. Вып. 2. – С. 32.
- 46 Бобырева Е. В. Религиозный дискурс: ценности и жанры [Текст] / Е. В. Бобырева // Знание. Понимание. Умение: Проблемы филологии, культурологии и искусствоведения. – 2008. – № 1. – С. 162–167.
- 47 Богатырев П. Г. Вопросы теории народного искусства [Текст] / П. Г. Богатырев. – М.: Искусство, 1971. – 511 с.
- 48 Бодуэн де Куртенэ И. А. Несколько слов о сравнительной грамматике индоевропейских языков. – ХМНЦ, 1881. – 349 с.
- 49 Боева Н. Б. Грамматическая антонимия в современном английском языке [Текст]: дисс. ... д-ра. филол. наук: 10.02.04 / Н. Б. Боева. – М., 2001. – 32 с.
- 50 Болдырев Н. Н. Диалектика отражения мира в языке [Текст] / Н. Н. Болдырев // Науковий вісник кафедри ЮНЕСКО Київськ. держ. лінгв. ун-ту. Серія: Філологія, педагогіка, психологія: матеріали міжнарод. конф. ЮНЕСКО ЛИНГВАПАКС VIII. – К., 2000. – Вип. 3. – С. 179–183.
- 51 Большой турецко-русский словарь [Текст] / ред. А. Н. Баскаков. – М. : Рус. яз., 1998. – 966 с.
- 52 Бондар М. В. Описовий переклад як спосіб відтворення безеквівалентної турецької лексики в українських художніх творах [Текст] / М. В. Бондар // Science and Education a New Dimension. Philology, 2014. – Т. II (5), вип. 28. – С. 42–46.

- 53 Борейко Ю. Г. Релігійна повсякденність як сфера комунікації оцерковлених віруючих українського православ'я [Текст] / Ю. Г. Борейко // Наукові записки Національного університету «Острозька академія». Сер.: Історичне релігієзнавство. – 2014. – Вип. 9. – С. 33–43.
- 54 Бородина Ю.А. Воображение в процессе познания: Диалектика прерывного и непрерывного: дис. ... канд. филос. наук: 09.00.01: СПб., 2005. – 176 с.
- 55 Боролина И. В. Хрестоматия по турецкому фольклору [Текст] / И. В. Боролина. – М. : Принт-люкс, 2007. – 215 с.
- 56 Борух О. Є. Прагматичний потенціал крилатих висловів турецької мови [Текст] : дис. ... канд. філол. н.: 10.02.13 / О. Є. Борух ; Нац. акад. наук України, Ін-т сходознавства ім. А. Ю. Кримського. – К., 2011. – 223 с.
- 57 Бугаева И. В. Религиозная коммуникация [Электронный ресурс] / И. В. Бугаева. – Режим доступа: <http://www.bibliofond.ru/view.aspx?id=124925>.
- 58 Бугаева И. В. Язык православной сферы: современное состояние, тенденции развития [Текст] : дис. ... д-ра філол. наук: 10.02.01 / И. В. Бугаева; Гос. институт русского языка им. А. С. Пушкина. – М., 2010. – 454 с.
- 59 Бугайко Ф. Ф. Методика аналізу прислів'їв, приказок і загадок [Текст] / Ф. Ф. Бугайко // Радянська школа. – 1945. – № 5–6. – С. 73–83.
- 60 Будагов Р. А. Введение в науку о языке / Р. А. Будагов. – М. : Гос. учеб.-пед. изд-во, 1958. – 434 с.
- 61 Будник К. Становлення, сучасний склад та ареал арабського антропонімікону [Текст] / К. Будник // Вісник Львівського університету. Сер. філологічна. – 2011. – Вип. 54. – С. 16–22.

- 62 Булаховский Л. А. Введение в языкознание [Текст] / Л. А. Булаховский, А. С. Чикобава. – 2-е изд. – М.: Учпедгиз, 1952. – Ч. 1. – 244 с. – 1953. – Ч. 2. – 178 с.
- 63 Буслаев Ф. И. О влиянии христианства на славянский язык [Текст] / Ф. И. Буслаев. – М. : Книжный дом «Либро-Ком», 2011. – 210 с.
- 64 Бушаков В. А. Тюркская этноонимия Крыма [Текст]: дисс. ... канд. филол. наук: 10.02.06 / В. А. Бушаков / Ин-т языкознания АН СССР. – М., 1991. – 264 с.
- 65 Бушаков В. А. Історичні топоніми Криму, пов'язані з релігією та народними обрядами [Текст] / В. А. Бушаков // Українська ономастика : матеріали наук. семінару, присв. 90-річчю К. К. Цілуйка. – К., 1998. – С. 28–32.
- 66 Бушаков В. А. Тюркізми в омонімії Північного Приазов'я [Текст] / В. А. Бушаков // Студії з ономастики та етимології. – Київ : Кий, 2002. – С. 40–47.
- 67 Бушаков В. А. Лексичний склад історичної топонімії Криму [Текст] / В. А. Бушаков. – К.: Ін-т сходознавства імені А. Ю. Кримського, 2003. – 226 с.
- 68 Васильєва І. В. Людина у релігійному вимірі: методологічні аспекти [Текст]: автореф. дис. ... д-ра філос. наук: 09.00.11 / І. В. Васильєва / Київський нац. ун-т ім. Т. Шевченка. – К., 2010. – 37 с.
- 69 Верещагин Е. М. Язык и культура. Лингвострановедение в преподавании русского языка как иностранного [Текст] / Е. М. Верещагин, В. Г. Костомаров. – М. : Рус. яз., 1983. – 269 с.

- 70 Весна Т. В. Ідеологічний та національно-культурний компоненти в семантичній структурі лексики політичного дискурсу (на матеріалах франко- і російськомовної преси 90-х років): дис. канд. філол. наук: 10.02.15 / Т. В. Весна; Одеський нац. ун-т ім. І. І. Мечникова. – Одеса, 2002. – 239 с.
- 71 Виговський Л. А. Сакралізація та секуляризація як чинники змін сфер функціонування релігійного комплексу [Електронний ресурс] / Л. А. Виговський. – Режим доступу: <https://www.filosof.com.ua/>
- 72 Власкина Т. С. Диалектика норм и ценностей в художественном мире А. Н. Островского (1840–1850-е гг.) [Текст]: автореф. дис. ... канд. філол. наук: 10.01.01 / Т. С. Власкина; Московский гос. пед. ун-т. – М., 1996. – 16 с.
- 73 Влахов С. Непереводимое в переводе [Текст] / С. Влахов, С. Флорин. – М. : Междунар. отношения, 1980. – 352 с.
- 74 Волков А. Г. Языка как система знаков [Текст] / А. Г. Волков. – М. : Изд-во МГУ, 1966. – 325 с.
- 75 Волкова М. В. Загадка и кроссворд как типы текста: семантический и прагматический аспекты : на материале немецкого языка [Текст]: дисс. ... канд. філол. наук: 10.02.04 / М. В. Волкова; Смоленский гос. ун-т. – Смоленск, 2011. – 167 с.
- 76 Волоцкая З. М. Языковая картина мира и картина мира в текстах загадок [Текст] / З. М. Волоцкая, А. В. Головачева // Малые формы фольклора. Сборник статей памяти Г. Л. Пермякова. – М.: Вост. лит., 1995. – С. 218–224.
- 77 Воробьев В. В. Лингвокультурология (Теория и методы) [Текст] / В. В. Воробьев. – М.: Рос. ун-т Дружбы народов, 1997. – 320 с.

- 78 Гадамский А. К. О лакунах в системе лингвистической науки: проблема взаимодействия языка и религии [Текст] / А. К. Гадамский // Культура народов Причерноморья. – 2004. – № 49, т. 1. – С. 164–167.
- 79 Гадамский А. К. Религиозный язык – теолингвистика – языкознание [Текст] / А. К. Гадамский // Ученые записки Таврийского национального университета. – Симферополь, 2007. – Т. 20 (59), ч. 1. – С. 287–293.
- 80 Гадамский А. К. О филологических и нефилологических направлениях изучения религиозного языка в русской и польской теолингвистике [Текст] / А. К. Гадамский // Ученые записки Таврийского национального университета. – 2009. – Т. 22 (61), ч. 1 – С. 204–214.
- 81 Гадамский А. К. Славянская теолингвистика: история, современное состояние, основные направления и перспективы исследований [Текст] / А. К. Гадамский, Г. П. Гадамская // Лингвистика XXI века : сб. науч. ст. к 65-летнему юбилею проф. В. А. Масловой / ред. В. В. Колесов, М. В. Пименова, В. И. Теркулов. – Сер.: Концептуальный и лингвальный миры. – 2-е изд., стер. – М. : Флинта, 2014. – Вып. 3. – С. 459–466.
- 82 Гак А. А. Семантическая структура слова как компонент семантической структуры высказывания [Текст] / А. А. Гак // Семантическая структура слова. – М. : Наука, 1971. – С. 78–96.
- 83 Гак В. Г. К диалектике семантических отношений в языке [Текст] / В. Г. Гак // Принципы и методы семантических исследований. – М.: Наука, 1976. – С. 73–92.
- 84 Гак В. Г. К типологии лингвистических номинаций // Языковая номинация. Общие вопросы / отв. ред. Б. А. Серебренников, А. А. Уфимцева. – М.: Наука, 1977. – С. 230–293.

- 85 Гак В. Г. Особенности библейных фразеологизмов в русском языке (в сопоставлении с французскими библеизмами) [Текст] / В. Г. Гак // Вопросы языкознания. – 1997. – № 5. – С. 55–65.
- 86 Галинська О. М. Особливості мотивації лінгвокультурної інформації інтертекстуальних фразеологізмів в українській і англійській мовах [Текст] / О. М. Галинська // Наукові записки Ніжинського державного університету ім. М. Гоголя. Сер.: Філологічні науки. – 2013. – № 4. – С. 140–143.
- 87 Ганич Д. І. Словник лінгвістичних термінів [Текст] / Д. І. Ганич, С. І. Олійник. – К.: Вища шк., 1985. – 360 с.
- 88 Гариффулина А. М. Устойчивые словосочетания приветствия и прощания в турецком речевом этикете [Текст] / А. М. Гариффулина // Диалектология, история и грамматическая структура тюркских языков : сб. матер. Междунар. тюркол. конф., посв. памяти проф. Казан. ун-та Д. Г. Тумашевой (21– 24 октября 2011 г.) / под ред. Р. Р. Замалетдинова. – Казань : Отечество, 2011. – С. 135–139.
- 89 Гаркавець О. М. Уруми Надазов'я: історія, мови, казки, пісні, загадки, прислів'я, писемні пам'ятки / О. М. Гаркавець. – Алма-Ата: Український культурний центр, 1999. – 624 с.
- 90 Гданська Ю. А. Проблеми омонімії і шляхи їх вирішення [Електронний ресурс] / Ю. А. Гданська, Л. С. Козуб // *Studia Lingua*: актуальні проблеми лінгвістики і методики викладання іноземних мов. – 2005. – Режим доступу: <http://elibrary.nubip.edu.ua/10581/>
- 91 Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. [Текст] / Г. В. Ф. Гегель; пер. Б. А. Фохта; отв. ред. Е. П. Ситковский. – М. : Мысль, 1977. – Т. 3: Философия духа. – 471 с.

- 92 Гегель Г.В.Ф. Сочинения. Т. 1–14 / Г.В.Ф. Гегель. – Издательства: Государственное издательство, Партийное издательство, Соцэкгиз, Государственное издательство политической литературы, Издательство социально-экономической литературы, 1929–1958. – 7500 с.
- 93 Гейбуллаев Г. А. Топонимия Азербайджана (историко-этнографическое исследование) [Текст] / Г. А. Гейбуллаев. – Баку: Элм, 1986. – 192 с.
- 94 Герд А. С. Значение термина и научное знание [Текст] / А. С. Герд // Научно-техническая информация. Сер. 2. – 1991. – № 10. – С. 1-4.
- 95 Голев Н. Д. Динамический аспект лексической мотивации [Текст] / Н. Д. Голев. – Томск: Изд-во Томск.ун-та, 1989. – 252 с.
- 96 Голева Г. С. Фразеология современного персидского языка [Текст] / Г. С. Голева. – М.: Муравей, 2006. – 224 с.
- 97 Головин Б. Н. Термин и слово [Текст] / Б. Н. Головин. – Горький: Изд-во Горьков. ун-та, 1982. – 132 с.
- 98 Голубовская И. А. Этнические особенности языковых картин мира [Текст]: монографія / И. А. Голубовская. – К.: ВПЦ «Киевский университет», 2002. – 293 с.
- 99 Гордлевский В. А. Лексика караимского перевода Библии / В. А. Гордлевский // Избранные сочинения. – М., 1961. – Т. 2. – С. 155–159.
- 100 Городецька О. В. Національно-марковані концепти в британській мовній картині світу ХХ століття [Текст]: дис. ... канд. філол. наук: 10.02.04 / О. В. Городецька ; Київ. нац. ун-т ім. Т. Г. Шевченка. – К., 2003. – 270 с.

- 101 Горожанов Ю. Ю. Ергоніми міста Луцька: структурно-семантичний аналіз [Текст] / Ю. Ю. Горожанов // Філологічні студії. – 2013. – Вип. 9. – С. 134–139.
- 102 Горфункель А. Х. Диалектические идеи итальянского Возрождения [Текст] / А. Х. Горфункель // История диалектики XIV–XVIII вв. / ред. кол.: З. А. Каменский, И. С. Нарский, Т. И. Ойзерман. – М.: Мысль, 1974. – 356 с.
- 103 Горюшина Р. И. Лексика христианства в русском языке (системные отношения прямых конфессиональных и производных светских значений слов) [Текст] : дисс. ... канд. филол. наук: 10.02.01 / Р. И. Горюшина ; Волгогр. гос. пед. ун-т. – Волгоград, 2002. – 179 с.
- 104 Гранде Б. М. Введение в сравнительное изучение семитских языков [Текст] / Б. М. Гранде. – М. : Вост. лит., 1998. – 439 с.
- 105 Гресь Ю. Ю. Теоретичні засади вивчення турецької загадки [Текст] / Ю. Ю. Гресь / Исследования и современность : сб. науч. тр. по матер. Всеукр. науч. конф. – Київ : Наірі, 2011. – Вип. 1. – С. 6–8.
- 106 Григорьева Л. Л. Фразеологическая репрезентация религиозного мира человека (на материале русского, английского и арабского языков) [Текст]: автореф. дисс. ... канд. филол. наук: 10.02.20 / Л. Л. Григорьева / Казанский гос. пед. ун-т им. В. И. Ульянова-Ленина. – Казань, 2009. – 22 с.
- 107 Гулиева Л. Т. Русская топонимика Азербайджана [Текст] / Л. Т. Гулиева. – Баку: Изд-во Азерб. ун-та, 1984. – 101 с.
- 108 Гумбольдт В. Избранные труды по языкознанию [Текст] / В. Гумбольдт ; пер. с нем. Г. М. Рамишвили. – М.: Прогресс, 1984. – 397 с.

- 109 Гурко О. В. Структурно-семантичні моделі ергонімів у сучасній рекламі Дніпропетровська [Текст] / О. В. Гурко // Ученые записки Таврического национального университета им. В. И. Вернадского. Серия : Филология. Социальные науки. – 2012. – Т. 25 (64). – № 1, ч. 2. – С. 97–100.
- 110 Даль В. И. Толковый словарь живого великорусского языка [Текст] : в 4-х т. / В. И. Даль. – 7-е изд. – М.: Рус. яз., 1978–1980. – Т. 4. – 1980. – 683 с.
- 111 Даниленко В. П. Общее языкознание : курс лекций [Текст] / В. П. Даниленко. – Иркутск : Изд-во Иркутского гос. ун-та, 2003. – 240 с.
- 112 Дворецкий И. Х. Латинско-русский словарь [Текст] / И. Х. Дворецкий. – 2-е изд. – М.: Рус. яз., 1976. – 1096 с.
- 113 Декарт Р. Избранные произведения [Текст] / Р. Декарт. – М.; Л.: Гос. изд. полит. литературы, 1950. – 712 с.
- 114 Демешко І. М. Функціональний підхід до вивчення юридичних термінів [Текст] / І. М. Демешко // Наукові записки. – Сер.: Філологічні науки (мовознавство). – Кіровоград: РВЦ КДПУ ім. В. Винниченка, 2001. – Вип. 35. – 220 с.
- 115 Демурова Н. М. Льюис Кэрролл: Очерк жизни и творчества [Текст] / Н. М. Демурова. – М. : Наука, 1979. – 200 с.
- 116 Денисова Е. А. Структура и функции энигматического текста на материале русских загадок и кроссвордов [Текст] : дисс. ... канд. филол. наук: 10.02.01 / Е. А. Денисова; МГУ им. М. В. Ломоносова. – М., 2008. – 224 с.

- 117 Джанаева В. В. Этнокультурная специфика прецедентных феноменов [Текст] / В. В. Джанаева // Бюллетень Владикавказского института управления : материалы VIII межвуз. науч.-практ. конф. «Человек, государство, общество: традиционные проблемы и новые аспекты». – Владикавказ : Владикавк. ин-т управл., 2006. – Вып. 17. – С. 231–236.
- 118 Дзюбіна О. І. Скорочення як спосіб утворення неологізмів в сучасній англійській мові (на матеріалі англомовних Інтернет-видань та форумів в молодіжних соціальних мережах) [Текст] / О. І. Дзюбіна // Вісник Житомирського державного університету ім. І. Франка. – 2014. – Вип. 3. – С. 309–312.
- 119 Докаш В. І. Соціологія релігії [Текст] : навч. посіб. / В. І. Докаш. – Чернівці: Чернівецький нац. ун-т, 2010. – 254 с.
- 120 Доценко М. Ю. Заголовок и смысловая структура текста (на материале современных газетных текстов деловой ориентации) [Текст] / М. Ю. Доценко // Мир русского слова. – 2007. – № 4. – С. 37–39.
- 121 Дрига І. М. Вопросы перевода урумских апокрифических текстов// Юбилейные Дмитриевские Тюркологические чтения, посвященные 60-летию кафедры тюркской филологии ИСАА МГУ, 30–31 октября 2003 г. – М., 2004. – С. 80–85.
- 122 Дрига І. М. Тюркомовні варіанти молитви «Отче наш» в Причорномор'ї [Текст] / І. М. Дрига // Східний світ. – К., 2009. – № 3. – С. 135–147.
- 123 Дрига І. М. Конфесійна термінологія немусульманських тюркських пам'яток гагаузів, урумів, караїмів, кримчаків [Текст] / І. М. Дрига // Орієнтальні студії в Україні. До ювілею Л. В. Матвеевої: зб. наук. ст. – К., 2010. – С. 209–231.

- 124 Дядечко Л. П. Крылатые слова как объект лингвистического описания. История и современность [Текст] : монографія / Л. П. Дядечко. – К. : ВПЦ “Київський університет”, 2002. – 294 с.
- 125 Дядечко Л. П. Крылатые слова как объект лингвистического описания. История и современность [Текст] / Л. П. Дядечко. – К. : Вид-во КНУ ім. Т. Г. Шевченка, 2002. – 290 с.
- 126 Дядечко Л. П. Адамов след в русской фразеологии [Текст] / Л. П. Дядечко // Живодействующая связь языка и культуры : материалы Междунар. науч. конф., посв. юбилею д-ра филол. наук проф. В. Н. Телия. – М.; Тула: Изд-во Тул. гос. пед. ун-та им. Л. Н. Толстого, 2010. – Т. 1: Язык. Ментальность. культура. – С. 114–119.
- 127 Дядечко Л. П. Антропо- vs маскулиноцентризм русской фразеологии? (К постановке проблемы) [Текст] / Л. П. Дядечко // Русский язык и литература во времени и пространстве: материалы XII Конгресса МАПРЯЛ / под ред. Л. А. Вербицкой, Л. Лиминя, Е. Е. Юркова. – Т. 2. – Шанхай: Shanghai Foreign Language Education Press, 2011. – С. 107–112.
- 128 Еліаде М. Священне і мирське [Текст] / М. Еліаде // Священне і мирське. Міфи, сновидіння і містерії. Мефістофель і андрогін. Окультизм, ворожбитство та культурні уподобання. – К.: Основи, 2001. – С. 5–116.
- 129 Ермолович Д. И. Имена собственные на стыке языков и культур / Д. И. Ермолович. – М.: Р. Валент, 2001. – 200 с.
- 130 Євраєва С. В. Релігійні концепти як відображення російської наївної та індивідуальної картин світу (на матеріалі російських прислів'їв та поезії О. Блока) [Текст]: автореф. дис. ... канд. філол. наук: спец. 10.02.02 / С. В. Євраєва / Дніпропетр. нац. ун-т ім. О. Гончара. – Днепропетровск, 2010. – 19 с.

- 131 Жайворонок В. В. Знаки української етнокультури [Текст] : словник-довідник / В. В. Жайворонок ; НАН України, Ін-т мовознавства ім. О. О. Потебні. – К.: Довіра, 2006. – 703 с.
- 132 Жайворонок В. В. Українська етнолінгвістика: нариси [Текст] / В. В. Жайворонок. – К.: Довіра, 2007. – 263 с.
- 133 Жинкин Н. И. Речь как проводник информации [Текст] / Н. И. Жинкин. – М. : Наука, 1982. – 160 с.
- 134 Зализняк А. А. Семантическая деривация в синхронии и диахронии: проект «Каталога семантических переходов» [Текст] / А. А. Зализняк // Вопросы языкознания. – 2001. – № 2. – С. 13–25.
- 135 Захаренко И. В. Прецедентные высказывания в их функционирование в тексте [Текст] / И. В. Захаренко // Лингвокогнитивные проблемы межкультурной коммуникации. – М.: Филология, 1997. – С. 92–99.
- 136 Захарченко И. В. Лингвокогнитивные аспекты функционирования прецедентных высказываний [Текст] / И. В. Захарченко, В. В. Красных // Лингвокогнитивные проблемы межкультурной коммуникации. – М.: Филология, 1997. – С. 100–115.
- 137 Зеленська А. Р. Прецедентні біблійні топоніми в сучасному публіцистичному дискурсі (на матеріалі статей на культурну тематику) [Текст] / А. Р. Зеленська // Вісник Дніпропетровського університету. Сер.: Мовознавство. – 2013. – № 11. – Вип. 19, т. 3. – С. 57–63.
- 138 Золотницкий Н. Цветы в легендах и преданиях [Текст] / Н. Золотницкий. – К. : Мистецтво, 1999. – 384 с.
- 139 Золотухин Г. А. Литературно-критическая деятельность: диалектика объективного и субъективного [Текст] / Г. А. Золотухин. – К.: Наук. д., 1992. – 115 с.

- 140 Иванова Е. В. Метафорическая концептуализация природных катастроф в экологическом дискурсе: на материале медийных текстов [Текст] : автореф. дисс. ... канд. филол. наук: спец. 10.02.19 / Е. В. Иванова; Челябинский гос. ун-т. – Челябинск, 2007. – 219 с.
- 141 Иванова Е. В. Религиозная метафора в текстах СМИ [Текст] / Е. В. Иванова // Вестник Челябинского государственного университета. – 2013. – № 14 (305). – Сер.: Филология. Искусствоведение. – Вып. 77. – С. 21–24.
- 142 Ивина Л. В. Лингвокогнитивные основы анализа отраслевых терминосистем (на примере англоязычной терминологии венчурного финансирования) [Текст]: учеб.-метод. пособие / Л. В. Ивина. – М.: Академический проект, 2003. – 304 с.
- 143 Ильенков Э. В. Античная философия как форма мысли [Текст] / Э. В. Ильенков // Философия и культура. – М.: Изд-во полит. лит., 1991. – С. 62–63.
- 144 Исхакова Х. Ф. Отражение тюркского видения мира в языке [Текст] / Х. Ф. Исхакова // Вопросы тюркской филологии. – Вып. 7: Материалы Дмитриевских чтений. – М., 2007. – С. 114–122.
- 145 Івасишина Т. А. Релігійний та біблійний дискурси: проблеми розмежування [Текст] / Т. А. Івасишина // Studia Linguistica : зб. наук. пр. Київськ. нац. ун-та ім. Т. Шевченка. – 2011. – Вип. 5. – С. 468–471.
- 146 Ізотова Н. П. Роль заголовку як сильної позиції в актуалізації ключового концепту художнього твору (на матеріалі англomовних біографічних романів ХХ століття) [Текст] / Н. П. Ізотова // Проблеми семантики, прагматики та когнітивної лінгвістики: зб. наук. пр. – К.: Логос, 2007. – Вип. 12. – С. 164–168.

- 147 Ісаєв С.С. Реалізація кулінарного коду китайської культури у фразеологізмах з компонентом «вино»/ С. С. Ісаєв // Мовні і концептуальні картини світу. – 2015. – Вип. 55, частина 2. – С. 82-88.
- 148 Евгеньева А.П. Основне вопросы лексической синонимии // Почерки по синонимии современного русского литературного языка. – М. – Л.: Наука, 1966. – С. 9–56.
- 149 Кайуа Р. Миф и человек ; человек и сакральное: Моногр. – М.: О.Т.И., 2003.
- 150 Кайуа Р. ИГРЫ И ЛЮДИ / Пер. с фр. С.Н. Зенкина. — М.: ОГИ, 2007. – 304 с
- 151 Капанев П. И. Вопросы теории и истории художественного перевода [Текст] / П. И. Капанев. – Минск: Просвещение, 1985. – 199 с.
- 152 Караев С. К. Топонимия Узбекистана (социолингвистический аспект) [Текст] / С. К. Караев. – Ташкент: Фан, 1991. – 131 с.
- 153 Карасик В. И. Дискурс [Текст] / В. И. Карасик // Социальная психолингвистика : хрестоматия / сост. К. Ф. Седов. – М.: Лабиринт, 2007. – С. 162–196.
- 154 Карасик В. И. Языковые ключи [Текст] / В. И. Карасик. – М.: Гнозис, 2009. – 406 с.
- 155 Караулов Ю. Н. Общая и русская идеография [Текст] / Ю. Н. Караулов. – М.: Наука, 1976. – 355 с.
- 156 Караулов Ю. Н. Русский язык и языковая личность [Текст] / Ю. Н. Караулов. – М. : Наука, 1987. – 264 с.
- 157 Карпенко В. Вдалиї заголовок – половина успіху [Текст] / В. Карпенко // Редактор і видавець. – 2007. – № 1. – С. 63–76.

- 158 Карпенко О.Ю. Про літературну ономастику та її функціональне навантаження // Записки з ономастики. – Вип. 4. – 2000. – С. 68-75.
- 159 Карцевський. Об ассиметрическом дуализме лингвистического знака // Звегинцов В.А. История языкознания XIX–XX веков в очерках и извлечениях. – М., 1965. – Ч. 2. – С. 85.
- 160 Касумова М. Ю. Библизмы и коранические фразеологизмы в русском и турецком языках [Текст] / М. Ю. Касумова // Международный научно-исследовательский журнал. – 2014. – Вып. 9 (28). – С. 99–100.
- 161 Каюа Р. Людина та сакральне [Текст] / Р. Каюа ; пер. з фр. С. Л. Удовик (відп. ред.). – К.: Ваклер, 2003. – 256 с.
- 162 Квятковский А. Поэтический словарь [Текст] / А. Квятковский. – М.: Советская энциклопедия, 1966. – 375 с.
- 163 Кессиди Ф. Х. От мифа к логосу (Становление греческой философии) [Текст] / Ф. Х. Кессиди. – М.: Мысль, 1972. – 312 с.
- 164 Китайгородская М. В. Активные социолингвистические процессы в сфере городских наименований: московские вывески [Текст] / М. В. Китайгородская // Современный русский язык. Социальная и функциональная дифференциация / отв. ред. Л. П. Крысин. – М.: Языки славянской культуры, 2003. – С. 127–150.
- 165 Кияк Т. Р. Лингвистические основы терминоведения : опыт лингвистического описания [Текст] / Т. Р. Кияк. – К.: УМКВО, 1989. – 104 с.
- 166 Кияк Т.Р. Семантичні аспекти нормалізації термінологічних одиниць / Т. Р. Кияк // Вісник Житомирського державного університету імені І. Франка. – 2008. – № 38. – С. 77–80.
- 167 Клименко Н.Ф. Динамічні процеси в сучасному українському лексиконі: монографія/ Н. Ф. Клименко, Є. А. Карпіловська, Л. П. Кислюк. – К.: Видавничий Дім Дмитра Бураго, 2008. – 336 с.

- 168 Ключева В. Н. Проблема антонимов [Текст] / В. Н. Ключева // Ученые записки 1-го Московского педагогического института иностранных языков. – Т. 9. – М. : Изд-во Московского ун-та, 1956. – С. 75–85.
- 169 Кобозева И. М. Лингвистическая семантика [Текст] / И. М. Кобозева: учебн. – М. : Эдиториал УРСС, 2000. – 352 с.
- 170 Коваль А. П. Крилаті вислови в українській літературній мові. Афоризми. Літературні цитати. Образні вирази [Текст] / А. П. Коваль, В. В. Коптілов. – К.: Вища шк., 1975. – 334 с.
- 171 Коваль А. П. Знайомі незнайомці: Походження назв поселень України [Текст] / А. П. Коваль. – К. : Либідь, 2001. – 302 с.
- 172 Коваль А. П. Спочатку було Слово: Крилаті вислови біблійного походження в українській мові [Текст] / А. П. Коваль. – К. : Либідь, 2001. – 312 с.
- 173 Коверна І.О. Мусульманські імені в антропоніміконі сучасної турецької мови // Мовні і концептуальні картини світу. Збірка наукових праць. – Вип. 47, частина 1. – К. ВПЦ «Київський університет», 2014. – С. 463–471.
- 174 Ковыршина О. А. Диалектика времени и вечности в художественном сознании Михаила Пришвина [Текст] / : дисс. ... канд. филол. наук : 10.01.01 / О. А. Ковыршина. – Елец, 2005. – 16 с.
- 175 Койчубаев Е. Краткий толковый словарь топонимов Казахстана [Текст] / Е. Койчубаев. – Алма-Ата: Наука, 1974. – 273 с.
- 176 Колесник Валентина Олександрівна. Дебалканізація болгарських переселенських говірок в Україні : Дис... д-ра філол. наук: 10.02.03 / Одеський національний ун-т ім. І.І.Мечникова. — О., 2004. — 560 с.

- 177 Колесник В.А. Региональные варианты болгарских антропонимов [Текст] / В.А. Колесник // Българите в Северното Причерноморие. Изследвания и материали – Одеса: Друк, 2013. – Т.13. – С. 243-248.
- 178 Колесник В.А. Этнолингвистическая специфика ольшанских говоров [Текст] / В.А. Колесник // Очерки истории, языка и культуры ольшанских болгар. – Киев: Скиф, 2013. – С. 283–300.
- 179 Колесник В.А. Раритетные заимствования с турецкого в чушмелийском говоре [Текст] / В.А. Колесник // Одесская болгаристика. – Вып. 11-12 – Одесса, 2013–2014. – С. 5–10.
- 180 Колосова С. Справочник кроссвордиста [Текст] / С. Колосова. – М.: Славянский Дом Книги, 2004. – 288 с.
- 181 Кондратюк Т. В. Лінгвістичний аналіз та специфіка перекладу фразеології Корану [Текст] / Т. В. Кондратюк // Українська орієнталістика : зб. наук. пр. викл. та студ. Інституту схід. мов Київськ. нац. лінгв. ун-ту «Києво-Могилянська академія» / голов. ред. І. В. Срібняк. – Вип. 2–3. – К., 2007-2008. – С. 61–64.
- 182 Конкобаев К. Топонимия Южной Киргизии [Текст] / К. Конкобаев. – Фрунзе : Илим, 1980. – 172 с.
- 183 Кононенко В. Мова. Культура. Стиль [Текст] / В. Кононенко. – Київ; Івано-Франківськ: Плай, 2002. – 460 с.
- 184 Кононов А. Н. Грамматика современного турецкого литературного языка [Текст] / А. Н. Кононов. – М. – Л. : Издательство АН СССР, 1956. – 570 с.
- 185 Коран (уривки). Сура І: "Відкриваюча Книгу" та сура ІІ: "Корова" [Текст] / В. С. Рибалкін; пер. з арабської, комент. // Зарубіжна література. Матеріали до вивчення літератур Сходу. Тексти, літературно-наукові статті: хрестоматія. – 2-ге вид., перероб та допов. – К.: ВПЦ "Київський університет", 2009. – С. 489–494.

- 186 Коран. Вибрані сури (1–16) [Текст] / перекл. з араб. та комент. В. С. Рибалкіна // Історія Середньовічного Сходу: Тематична хрестоматія: навч. посібник / упоряд. В. А. Рубель. – 3-є вид., доп. і перероб. – К.: Либідь, 2011. – С. 320 – 523.
- 187 Коран. Давні сури (мекканський період) [Текст] / перекл. з араб. та комент. В. С. Рибалкіна // Східний світ. – № 1. – 2013. – С. 139-159.
- 188 Коран. Найдавніші сури («есхатологічні») [Текст] / пер. з араб. та комент. В. С. Рибалкіна // Східний світ. – 2011. – № 4. – С. 155-174.
- 189 Коран. Сура V: Стіл [Текст] / пер. з араб. та комент. В. С. Рибалкіна // Сходознавство. – 2004. – № 27–28. – С. 97–114.
- 190 Коран. Сура VI: Худоба [Текст] / пер. з араб. та комент. В. С. Рибалкіна // Східний світ. – 2005. – № 1. – С. 152–164.
- 191 Коран. Сура VII: Мури [Текст] / пер. з араб. та комент. В. С. Рибалкіна // Східний світ. – № 2, 2005. – Р. 128–141.
- 192 Коран. Сура VIII: Здобич. Сура IX: Спокута [Текст] / пер., комент. В. С. Рибалкіна // Східний світ. – № 4. – 2005. – С. 136–147.
- 193 Коран. Сура XIII: Грім [Текст] / пер. з араб. та комент. В. С. Рибалкіна // Східний світ. – № 4, 2004. – С. 175–177.
- 194 Коран. Сури X: Йунус, XIV: Ібрагім, XV: Ал-хиджр / Пер. з арабської, коментарі В.С. Рибалкіна // Східний світ. – № 1. – 2008. – С. 181–193.
- 195 Корнилов О. А. Языковые картины мира как производные национальных менталитетов [Текст] / О. А. Корнилов. – М.: ЧеРо, 2003. – 349 с.

- 196 Костюк А. В. Слова-реалії як національно марковані одиниці сучасної турецької мови [Текст] / А. В. Костюк // Українська орієнталістика : зб. наук. пр. викл. та студ. Ін-ту схід. мов Київськ. нац. лінгв. ун-ту «Києво-Могилянська академія» / голов. ред. І. В. Срібняк. – Київ, 2007–2008. – Вип. 2–3. – С. 25–29.
- 197 Кочерган М. П. Лексическая сочетаемость омонимов и лингвистический статус омонимии [Текст] / М. П. Кочерган // Филологические науки. – 1981. – № 5. – С. 47–55.
- 198 Кочерган М. П. Вступ до мовознавства [Текст] / М. П. Кочерган. – К. : Академія, 2002. – 367 с.
- 199 Кочерган М. П. Зіставне мовознавство і проблема мовних картин світу [Текст] / М. П. Кочерган // Мовознавство. – 2004. – № 5-6. – С. 12–30.
- 200 Кошечая И. Г. Название как кодированная идея текста [Текст] / И. Кошечая // Иностранные языки в школе. – 1982. – № 2. – С. 8-10.
- 201 Краснов А. Г. Притча в русской и западноевропейской литературе XX века: соотношение сакрального и профанного [Текст] : дисс. ... канд. филол. наук: 10.01.01, 10.01.03 / А. Г. Краснов. – Самара, 2005. – 219 с.
- 202 Красножан Ж. Функції детермінологізованих лексем у художньому тексті [Текст] / Ж. Красножан // Науковий вісник Херсонського державного університету. – Херсон, 2009. – Вип. 9. – С. 175–177.
- 203 Красных В. В. Виртуальная реальность или реальная виртуальность? [Текст] / В. В. Красных (Человек. Сознание. Коммуникация). – М.: Диалог МГУ, 1998. – 362 с.

- 204 Красных В. В. Этнопсихоллингвистика и лингвокультуроология : курс лекций [Текст] / В. В. Красных. – М.: ИТДГК «Гнозис», 2002. – 284 с.
- 205 Кронгауз М. А. Семантика [Текст]: учеб. для вузов. / М. А. Кронгауз. – М.: Рос. гос. гуманит. ун-т., 2001. – 399 с.
- 206 Крылова О. А. Жанры речи [Текст] / О. А. Крылова // Лингвистическая стилистика : учеб. пособ [в 2 кн.]. – М. : Высш. шк., 2006. – Кн. 1: Теория. – С. 223–228.
- 207 Крысин Л. П. Иноязычное слово в контексте современной общественной жизни [Текст] / Л. П. Крысин // Русский язык конца XX столетия (1985-1995) / отв. ред. Е. А. Земская. – М.: Языки русской культуры, 1996. – С. 142–161.
- 208 Крючкова Н. В. Языковая концептуализация натурфактов: элементы природного ландшафта [Текст] / Н. В. Крючкова // Известия Саратовского университета. Сер.: Социология. Политология. – 2009. – Вып. 1. – С. 53–57.
- 209 Кудрявцева Л. А. Моделирование динамики словарного состава языка [Текст] : монография / Л. А. Кудрявцева. – 2-е изд., испр. – К. : ИПЦ «Киевский университет», 2004. – 208 с.
- 210 Кузнецов А. М. Поле [Текст] / А. М. Кузнецов // Большой энциклопедический словарь. Языкознание / гл. ред. В. Н. Ярцева. – 2-е изд. – М.: Большая Российская Энциклопедия, 1998. – С. 380-381.
- 211 Кулиев Э. На пути к Корану [Текст] / Э. Кулиев. – М. : УММАН, 2003. – 530 с.
- 212 Курбанмамадов А. Эстетическая доктрина суфизма (Опыт критического анализа) [Текст] / А. Курбанмамадов. – Душанбе : Дониш, 1987. – 108 с.

- 213 Курлова Е. А. Динамические процессы в содержании и структуре ассоциативно-семантического поля отдых [Текст] : автореф. дисс. ... канд. филол. н.: 10.02.01 / Е. А. Курлова. – СПб, 2014. — 22 с.
- 214 Кутуза Н. В. Ергонімна номінація як елемент реклами [Текст] / Н. В. Кутуза // Культура народов Причерноморья. — 2002. — № 32. — С. 301–303.
- 215 Кутуза Н. В. Структурно-семантичні моделі ергонімів (на матеріалі ергонімікону м. Одеси) [Текст] : автореф. дис. ... канд. филол. наук: 10.02.01 / Н. В. Кутуза. – Одеса, 2003. – 18 с.
- 216 Кухаренко В. А. Інтерпретація тексту [Текст] / В. А. Кухаренко. – Вінниця : Нова книга, 2004. – 272 с.
- 217 Кучешева И. Л. Имена собственные как термины в подъязыке английской лингвокультуры [Текст] : дис. ... канд. филол. наук: 10.02.04 / И. Л. Кучешева. – Омск, 2012. – 163 с.
- 218 Кшановський О.Ч. Перська мова у функціонально-типологічному висвітленні: [монографія] / О.Ч. Кшановський. – К.: Видавничий дім Дмитра Бураго, 2011. – 424 с.
- 219 Лапиня Э. А. Метафора в терминологии микроэлектроники (на материале английского языка) [Текст] / Э. А. Лапиня // Метафора в языке и тексте. – М.: Наука, 1988. – 174 с.
- 220 Лапиня Э. А. Метафора в терминологии микроэлектроники [Текст] / Э. А. Лапиня // Метафора в языке и тексте. коллект. моногр. – М.: Наука, 1988. – С. 134–145.
- 221 Лебедева Н. М. Детерминологизация в корпоративном дискурсе (на материале специальной лексики) [Текст] / Н. М. Лебедева, Е. С. Посилина // Ученые записки Таврического национального университета им. В. И. Вернадского. – Симферополь, 2007. – Т. 20 (59), № 1 – С. 170–173.

- 222 Леви-Стросс К. Структура мифов [Текст] / К. Леви-Стросс // Вопросы философии. – 1970. – № 7. – С. 152–164.
- 223 Лейчик В. М. О языковом субстрате термина / В. М. Лейчик // Вопросы языкознания. 1986. – № 5. – С. 87–97.
- 224 Лейчик В.М. Обновление религиозного стиля: вигляд лексиколога. К культурі мира через діалог релігій, діалог цивілізацій / В. М. Лейчик. – М.: Правда, 2000. – 258 с.
- 225 Лешан В. Ю. Основи релігієзнавства: підручник / В. Ю. Лещак. – Чернівці: Рута, 2005. – 304 с.
- 226 Лисиченко Л. А. Структура мовної картини світу [Текст] / Л. А. Лисиченко // Мовознавство. – 2004. – № 5–6. – С. 36–41.
- 227 Литвинко О. А. Феномен скорочення в англійській термінологічній підсистемі машинобудування [Текст] / О. А. Литвинко // Філологічні трактати. – 2013. – Т. 5, № 4. – С. 41–46.
- 228 Литвинчук Н. Ойконіми Сумщини як джерело історико-етнографічного вивчення краю [Текст] / Н. Литвинчук // Народна творчість та етнографія. – 2008. – № 3. – С. 89–95.
- 229 Лосев А.Ф. Зарождение номиналистической диалектики средневековья. Эригена и Абеляр [Текст] / А. Ф. Лосев // Историко-философский ежегодник. – М. : Наука, 1988. – С. 51–71.
- 230 Лосев А. Ф. Античный космос и современная наука [Електронний ресурс] / А. Ф. Лосев // Сочинения: в 9 т. – М.: Мысль, 1993. – Т.1: Бытие – Имя – Космос. – Режим доступа: <http://coollib.com/b/230628>.
- 231 Лотте Д. С. Основы построения научно-технической терминологии : вопросы теории и методики [Текст] / Д. С. Лотте. – М. : Изд-во АН СССР, 1961. – 158 с.

- 232 Магировская О. В. Вторичная номинация концепта в современном английском языке: на материале пословиц и загадок [Текст] : дисс. ... канд. филол. наук: 10.02.04 / О. В. Магировская. – Красноярск, 2001. – 180 с.
- 233 Мазепова О. В. Прецедентні феномени у структурі перської мовної свідомості [Текст] / О. В. Мазепова // Polyphonia Orientis: мова, література, історія, релігія [до ювілею В. С. Рибалкіна]: зб. наук. ст. – Київ: Ін-т сходознавства ім. А. Ю. Кримського НАН України, 2013. – С. 25–44.
- 234 Мазепова О. В. Функціонування прецедентних імен у перському лінгвоментальному просторі [Текст] / О. В. Мазепова // Мовні і концептуальні картини світу: зб. наук. пр. – К. : ВПЦ “Київський університет”, 2013. – Вип. 43, ч. 3. – С. 24–37.
- 235 МакКормак Э. Когнитивная теория метафоры [Текст] / Э. МакКормак // Теория метафоры. – М.: Прогресс, 1990. – С. 358-386.
- 236 Маковский М. М. Сравнительный словарь мифологической символики в индоевропейских языках: образ мира и миры образов [Текст] / М. М. Маковский. – М.: Владос, 1996. – 416 с.
- 237 Малышева О. Л. Семантико-стилистический аспект контекстуальных синонимов в английском художественном тексте [Текст] / О. Л. Малышева // Лингвокультурологическая парадигма в современных исследованиях: сб. науч. ст. / Гродненский гос. ун-т им. Я. Купалы ; редкол.: В. С. Истомин, С. В. Гончар, И. Д. Матько. – Гродно: ГрГУ, 2011. – С. 28–34.
- 238 Мамонтов А. С. Язык и культура: основы сопоставительного лингвострановедения [Текст] : автореф. дис. ... д-ра филол. наук: 10.02.19 / А. С. Мамонтов. – М., 2000. – 53 с.

- 239 Маслова В. А. Введение в лингвокультурологию [Текст] : учеб. пособие / В. А. Маслова. – М. : Наследие, 1997. – 208 с.
- 240 Маслова В. А. Когнитивная лингвистика [Текст] : учеб. пособие / В. А. Маслова. – Минск: Тетра Системс, 2004. – 256 с.
- 241 Маслова В. А. Лингвокультурология [Текст]: учеб. пособие [для студ. высш. учеб. завед.] / В. А. Маслова. – 2-е изд., стереотип. – М.: Академия, 2004. – 208 с.
- 242 Мацько Л. І. Стилїстика української мови [Текст] : підруч. [для студ. вищ. закл. освіти] / Л. І. Мацько, О. М. Сидоренко, О. М. Мацько. – К.: Вища шк., 2003. – 462 с.
- 243 Мацько Л.І. Методологія і методи стилістики / Л.І. Мацько// Стилїстика української мови: підручник/ О.М. Сидоренко, О.М. Мацько; за ред. Л.І. Мацько. – К.: Вища школа, 2003. – С. 11-20.
- 244 Медведев А. В. Сакральное как феномен культуры: личностное бытие сакрального [Текст]: дис. ... д-ра филос. наук: 09.00.13 / А. В. Медведев. – Екатеринбург, 2000. – 250 с.
- 245 Мельничук А. С. Язык и мышление [Текст] / А. С. Мельничук // Лингвистический энциклопедический словарь / под ред. В. Н. Ярцевой. – М.: Советская Энциклопедия, 1990. – С. 606–607.
- 246 Мех Н. О. Лінгвокультурогема ЛОГОС у науковій, релігійній та художній картинах світу [Текст] : монографія / Н. О. Мех. – К.: НАН України, Ін-т української мови, 2011. – 410 с.
- 247 Мечковская Н. Б. Язык и религия : лекции по филологии и истории [Текст] / Н. Б. Мечковская. – М.: Агентство “Фаир”, 1998. – 352 с.
- 248 Мечковская Н. Б. Язык и религия. Лекции по филологии и истории религий [Текст] / Н. Б. Мечковская. – Режим доступа: http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Linguist/Mechkov/23.php.

- 249 Мирзазаде Ч. Х. Топонимы Азербайджана в средневековых арабских географических источниках [Текст] / Ч. Х. Мирзазаде. – Баку, 1988. – 118 с.
- 250 Митрофанова, В. В. Специфика русских народных загадок и их связь с другими жанрами фольклора [Текст] / В. В. Митрофанова // Русский фольклор. – М.: Наука, 1966. – С. 79–102.
- 251 Митрофанова В. В. Русские народные загадки [Текст] / В. В. Митрофанова. – Л.: Наука, 1978. – 182 с.
- 252 Михайлова Ю. Н. Религиозная православная лексика и ее судьба : по данным толковых словарей русского языка: [Текст] дисс. ... канд. филол. наук: 10.02.01 / Ю. Н. Михайлова. – Екатеринбург, 2004. – 171 с.
- 253 Михалевич О. Термінологізація та детермінологізація в економічній терміносистемі [Текст] / О. Михалевич // Мовознавчий вісник : зб. наук. пр. – Черкаси, 2009. – Вип. 9. – С. 135–141.
- 254 Мойсієнко А. К. Мова як світ світів. Поетика текстових структур [Текст] / А. К. Мойсієнко. – Умань : РВЦ “Софія”, 2008. – 280 с.
- 255 Морель Д. А. Семантическая деривация и интеграционная активность концептов [Текст] / Д. А. Морель, Л. М. Шашкин // Филологические науки. Вопросы теории и практики. – 2010. – № 1 (5). – С. 148–151.
- 256 Мосейко А. А. Этикетные модели поведения в британской и русской лингвокультурах [Текст]: дисс. ... канд. филол. наук: 10.02.20 / А. А. Мосейко. – Волгоград, 2005. – 197 с.

- 257 Москалюк В. М. Світоглядні засади мови у діалектиці людського буття [Текст] / В. М. Москалюк // Вісник Київського нац. ун-ту ім. Т. Г. Шевченка. Сер.: Філософія. Політологія.— 2006. — № 81/83. — Вип. 9. — С. 43–46.
- 258 Мохаммад-заде Ш. Г. Коранические фразеологизмы и их выражение на персидском и русском языках [Текст] / Ш. Г. Мохаммад-заде, С. Г. Мехтиханли // Филология и лингвистика в современном обществе : материалы междунар. заоч. науч. конф. (г. Москва, май 2012 г.). — М.: Ваш полиграфический партнер, 2012. — С. 21–23.
- 259 Муллонен І. І. “Святые” гидронимы в контексте вепско-русского контактирования [Текст] / А. С. Герд // Введение в этнолингвистику : курс лекций и хрестоматия — 2-е изд., испр. — СПб.: Изд-во С.-Петербур. ун-та, 2005. — С. 406–415.
- 260 Мусабекова Н. Ч. Историко-лингвистический анализ гидронимов Азербайджана [Текст] / Н. Ч. Мусабекова. — М.: МФГО СССР, 1989. — 186 с.
- 261 Набока О. М. Біблеїзми з Євангелія від Матвія у мові та мовленні (на матеріалі англomовних словників та газетних текстів) [Текст] : автореф. дис. ... канд. філол. наук: 10.02.04 / О. М. Набока. — Одеса, 2006. — 18 с.
- 262 Навои А. Стихотворения и поэмы [Текст] / А. Навои ; вступ. ст. К. Яшена ; сост. и примеч. А. П. Каюмова. — Л. : Сов. писатель, 1983. — 920 с.
- 263 Назаров В. Н. Введение в теологию [Текст]: учеб пособие / В. Н. Назаров. — М.: Гардарики, 2004. — 320 с.

- 264 Нахимова Е. А. Прецедентные имена в массовой коммуникации [Текст] : моногр. / Е. А. Нахимова ; ГОУ ВПО «Урал. гос. пед. ун-т» ; Ин-т социального образования. – Екатеринбург, 2007. – 207 с.
- 265 Некоторые особенности функционирования прецедентных высказываний / Д. Б. Гудков, В. В. Красных, И. В. Захаренко, Д.Б. Багаева // Вестник Московского государственного университета. Сер. 9: Филология. – М.: МГУ, 1997. – № 4. – С. 106–117.
- 266 Неретина С. С. Абеляр и особенности средневекового философствования [Текст] / С. С. Неретина // Абеляр. Теологические трактаты / пер с лат., вступ. ст., сост. С.С. Неретиной. – М.: Прогресс, Гнозис, 1995. – С. 41–42.
- 267 Нечитайло О. І. Синоніми в лексикографії [Текст] / О. І. Нечитайло. – К.: Наук. думка, 1987. – 131 с.
- 268 Никитин М. В. Курс лингвистической семантики [Текст] / М. В. Никитин. – СПб.: Научный центр проблем диалога, 1996. – 760 с.
- 269 Никитина С. Е. Устная народная культура и языковое сознание [Текст] / С. Е. Никитина. – М.: Наука, 1993. – 187 с.
- 270 Никитина С. Е. Культурно-языковая картина мира в тезаурусном описании (на материале фольклорных и научных текстов) [Текст] : автореф. дисс. ... д-ра филол. наук: 10.02.19 / С. Е. Никитина. – М., 1999. – 54 с.
- 271 Никитина Ф. А. Влияние аналогии на словообразование [Текст] / Ф. А. Никитина. – К.: Изд-во Киевск. ун-та, 1973. – 197 с.
- 272 Ниссен В. Ю. Русский речевой этикет [Текст] : учебн. пособ. / В. Ю. Ниссен, Т. В. Карасева. – М.: Флинта, 2011. – 41 с.
- 273 Ницше Ф. Сочинения [Текст]: в 2-х т. /Ф. Ницше. – М.: Мысль, 1990. – Т. 1. – 829 с.

- 274 Новейший философский словарь [Текст] / под ред. И. Т. Фролова. – 7-е изд., перераб. и доп. – М.: Республика, 2001 – 719 с.
- 275 Новікова М. О. Міфи та місія [Текст] / М. О. Новікова. – К.: Дух і літера, 2005. – 432 с.
- 276 Огуй О. Д. Лексикологія німецької мови [Текст] / О. Д. Огуй. – Вінниця: Нова книга, 2007. – 416 с.
- 277 Оніщенко Ю. О. Прислів'я та приказки з релігійним компонентом як фразеологічна категорія [Текст] / Ю. О. Оніщенко // Культура народів Причорномор'я. – 2012. – № 224. – С. 131–134.
- 278 Оруджев А. А. Азербайджанско-русский фразеологический словарь (5500 выражений) [Текст] / А. А. Оруджев. – Баку: Элм, 1976. – 247 с.
- 279 Памук О. Сніг. Роман [Текст] / О. Памук ; пер. з тур. О. Б. Кульчинського. – Х.: Фоліо, 2006. – 479 с.
- 280 Панасенко Н. И. Народная медицина и удивительный мир растений глазами филолога, или диссертация на тему... [Текст] / Н. И. Панасенко. – К. : Генеза, 2005. – 232 с.
- 281 Панько Т. І. Українське термінознавство [Текст] / Т. І. Панько, І. М. Кочан, Г. П. Мацюк. – Л.: Світ, 1994. – 216 с.
- 282 Парменид. О природе [Текст] / Парменид // Антология мировой философии : в 4 т. – М. : Наука, 1969–1972. – Т. 1. – С. 293–295.
- 283 Пахомов Б. Я. Проблемы изменения значения научных понятий [Текст] / Б. Я. Пахомов // Вопросы философии. – 1973. – № 1. – С. 140–144.
- 284 Пермяков Г. Л. От поговорки до сказки: Заметки по общей теории клише [Текст] / Г. Л. Пермяков. – М. : Наука, 1970. – 240 с.
- 285 Пермяков Г.Л. Основы структурной паремиологии // Г. Л. Пермяков. – М.: Наука, 1988. – 235 с.

- 286 Перчик Л. С. Синонимы и речевая культура: автореф. дисс. ... канд. филол. н. : спец. / Л. С. Перчик; Южноуральский гос. ун-т. – Челябинск, 2007. – 21 с.
- 287 Петрова Е. А. Диалектика взаимодействия языка и мышления / Е. А. Петрова // Вестник Челябинского государственного университета. – 2011. – № 13 (228). – Вып. 54. – Сер.: Филология. Искусствоведение. – С. 115–119.
- 288 Петрова І. М. Секуляризаційні процеси в сучасній Україні [Текст] / І. М. Петрова // Філософія та соціологія релігії: наук. вісник Волинськ. нац. ун-ту ім. Л. України. – Вип. 24. – 2011. – С. 143–148.
- 289 Петрушкевич М. С. Релігійні комунікації: християнський контекст [Текст] : монографія / М. С. Петрушкевич. – Острог: Видавн. Національного університету «Острозька академія», 2011. – 228 с.
- 290 Пивоваров Д. В. О языке религии. Произойдет ли в наступившем тысячелетии лингво-компьютерный синтез. [Электронный ресурс] / Д. В. Пивоваров. – Режим доступа: www.portal-credo.ru/site/?act=lib&id=1790.
- 291 Підвойний В. М. Ісламська антропоніміка та етнолінгвістика (власні імена в мовній картині світу) [Текст] / В. М. Підвойний // Мовні і концептуальні картини світу: зб. наук. пр. – 2002. – Вип. 7. – С. 435–440.
- 292 Підвойний В. М. Репрезентація концепту Аллах у турецькій мовній картині світу [Текст] / В. М. Підвойний // XVI сходознавчі читання пам'яті А. Кримського: тези доповідей міжн. наук. конф. (м. Київ, 11 жовтня 2012 р.). – Київ, 2012. – С. 118–119.

- 293 Піддубна Н. В. Маловживані назви культових будівель в українській мові / Н. В. Піддубна // Лінгвістичні дослідження: зб. наук. праць. – Харків: ХДПУ, 1998. – Вип. 1. – С. 105–110.
- 294 Пішеніна М. В. Універсальне та національно-специфічне турецької ботанічної номенклатури (ономасіологічний та семасіологічний аспекти) [Текст] / М. В. Пішеніна // Ученые записки ТНУ им. В. И. Вернадского. – Сер.: Филология. Социальные коммуникации. – 2010. – Т. 23 (62), № 3. – С. 43–48.
- 295 Платоненко О. М. Диалектика как атрибут философского теоретического мышления [Текст]: дисс. ... канд. филос. наук: 09.00.01 / О. М. Платоненко; Омск. гос. пед. ун-т. – Омск, 1999. – 170 с.
- 296 Плетнева Е. В. Метафора повседневности в русской и французской языковых картинах мира: («Гастрономия», «Костюм», «Интерьер»): дис. ... канд. филол. наук: 10.02.20 / Е. В. Плетнева. – Волгоград, 2006. – 280 с.
- 297 Покровська І. Л. Зоонім *кінь* як складовий компонент турецьких фразеологізмів [Текст] / І. Л. Покровська // Лінгвістичні студії. – Донецьк, 2006. – Вип. 14. – С. 193–196.
- 298 Покровська І. Л. Національно-культурна специфіка лексичної системи сучасної турецької мови / І. Л. Покровська // Сходознавство: [зб. наук. пр.]. – К.: Вид-во Інституту сходознавства ім. А. Ю. Кримського НАУН, 2008. – Вип. 43. – С. 82–89.
- 299 Покровська І. Л. Явище омонімії в сучасній турецькій мові [Текст] / І. Л. Покровська // Вісник Київського національного університету імені Тараса Шевченка. Сер.: Східні мови і літератури. – К.: Вид-во Київського ун-ту, 2008. – Вип. 13. – С. 30–32.

- 300 Покровська І. Л. Лексико-семантична специфіка оповідань Османа Чевіксо / І. Л. Покровська // Східні мови і літератури. Вісник Київського національного університету імені Тараса Шевченка. К.: ВПЦ «Київський університет», 2009. – № 15. – С. 12–16.
- 301 Покровська І. Л. Лексичні засоби вираження ввічливості та поваги у текстах епістолярного стилю сучасної турецької мови / І. Л. Покровська // Проблеми семантики, прагматики та когнітивної лінгвістики: [зб. наук. пр.]. – К.: Логос, 2011. – Вип. 20. – С. 375–382.
- 302 Покровська І. Л. До питання вшанування пам'яті Джелаледдіна Румі [Текст] / І. Л. Покровська // Нові дослідження пам'яток козацької доби в Україні. – К., 2011. – Вип. 20, ч. II. – С. 179–182.
- 303 Покровська І. Л. Етнічна специфіка кольоративу *білий* у сучасній турецькій мові. Збірник наукових праць / І. Л. Покровська // *Studia Linguistica*. – К.: ВПЦ «Київський університет», 2011. – Вип. 5, ч. 1. – С. 106–109.
- 304 Покровська І. Л. До питання вшанування пам'яті Джелаледдіна Румі [Текст] / І. Л. Покровська // Нові дослідження пам'яток козацької доби в Україні. – К.; Нікополь: НДІ «Часи козацькі», 2011. – Вип. 20, ч. II. – С. 179–182.
- 305 Покровська І. Л. Вторинні значення номінацій мусульманського літочислення [Текст] / І. Л. Покровська // Мовні і концептуальні картини світу. – К.: Видавничий дім Д. Бураго, 2012. – Вип. 43, ч. 3. – С. 255–261.
- 306 Покровська І. Л. Еволюція значень суфійських лексем *дєрвіш* та *текке* в сучасній турецькій мові / І. Л. Покровська // Лінгвістика: [зб. наук. пр.]. – Луганськ: ДЗ “ЛНУ імені Тараса Шевченка”, 2012. – № 3 (27). – С. 48–55.

- 307 Покровська І. Л. Мовна гра в турецьких та українських фразеологічних каламбурах з сакральним компонентом / І. Л. Покровська // Ученые записки Таврического национального университета имени В. И. Вернадского. – Симферополь: Форма, 2012. – Том 25 (64), № 3 (2). – С. 154–160. – Серія «Філологія. Соціальні науки».
- 308 Покровская И. Л. Вербализация концептов «рай» и «ад» в турецких и украинских фразеологизмах и поговорках: универсальное и уникальное [Текст] / И. Л. Покровская // Национальное и интернациональное в славянской фразеологии: коллект. моногр. – Greiswald: Ernst-Moritz-Anrdt-Universität, 2013. – С. 80–83.
- 309 Покровська І. Л. Вербалізація концепту «Пекло» в турецькій мовній картині світу [Текст] / І. Л. Покровська // Проблеми семантики, прагматики та когнітивної лінгвістики: зб. наук. пр. – 2013. – Вип. 30. – С. 219–225.
- 310 Покровська І. Л. Десакралізація релігійної лексики в науковій термінології сучасної турецької мови [Текст] / І. Л. Покровська // Современная филология: проблемы и перспективы: материалы междунар. конф. – Симферополь: Кримнавчпеддержвидав, 2013. – С. 45–46.
- 311 Покровська І. Л. Концепт «Рай» у турецькій мовній картині світу [Текст] / І. Л. Покровська // Проблеми семантики слова, речення та тексту. – 2013. – Вип. 23. – С. 350 – 356.
- 312 Покровська І. Л. Метафоричність сакральних концептів у турецьких народних загадках / І. Л. Покровська // Лінгвістичні студії: [зб. наук. пр.]. – Донецьк: ДонНУ, 2013. – Вип. 26. – С. 189–193.

- 313 Покровська І. Л. Прагматичний потенціал коранічних формул у газетно-публіцистичних текстах турецької мови // Сучасні дослідження з іноземної філології: [зб. наук. пр.]. – Ужгород: ПП “Аутдор-Шарк”, 2013. – Вип. 11. – С. 277–282.
- 314 Покровська І. Л. Репрезентація концепту «Молитва» в сучасній турецькій мові [Текст] / І. Л. Покровська // *Studia Linguistica*. – К., 2013. – Vol. VII. – С. 290–294.
- 315 Покровська І. Л. Самобутність турецьких загадок релігійного спрямування [Текст] / І. Л. Покровська // XVIII Сходознавчі читання А. Кримського: тези доповідей міжнар. наук. конф. (м. Київ, 17–18 жовтня 2013 р.). – К., 2013. – С. 50–51.
- 316 Покровська І. Л. Секуляризація релігійно маркованих компонентів у ботанічній термінології сучасної турецької мови [Текст] / І. Л. Покровська // *Одеський лінгвістичний вісник*. – Одеса: Фенікс, 2013. – Вип. 1. – С. 127 – 135.
- 317 Покровська І. Л. Слово- та фразеотворчий потенціал сакронімів *Адам* та *Єва* в турецькій лінгвокультурі // *Сходознавство*: [зб. наук. пр.]. – К.: Вид-во Інституту сходознавства ім. А. Ю. Кримського НАУН, 2013. – Вип. 59. – С. 183–191.
- 318 Покровська І. Л. Специфіка вживання етикетних виразів релігійного походження (на матеріалі сучасної турецької мови) [Текст] / І. Л. Покровська // *Іноземна мова професійного спрямування як складова підготовки дипломатів та фахівців у сфері зовнішніх зносин*: зб. наук. пр. VI Міжнар. наук.-практ. конф. – К.: Дипломатична академія України при МЗС України, 2013. – С. 118–124.

- 319 Покровська І. Л. Суфійські терміни османської доби і їх похідні як різновид діалектики світського та сакрального [Текст] / І. Л. Покровська // Нові дослідження пам'яток козацької доби в Україні. – Вип. 22, Ч. І. – Київ-Нікополь, 2013. – С. 391–395.
- 320 Покровская И. Л. Лингвистическая специфика турецких религиозных загадок [Текст] / И. Л. Покровская // Вопросы тюркской филологии. – Вып. 10: Материалы Дмитриевских чтений. – М.: Изд-во МБА, 2014. – С. 92–201.
- 321 Покровская И. Л. Религиозные лексемы в словарях русского и турецкого языков [Текст] / И. Л. Покровская // Проблемы истории, филологии, культуры. – М.; Магнитогорск; Новосибирск, 2014. – Вып. 3 (45). – С. 97–99.
- 322 Покровська І. Л. Турецкая фразеология и паремиология коранического происхождения как фрагмент языковой картины мира [Текст] / І. Л. Покровська // Karadeniz / Black Sea. – Ardahan, 2013. – Sayı 17. – S. 69–78.
- 323 Покровська І.Л. Фразеологічні одиниці суфійського походження у турецькій лінгвокультурі // Мовні та концептуальні картини світу: [зб. наук. пр.]. – К.: ВПЦ «Київський університет», 2013. – Вип. 46, ч. 3. – С. 210-218.
- 324 Покровська І.Л. Мевлевітська стихія в турецькій лексиці та фразеології // Наукові записки Кіровоградського державного педагогічного університету імені В. Винниченка. Філологічні науки (мовознавство): [зб. наук. пр.]. – Кіровоград: РВВ КДПУ ім. В. Винниченка, 2014. – Вип. 115. – С. 195–198.

- 325 Покровская И. Л. Религиозные термины в творчестве Махтумкули Фраги [Текст] / И. Л. Покровская // Махтумкули Фраги и общечеловеческие ценности: материалы междунар. конф. (г. Ашхабад, 14–16 мая 2014 г.). – Ашхабад: Илим, 2014. – С. 268-269.
- 326 Покровська І. Л. Релігійні антропоніми в турецькій мовній картині світу [Текст] / І. Л. Покровська // Science and Education a New Dimension. Philology. – Budapest, 2014. – Vol. II (5), Iss. 28. – P. 80-83.
- 327 Покровська І. Л. Формування суфійської термінології в османській мові // Мовні та концептуальні картини світу. – К.: ВПЦ “Київський університет”, 2014. – Вип. 50, ч. 2. – С. 239–243.
- 328 Покровська І. Л. Функціонування релігійної лексики в заголовках творів художньої літератури // Наукові записки Кіровоградського державного педагогічного університету імені В. Винниченка. Філологічні науки (мовознавство). – Кіровоград: РВВ КДПУ ім. В. Винниченка, 2014. – Вип. 129. – С. 94–97.
- 329 Покровська І. Л. Явище сакралізації в турецькій лінгвокультурі [Текст] / І. Л. Покровська // XVIII Сходознавчі читання А.Кримського: тези доповідей міжнар. наук. конф. (м. Київ, 17–18 жовтня 2014 р.). – К.: Вид-во Ін-ту сходознавства, 2014. – С. 60-61.
- 330 Покровська І. Л. Сакралізація антономазійних номінацій у сучасній турецькій мові // Мовні та концептуальні картини світу. – К.: ВПЦ “Київський університет”, 2014. – Вип. 47, ч. 2. – С. 162-169. – Режим доступу: http://library.univ.kiev.ua/ ukr/ host/ viking/ db/ ftp/ univ/ mikks/ mikks_2014_50_02.pdf.

- 331 Покровська І. Л. Турки-месхетинці в Україні: мовне питання [Текст] / І. Л. Покровська // Мови під загрозою: кримськотатарська та інші тюркські мови України : тези допов. І міжн. конф. (м. Київ, 26–27 вересня 2014 р.). – К.: Міжнародний фонд «Відродження», 2014. – С. 45–46.
- 332 Покровська І. Л. Діалектика релігійного і світського в турецькому мовно-культурному просторі: монографія [Текст] / І. Л. Покровська. – К. : «Центр учбової літератури», 2016. – 376 с.
- 333 Покровская Л. А. Мусульманские элементы в системе христианской религиозной терминологии гагаузов [Текст] / Л. А. Покровская // Советская этнография. – 1997. – № 1. – С. 139.
- 334 Поліщук Н. Термінологічна лексика в газетному тексті (на матеріалі газет «Високий замок», «Газета по-українськи», «Скриня») [Текст] / Н. Поліщук // Вісник національного університету «Львівська політехніка». Сер.: Проблеми української термінології. – 2010. – № 675. – С. 165–170.
- 335 Поліщук Н. Мистецька термінологічна лексика в газетному тексті (на матеріалах газет «Дзеркало тижня», «Газета по-українськи», «Високий замок», «Скриня») Н. Поліщук [Текст] / Н. Поліщук // Вісник Національного університету «Львівська політехніка». Сер.: Проблеми української термінології. – Л.: Вид-во ун-ту «Львівська політехніка», 2012. – № 733. – С. 216–222.
- 336 Порхоновский М. В. Язык турецких пословиц (грамматический и лексический аспекты) [Текст]: дисс. ... канд. филол. наук: 10.02.22 / М. В. Порхоновский. – М., 2009. – 183 с.
- 337 Порхоновский М. В. Турецкие пословицы в языке и речи [Текст] / М. В. Порхоновский. – М.: Языки славянской культуры, 2014. – 176 с.

- 338 Пospelов Е. М. Географические названия мира. Топонимический словарь : около 5000 единиц [Текст] / Е. М. Пospelов ; отв. ред. Р. А. Агеева. – 2-е изд. – М.: Русские словари: Астрель: АСТ, 2002. – 512 с.
- 339 Постовалова В. И. Теолингвистика в современном гуманитарном познании: истоки, основные идеи и направления [Электронный ресурс] / В. И. Постовалова // Magister Dixit. – 2012. – № 4 (12). – Режим доступа: <http://md.islu.ru>
- 340 Потапова А. Є. До питання передачі каламбурів при перекладі літературної казки (на матеріалі перекладів творів Дж. Роулінг) [Текст] / А. Є. Потапова // Мовні і концептуальні картини світу. – Вип. 26, ч. 3. – 2009. – С. 8–12.
- 341 Потебня А. А. Мысль и язык [Текст] / А. А. Потебня. – М.: Лабиринт, 2007. – 248 с.
- 342 Преславний Коран. Переклад смислів українською мовою [Текст] / пер. з араб. М. Якубович. – К. : Основи, 2013. – 433 с.
- 343 Прецедентные тексты и проблема межнационального общения [Текст] / Д. Б. Гудков, В. В. Красных, Д. В. Багаева, И. В. Захаренко // Этническое и языковое самосознание : материалы конф. (13–15 декабря 1995 г.). – М., 1995. – С. 40–41.
- 344 Пригарина Н. И. Введение [Текст] / Н. И. Пригарина // Суфизм в контексте мусульманской культуры / под ред. А. А. Кожуховской. – М. : Наука, 1989. – С. 3–4.
- 345 Пророченко Н. О. Іслам в сучасній системі освіти турецької республіки [Текст] / Н. О. Пророченко // Освіта і наука в Туреччині : матеріали наук.-практ. конф., присв. Святу нац. суверенітету і дітей (Milli Egemenlik ve Çocuk Bayramı ‘Türkiye’de eğitim ve bilim’ Bilimsel ve pratik konferans. Malzemeler) / за ред. Є. С. Спіцина. – К., 2008. – С. 6.

- 346 Прохоров Ю. Е. Национальные социокультурные стереотипы речевого общения и их роль в обучении русскому языку иностранцев [Текст] / Ю. Е. Прохоров. – М. : Педагогика-пресс, 1996. – С. 156–157.
- 347 Пуряєва Н. Українська церковно-обрядова термінологія: проблеми термінографічної семантизації // Богослів'я.– Л., 2002. – Т.64. – С. 147–159.
- 348 Радбиль Т. Б. Мифология языка Андрея Платонова [Текст]: монографія / Т. Б. Радбиль. – Н. Новгород: Изд-во НГПУ, 1998. – 116 с.
- 349 Радбиль Т. Б. Основы изучения языкового менталитета [Текст] : учебн. пособие / Т. Б. Радбиль. – М. : Флинта, 2013. – 328 с.
- 350 Радецька С. В. Проблематика розпізнання та передачі «хибних друзів перекладача» при перекладі термінології галузі менеджменту засобом транскодування [Електронний ресурс] / С. В. Радецька. – Режим доступу: http://archive.nbuv.gov.ua/portal/soc_gum/Nz/2011_95_1/statti/100.pdf.
- 351 Разумейко М. С. Конверсивна кореляція у педагогічній лексиці сучасної української мови [Текст] / М. С. Разумейко // Учені записки Таврійського національного університету ім. В. І. Вернадського. Сер.: Філологія. Соціальні комунікації. – Т. 24 (63), № 1, ч. 2. – 2011. – С. 117–121.
- 352 Реформатський А.А. Мысли о терминологии // Современные проблемы русской терминологии: сб. ст. – М., 1986. – С. 163–198.
- 353 Рибалкін В. С. Англійські переклади Корану (анотована бібліографія) [Текст] / В. С. Рибалкін // Сходознавство. – К.: Вид-во Ін-ту сходознавства, 2002. – № 16. – С.79–91.
- 354 Рибалкін В. С. Коран. Дослідження, переклад (фрагмент) [Текст] / В. С. Рибалкін. – К.: Стилос, 2002. – 271 с.

- 355 Рибалкін В. С. Коран. Передмова, сура IV: «Жінки» (переклад, коментарі) [Текст] / В. С. Рибалкін // Ятрань. – 2002. – № 2. – С. 74–106.
- 356 Рибалкін В. С. Коран. Сура XI: ГУД [Текст] / В. С. Рибалкін ; пер. з араб. та коментарі // Сходознавство. – К.: Вид-во Ін-ту сходознавства, 2004. – № 23–24. – С. 97–112.
- 357 Рибалкін В. С. Коран. Сура XII: ЙУСУФ [Текст] / В. С. Рибалкін .; вступ. ст., пер. з араб. та коментарі // Східний світ. – К.: Вид-во Ін-ту сходознавства, 2004. – № 2. – С. 78–89.
- 358 Рибалкін В. С. Рецепція Корану як художнього тексту [Текст] / В. С. Рибалкін // Східний світ. – К.: Вид-во Ін-ту сходознавства, 2012. – № 1. – К. : Вид-во Інституту сходознавства. – С. 123–129.
- 359 Ричарде А. Философия риторики [Текст] / А. Ричарде // Теория метафоры : сб. ст. / сост. Н. Д. Арутюнова. – М.: Прогресс, 1990. – С. 44–48.
- 360 Руткевич М. Н. Диалектический материализм [Текст] : курс лекций [для филос. факульт.] / М. Н. Руткевич. – М. : Мысль, 1973. – 527 с.
- 361 Рябчук В. П. Біблійна ботаніка [Текст] / В. П. Рябчук. – Л.: ВМС, 2002. – 127 с.
- 362 Сабитова З. К. Лингвокультурология [Текст] : учебн. / З. К. Сабитова. – М. : Флинта: Наука, 2013. – 528 с.
- 363 Санников В. З. Русский язык в зеркале языковой игры [Текст] / В. З. Санников. – М.: Языки славянской культуры, 2002. – 533 с.
- 364 Сатарова М. Р. Сакральная лексика современного татарского языка (на материале толкового словаря) [Електронний ресурс] / М. Р. Сатарова // Современные проблемы науки и образования. – 2014. – № 6. – Режим доступа: <http://www.science-education.ru/ru/article/view?id=15301>

- 365 Сафонова А. С. Сакральное как социокультурный феномен [Текст] : дисс. ... канд. филос. наук: 09.00.11 / А. С. Сафонова. – СПб., 2007. – 192 с.
- 366 Сахарчук І. Сфери-джерела прецедентності в текстах українських друкованих ЗМІ [Електронний ресурс] / І. Сахарчук. – Режим доступу: <http://litmisto.org.ua/?p=9451>.
- 367 Селиванова Е. Энигматический дискурс: вербализация и когниция [Текст] : моногр. / Е. Селиванова. – Черкасы: Ю. Чабаненко, 2014. – 214 с.
- 368 Селіванова О. О. Словник лінгвістичних термінів [Текст] / О. О. Селиванова. – К.: Вища шк., 1985. – 360 с.
- 369 Селіванова О. О. Світ свідомості в мові [Текст]: моногр. видання / О. О. Селиванова. – Черкаси: Ю. Чабаненко, 2012. – 488 с.
- 370 Семененко Н. Н. От образной модели к стереотипу: синергия внутренней формы пословицы [Текст] / Н. Н. Семененко // Филология и культура. – 2015. – № 2 (40). – С.116–119.
- 371 Семенюк І. С. Вторинна номінація як структурний і функціональний елемент мови у сучасній публіцистиці / І. С. Семенюк // Вісник Житомирського державного університету. – Житомир, 2012. – Вип. 94. – С. 194–197.
- 372 Сепир Э. Избранные труды по языкознанию и культурологии [Текст] / Э. Сепир. – М.: Прогресс, 1993. – 656 с.
- 373 Серебренников Б. А. Роль человеческого фактора в языке: Язык и мышление [Текст] / отв. ред. В. М. Солнцев. – М.: Наука, 1988. – 244 с.

- 374 Сидоренко М. Термінотворення у турецькій мові на матеріалі ботанічної лексики [Текст] / М. Сидоренко // Шевченківська весна: Психологія, військові науки, соціологія, філологія: матеріали XIII Міжнар. наук. конф. студентів, аспірантів та молодих учених. – К., 2015. – С. 249–251.
- 375 Скаб М. В. Закономірності концептуалізації та мовної категоризації сакральної сфери: монографія [Текст] / М. В. Скаб ; Міністерство освіти і науки України, Чернівецький нац. ун-т ім. Ю. Федьковича. – Чернівці : Рута, 2008. – 560 с.
- 376 Скляревская Г. Н. Русский язык конца XX века: версия лексикографического описания [Текст] / Г. Н. Скляревская // Словарь. Грамматика. Текст. – М. : Наука, 1996. – С. 463–473.
- 377 Скрипник Н. Коран в Україні. Українські переклади Корану [Електронний ресурс] / Н. Скрипник. – Режим доступу : <http://islam.in.ua/ua/islamoznavstvo/koran-v-ukrayini-ukrayinski-perekladi-koranu>.
- 378 Словотвір сучасної української літературної мови [Текст] / за ред. М. А. Жовтобрюха. – К. : Наук. думка, 1979. – 407 с.
- 379 Современный русский язык / под редакцией В. А. Белошапковой. – Изд. 2-е, исп. и доп. – М.: Высш. шк., 1989. – 799 с.
- 380 Соколов В. В. Николай Кузанский [Текст] / В. В. Соколов // История диалектики XIV–XVIII вв. / ред. кол.: З. А. Каменский, И. С. Нарский, Т. И. Ойзерман. – М.: Мысль, 1974. – 356 с.
- 381 Соколова Л. Н. Типи мотивованості ергонімів (на матеріалі ергонімії м. Києва) [Текст] / Л. Н. Соколова // Мовознавство. – 1993. – № 6. – С. 65-69.
- 382 Сорокін С. В. Практичний курс перекладу з турецької мови [Текст] / С. В. Сорокін. – К. : Вид. центр КНЛУ, 2010. – Ч. 1: переклад газетно-інформаційних текстів. – 294 с.

- 383 Сотниченко А. Турция: ислам и особенности национальной модернизации [Текст] / А. Сотниченко // Россия и мусульманский мир. – 2011. – № 9 (23). – С. 94–98
- 384 Спиноза Б. Избранные произведения в 2 т. [Текст] / Б. Спиноза. – М.: Госполитиздат, 1957. – Т. 1. – 631 с.
- 385 Степанов Ю. С. Концепт «причина» и два подхода к концептуальному анализу языка – логический и сублогический [Текст] / Ю. С. Степанов // Логический анализ языка. Культурные концепты. – М.: Наука, 1991. – С. 5–17.
- 386 Степанова К. В. Слово и музыка: диалектика семантических связей [Текст] : автореф. дис. ... д-ра искусств.: 17.00.02 / К. В. Степанова. – М., 1999. – 39 с.
- 387 Стишов О. А. Динамічні процеси в лексико-семантичній системі та в словотворі української мови кінця ХХ ст. (на матеріалі мови засобів масової інформації) [Текст] : автореф. дис. ... д-ра філол. наук: 10.02.01 / О. А. Стишов; НАН України. Ін-т мовознав. ім. О. О. Потебні. – К., 2003. – 35 с.
- 388 Суворова П. Е. Диалектика общего и индивидуального в стихотворном стиле [Текст]: дисс. ... д-ра филол. н.: 10.01.01 / П. Е. Суворова. – Екатеринбург. 1999. – 320 с.
- 389 Сумцов М. Ф. Малорусская географическая номенклатура [Текст] / М. Ф. Сумцов // Киевская старина. – 1886. – № 7. – С. 456 – 489.
- 390 Суперанская А. В. Общая терминология : Вопросы теории [Текст] / А. В. Суперанская, Н. В. Подольская, Н. В. Васильева. – М.: Наука, 1989. – 246 с.
- 391 Суперанская А. В. Общая терминология: вопросы теории / А. В. Суперанская, Н. В. Подольская, Н. В. Васильева; отв. ред. Т. Л. Канделаки. – Изд. 5-е. – М.: Либроком, 2009. – 248 с.

- 392 Сулова М. О. Репрезентація концептосимволу Мухаммед у європейському концептуальному просторі (на матеріалі іспанської та французької лінгвокультур) [Текст] / М. О. Сулова // Проблеми семантики, прагматики та когнітивної лінгвістики. – 2011. – Вип. 20. – С. 468–477.
- 393 Сучасна українська літературна мова. Лексика і фразеологія [Текст] / за заг. ред. І. К. Білодіда. – К.: Вища шк., 1973. – 439 с.
- 394 Тараненко А. А. Языковая семантика в ее динамических аспектах : Основные семантические процессы [Текст] / А. А. Тараненко. – К. : Наук. думка, 1989. – 254 с.
- 395 Тараненко О. О. Номінація [Текст] / О. О. Тараненко // Українська мова. Енциклопедія / О. О. Тараненко, В. М. Русанівський, М. П. Зяблюк. – К. : Українська енциклопедія, 2000. – С. 385–387.
- 396 Тарасенко Т. В. Этикетные жанры русской речи: благодарность, извинение, поздравление, соболезнование [Текст]: дисс. ... канд. филол. наук: 10.02.01 / Т. В. Тарасенко. – Красноярск, 1999. – 169 с.
- 397 Татаринцов В. А. Теория терминоведения: Вопросы теории [Текст] : в 3 т. / В. А. Татаринцов. – М.: Московский музей, 1996. – Т. 1. – 311 с.
- 398 Тауфик И. На пути к коранической толерантности [Текст] / И. Тауфик. – Нижний Новгород: Издат. дом “Медина”, 2007. – 286 с.
- 399 Телия В. Н. Номинация [Текст] / В. Н. Телия // БЭС Языкознание. – М.: Изд-во «БРС», 1998. – С. 336–337.
- 400 Телия В. Н. Типы языковых значений [Текст] / В. Н. Телия. – М.: Наука, 1981. – 269 с.

- 401 Тимофеев К. А. Религиозная лексика русского языка как выражение христианского мировоззрения [Текст] / К. А. Тимофеев. – Новосибирск, 2001. – 88 с.
- 402 Тимченко О. І. Персоніфікація та метафора як етапи еволюції мовної картини світу українських загадок [Текст] / О. І. Тимченко // Наукові праці. – Філологія. Мовознавство. – Миколаїв: Вид-во ЧДУ ім. Петра Могили, 2009. – Т. 105, вип. 92. – С. 124–128.
- 403 Тиха Л. Ю. Термінологічна лексика як компонент метафоричних конструкцій (на матеріалі поезій Івана Драча) [Текст] / Л. Ю. Тиха // Вісник Львівського університету. – Львів, 2004. – Вип. 34, ч. 1. – С. 493 – 498.
- 404 Тищенко К. М. Арабський пласт топонімії України VII–XIII ст. [Текст] / К. М. Тищенко. – К.: УКМА, 2008. – 64 с.
- 405 Тищенко К. М. Іншомовні топоніми України. Етимологічний словник-посібник [Текст] / К. М. Тищенко. – Тернопіль: Мандрівець, 2010. – 240 с.
- 406 Тищенко К. М. Халіфат і сівера: топонімічний слід в Україні [Текст] / К. М. Тищенко. – К.: Аквілон-Плюс, 2011. – 496 с.
- 407 Тищенко К. М. Поняття історико-топонімічної ідіоми (на матеріалі топонімів-реплік походу Кніви 250 р.) [Текст] / К. М. Тищенко // Мовні і концептуальні картини світу. – 2014. – Вип. 43, ч. 3. – С. 437–452.
- 408 Тімкова Т. М. Макроконцепт АТМОСФЕРНІ ЯВИЩА в турецькій мовній картині світу [Текст]: дис. ... канд. філол.н.: 10.02.13 / Т. М. Тімкова. – К., 2013. – 238 с.
- 409 Тодор О. Конфесійна лексика у мові періодики [Текст] / О. Тодор // Культура слова. – 2001. – Вип. 59. – С. 77–78.

- 410 Торопова Т. В. О древнеисландских космологических загадках как феномене языка и культуры [Текст] / Т. В. Торопова. – М.: Эксмо-Пресс, 2002. – 358 с.
- 411 Трансформации библеизмов в современной публицистике [Электронный ресурс] / Хельсинский университет. – Huhtikuu, 2012. – Режим доступа: <https://helda.helsinki.fi/bitstream/handle/10138/34544/transfor.pdf?sequence=1>.
- 412 Тренина Л. А. Бытие человека как диалектика жизни и смерти: на примере философии всеединства [Текст]: дисс. ... канд. филос. наук: спец. 09.00.13 / Л. А. Тренина. – Ставрополь, 2002. – 188 с.
- 413 Тропина Н. П. Семантическая деривация: мультипарадигмальное исследование [Текст]: монография / Н. П. Тропина. – Херсон: Изд-во ХГУ, 2003. – 336 с.
- 414 Турецкие народные пословицы и поговорки [Текст] / пер. с турецк. Г. Иванова. – М.: Наука, 1966. – 40 с.
- 415 Турецко-русский и русско-турецкий словарь онлайн [Электронный ресурс]. – Режим доступа: demek.ru.
- 416 Туреччина: статистика соціально-економічних показників [Електронний ресурс] / Facenews. – Режим доступу: <http://www.facenews.ua/articles/2013/167172/>
- 417 Турчина А. А. Лексична міжмовна омонімія у слов'янських мовах [Текст] / А. А. Турчина // Компаративні дослідження слов'янських мов і літератур. – 2012. – Вип. 17. – С. 121–126.
- 418 Узнадзе Д. Н. Психологические исследования [Текст] / Д. Н. Узнадзе. – М.: Наука, 1966. – 451 с.

- 419 Українська мова: енциклопедія [Текст] / ред. кол.: В. М. Русанівський, О. О. Тараненко, М. П. Зяблюк та ін.; НАН України, Ін-т мовознавства ім. О. О. Потебні, Ін-т української мови, Видавництво «Українська енциклопедія» імені М. П. Бажана. – 3-є вид., зі змінами і доповн. – К.: Українська енциклопедія ім. М. П. Бажана, 2007. – 856 с.
- 420 Универсальное и уникальное в турецкой и украинской сакральной фразеологии [Текст]: коллект. монография / научн. ред. А. Золтан, О. Федосов, С. Янурик. – Будапешт: Тинта, 2013. – Т. 2. Вода в славянской фразеологии и паремиологии. – С. 502–508.
- 421 Урысон Е. В. Проблемы исследования языковой картины мира: Аналогия в семантике [Текст] / Е. В. Урысон. – М.: Языки славянской культуры, 2003. – 224 с.
- 422 Усачева Н. И. К проблеме модальности публицистического текста (на материале немецкого и русского языков) [Текст] / Н. И. Усачева // Анализ статей зарубежной художественной и научной литературы : межвуз. сб. / отв. ред. Ю. Д. Левин. – СПб., 1996. – Вып. 7. – С. 24–26.
- 423 Уфимцева А. А. Лексическая номинация (первичная нейтральная) / А. А. Уфимцева // Языковая номинация (Виды наименований) / под ред. Б. А. Серебренникова, А. А. Уфимцевой. – М.: Наука, 1977. – С. 5–85.
- 424 Уфимцева А. А. Роль лексики в познании человеком действительности и в формировании языковой картины мира: Язык и картина мира [Текст] / А. А. Уфимцева. – М.: Наука, 1988. – С. 108–140.
- 425 Ушаков В. Д. Опыт интерпретации образной основы некоторых коранических идиоматизмов [Текст] / В. Д. Ушаков // Восток. – 1994. – № 2. – С. 144–148.

- 426 Ушаков В. Д. Фразеология Корана (Опыт сопоставления фразеоречений Корана и арабского классического языка) [Текст] / В. Д. Ушаков. – М.: Вост. лит. РАН, 1996. – 204 с.
- 427 Фесенко И. М. Современная картина мира и ее отражение в английском языке [Текст] / И. М. Фесенко // Вісник Запорізького державного університету. – Сер.: Філологічні науки. – 2001. – № 4. – С. 130–132.
- 428 Философский энциклопедический словарь [Текст] / ред.-сост. Е. Ф. Губский. – М. : ИНФРА-М, 2000. – 576 с.
- 429 Фиш Р. Джалалиддин Руми [Текст] / Р. Фиш. – М. : Молодая гвардия, 1972. – 286 с.
- 430 Філософія : [Текст] курс лекцій : навч. посіб. / І. В. Бичко, В. Г. Табачковський, Г. І. Горак [та ін.]. – К.: Либідь, 1994. – 576 с.
- 431 Філософія [Текст] : курс лекцій / Л. В. Губерський, І. Ф. Надольний, В. П. Андрущенко [та ін.] ; за ред. І. Ф. Надольного. – К.: Вікар, 2000. – 516 с.
- 432 Філософія [Текст] : навч.-метод. посіб. [для самост. вивч. дисц.] / В. Х. Арутюнов, В. В. Демченко, С. Л. Юсипенко [та ін.]. – К.: КНЕУ, 1999. – 184 с.
- 433 Філософія [Текст]: навч.-метод. посіб. / Л. А. Маленкова, В. В. Будко, Ю. В. Болотова [та ін.]. – Х.: Одиссей, 2004. – 320 с.
- 434 Філософія [Текст] підручн. / Г. А. Заїченко, В. М. Сагатовський, І. І. Кальний [та ін.] ; за ред. Г. А. Заїченка [та ін.] – К.: Вища шк., 1995. – 456 с.
- 435 Філософія [Текст]: навч. посіб. [для студ. вищ. навч. закл.] / С. П. Щерба, В. К. Щедрін, О. А. Заглада ; за заг. ред. С. П. Щерби. – К. МАУП, 2004. – 216 с.
- 436 Філософія. Курс лекцій [Текст] : навч. посіб. / за ред. І. Ф. Бичко. – К.: Либідь, 1994. – 576 с.

- 437 Формановская Н. И. Речевой этикет [Текст] / Н. И. Формановская // БЭС «Языкознание» под ред. В. Н. Ярцевой. – М.: БРЭ, 1998. – С. 412–414.
- 438 Халимоненко Г. І. Загадки [Текст] / Г. І. Халимоненко // Історія турецької літератури – К. : “Редакція журналу “Дім, сад, город”, 2009. – С. 455 – 460.
- 439 Харченко В. К. Метафорический строй загадки / В.К.Харченко // Метафора в языке и тексте. – М.: Наука, 1988. – С. 76–81 с.
- 440 Хисамитдинова Ф. Г. Башкирская ойконимия XVI-XIX вв. [Текст] / Ф. Г. Хисамитдинова. – Уфа: Башкнигоиздат, 1991. – 254 с.
- 441 Хорошун О. О. Мовна та концептуальна картини світу в дослідженнях сучасної лінгвістичної науки [Текст] / О. О. Хорошун // Глухівські читання: матеріали міжнар. наук.-практ. конф. молод. вчен. та студ. – 2011. – С. 241–246.
- 442 Хорунжа Г. Особливості інтерпретації символіки та сакралізація образів у графічній творчості Василя Семенюка [Текст] / Г. Хорунжа // Вісник Львівської національної академії мистецтв. – 2013. – Вип. 21. – С. 306-314.
- 443 Цивьян Т. В. Отгадка в загадке: разгадка загадки? [Текст] / Е. И. Цивьян // Исследования в области балто-славянской духовной культуры. Загадка как текст. – М.: Индрик, 1994. – Вып. 1. – С. 40–44.
- 444 Цыганенко Г. П. Этимологический словарь русского языка [Текст] / Г. П. Цыганенко. – 2-е изд. – К.: Рад. шк., 1989. – 511 с.
- 445 Цолин Д.В. Перевод библейских поэтических архаизмов в Таргумах [Текст] / Д.В.Цолин // Труды по иудаике. Академическая серия. – 2012. – № 41. – С. 83–100.

- 446 Цолін Д. В. Діахронічний аналіз біблійної давньоєврейської мови та історико-критичний метод у біблеїстиці [Текст] / Д. В. Цолін // Східний світ. – 2015. – № 1. – С. 92–105.
- 447 Цолін Д. В. Синтаксис и метафора в поетичному тексті [Текст] / Д. В. Цолін // Філологічні трактати. – 2015. – Том 7, № 4. – С. 98–107.
- 448 Цолін Д.В. Синтаксис поезії таргумів: монографія [Текст] / Д.В. Цолін. – Острог: Видавництво Національного університету «Острозька академія», 2015. – 468 с.
- 449 Чайковская А. Понятие «Человек» в лексике турецкого языка [Текст] / А. Чайковская // Вопросы тюркской филологии. – М., 2009. – Вып. 8. – С. 140–153.
- 450 Чорноморець Ю. П. Церква в інформаційному суспільстві: як уникнути принципових іміджевих втрат? [Електронний ресурс] / Ю. П. Чорноморець // Релігійно-інформаційна служба України. – Режим доступу: http://risu.org.ua/ua/index/monitoring/society_digest/47615/
- 451 Чубрикова О. О. Турция, которую мы не знаем [Текст] / О. О. Чубрикова. – Х.: Фолио, 2011. – 255 с.
- 452 Шаблій О. А. Міжмовна термінологічна омонімія як проблема прикладного мовознавства [Текст] / О. А. Шаблій // Мова. – 2004. – № 9. – С. 211–215.
- 453 Шарипов А. Ш. Сакрализация женственного в народной религии вьетнамцев [Текст]: дисс. ... канд. филол. наук: / А. Ш. Шарипов. – СПб., 2001. – 223 с.
- 454 Шевченко В. М. Словник-довідник з релігієзнавства [Текст] / В. М. Шевченко. – К.: Наук. думка, 2004. – 560 с.

- 455 Шевченко Л. І. Лінгвістична аргументація конфесійного стилю в сучасній українській літературній мові [Текст] / Л. І. Шевченко // Актуальні проблеми української лінгвістики: теорія і практика. – К.: ВПЦ «Київський університет», 2004. – Вип. 10. – С. 3–10.
- 456 Шевчук Л. Ресакралізація символів людини як фактор соціально-економічного зростання [Текст] / Л. Шевчук // Гуманітарні аспекти соціально-економічних процесів. – 2008. – № 3. – С. 65-71.
- 457 Шевчук С. В. Українське ділове мовлення [Текст]: підручн. / С. В. Шевчук. – К.: Літера ЛТД, 2003. – 265 с.
- 458 Шмелев Д. Н. Проблемы семантического анализа лексики (на материале русского языка) [Текст] / Д. Н. Шмелев. – М.: Наука, 1973. – 279 с.
- 459 Шмелев Д. Н. Современный русский язык. Лексика [Текст] / Д. Н. Шмелев. – М.: Высш. шк., 1977. – 800 с.
- 460 Шмелев Д. Н. Полисемия [Текст] // БЭС. Языкознание / гл. ред. В. Н. Ярцева. – 2-е изд. – М.: Большая Российская Энциклопедия, 1998. – С. 382.
- 461 Шулежкова С. Г. Пионерско-комсомольский след в современном русском языке, или судьбы крылатых выражений-советизмов [Текст] / С. Г. Шулежкова // Ученые записки Таврического национального университета им. В. И. Вернадского. – Сер.: Филология. Социальные коммуникации. – Симферополь, 2012. – Т. 25 (64). – № 2 (1). – С. 341_350.
- 462 Шулежкова С. Г. От земли обетованной к небесам обетованным. Очерки о судьбах библейских крылатых выражений [Текст] / С. Г. Шулежкова. – М.: Флiнта: Наука, 2013. – 260 с.
- 463 Щека Ю. В. Турецко-русский словарь [Текст] / Ю. В. Щека. – М.: Цитадель, 1997. – 462 с.
- 464 Элиаде М. Священное и мирское [Текст] / М. Элиаде ; пер. с фр.,

- предисл. и коммент. Н. К. Гарбовского. – М.: Изд-во МГУ, 1994. – 144 с.
- 465 Эмирова А. М. Основы крымскотатарской фразеологии [Текст] : учебн. пособие [для студ. филол. спец. высш. учеб. завед.]. – Симферополь: Крымучпедгиз, 2012. – 168 с.
- 466 Юзвяк І. П. Сакральна культура гагаузького народу та її відображення у релігійній термінології гагаузької мови [Текст] / І. П. Юзвяк // Мовні і концептуальні картини світу. – 2014. – Вип. 47(2). – С. 560–569.
- 467 Языкознание. Большой Энциклопедический словарь / [гл. ред. В. Н. Ярцева]. – 2-е изд. – М.: Большая Российская энциклопедия, 1998. – 685 с.
- 468 Яковлев Л. Восхождение к истине. Собрание притч и афоризмов [Текст] / Л. Яковлев. – М. : Эксмо-Пресс, 2001. – 640 с.
- 469 Янов С. В. Сакрализация как феномен политической деятельности: на материале римско-католической церкви [Текст] : дисс. ... канд. филол. наук: 23.00.02 / С. В. Янов. – Краснодар, 2002. – 156 с.
- 470 Яхьяева З. Б. Религиозная лексика и фразеология кумыкского языка [Текст] : дис. ... канд. филол. наук: 10.02.02 / З. Б. Яхьяева. – Махачкала, 2010. – 155 с.
- 471 Akdemir S. Cumhuriyet Dönemi Kuran Tercümeleri [Metin] / S. Akdemir. – Ankara: Akid Yayınları, 1989. – 230 s.
- 472 Alan Y. Dil ve kültür [Elektronik kaynak] / Y. Alan. Erişim modu: <http://turkdili.gen.tr/dil-ve-kueltuar.html>. Ekran adı.
- 473 Altun M. Türk Arasözleri Üzerine Sentaktik bir inceleme [Metin]/ M. Altun// Akademik Araştırmalar Dergisi. Yıl 6, sayı 21. – S. 79–91.
- 474 Altun A. Besmelenin sırları [Metin] / A. Altun. – İstanbul: Cihan Yayınları, 2011. – 160 s.

- 475 Angı H. Atatürk ilkeleri ve Türk Devrimi. Onuncu baskı. – Ankara: Angı, 2012. – 179 s.
- 476 Arat R. R. Uygurlarda İstılahlara Dair [Metin] / R. R. Arat // Türkiyat Mecmuası, VII–VIII, 1940–1942. – S. 56–81.
- 477 Araz N. Kutlu Melek [Metin] / N. Araz. – Ankara: Kültür Bakanlığı yayınları, 1998. – 63 s.
- 478 Arslan A. Dua ile korunma [Metin] / A. Arslan. – İstanbul: Anatolia kitap, 2015. – 366 s.
- 479 Artun E. Dini-Tasavvufi Halk Edebiyatı Metin Tahlilleri [Metin] / E. Artun. – Adana: Karahan Kitabevi, 2011. – 280 s.
- 480 Artun E. Türk Halk Edebiyatına Giriş Edebiyat Tarihi [Metin] / E. Artun. – Adana: Karahan Kitabevi, 2011. – 288 s.
- 481 Artun E. Çukurova Halk Kültüründe Mizah [Metin] / E. Artun. – Adana: Karahan Kitabevi, 2013. – 351 s.
- 482 Atay H. Kuran-ı Kerim ve Türkçe Anlamı. S.E.K. yayınları. – Ankara, 1995.
- 483 Ateş Süleyman. Kuran-ı Kerim ve Yüce Meali. Ankara: Kılıç Kitabevi, Tarihsiz.
- 484 Ayet ve hadislerden dualar ve zikirler (Evrad-ı Şerif). Türkçe Meali. – İstanbul: Seha Neşriyat, 2000. – 280 s.
- 485 Başgöz I. İnsan Adları ve Toplum [Metin] / İ. Başgöz // Türk Dili. C. XXXIII. Sayı 294. Mart 1976. – S. 164-170.
- 486 Baydur S. Y. Dil ve kültür [Metin] / S.Y.Baydur. – İstanbul: Müzikotek, 2003. – 191 s.
- 487 Bayraktar F.S. İslami dönem Türkçesinde dini terimlerin oluşturulması [Elektronik Kaynak] / A.S. Bayraktar. Erişim modu: <http://eprints.ibu.edu.ba>. Ekran adı.
- 488 Behur-i Meryem [Metin] // Türk Ansiklopedisi. Cilt VI. İkinci Baskı. – İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1968. – S. 25.

- 489 Besmele, Laik Mantiğı Protestodur [Elektronik Kaynak]. – Erişim
modu: <http://www.fecir.net/besmele/besmele-laik-mantigi-protestodur.html>. Ekran adı.
- 490 Bilgin A. Kuran'daki Deyimler ve Zemaşeri'nin Keşşaf'ı [Metin] /
B. Abdulcelil. – Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2008. – 352 s.
- 491 Bilmen Ö.N. Kuran-ı Kerim ve Türkçe Meali Alisi [Metin] /
Ö. N. Bilmen. – Akçağ Yayınları. – Ankara. 1996. – 2800 s.
- 492 Boronkov A.K. Özbek yazı dilinin kurucusu Ali Şir Nevai [Metin] /
A. K. Boronkov // Türk Dili Araştırmaları Yıllığı. – Ankara, 1988. –
S. 59-65.
- 493 Bruce S. God is Dead: Secularization in the West [Text] / S.Bruce. –
Willey: Blackwell Publishers, 2002. – 288 p.
- 494 Bruce S. Secularization and the impotence of individualized religion
[Electronic resource] / S. Bruce. – The research: <https://www.iasc-culture.org/THR/archives/AfterSecularization/8.12EBruce.pdf> (Erişim:
8 Nisan 2014).
- 495 Bulaç A. Kuran-ı Kerim ve Türkçe Meali (Meal ve Sözlük) [Metin] /
A. Bulaç. – İstanbul: Girişim Yayınevleri, 1990. – 605 s.
- 496 Bulut M. Türkçe Eğitimi ve öğretiminde dil ve kültür aktarımı aracı
olarak atasözleri ve deyimlerin önemi [Metin] / M. Bulut // Turkish
Studies – International Periodical For The Languages, Literature and
History of Turkish or Turkic. Volume 8/13. – Ankara, 2013. –
P. 559-575.
- 497 Bulut S. 101 tekerleme [Metin] / S.Bulut. – İzmir: Tudem, 2012. – 86 s.
- 498 Coşkuntürk M. S. Bulmaca rehberi [Metin] / M. S. Coşkuntürk. –
İstanbul: İnkılap, 2003. – 568 s.
- 499 Çağatay S. Türkçe'de Dini Tabirler. Necati Lugat Armağanı [Metin] /
S. Çağatay – Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1968. – S. 191–198.

- 500 Çağlayan H. Rasyonalizm bağlamında dilbilim ve din dili ilişkisi [Metin] / H. Çağlayan // Ekev Akademi Dergisi, Yıl: 18, Sayı: 58 (Kış 2014). – S. 41-58.
- 501 Çantay H. B. Kuran-ı Hakim ve Meal-i Kerim. 14 Baskı [Metin] / H. B. Çantay – İstanbul: Mürşid Çantay, 1990. – 468 s.
- 502 Cebeci O. Metafor ve şiir dilinin yapısal özellikleri / Cebeci O. – İstanbul: İthaki Yayınları, 2013. – 405 s.
- 503 Çelebioğlu A., Öksüz Y. Z. Türk Bilmece Hazinesi [Metin] / A. Çelebioğlu, Y. Z. Öksüz. – İstanbul: Kitabevi Yayınları, 1995. – 478 s.
- 504 Çolak-Bostancı G. Türkçe Sözlük Birimlerinin Kazandığı Yeni Yan Anlamlar [Metin] / G. Çolak-Bostancı // Dil Araştırmaları. Sayı: 16. – 2015. – S. 133–161.
- 505 Çoruhlu Y. Türk mitolojisinin ana hatları [Metin] / Y. Çoruhlu – İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2011. – 260 s.
- 506 D.B.İ. Kuran-ı Kerim ve Türkçe Anlamı (Meal). 14. Baskı. Hazırlayan: Kurul, Ankara, 1987.
- 507 Dalkılıç L. Ç. Kültürdilbilim çerçevesinde Rus dilinde ‘gibi’ bağlacı ile yapılan benzetmeler ve deyimlerin incelenmesi [Metin] / L. Ç. Dalkılıç / Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi, 55, 1. – Ankara, 2015). – S. 343–362.
- 508 Davutoğlu A. Kuran-ı Kerim ve İzahlı Meali (Türkçe Anlamı) [Metin] / A. Davutoğlu. – İstanbul: Çelik Yayınevi, 1981. – 644 s.
- 509 Demir T. Türkçe Dilbilgisi [Metin] / T. Demir. – Ankara: Kurmay Kitap Yayın Dağıtım, 2006. – 704 s.

- 510 Die slawische Phraseologie und die Bibel. – Славянская фразеология и Библия. – Slovnska frazeologia a Biblia. Kollektivmonographie. Redaktion: Harry Walter (Greifswald), Valerij M.Mokienko (Sankt Petersburg), Dana Balakova (Ruzomberok). Greiswald: Ernst-Moritz-Arndt-Universität Greiswald 2013. – 205 s.
- 511 Dikmen M. 365 gün dua [Metin] / M. Dikmen, B. Eren. – İstanbul: Cihan Yayınları, 2014. – 408 s.
- 512 Doğan A. Türkçe'nin Sözvarlığı. Türk Dilinin Sözcükbilimiyle ilgili Gözemler, Saptamalar. 3.ncü baskı [Metin] / A. Doğan. – Ankara: Ünal Ofset, 2004. – 127 s.
- 513 Doğan Aksan. Anlambilimi. Anlambilim konuları ve Türkçe'nin Anlambilimi [Metin] / A. Doğan. – Ankara: Engin Yayın Evi, 2005. – 232 s.
- 514 Dualı ve zikirli namaz hocası [Metin]. – El'Hacc Hattat Hafız: Yusuf Tavaslı, 2001. – 864 s.
- 515 Dundes A. Interpreting Folklore [Text] / A. Dundes. – Indiana University Press, 1980. – 304 s.
- 516 Duru N. F. Şair muhayyilesinde Mevlevi kisvesi [Metin] / N. F. Duru // Türk-İslam Medeniyeti Akademik Araştırmalar Dergisi. – Mevlana Özel Sayısı. – 2007/3. – S. 119–140.
- 517 Eker S. Kutadgu Bilig'de (tenri 'azze ve celle öğdisin ayur) Türkçe İslami Terimlerin Kaynakları Üzerine [Metin] / S. Eker // Bilig, Sayı 38. – Ankara: 2006. Sayı 38. – S. 103–122.
- 518 Elçin Ş. Türk Bilmeceleeri [Metin] / Ş. Elçin. – İstanbul: Tercüman Yayınları, 1970. – 90 s.
- 519 Elmalı H. Y. Kuran-ı Kerim ve meali [Metin] / H.Y.Elmalı – İstanbul: Murat Yayınevleri, 2004. – 604 s.
- 520 Elmalılı M. H. Y. Hak Dini Kuran Dili/ M. H. Y. Elmalılı. – İstanbul: Emir Yay., 2000.

- 521 En çok kullanılan ad istatistiği. – Erişim modu: <http://www.nvi.gov.tr/Files/File/Istatistikler/Isimler/en%20çok%20kullanılan%20ad.pdf>.
Ekran adı.
- 522 Eraydın S. Bizim neslimiz Mevlana'yı bilmiyor [Metin] / S. Eraydın // Mevlana ile ilgili yazılardan seçmeler. – İstanbul: Milli Eğitim basımevi, 1994. – S. 146–151.
- 523 Eren H. Yer adlarımızın dili [Metin] / H. Eren – Ankara: Türk Dil Kurumu, 2010. – 99 s.
- 524 Erkan E. Hakikati inşa aracı olarak din dili [Metin] / E. Erkan // International Journal of Social Science. Doi number: <http://dx.doi.org/10.9761/JASSS2355>. – 2014. Number: 26. – P. 167-179.
- 525 Eryarsoy B. Kuran-ı Kerim ve Türkçe Meali [Metin] / B. Eryarsoy, A. Ağırakça. – İstanbul: Buruc Yay., 1997. – 318 s.
- 526 Eyüboğlu I. Z. Bütün yönleri ile Anadolu inançları [Metin] / I. Z. Eyüboğlu. – Ankara: Koza yayınları, 1974. – 381 s.
- 527 Filipec J. Ceska synonyma z hlediska stylistiky a lexikologie [Text] / J. Filipec. – Praha: Academia, 1961. – 383 p.
- 528 Foulquie P. Diyalektik. Çeviren: Dr. Afşar Timuçin [Metin] / P. Foulquie. – İstanbul: Gelişim yayınları, 1975. – 135 s.
- 529 Frederick F. Din dilinin anlamı. Modern Mantık ve İman. Çeviri: Dr. Zeki Özcan [Metin] / F. Frederick. – İstanbul: Alfa Basım Yayım Dağıtım Ltd. Şti. – 236 s.
- 530 Gökdayı H. Türkçe'de Kalıp Sözler [Metin] / H. Gökdayı. – İstanbul: Kriter Yayınları, 2012. – 316 s.
- 531 Gürpınar H. R. Cadı [Metin] / H. R. Gürpınar. – İstanbul: Özgür yayınları, 1996. – S. 44.
- 532 Güzel Türkçe bulmacalar [Metin]. – Ankara: Türk Dil Kurumu, 2011. – 296 s.

- 533 Halim S. Ş. Cehennem [Metin] / S. Ş. Halim // İslam Ansiklopedisi. İslam alemi: Tarih, Coğrafya, Etnografya ve Biyografya Lugatı. 3. cilt. – Eskişehir: Anadolu Üniversitesi, Güzel Sanatlar Fakültesi, 1997. – S. 45–47.
- 534 Hasan H. Makedonya ve Kosova Türklerinde Kullanılan Atasözleri ve Deyimler [Metin] / H. Hasan. – Ankara, 1997. – 234 s.
- 535 Hayrat N. İlmi Araştırma Merkezi Meâl Heyeti. Kuran-ı Kerim ve Muhsar Meali [Metin] / N. Hayrat. – İstanbul: Hayrat Neşriyat, 2001. – 703 s.
- 536 Horwich P. Meaning [Text] / P. Horwich. – Oxford: Oxford University Press, 2004. – 500 p.
- 537 İpek E. En güzel Keloğlan masalları [Metin] / E. İpek. – İstanbul: Papatya yayınları, 2005. – 192 s.
- 538 İslam Felsefesi [Metin] // Türk Ansiklopedisi. Cilt XX. – Milli Eğitim Basımevi – Ankara, 1972. – S. 269–279.
- 539 Kaflı N. Arifane. Din kültürü bulmaca kitabı [Metin] / K. Nurican. – İzmir: Muştı Yayınları, 2012. – 72 s.
- 540 Kaplan M. Kültür ve dil [Metin] / M. Kaplan. – İstanbul: Dergah yayınları, 1982. – 136 s.
- 541 Karaçam A., Süleyman E. Hikayelerle 365 gün dini kelime/ A. Karaçam, E. Süleyman. – İstanbul: Nesil Matbaacılık, 2010. – 384 s.
- 542 Karademir F. Kalıp kullanımları bakımından Türk Halk Bilmeceleri [Metin] / F. Kadademir // Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi. – Cilt VII, Sayı 2. – İzmir: Ege Üniversitesi, 2007. – S. 103–132.
- 543 Karahan L. Türkçe’de dini anlamlı bazı kişi adlarını ekle değiştirme geleneği [Elektronik kaynak] / L. Karahan. Erişim modu: http://turkoloji.cu.edu.tr/YENI%20TURK%20DILI/Leyla_Karahan_Kisi_Adlari.pdf. Ekran adı.

- 544 Karaman H. Laik Düzendeki dini yaşamak [Elektronik kaynak]. – Erişim modu: <http://www.hayreddinkaraman.net/yazi/laikduzen/index.htm>. Ekran adı.
- 545 Kıran Z. Dilbilime giriş [Metin] / Z. Kıran, A. E. Kıran. – Ankara: Seçkin, 2013. – 496 s.
- 546 Koç A. Kültürdilbilim: Temel kavramlar ve sorunlar / Editör O. Kozan. [Elektronik kaynak]. – Erişim modu: <http://dedekorkutdergisi.com/wp-content/uploads/2015/08/Z-kitap-tan%C4%B1t%C4%B1m%C4%B1.pdf>. Ekran adı.
- 547 Koç N. Dilbilgisi [Metin] / N. Koç. – İstanbul: İnkılap Kitabevi, 1996. – 599 s.
- 548 Koçak S. Kur'an Deyimlerinde Teşbihin Temel Özellikleri [Metin] / S. Koçak // Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi, 2007. Cilt: VII, sayı: 4. – S. 341–370.
- 549 Koçyiğit T. Kuran-ı Kerim ve Türkçe Meali. – Ankara: Kılıç Kitabevi, 1993. – 314 s.
- 550 Kozan O. Kültürdilbilim Temel Kavramlar ve Sorunlar [Metin] / O. Kozan. – Ankara: Gazi Kitabevi, 2014. – 176 s.
- 551 Kozan O. Rus ve Türk Gazete Haber Başlığı Dili. Kültürdilbilimsel yaklaşım. [Metin] / O. Kozan. – Ankara: Gazi Kitabevi, 2014. – 255 s.
- 552 Kramsch C. Language and Culture [Text] / C. Kramsch. – Oxford: University Press: Trades Pools Limited, 1998. – 134 s.
- 553 Kuran-ı Kerim ve Türkçe Açıklamalı Tercümesi [Metin]. – İstanbul: Medine-i Münevvere, 1982. – 603 s.
- 554 Lakoff G. Metaphors we live by [Text] / G. Lakoff, M. Johnson. – L.: The University of Chicago Press, 2003. – 191 p.
- 555 Lawrence D. H. Odour of Chrysanthemums and Other Stories [Text] / D. H. Lawrence. – Progress Publishers, Moscow, 1977. – 513 p.

- 556 Leech G. Semantics: The Study of Meaning [Text] / G. Leech. – USA: Penguin Books, 1981. – 224 p.
- 557 Livaneli Z. Serenad [Metin] / Z. Livaneli. – İstanbul: DK Doğan kitap, 2011. – 484 s.
- 558 Long L. Translation and Religion. Holy Untranslatable? [Text] / L. Long. – Clevedon – Buffalo – Toronto. – 209 s.
- 559 Malatya Mutfak Kültürü. Bilmeceleer [Elektronik kaynak]. – Erişim modu: <http://ekitap.kulturturizm.gov.tr/belge/1-14066/bilmeceleer.html>. – Ekran adı.
- 560 Markovic M. Dialectical Theory of Meaning [Text] / M. Markovic. – Vol. 81. 9–11, 1984. – 501 p.
- 561 Meriç N. Modernleşme, sekülerleşme ve protestanlaşma sürecinde değişen kentte dini hayat ve fetva soruları [Metin] / N. Meriç. – İstanbul: Alfa Basım Yayım Dağıtım Ltd. Şti., 2005. – 356 s.
- 562 Mieder W. Tradition and Innovation of Folk Literature [Text] / W. Mieder. – Hanover: New Hampshire, 1987. – P. 178-228.
- 563 Momen M. The Phenomenon of Religion: A Thematic Approach [Text] / M. Momen. – London: Oneworld Publications, 1999. – 640 p.
- 564 Mustafa P. Yıldız Adları Sözlüğü [Metin] / P. Mustafa. – İstanbul: Türkiye İş Bankası, 2007. – 123 s.
- 565 Novotny Co est menonymy. – Listy Filol. – 1956. – C. 1
- 566 Ofazoğlu T. Keziban ve Allah'ın dediğı olur [Metin] / T. Ofazoğlu. – İstanbul: İz yayıncılık, 2001. – 131 s.
- 567 Ölmez M. Türkçe'de Dini Tabirler Üzerine [Metin] / M. Ölmez // Türk Dilleri Araştırmaları 15, 2005. – C. 213–218.
- 568 Önler Z. Karahanlı dönemi metinlerinde inançla ilgili Türkçe terimler [Metin] / Z. Önler // Sosyal Bilimler Dergisi. Yıl 10, Sayı 16, 2009/1. – S. 187–197.

- 569 Özakıncı C. Dil ve din [Metin] / C. Özakıncı. – İstanbul: Payel yayınevi, 1998. – 281 s. – Erişim modu: [file:///C:/Users/Admin/Downloads/ Dil ve Din - Cengiz Özakıncı.pdf](file:///C:/Users/Admin/Downloads/Dil%20ve%20Din%20-%20Cengiz%20Özakıncı.pdf). Ekran adı.
- 570 Özbek M. A. Türkülerin dili [Metin] / M. A. Özbek. – İstanbul: Ötüken Neşriyat A. Ş., 2009. – 524 s.
- 571 Özemre A. Y. Türk Tesbihçiliği [Metin] / A. Y. Özemre. – Erişim modu: <http://www.sadabat.net>. Ekran adı.
- 572 Öztürk A. Kuran-ı Kerim ve Meali. – Ankara: Emek Ofset Yayınları, Tarihsiz.
- 573 Öztürk G. Bulmacalar ve Testler ile Temel dini bilgiler [Metin] / G. Öztürk. – İstanbul: Bilgecan, 2010. – 96 s.
- 574 Pokrovska I. L. The Secularization of Religious Vocabulary in Modern Turkish Language [Text] / I. L. Pokrovska // Karadeniz. – Sayı 20. – Ardahan: Ardahan Üniversitesi, 2013. – S. 67–77.
- 575 Pokrovska I. L. Secondary meanings of the nominations for the participants of the religious discourse in Turkish language [Text] / I. L. Pokrovska // Путь науки. – 2014. – № 10. – S. 73–77.
- 576 Pokrovska I.L. Theoretical Foundations of the Research of Dialectics of Semantic Relations [Text] / I. L. Pokrovska // Mediterranean Journal of Social Sciences. Vol. 6, No: 3, 2015. – S. 596-601.
- 577 Recep S.Tatar. Bilgelerin ayak izleri [Metin] / S. Tatar Recep. – İstanbul: Su yayınları, 2006. – 432 s.
- 578 Refik İ. Miskinler Tekkesi [Elektronik kaynak] / İ.Refik // Sızıntı Aylık İlim Kültür Dergisi. Ağustos 1994. Yıl:16. Sayı:187. – Erişim modu: <http://www.sizinti.com.tr>. Ekran adı.
- 579 Rybalkin V. Law nuzila l-Qur’ân al-karîm bi-l-luğa al-lātīniya la-żallat ĥayyatan ’ilā l-yawm [Text] / V. Rybalkin // Al-Wafd. – No 1009. – Al-Qāhira, 1990. – Vol. 4. – Ş.3.

- 580 Sarı M. Türkiye Türkçesinde eşanlamlılık ile ilgili bazı sorunlar [Metin] / M. Sarı // Turkish Studies. International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turc. – 2011. – Volume 6/1. – P. 533-538
- 581 Sarıtaş S. Balıkesir Üniversitesi öğrencilerinin günümüzdeki adlar ve ad verme hakkındaki görüşleri [Elektronik kaynak]. – Erişim modu: <http://sbe.balikesir.edu.tr/dergi/edergi/c12s21/makale/c12s21m27.pdf>.
- 582 Seyyid C.S. Tasavvuf ve İrfan Terimleri Sözlüğü [Metin] / C. S. Seyyid. – İstanbul: Ensar Neşriyat, 2007. – 536 s.
- 583 Sizlerin gönderdiği bilmeceler. Bilmeceleriniz [Elektronik kaynak]. – Erişim modu: http://bilgiyelpazesini.net/sizin_gonderdikleriniz. – Ekran adı.
- 584 Soyalan M.Y. Elmalılı Tefsirinde Kurani Terimler ve Deyimler. Ağaç Kitabevi yayınları.
- 585 Suavi C. Allah'ı bildiren bilmeceler [Metin] / C. Suavi. – İstanbul: Uğurböceği yayınları, 2009. – 105 s.
- 586 Süer A. O. Rusça-Türkçe Deyimler Sözlüğü [Metin] / A. O. Süer. – Ankara: T.C. Kültür Bakanlığı, 1999. – 324 s.
- 587 Şahin A. Dini hikayeler [Metin] / A. Şahin. – İstanbul: Türdav yayın grubu, 2012. – 199 s.
- 588 Şener A. Dini bilgiler. Her Müslümanın Bilmesi gereken... [Metin] / A. Şener. – Sakarya: Nesil Matbaacılık, 2005. – 384 s.
- 589 Şenödeyici Ö. Türk dilinde Mecaz-ı Mürsel [Metin] / Ö. Şenödeyici // TDAY BELLETEN 2005/II. – S. 119-133.
- 590 Şükrü E. Türk Bilmeceleri [Metin] / E. Şükrü. – Ankara, 1983.
- 591 T.D.V. Kuran-ı Kerim ve Açıklamalı Meali. T.D.V. Yayın Matbaacılık ve Ticaret İşletmesi, Hazırlayan: Kurul, Ankara. 1993.
- 592 Taha M. Resimli Namaz Hocası [Metin] / M. Taha. – İstanbul: Karaca Yayınevi, 2009. – 64 s.

- 593 Talmy L. Foreword to Methods in Cognitive Linguistics [Text] / L. Talmy // Methods in Cognitive Linguistics / [ed. M. Gonzalez-Marquez, I. Mittelberg, S. Coulson]. – N. Y.: John Benjamins Publishing, 2007. – P. 11-22.
- 594 Tomas M. Lessl Toward a Definition of Religious Communication: Scientific and Religious Uses of Evolution [Electronic Resource] // Tomas M. Lessl – Journal of Communication & Religion. – Available at: http://www.fuminyang.com/michelle/Lessl_Definition.pdf
- 595 Tümer G. ‘Binini’ye göre dinler ve İslam dini [Metin] / G. Tümer. – Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı yayınları, 1986. – 279 s.
- 596 Turan K. Din dili [Metin] / K. Turan. – Kayseri: Rey Yayıncılık, 1995. – 299 s.
- 597 Türk Ansiklopedisi. Cilt XIII [Metin] – Ankara, 1966. Milli Eğitim basımevi. – S. 372-373.
- 598 Turner M. Conceptual Integration [Text] / M. Turner // The Oxford Handbook of Cognitive Linguistics / [ed. by D. Geeraerts and H. Cuyckens]. – Oxford: Oxford University Press, 2007. – P. 377–394.
- 599 Uçar İ. ‘Kavram-Çağırışım-Kelime’ bağlamında bitki adlarına anlam bilimsel bir yaklaşım [Metin] / I. Uçar // Turkish Studies. – International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic. – 2013. –Vol. 8/1. – P. 2671–2683.
- 600 Uğur N. Anlambilim [Metin] / N. Uğur. – İstanbul: Dorum Yayıncılık, 2007. – 256 s.
- 601 Ünlü S. Kur’an’da Geçen Bazı Arapça Deyimler ve Tabirler’in İlk Türkçe Kur’an Tercümelerinden TİEM 73’teki Türkçe Karşılıkları Üzerine [Metin] / S. Ünlü // Gazi Türkiyat Türklük Bilimi Araştırmaları, 2008. Sayı: 2. – S. 109–152.

- 602 Üşenmez E. Yunus Emre Divanında Türkçe İslami Terimler [Metin] / E. Üşenmez / Turkish Studies. Volume 8/1. 2013. – Ankara. P. 625-644.
- 603 Wagner A. Theolinguistik? – Theolinguistik! [Text] / A. Wagner // Internationale Tendenzen der Syntaktik und Pragmatik, Acten des 32. Linguistischen Kolloquims in Kassel 1997. – 1999. – S. 507–512.
- 604 Yavuz A. Fikri. Kuran-ı Kerim ve Meal-i Alisi [Metin] / A. Yavuz. – İstanbul: Sönmez Neşriyat, 1974. – 700 s.
- 605 Yaylağan N. Orhan Kemal’ın hikaye ve romanlarındaki atasözlerinin tasnifi [Metin] / N. Yaylağan // Turkish Studies. International Periodical for the languages, literature and history of Turkish or Turkic. – 2015. – Vol. 10/4. – P. 941–964.
- 606 Yıldırım S. Kuran-ı Hakim ve Açıklamalı Meali [Metin] / S. Yıldırım. – İstanbul: Işık Yayınevi, 2002. – 1248 s.
- 607 Yılmaz M. Dini Bilmeceleer. Bilenler Söylemesin [Metin] / M. Yılmaz. – İstanbul, 2012. – 346 s.

СЛОВНИКИ ТА ДОВІДКОВІ ВИДАННЯ

- 608 Ганич Д. І. Словник лінгвістичних термінів / Д. І. Ганич, І. С. Олійник. – К., 1985. – 360 с.
- 609 Дядечко Л. П. Вокруг да около рекламы: Фразообразовательный словарь / Л. П. Дядечко. – К.: Изд. дом «Аванпост-Прим», 2007. – 415 с.
- 610 Етимологічний словник української мови: В 7 т. / АН УРСР. Ін-т мовознавства ім. О. О. Потебні; Редкол. О. С. Мельничук (головний ред.) та ін. — К.: Наук. думка, 1982. Т. 1: А — Г / Укл.: Р. В. Болдирев та ін. — 1982. — 632 с.

- 611 Етимологічний словник української мови: у 7 т. / [редкол. О. С. Мельничук (голов. ред.) та ін.]. – К.: Наук. думка, 1983. – Т. 5: Р – Т / уклад.: Р. В. Болдирєв та ін. – 2006. – 704 с.
- 612 Ислам: Энциклопедический словарь. – М.: Наука, 1991. – 315 с.
- 613 Літературознавча енциклопедія. Том 1. А–Я. – К.: Академія, 2007. – С. 80.
- 614 Мансурова О. Ю. Турецко-русский словарь пословиц: 1111 изречений, используемых в повседневном общении / О. Ю. Мансурова. – М.: АСТ: Восток-Запад, 2005. – 94 с.
- 615 Оруджев А. А. Азербайджанско-русский фразеологический словарь (5500 выражений) / А. А. Оруджев. – Баку: Элм, 1976. – 247 с.
- 616 Подольская Н. В. Словарь русской ономастической терминологии [Текст] / Н. В. Подольская. Отв. ред. А. В. Суперанская, Ин-т языкознания АН СССР. – Изд. 2-е, перераб. и доп. – М.: Наука, 1988. – 200 с.
- 617 Подольская Н. В. Словарь общественных наук. Философия. Религиоведение. Культурология. Политология. Социология. Этика. Эстетика / Н. В. Подольская. – Ростов на Дону: Феникс, 2006. – 475 с.
- 618 Прислів'я та приказки / [упоряд., передмова М. Дмитренка]. – К.: Ред. часопису „Народознавство”, 2000. – 248 с.
- 619 Прислів'я та приказки. Природа. Господарська діяльність людини. – К.: Наук. думка, 1989. – 480 с.
- 620 Пуряєва Н. Словник церковно-обрядової термінології / Н. Пуряєва. – Львів: Свічадо, 2001. – 156 с.
- 621 Релігієзнавчий словник / [ред. А. Колодного і Б.Лобовика]. – К.: Четверта хвиля, 1996. – 392 с.

- 622 Русско-турецкий словарь от А до Я [Электронный ресурс.] / Международный торгово-экономический журнал. – Режим доступа: <http://www.zarubejye.com/rusturk/rusturk1.htm>.
- 623 Святе Письмо в європейській культурі. Біблійний словник. — К.: Дух і Літера, 2004. — 320 с.
- 624 Словник лінгвістичних термінів: лексикологія, фразеологія, лексикографія / М. І. Голянич, Р. І. Стефурак, І. О. Бабій; за ред. М. І. Голянич. — Івано-Франківськ: Сімик, 2011. — 272 с.
- 625 Словник української мови: в 11 т. / А. П. Білоштан, М. Ф. Бойко, В. П. Градова. — К., 1973. — Т. 4. — 839 с.
- 626 Словник-довідник з культурології [Текст]: навч. посіб. для ВНЗ культури і мистецтв І–ІІ рівнів акредитації / уклад. Р. Д. Шестопап; Міністерство культури і туризму України. Державний методичний центр навчальних закладів культури і мистецтв України. — Вінниця: Нова Книга, 2007. — 178 с.
- 627 Українські приказки, прислів'я і таке інше. Збірники О.В. Марковича та інших / [уклав М. Номис]. — К.: Либідь, 2004. — 352 с.
- 628 Українські прислів'я і приказки [Текст] / [упоряд. Т.М. Панасенко]. — Х.: Фоліо, 2006. — 351 с.
- 629 Adıgüzel H. Açıklamalı-Örnekli Türkçe. Deyim hazinemiz. — İstanbul: Türk dünyası araştırmaları vakfı, 1990. — 136 s.
- 630 Akalın S. Edebiyat Terimleri Sözlüğü / S. Akalın. — İstanbul, Varlık Yayınları, 1984. — 316 s.
- 631 Akyalçın N. Türkçe İkilemeler Sözlüğü / N. Akyalçın. — Ankara: Anı Yayıncılık, 2007. — 694 s.
- 632 Albayrak N. Halk Edebiyatı Terimleri Sözlüğü. Halk Edebiyatı Terimleri Sözlüğü. — İstanbul, 2004. — 312 s.

- 633 Albayrak N. Türkiye Türkçesinde Atasözleri. – İstanbul: Kapı Yay., 2009. – 318 s.
- 634 Artunç H. Büyük Argo Sözlüğü / H. Artunç. – İstanbul : Yapı Kredi Yayınları, 2009. – 416 s.
- 635 Atasözleri ve deyimler sözlüğü. – Erişim modu: <http://tdkterim.gov.tr>
- 636 Atasözleri ve deyimler sözlüğü. Hazırlayan: Aksoy Ömer Asım. – İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı, 1988. – 1205 s.
- 637 Baytop T. Türkçe Bitki Adları Sözlüğü [Metin] / T. Baytop. – Ankara: Türk Dil Kurumu, 2007. – 512 s.
- 638 Behçet Necatigil. Edebiyatımızda eserler sözlüğü. Çağdaş yazarlarımızın 770 eseri. – İstanbul: Varlık yayınları A.Ş., 1994. – 432 s.
- 639 Cebecioğlu E. Tasavvuf terimleri ve deyimleri sözlüğü [Elektronik kaynak] / E. Cebecioğlu. – Erişim modu: http://dosyalar.semazen.net/e_kitap/TASAVVUF_TERIMLERI_VE_DEYIMLERI_SOZLUGU.pdf. Ekran adı.
- 640 Cevizci A. Felsefe Sözlüğü. İstanbul: Paradigma, 1999. – 975 s.
- 641 Çotuksöken Y. Deyimlerimiz [Metin] / Y. Çotuksöken. – İstanbul: Özgül Yayınları, 1994. – 286 s.
- 642 Doğan M. Büyük Türkçe Sözlük [Metin] / M. Doğan – İstanbul: Pınar Yayınları, 2005. – 1424 s.
- 643 Ermiş B. Bulmaca Sözlüğü [Metin] / B. Ermiş. – İstanbul: Omega Yayınları, 2008. – 296 s.
- 644 Gölpınarlı A. Tasavvuftan dilimize geçen Deyimler ve Atasözleri [Metin] / A.Gölpınarlı. – İstanbul : İnkılap, 2004. – 384 s.
- 645 Koç N. Dilbilgisi terimleri sözlüğü [Metin] / N. Koç. – İstanbul: İnkılap Kitabevi, 2004. – 373 s.
- 646 Mecazlar sözlüğü: Türkçede [Metin] / M. A. Ağakay. – Ankara : Türk Dil Kurumu, 1949. – 280 s.

- 647 Pakalın M. Z. Osmanlı Tarihi Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü [Metin] / M. Z. Pakalın. – Ankara: M.E.B., 1946–1954. – 870 s.
- 648 Par H. A. Örnekli açıklamalı Ata sözleri [Metin] / H. A. Par. – İstanbul: Engin Ofset, 1990. – 352 s.
- 649 Püsküllüoğlu A. Türkçe deyimler sözlüğü [Metin] / A. Püsküllüoğlu. – Ankara: Arkadaş yayınevi, 1998. – 848 s.
- 650 Rusça-Türkçe Deyimler Sözlüğü. Hazırlayanlar: Doç. Dr. Lilia Ermakova, öğret.gör. Sevinç Üçgül. – İstanbul: Sahaf Kitabevi, 1998. – 164 s.
- 651 Sak Z. İngiliz ve Türk Atasözleri. – İstanbul, 1989. – 214 s.
- 652 Saraçbaşı Ertuğrul M., Minnetoğlu İ. Örnekli ve açıklamalı Türkçe Deyimler Sözlüğü. – İstanbul: Bilge Kültür Sanat, 2002. – 752 s.
- 653 The Concise Oxford Dictionary of Proverbs (CODP). – Oxford; New-York: Oxford University Press, 1996. – 316 p.
- 654 Timuçin A. Felsefe Sözlüğü [Metin] / A. Timuçin. – İstanbul: Bulut Yayınları, 2000. – 383 s.
- 655 Tülek A. Atasözleri ve Deyimler Sözlüğü [Metin] / A. Tülek. – Ankara: Akçağ, 2003. – 364 s.
- 656 Turani A. Sanat Terimleri Sözlüğü [Metin] / A. Turani. – İstanbul Remzi Yayınevi, 2003. – 134 s.
- 657 Türkçe Bilim Terimleri Sözlüğü. Sosyal Bilimler / [yayın sorumluları: Dr. M. Çetin Gülovalı, A. Odabaş]. – Ankara : TÜBA, 2011. – 1333 s.
- 658 Türkçe Sözlük [Metin] / [Başkan prof. Dr. Hasan Eren] – Ankara: Türk Tarih Kurumu Basım Evi: 1988. – 745 s.
- 659 Turkish proverbs translated into English. – Venice, 1844.
- 660 Vardar B. Açıklamalı Dilbilim Terimleri Sözlüğü [Metin] / B. Vardar. – İstanbul: ABC Kitabevi, 1998. – 226 s.
- 661 Yalım Ö. Türkçede Yakın ve Karşıt Anlamlılar Sözlüğü [Metin] / Ö. Yalım. – Ankara: İmge Kitabevi, 2006. – 706 s.

- 662 Yurtbaşı M. Türkisches Sprichwörterlexikon [Text] / M. Yurtbaşı. – Ankara, 1997. – 347 s.
- 663 Yurtbaşı M. Le Dictionnaire des Proverbs Turcs [Text] / M. Yurtbaşı. – Ankara, 1999. – 345 s.
- 664 Yurtbaşı M.A. A Dictionary of Turkish Proverbs [Text] / M. Yurtbaşı. – Ankara, 1993. – 345 s.

ЗРАЗОК АНКЕТИ ДЛЯ ОПИТУВАННЯ РЕСПОНДЕНТІВ

ANKET

Adı soyadı: Mustafa Özer
 Ana Şehir: İstanbul
 Yaş: 20
 Eğitim: Üniversite (Hazırlık fakültesi)

SORU GRUBU 1

1. cenneti nasıl tahayyül ediyorsunuz, orada ne var?	İnsanların hoşuna gidebilecek şeyler. Örneğin iyi bir yaşam.
2. cehennemi nasıl tahayyül ediyorsunuz, orada ne var?	İnsanların hoşuna gitmeyecek şeyler. İnsana acı verecek, kötü bir yaşam.
3. melek kimdir? Kime melek derler?	Melek Allah'ın yarattığı, sadece Allah'a ibadet eden varlıklardır. Mevazî onlarda iyi insanlara melek derler.
4. derviş kimdir? Kime derviş denir?	Derviş hayatını Allahla adanmış kitledir. Bir tarikatla bağlı olup bu zehilde yaşayan kislere derviş denir.

SORU GRUBU 2

Kelime	Sizce hangi alana aittir (bitki, hayvan, yıldız, kuş, mobilya, giysi, organ, yemek, köy ismi, insan ismi v.s.)	Neden öyle ismi var, siz nasıl düşünüyorsunuz?
şeytan saçı	Bitki	Bilmiyorum.
peygamber kılıcı	Bitki	Bitkinin yaprakları kılıca benzediği için
peygamber süpürgesi	Bitki	Faydalı bir bitki olduğu için olabilir.
papazyahnisi	Bilmiyorum. Ama muhtemelen bir yemektir.	Hiçbir fikrim yok.
imamoğlu	Bilmiyorum. Ama bence bir köy ismidir.	Bilmiyorum.
cehennem topuzu	Bitki	Siüri dikenleri olduğu için bu adı aldığını düşünüyorum.
cennet yeşili	Bilmiyorum. Ama bence bitkidir.	Fikrim yok.
tekke meşrutası	Bilmiyorum. Hiçbir fikrim yok.	Hiçbir fikrim yok.
beyaz cehennem	Bilmiyorum. Ama bence bir yerin ismidir.	Bilmiyorum.
keşişbaşı	Bilmiyorum. Muhtemelen bir insanın veleni olabilir.	Bir fikrim yok.
cehennem taşı	Bilmiyorum. Ama doğada bulunan bir taşın ismi olabilir.	Bilmiyorum.
katran ruhu	Bilmiyorum. Ama bir bitki ismi olduğunu düşünüyorum.	Bilmiyorum.
Meryamana Eli	Bir yerin ismi olduğunu düşünüyorum.	Bilmiyorum.
meryemiye	Hiçbir fikrim yok.	Bilmiyorum.
cin elması	Bir meyve ismi olabilir.	Bilmiyorum.
Kabe süpürgesi	Bir bitki olabilir.	Bilmiyorum.

cehennem ağı	Bir baki olabilir	Bilmiyorum
papazkühü	Hiçbir fikirim yok	Bilmiyorum
imambayıldı	Yemek	Nedenini bilmiyorum
papaz sakalı	Sakalı veun olan kisiye söylenir diye düşünüyorum	Papazlarında sakalı veun olduğu için
şeytan arabası	Bir alet olabilir.	Bilmiyorum

SORU GRUBU 3

İfade	Kaynağı, nereden bizim hayata geldi	Anlamı, ne zaman kullanılır	Kullanıyor musunuz ya da duydunuz mu?	Hangi kelimeler ile kullanılır?
1. sevelim sevelelim	Kaynağını bilmiyorum.	İnsanların birbirine dışman olduğu bir yerde	Kullanmıyorum ama duyuyorum	birbirimizi
2. cemaziyelevvelini bilmek	Bilmiyorum	Bilmiyorum	Kullanmıyorum vedugmadım	—
3. aşure gibi	Aşure tatlıdır.	Bir yemeğin tadı çok tatlı olduğunda	Duyuyorum	yemek olmuş.
4. Kadir gecesi doğmuş	Bilmiyorum	İnsan kısıtlara denir	Duyuyorum	İnsan
5. Adem babamız	Bilmiyorum	Bilmiyorum	duymadım	Bilmiyorum
6. adembabaya dönmek	Bilmiyorum	Bilmiyorum	duymadım	Bilmiyorum
7. beni adem	Sordu anlamadım	—	—	—
8. Havva kızı	Bilmiyorum	Bilmiyorum	Bilmiyorum	Bilmiyorum
9. Helal olsun	Bilmiyorum	iyi bir iş yaptığın da bir insana söylenir.	evet kullanıyorum	Sana
10. Mevlevi gibi dönmek	Mevlana'dan gelmiştir.	Bilmiyorum	duyuyorum	Bilmiyorum
11. Nuh tufanı	Nuh tufanı olayından gelmiştir.	İstisna bir olay olduğunda	duyuyorum	gibi
12. Dönmekle Mevlevi olunmaz	Mevlana'dan gelmiştir.	Sadece bir olayın bazı gereklilikleri yapılıp, hepsi yapılmı- şta olduğu söylenir.	duyuyorum	yanında bir kelime kullanılmıyor.
13. bin bir	Bilmiyorum	Bilmiyorum	duymuyorum	Bilmiyorum
14. tennure gibi	Bilmiyorum	Bilmiyorum	duymuyorum	Bilmiyorum
15. melevi sikkesi	Bilmiyorum	Bilmiyorum	duyuyorum	Bilmiyorum
16. Bizden sonra tufan olsun	Bilmiyorum	Bilmiyorum ama bana zarar gelmedik- ten sonra her şey olsun anlamında olabilir.	duymuyorum	Bilmiyorum
17. aşk olsun	Bilmiyorum	Bir insana sitem etmek için kullanılır.	Kullanıyorum	Sana
18. Bu da geçer yahu	Bilmiyorum	Bir kötü olaydan sonra kullanılır.	kullanıyorum	üzölme.

ВІЗЕРУНОК «СЛЬОЗА АЛЛАХА»



ЕРГОНІМИ З РЕЛІГІЙНИМ КОМПОНЕНТОМ

Кафетерій «Мевляна»



Кондитерська «Рай»



Магазин «Оливковый рай»



**НАЦІОНАЛЬНІ СТРАВИ, НАЗВИ ЯКИХ МІСТЯТЬ РЕЛІГІЙНИЙ
КОМПОНЕНТ**



**İmam sarığı
(Тістечка “Феска імама”)**



Насі pastası
("Торт прочанина")



Allah ne verdiyse keki – 1
(Кекс “Що послав Аллах” – 1)



Allah ne verdiyse keki – 2
(Кекс “Що послав Аллах” – 2)



Allah ne verdiyse keki – 3
(Кекс “Що послав Аллах” – 3)



İmambayıldı

(“Імамбайлди”, або “Імам втратив свідомість”)



Gavur dağı salatası

(Салат “Гора гяурів”)



Kara Melek Pastası
(Торт “Чорний ангел”)



Melek pastası
(Торт “Ангел”)



Ағlayan Melek
(Торт “Ангол, що плаче”)