

Київський національний університет імені Тараса Шевченка
Міністерство освіти і науки України

Кваліфікаційна наукова праця
на правах рукопису

СОПІЛЬНЯК СВІТЛАНА ВОЛОДИМИРІВНА

УДК 811.222.1'1'42:165.74:165.194:398.3

ДИСЕРТАЦІЯ
ПЕРСЬКІ ПРИКМЕТИ Й ЗАБОБОНИ: ЛІНГВОПРАГМАТИЧНИЙ ТА
КОГНІТИВНО-ДИСКУРСИВНИЙ АСПЕКТИ

035 – Філологія

Подається на здобуття наукового ступеня доктора філософії

Дисертація містить результати власних досліджень. Використання ідей, результатів і текстів інших авторів мають посилання на відповідне джерело

_____ С. В. Сопільняк

Науковий керівник Мазепова Олена Вікторівна, доктор філологічних наук,
професор

Київ – 2023

АНОТАЦІЯ

Сопільняк С.В. Перські прикмети й забобони: лінгвопрагматичний та когнітивно-дискурсивний аспекти. – Кваліфікаційна наукова праця на правах рукопису.

Дисертація на здобуття наукового ступеня доктора філософії за спеціальністю 035 – Філологія. – Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Київ, 2023.

Дисертаційна робота присвячена дослідженню перських народних прикмет і забобонів у лінгвопрагматичному та когнітивно-дискурсивному висвітленні.

У сучасних наукових роботах, як вітчизняних, так і зарубіжних авторів, проблема комплексного лінгвістичного дослідження народних прикмет і забобонів є недостатньо опрацьованою. Як культурологічні тексти вони переважно досліджуються у фольклористиці, тобто з точки зору питання народної традиції (В.М. Гнатюк, З.Б. Лановик, М.Б. Лановик, І.І. Огієнко, М.Ю. Русин, В.Т. Скуратівський, М.М. Ткач та ін.), а як мовні одиниці – у пареміології (В.В. Галайчук, І.М. Пасічнюк).

Народні прикмети та забобони характеризуються комплексом лінгвокультурологічних, лінгвопрагматичних та лінгвокогнітивних ознак. З одного боку, вони є лінгвокультурними текстами, оскільки в них міститься закарбований засобами мови важливий пласт людської культури, сформований на основі асоціативних архаїчних уявлень людини, що протягом століть передаються від покоління до покоління. З іншого боку, народні прикмети й забобони є особливим фольклорним жанром, що перебуває у стані постійного розвитку, використовується носіями традицій для формування своєї поведінки та регулювання поведінки інших учасників комунікації. Тож дослідження цих текстів з позицій сучасних напрямів лінгвістики відкриває шлях до ментальної сфери і способу мислення носіїв певної лінгвокультури, допомагає краще

зрозуміти специфіку їхнього світосприйняття і структурування буденної дійсності.

У першому розділі «Теоретико-методологічні засади лінгвістичного дослідження перських прикмет і забобонів» проаналізовано сучасні українські та зарубіжні лінгвістичні розвідки, присвячені вивченню народних прикмет і забобонів у лінгвокультурологічному, лінвопрагматичному та когнітивно-дискурсивному аспектах. На сучасному етапі розвитку лінгвістики прикмети все ще не мають чіткого визначення і кваліфікації як одиниці мови. Вони залишаються найменш вивченими в сучасному мовознавстві малими жанрами фольклору. Послугуючись традиційними та сучасними доробками лінгвістики, обґрунтовано використання комплексного підходу до аналізу народних прикмет і забобонів, який полягає у поєднанні лінгвокультурологічного, лінвопрагматичного та когнітивно-дискурсивного підходів. Аналіз різноманітних перськомовних джерел свідчить про те, що народні прикмети й забобони досліджувалися в Ірані в різних аспектах з погляду таких гуманітарних наук, як психологія, соціологія, культурологія, література, фольклористика, антропологія. Досліджень забобонів у лінгвістичному висвітленні не було знайдено.

У другому розділі «Структурно-семантична та лінгвокультурна характеристика перських народних прикмет і забобонів» зроблено лінгвістичний аналіз перських народних прикмет і забобонів на лексичному та синтаксичному рівнях. Аналіз цих мовно-культурних одиниць на лексичному рівні показав, що для їх створення використовується переважно побутова лексика з наявністю розмовно-просторічних елементів. Вагоме місце в лексиці перських прикмет займають явища синонімії та антонімії. Нерідко вживається запозичена лексика, зокрема сучасні запозичення з французької та англійської мов. Проведений аналіз ключових слів структурної частини прикмети «спостереження» засвідчив, що вони можуть бути виражені різними частинами мови, такими як іменник, прикметник, дієслово, прислівник, числівник, дієприкметник. Аналіз перських забобонів на синтаксичному рівні дав змогу

стверджувати, що за синтаксичною будовою у переважній більшості перські передсуди є складними реченнями з підрядними умови. Найчастіше в цих реченнях дієслово підрядної частини вживається у формі теперішнього часу умовного способу (аористі).

У третьому розділі «Перські народні прикмети й забобони у лінгвопрагматичному висвітленні» була здійснена спроба визначити лінгвопрагматичний потенціал перських народних прикмет і забобонів, оцінивши їхню логічність/алогічність для людини, та виявити, які функції вони виконують у щоденному житті іранців. Також були окреслені деякі особливості функціонування логічних та алогічних прикмет і забобонів в іранській лінгвокультурній спільноті. Проведене дослідження показало, що ці мікротексти виконують низку функцій у повсякденній діяльності людини, зокрема регулятивну, прогностичну, аксіологічну, морально-етичну, психотерапевтичну та інші. Як приклад, проаналізовано перські народні прикмети і забобони з соматичним компонентом загальною кількістю 50 одиниць, з огляду на прогностичну функцію, яку вони виконують. Охарактеризовано роль та значення ключових мотиваторів семантики прогнозу, що є невід'ємним складником перських передсудів із соматичним компонентом. Для того, щоб висвітлити лінгвопрагматичний потенціал дослідження, зроблено аналіз 300 одиниць перських народних прикмет і забобонів з огляду на мовленнєві акти, які лежать в основі їхньої смислобудови. Теорія мовленнєвих актів на сьогодні є одним з найбільш придатних інструментів для дослідження різноманітних одиниць пареміологічного фонду будь-якої мови у функціонально-прагматичному аспекті. Результати проведеного дослідження засвідчили, що у смислобудові перських марновірств використовується певний набір іллокутивних актів, а саме: «наказ», «інструкція», «заборона», «застереження», «порада», які виражаються за допомогою певних синтаксичних та лексико-морфологічних засобів. Проведені статистичні підрахунки показали, що для досягнення максимального впливу на слухача іранці користуються переважно

пом'якшеними типами мовленнєвих актів («застереженнями» і «порадами»), які становлять 75% від загальної кількості проаналізованого матеріалу, і лише 25% припадають на мовленнєві акти категоричного типу («накази», «інструкції» та «заборони»).

У четвертому розділі «Когнітивно-дискурсивний підхід до вивчення перських народних прикмет і забобонів як ключ до розуміння стереотипної картини світу іранців» було розглянуто дві групи перських національно-культурних стереотипів на матеріалі перських народних прикмет і забобонів, актуалізованих у художньому дискурсі: стереотипи-уявлення та стереотипи поведінки. Було виокремлено чотири найбільш частотні стереотипи-уявлення: «пристріт» (چشم زخم češm-e zaxm), «передвістя» (شگون šogun), «доля» (بخت baxt), «проводи/зустріч» (بدرقه badraqe / پیشواز pišvāz). З-поміж стереотипів поведінки було визначено п'ять найбільш культурно маркованих стереотипів прескрептивних форм поведінки, а саме: «обітниця» (نذر nazr), «молитва» (دعا do'ā), «обкурювання» (اسپند دود کردن espend dud kardan), «розбивання яйця» (تخم toxm-e morq šekastan), «ритуал проти безпліддя» (چله بری čellebori). Проведений аналіз дав змогу виявити такі характерні для перської етноментальності стереотипи-образи, як «віра у здійснення прикмети», «жертвоприношення», «благодійність», «богослужіння», «богобоязливість». Також було з'ясовано особливості функціонування передсудів у художньому дискурсі. Основними їхніми функціями є структурування тексту, характеристика персонажів, виділення семантичної домінанти твору. На відміну від прикмет і забобонів, зафіксованих в етнографічних збірках, текстові варіанти їх вживання дозволили конкретизувати вихідний компонент і вийти на обґрунтовані висновки стосовно стереотипної поведінки представників перської лінгвокультури.

Ключові слова: перська народна прикмета, забобон, малий фольклорний жанр, лінгвокультурологія, лінгвопрагматика, коди культури, стереотип, стереотипна поведінка, художній дискурс.

SUMMARY

Sopilniak S.V. Persian Omens and Superstitions: Linguistic-Pragmatic and Cognitive-Discursive Aspects. – Qualifying scientific work with manuscript copyright.

Thesis for obtaining the Philosophy Doctor Degree in the specialty of 035 – Philology. Taras Shevchenko National University of Kyiv, Kyiv, 2023.

The dissertation is devoted to the study of Persian folk omens and superstitions with the help of linguistic and pragmatic, cognitive and discursive approaches.

In modern scientific works, both by domestic and foreign authors, the problem of complex linguistic research of folk omens and superstitions has not been well-examined. As cultural texts, they are mainly being studied in folkloristics, that is, from the point of view of the issue of folk tradition (V.M. Hnatyuk, Z.B. Lanovyk, M.B. Lanovyk, I.I. Ogienko, M.Y. Rusyn, V.T. Skurativskyi, M.M. Tkach), and as linguistic units – in paremiology (V.V. Halaichuk, I.M. Pasichniuk).

Folk omens and superstitions are characterized by a complex of lingua-cultural, lingua-pragmatic and lingua-cognitive features. On the one hand, they are linguistic and cultural texts, since they contain an important part of human culture imprinted by the means of language, formed on the basis of associative archaic ideas of man, which have been transmitted from generation to generation for centuries. On the other hand, folk omens and superstitions are a special folklore genre that is constantly developing, being used by the bearers of traditions to shape their behavior and regulate the behavior of other participants in communication. Therefore, the study of these texts from the standpoint of modern linguistic sciences opens the way to the mental sphere and way of thinking of the speakers of a certain linguistic culture, helps to better understand the specifics of their worldview and structuring of everyday reality.

In the first chapter, «Theoretical-methodological foundations of the linguistic study of Persian omens and superstitions», modern Ukrainian and

foreign linguistic studies devoted to the study of folk omens and superstitions in the lingua-cultural, lingua-pragmatic, and cognitive-discursive aspects are analyzed.

At the current stage of the development of linguistics, omens still do not have a clear definition and qualification as a unit of language. They remain the least studied microgenres in modern linguistics. Using traditional and modern achievements in linguistics, the use of a complex approach to the analysis of folk omens and superstitions, which consists of a combination of lingua-cultural, lingua-pragmatic and cognitive-discursive approaches, is substantiated. The analysis of various Persian-language sources shows that folk omens and superstitions were studied in Iran in various aspects from the perspective of such humanities as psychology, sociology, cultural studies, literature, folkloristics, and anthropology. We could not find studies of superstitions in linguistic coverage.

In the second chapter, «Structural and semantic, linguistic and cultural characteristics of Persian folk omens and superstitions», a linguistic analysis of Persian folk omens and superstitions is carried out at the lexical and syntactic levels. The analysis of these linguistic and cultural units at the lexical level showed that mainly everyday vocabulary is used for their creation with the presence of colloquial elements. The phenomena of synonymy and antonymy take an important place in the vocabulary of Persian omens. Borrowed vocabulary is often used, in particular modern borrowings from French and English languages. The analysis of the key words of the structural part of the omen «observation» proved that they can be expressed by various linguistic means, such as noun, adjective, verb, adverb, numeral, participle. The analysis of Persian superstitions at the syntactic level made it possible to state that, according to the syntactic structure, the vast majority of Persian superstitions are complex sentences with subordinate clauses. In these sentences, the verb of the subjunctive part is mostly used in the form of the present tense of the conditional mood (aorist).

In the third chapter «Persian folk omens and superstitions in linguistic and pragmatic coverage» an attempt to clarify the linguistic potential of Persian folk omens and superstitions in terms of their logic/illogicality for humans and the

functions they perform in the everyday life of Iranians is made. Some features of the functioning of logical and illogical Persian omens and superstitions in the Iranian linguistic and cultural community are outlined. It has been established that these microtexts perform a number of functions in everyday human activity, including regulatory, prognostic, axiological, moral-ethical, psychotherapeutic, and others. As an example, Persian folk omens and superstitions with a somatic component totaling 50 units were analyzed, taking into account the prognostic function they perform. The role and significance of the key motivators of the semantics of the forecast, which is an integral component of Persian prejudices with a somatic component, is characterized. In order to highlight the lingua-pragmatic potential of the research, an analysis of 300 units of Persian folk omens and superstitions was carried out in view of the speech acts that underlie their meaning construction. The theory of speech acts is currently one of the most suitable tools for the study of various units of the paremiological fund of any language in the functional and pragmatic aspect. As the results of the conducted research showed, a certain set of illocutionary acts is used in the meaning construction of Persian omens and superstitions, namely «order», «instruction», «prohibition», «warning», «advice», which are formalized with the help of defined syntactic and lexical-morphological means. Statistical calculations have shown that in order to achieve the maximum impact on the recipient in the composition of Persian omens and superstitions, mainly mild types of speech acts («warnings» and «advices») are used, which make up 75% of the total amount of analyzed material, and only 25% belong to speech acts of the categorical type («orders», «instructions» and «prohibitions»).

In the fourth chapter, «Cognitive-discursive approach to the study of Persian folk omens and superstitions as a key to understanding the stereotypical picture of the world of Iranians», two groups of Persian national and cultural stereotypes were considered on the basis of Persian folk omens and superstitions actualized in artistic discourse: stereotypes-ideas and stereotypes of behavior. The four most frequent stereotypes-ideas were singled out: «evil eye» (چشم زخم češm-e zaxm), «auspices» (شگون šogun), «fate» (بخت baxt), «seeing off/meeting» (بدرقه)

badraqe / پیشواز pišvāz). Among the stereotypes of behavior, the five most culturally marked stereotypes of prescriptive forms of behavior were identified, namely «vow» (نذر nazr), «prayer» (دعا do'ā), «fumigation» (اسپند دود کردن expand dud kardan), «breaking the egg» (تخم مرغ شکستن toxm-e morq šekastan), «ritual against infertility» (چله بری čellebori). The conducted analysis made it possible to identify stereotypes-images peculiar to Persian ethno-mentality, such as «belief in the fulfillment of omens», «sacrifices», «charity», «worship», «God-fearing». The peculiarities of the functioning of prejudgments in artistic discourse were also clarified. Their main functions are text structuring, character characterization, selection of the semantic dominant of the work. Unlike omens and superstitions recorded in ethnographic collections, the textual variants of their use made it possible to specify the original component and reach reasonable conclusions about the stereotypical behavior of representatives of Persian linguistic culture.

Key words: *Persian folk omen, superstition, small folklore genre, cultural linguistics, linguopragmatics, cultural codes, stereotype, stereotypical behavior, artistic discourse.*

СПИСОК ОПУБЛІКОВАНИХ ПРАЦЬ ЗА ТЕМОЮ ДИСЕРТАЦІЇ

Статті у наукових фахових виданнях України:

1. Сопільняк С. Перські прикмети та забобони: лінгвістична характеристика. *Мовні і концептуальні картини світу*. 2018. Вип. 2(62). С. 245–252.
2. Сопільняк С. Перські народні прикмети та забобони крізь призму теорії мовленнєвих актів. *Науковий вісник Міжнародного гуманітарного університету*. Сер.: Філологія. 2019. № 43, том 3. С. 72–75.
3. Сопільняк С. «Передвістя» (شگون šogun) як складова стереотипних уявлень носіїв перської лінгвокультури. *Актуальні питання гуманітарних наук*. 2023. Вип. 61, том 3. С. 133–139.
4. Sopilniak S.V. Prognostic function of Persian and Ukrainian omens and superstitions with a somatic component (comparative aspect). *Naukovyj visnyk Mizhnarodnoho humanitarnoho universytetu*. Ser. Filolohiia. 2023. №60. Tom 2. P. 70–75.

Статті в іноземних виданнях:

5. Sopilniak S. Cultural codes as an instrument of lingua-cultural studies of Persian omens and superstitions. *Science and Education a New Dimension. Humanities and Social Sciences*, 2018. Issue 184. VI (30). P. 35–38.

Статті у наукових виданнях України:

6. Сопільняк С. Тематико-ідеографічна систематизація перських забобонів як завдання перської лінгвокультурології. *Вісник «Східні мови та літератури» Київського національного університету імені Тараса Шевченка*. 2019. Вип. 1(25). С. 40–43.
7. Сопільняк С. Лінгвопрагматичний потенціал перських народних прикмет і забобонів. *Вісник «Східні мови та літератури» Київського національного університету імені Тараса Шевченка*. 2020. Вип. 1 (26) – С. 31–36.
8. Сопільняк С. Обітниця («nazr») як складник стереотипної поведінки у перському мовно-культурному просторі. *Вісник «Східні мови та літератури»*

Київського національного університету імені Тараса Шевченка. 2021. Вип. 1 (27). С. 22–26.

9. Сопільняк С.В. Народна молитва як складова стереотипної поведінки в перській лінгвокультурі. *Вісник «Східні мови та літератури» Київського національного університету імені Тараса Шевченка*. 2022. Вип. 1 (28). С. 25–29.

Тези наукових доповідей:

10. Сопільняк С.В. Перські прикмети і забобони як об'єкт лінгвокультурологічного дослідження. *Питання сходознавства в Україні* : тези доп. всеукр. наук.-практ. конф. з міжнар. участю [«Філософія та культура країн Сходу»], (м. Харків, 28 берез. 2019 р.). Харків, 2019. С. 217–220.

11. Сопільняк С.В. Перські народні прикмети та забобони у світлі лінгвопрагматики. *Питання сходознавства в Україні* : тези доп. IV всеукр. наук.-метод. конф. з міжнар. участю [«Лінгвістика країн Сходу»], (м. Харків, 26 берез. 2020 р.). Харків, 2020. С. 48–50.

12. Сопільняк С.В. Стереотипи поведінки в перському лінгвокультурному просторі (на матеріалі народних прикмет і забобонів із компонентом نذر «обігниця»). *Кримський Крим Кримське*: тези доп. III-IV Конгресу сходознавців (до 150-ї річниці від дня народження Агатангела Кримського) (м. Київ, 23-24 груд. 2020 р.). Київ, 2020. С. 70–72.

13. Сопільняк С.В. Ритуал обкурювання у складі стереотипної поведінки представників перської лінгвокультури: тези доп. V Конгресу сходознавців: зб. матер. (м. Київ, 9-10 груд. 2021 р.). Київ, 2021. С. 42–44.

14. Сопільняк С.В. «Доля» (بخت baht) як елемент стереотипного мислення представників перської лінгвокультури (на матеріалі народних прикмет і забобонів). *Нові виміри сучасних філологічних досліджень: міждисциплінарний підхід*: зб. тез всеукр. наук. онлайн-конф. (м. Київ, 10-11 листоп. 2022 р.). Київ, 2022. С. 86–88.

15. Сопільняк С.В. Стереотипні уявлення носіїв перської мови щодо передвістя (شگون ŠOGUN): лінгвокультурологічний аспект (на матеріалі

народних прикмет і забобонів). *«Філологія ХХІ століття: нові дослідження і перспективи»*: тези VII Всеукраїнських наукових читань за участю молодих учених (м. Київ, 6-7 квіт. 2023 р.). Київ, 2023. С. 141–142.

ЗМІСТ

ВСТУП	15
РОЗДІЛ 1. ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГІЧНІ ЗАСАДИ ЛІНГВІСТИЧНОГО ДОСЛІДЖЕННЯ ПЕРСЬКИХ ПРИКМЕТ І ЗАБОБОНІВ	22
1.1. Прикмети та забобони як об'єкт досліджень у працях вітчизняних та зарубіжних дослідників.....	22
1.2. Прикмети й забобони як об'єкт лінгвістичного дослідження.....	29
1.2.1. Дослідження прикмет і забобонів з позицій лінгвокультурології та лінгвопрагматики.....	29
1.2.2. Когнітивно-дискурсивний підхід у дослідженні прикмет і забобонів.....	40
1.3. Вивчення прикмет і забобонів в іранських гуманітарних науках.....	47
1.4. Методологія дослідження перських прикмет і забобонів.....	54
Висновки до розділу 1.....	57
РОЗДІЛ 2. СТРУКТУРНО-СЕМАНТИЧНА ТА ЛІНГВОКУЛЬТУРНА ХАРАКТЕРИСТИКА ПЕРСЬКИХ НАРОДНИХ ПРИКМЕТ І ЗАБОБОНІВ	59
2.1. Аналіз смислобудови перських народних прикмет і забобонів на лексичному рівні.....	59
2.2. Аналіз смислобудови перських народних прикмет і забобонів на синтаксичному рівні.....	71
2.3. Класифікація перських народних прикмет і забобонів за кодами культури.....	75
Висновки до розділу 2.....	82
РОЗДІЛ 3. ПЕРСЬКІ НАРОДНІ ПРИКМЕТИ І ЗАБОБОНИ У ЛІНГВОПРАГМАТИЧНОМУ ВИСВІТЛЕННІ	85
3.1. Логічні та алогічні народні прикмети та забобони як регулятор повсякденної поведінки людини.....	85

3.2. Прогностична функція перських народних прикмет і забобонів.....	92
3.3. Перські народні прикмети та забобони крізь призму теорії мовленнєвих актів.....	100
Висновки до розділу 3.....	106
РОЗДІЛ 4. КОГНІТИВНО-ДИСКУРСИВНИЙ ПІДХІД ДО ВИВЧЕННЯ ПЕРСЬКИХ НАРОДНИХ ПРИКМЕТ І ЗАБОБОНІВ ЯК КЛЮЧ ДО РОЗУМІННЯ СТЕРЕОТИПНОЇ КАРТИНИ СВІТУ ІРАНЦІВ.....	108
4.1. Стереотипи-уявлення іранців: аналіз функціонування народних прикмет і забобонів у художньому дискурсі	109
4.1.1. Пристріт (چشم زخم češm-e zahm).....	109
4.1.2. Передвістя (شگون šogun).....	114
4.1.3. Доля (بخت baxt).....	124
4.1.4. Проводи/зустріч (بدرقه badraqe/ پیشواز pišvāz).....	132
4.2. Стереотипи поведінки іранців через художнє осмислення народних прикмет і забобонів	139
4.2.1. Обітниця (نذر nazr).....	140
4.2.2. Молитва (دعا do'ā).....	150
4.2.3. Обкурювання (اسپند دود کردن espend dud kardan).....	157
4.2.4. Розбивання яйця (تخم مرغ شکستن toxm-e morq šekastan).....	164
4.2.5. Ритуал проти безпліддя (چله بری čellebori).....	169
Висновки до розділу 4.....	175
ВИСНОВКИ.....	177
СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ.....	184
ДОДАТКИ.....	206

ВСТУП

З кінця ХХ століття у сучасній лінгвістиці відбувається зміна фокусу від суворого формалізму на антропоцентричну парадигму, у центрі якої - не мова як засіб спілкування, а мовна особистість, що використовує мову з метою комунікації, пізнання, вербалізації, збереження та передачі інформації. Цей період науки характеризується розвитком таких напрямів, як когнітивна лінгвістика, соціолінгвістика, лінгвокультурологія, психолінгвістика та ін. з огляду на це виникають питання, пов'язані з формуванням мовлення, умовами його відтворення, вибором засобів вербалізації, ціннісно-смісловими орієнтирами. У центрі уваги постає людина, що мислить і говорить, її мовна свідомість, мовленнєва діяльність та мовна поведінка.

Сучасні реалії, коли Україна виборює свою незалежність та свободу, вимагають від усіх верств населення акумулювати свої зусилля для подолання ворога. У культовій книзі китайського мислителя Сунь-дзи «Мистецтво війни» сказано: «Той, хто знає ворога й себе, ніколи не програє війни. Хто не знає ворога, але знає себе, інколи виграє, а інколи програє. Той, хто не знає ні себе, ні ворога, програє кожну баталію» [85]. У сучасних умовах, що склалися на тлі масштабної російської агресії проти України, ці слова є як ніколи доречними, тому що глибокі знання мови, традицій, звичаїв, способу мислення, культурного коду іншого народу дають змогу пізнати цих людей зсередини на глибинному ментальному рівні, і ця обізнаність зі свого боку дозволяє говорити з ними їхньою мовою. Це питання є особливо актуальним зараз, коли Ісламська Республіка Іран стала на бік агресора, хоча і не визнає цього. Зважаючи на це, перед філологами-іраністами постають нові завдання щодо вивчення та дослідження носіїв перської лінгвоментальності, складниками якої є народні вірування, прикмети й забобони.

Необхідність вивчення народних прикмет і забобонів пояснюється тенденціями, що прослідковуються у сучасній лінгвістиці, виходячи з процесів глобалізації й активної взаємодії різних народів, коли багато культур та національностей співіснують в одному суспільстві. Традиції, культурні

особливості, різниця в сприйнятті життя та навколишнього світу, а також мовні відмінності – всі ці аспекти впливають на взаємовідносини між представниками різних етнічних груп, а отже на ефективність їхнього взаєморозуміння та співпраці.

У сучасних наукових роботах, як вітчизняних, так і зарубіжних авторів, проблема комплексного лінгвістичного дослідження народних прикмет і забобонів є недостатньо опрацьованою. Як культурологічні тексти вони переважно досліджуються у фольклористиці, тобто з точки зору питання народної традиції (В.М. Гнатюк, З.Б. Лановик, М.Б. Лановик, І.І. Огієнко, М.Ю. Русин, В.Т. Скуратівський, М.М. Ткач та ін.), а як мовні одиниці – у пареміології (В.В. Галайчук, І.М. Пасічнюк).

Народні прикмети та забобони мають сукупність лінгвокультурологічних, лінгвопрагматичних та лінгвокогнітивних ознак. З одного боку, вони є лінгвокультурними текстами, оскільки вміщують закарбований засобами мови важливий пласт людської культури, сформований на основі асоціативних архаїчних уявлень людини, що протягом століть передаються від покоління до покоління. З іншого боку, народні передсуди є особливим фольклорним малим жанром, що перебуває у стані постійного розвитку, використовується носіями традицій для формування та регулювання поведінки всіх учасників комунікації. Тож дослідження цих текстів з позицій сучасних напрямів лінгвістики відкриває шлях до ментальної сфери і способу мислення носіїв певної лінгвокультури, допомагає краще зрозуміти специфіку їхнього світосприйняття і структурування буденної дійсності.

Актуальність дисертаційного дослідження зумовлена необхідністю детальної розробки інструментарію дослідження прикмет і забобонів із позицій лінгвокультурології та лінгвопрагматики, оскільки вони, по-перше, є невід'ємною частиною культурної традиції будь-якого народу, а, по-друге, виступають регуляторами повсякденної поведінки людини. Комплексне дослідження перських прикмет і забобонів з урахуванням лінгвокогнітивних та комунікативно-прагматичних аспектів дозволить зробити висновки про

ціннісну картину світу іранського народу, виявити національно-культурну специфіку його буденних переконань і вірувань, краще пізнати його менталітет.

Наукова новизна дослідження полягає у тому, що вперше в українській іраністиці втілений системний підхід до вивчення перських народних прикмет і забобонів з урахуванням їхніх комунікативно-прагматичних та когнітивно-дискурсивних особливостей. Зокрема зібрано, проаналізовано й класифіковано прикмети та забобони різних провінцій Ірану з позицій лінгвокультурологічного та функціонального підходів, а також виявлені особливості стереотипної картини світу носіїв перської мови.

Мета роботи полягає у встановленні етноспецифіки перських прикмет і забобонів у лінгвопрагматичному та когнітивно-дискурсивному аспектах.

Досягнення поставленої мети передбачає розв'язання таких **завдань**:

1) розглянути прикмети та забобони як об'єкт дослідження в сучасних гуманітарних науках;

2) з'ясувати доцільність використання лінгвокультурологічного та комунікативно-прагматичного підходів під час аналізу народних прикмет і забобонів;

3) визначити когнітивно-дискурсивний потенціал народних прикмет і забобонів;

4) виконати лінгвістичний аналіз прикмет і забобонів на лексичному та синтаксичному рівнях;

5) здійснити лінгвокультурологічну систематизацію перських прикмет і забобонів за кодами культури;

6) проаналізувати лінгвопрагматичний потенціал перських прикмет і забобонів як регуляторів повсякденної поведінки людини;

7) встановити особливості реалізації прогностичної функції в перських прикметах і забобонах із соматичним компонентом;

8) проаналізувати перські прикмети та забобони з позицій теорії мовленнєвих актів;

9) визначити базові стереотипи-уявлення носіїв перської мови на підставі аналізу функціонування народних прикмет і забобонів у перськомовному художньому дискурсі;

10) встановити основні стереотипи-поведінки носіїв перської етноментальності на матеріалі перських прикмет і забобонів, реалізованих у художньому дискурсі.

Об'єктом дослідження є прикмети та забобони як частина перського мовно-культурного простору.

Предмет дослідження становлять структурно-семантичні, функціональні та когнітивно-дискурсивні особливості перських народних прикмет і забобонів.

Методи дослідження зумовлені специфікою роботи та окресленими завданнями. Для досягнення мети дослідження використано комплексне поєднання методів, зокрема застосовано метод класифікації під час виконання лінгвокультурологічної систематизації перських прикмет і забобонів; структурний та дистрибутивний методи під час проведення їх лексичного та синтаксичного аналізу; метод компонентного аналізу під час розгляду семантичної структури досліджуваних одиниць; комунікативно-прагматичний аналіз під час виявлення прагматичного потенціалу прикмет і забобонів та розподіл мовних одиниць згідно з їхньою іллокутивною спрямованістю, елементи методу когнітивно-дискурсивного аналізу для виявлення когнітивних стереотипів носіїв перської мови, а також особливостей їхнього функціонування в художньому дискурсі; методи пошуку й збору інформації; метод аналізу тексту; описовий, лінгвокультурологічний, зіставний та статистичний методи.

Теоретичне значення дисертаційної роботи полягає в тому, що в ній закладаються теоретичні основи дослідження розглядуваних фольклорних малих жанрів з урахуванням застосування сучасних підходів до вивчення мовних одиниць – лінгвопрагматичного та когнітивно-дискурсивного. Дослідження робить внесок у подальший розвиток найсучасніших напрямів лінгвістики – лінгвокультурології, прагмалінгвістики, теорії дискурсу,

когнітивної лінгвістики і завдяки введенню нового перськомовного матеріалу відкриває шлях до майбутніх контрастивних досліджень у відповідних галузях.

Практичне значення дисертаційного дослідження полягає в тому, що його результати мають продуктивний характер та сприяють оптимізації спілкування з носіями перської мови в сучасних умовах. Основні положення й висновки роботи можуть бути використані у викладанні теоретичних і практичних курсів з лінгвокраїнознавства, лінгвокультурології, етнолінгвістики, прагмалінгвістики, когнітивної лінгвістики, теорії й практики перекладу, міжкультурної комунікації, культури мовлення. Результати роботи можуть бути корисними за умови написання курсових робіт, рефератів, нададуть практичну допомогу в спеціальній професійній підготовці студентів-сходознавців, дипломатів, а також під час складання одномовних та багатомовних збірок народних прикмет і забобонів.

Як **матеріал** для дослідження використано перські народні прикмети та забобони загальною кількістю 679 одиниць. **Джерелами** фактичного матеріалу слугували прикмети та забобони, вирізнені шляхом суцільної вибірки з перськомовного сегменту Інтернет мережі, та етнографічні збірки «Нейрангестан» С. Гедаята й «Народні повір'я іранського народу» Х. Зульфегарі. У процесі дослідження використано 110 художніх контекстів, у яких функціонують перські народні прикмети й забобони, відібраних шляхом аналізу творів іранських письменників ХХ-ХХІ століття.

Особистий внесок дисертанта. Усі результати дисертаційного дослідження отримані дисертанткою особисто, всі публікації одноосібні.

Апробація результатів дослідження. Основні положення й результати дисертаційного дослідження апробовано на 9 міжнародних і всеукраїнських наукових конференціях, зокрема: 1) Всеукраїнській науково-практичній конференції з міжнародною участю «Питання сходознавства в Україні», м. Харків, 2019 р. з доповіддю «Перські прикмети і забобони як об'єкт лінгвокультурологічного дослідження»; 2) міжнародній конференції до 100-річчя Омеляна Пріцака, м. Київ, 2019 р. з доповіддю «Коди культури як

інструмент лінгвокультурологічного дослідження перських прикмет та забобонів»; 3) IV Всеукраїнській науково-методичній конференції з міжнародною участю «Питання сходознавства в Україні», м. Харків, 2020 р. з доповіддю «Перські народні прикмети та забобони у світлі лінгвопрагматики»; 4) Всеукраїнській конференції «Мова. Література. Реальність (в онлайн-форматі)», м. Київ, 29-30 жовтня 2020 р. з доповіддю «Прогностична функція перських народних прикмет і забобонів (на матеріалі одиниць із соматичним компонентом)»; 5) III-IV Конгресі сходознавців до 150-ї річниці від дня народження Агатангела Кримського, м. Київ, 23-24 грудня 2020 р. з доповіддю «Стереотипи поведінки в перському лінгвокультурному просторі (на матеріалі народних прикмет і забобонів із компонентом نذر «обітниця»); 6) VI Всеукраїнських наукових читань за участю молодих учених «Філологія XXI століття: нові дослідження і перспективи» (в онлайн-форматі), м. Київ, 7-8 квітня 2021 р. з доповіддю «“Нейрангестан” Садека Гедаята як джерело для вивчення перських прикмет і забобонів»; 7) V Конгресі сходознавців, м. Київ, 09-10 грудня 2021 р. з доповіддю «Ритуал обкурювання у складі стереотипної поведінки представників перської лінгвокультури»; 8) Всеукраїнській науковій онлайн-конференції «Нові виміри сучасних філологічних досліджень», м. Київ, 10-11 листопада 2022 р. з доповіддю «“Доля” (بخت baxht) як елемент стереотипного мислення представників перської лінгвокультури (на матеріалі народних прикмет і забобонів)»; 9) Всеукраїнській науковій онлайн-конференції «Філологія XXI століття: нові дослідження і перспективи», м. Київ, 6-7 квітня 2023 р. з доповіддю «Стереотипні уявлення носіїв перської мови щодо передвістя (شگون ŠOGUN): лінгвокультурологічний аспект (на матеріалі народних прикмет і забобонів)».

Публікації. За результатами проведених досліджень опубліковано 15 наукових праць, серед них: 1 стаття – в іноземному виданні, 4 статті – в українських фахових виданнях, 4 статті – в українських наукових виданнях, 6 праць апробаційного характеру – (тези доповідей).

Структура та обсяг дисертації. Дисертаційна робота складається зі вступу, чотирьох розділів, висновків, списку використаних джерел (253 позиції) та додатків. Загальний обсяг дисертації разом зі списком використаних джерел та додатками становить 223 сторінки, основний зміст дисертаційної роботи викладено на 183 сторінках.

РОЗДІЛ 1.

ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГІЧНІ ЗАСАДИ ЛІНГВІСТИЧНОГО ДОСЛІДЖЕННЯ ПЕРСЬКИХ ПРИКМЕТ І ЗАБОБОНІВ

1.1. Прикмети та забобони як об'єкт досліджень у працях вітчизняних та зарубіжних дослідників

На початку ХХІ століття, в епоху антропоцентричних досліджень, увага вчених все більше зосереджується на малих фольклорних жанрах, у яких закарбований найдавніший і найважливіший пласт традиційної народної культури. Саме до таких жанрів відносяться прикмети та забобони, які існують від часів зародження цивілізації і представлені в культурах різних народів світу. Багато людей і досі відчувають потребу в оперуванні ними, а тому дослідження народних передсудів з метою виявлення деяких суттєвих рис національної ідентичності, пов'язаних із забобонним світоглядом, видається надзвичайно важливим.

В українській лінгвістиці вказані малі фольклорні жанри є недостатньо дослідженими. Серед вітчизняних вчених аналізу українських прикмет та забобонів як окремого жанру національного фольклору присвячена дисертаційна робота І.М. Пасічнюк «Поетика українських народних прикмет» [56]. У своїй науковій розвідці авторка простежує історію збирання, публікації українських прикмет у контексті східнослов'янської фольклористичної традиції та історію вивчення прикмет у східнослов'янських наукових студіях. У рамках структурно-типологічного підходу І.М. Пасічнюк визначає місце прикмет серед наративних та паремійних форм фольклору, розкриває жанрову специфіку прикмет, а саме типологію, синтаксичні особливості, художні засоби виразності та ритміко-інтонаційні характеристики прогностичних паремій у східнослов'янській фольклористиці.

У межах наукового дослідження на тему «Матеріальна та духовна культура українців у народознавчому дискурсі: традиції та інновації» написана дисертація українського вченого В.В. Галайчука «Традиційні демонологічні

уявлення українців про домашніх духів» [15]. На основі вивчення відповідних вірувань, повір'їв, звичаїв, обрядів, прикмет, гадань, ритуальних заборон автор досліджує традиційні уявлення українців про домашніх духів як міфологічних персонажів.

Українці з давніх часів і донині у своїй життєдіяльності досить часто як свідомо, так і несвідомо керуються різноманітними прикметами та забобонами. Перші письмові згадки про віру людей у народні прикмети зафіксовані в старовинних східнослов'янських літописних пам'ятках, зокрема в літописі «Повість врем'яних літ» XII ст. [57]. У XV–XVII століттях на теренах східнослов'янських земель з'являється перекладна зречена література Візантії, у якій представлена велика кількість зразків народних прикмет. У середині XIX ст. на перший план у літературознавстві почали висуватися твори, що не входили в християнський канон – апокрифи, заговори, ворожильні та астрологічні тексти, лікувальники. У цей період виходить праця М.С. Тихонравова «Пам'ятки відреченої руської літератури», в якій зібрана велика кількість народних прикмет, замовлянь, текстів передбачень [86].

Збір і запис фольклору українського народу датується XIX століттям. Серед видань XIX – початку XX століття, в окремі розділи яких увійшли тексти українських народних прикмет, варто відмітити такі праці: О.В. Шишацький-Ілліч «Збірка малоруських прислів'їв і приказок» (1857) [94]; М.А. Маркевич «Звичаї, повір'я, кухня й напої малоросів» (1860) [48]; В.О. Шухевич «Гуцульщина» (1899-1908) [96]; М.І. Зубрицький «Народний календар: народні звичаї й повірки, прив'язані до днів у тижні й до рокових свят, записані в Мшанці Старосамбірського повіту й по сусідніх селах» (1900) [29].

У працях відомих українських наукових діячів і літературознавців XIX століття також зустрічаємо тексти українських народних прикмет. Так М.П. Драгоманов у праці «Малоруські народні перекази й оповідки» (1876) [24] у розділі «Прикмети й повір'я» опублікував 37 прикмет, зібраних на території сучасної центральної та східної частин України. У 1872–1878 роках за результатами широкомасштабної експедиції виходить науковий збірник

етнографічних і фольклорних матеріалів з українських етнічних земель «Праці етнографічно-статистичної експедиції в Західно-Руський Край» у семи томах, автором якого є П.П. Чубинський. До першого тому під назвою «Вірування й забобони. Загадки й прислів'я. Чаклунство» (1872) [90] увійшли вірування та забобони українців, третій том під назвою «Народний щоденник» (1872) [91] вміщує матеріали річного народного календаря українського селянства за порами року. У 1890 році виходить збірка І.І. Манжури, в якій вміщено казки, прислів'я та інші подібні тексти, зібрані в Катеринославській та Харківській губерніях. До праці увійшло 92 українські прикмети, розміщені у розділі «Як старі люди казали. (Примети, повір'я, звичаї і т.п.)» [47]. Б.Д. Грінченко в 1895 році видав тритомну фундаментальну етнографічну працю, в якій окремий розділ присвятив народним прикметам і повір'ям Чернігівської та сусідніх з нею губерній [21]. На початку ХХ століття з'явилася праця українського етнографа О.Н. Малинки, до якої увійшли тексти народних прикмет, зібрані на Чернігівщині, Волині та Полтавщині» [46]. Протягом 1901–1910 рр. у шести томах виходить фундаментальна фольклористична праця Івана Франка «Галицько-руські народні приповідки», в якій автор зібрав численні матеріали з уст народу: казки, пісні, приповідки, прокляття, заклинання, прислів'я, приказки, прикмети тощо [88, с. 301–541].

Варто відмітити книгу Я.О. Ковальчука «Свята на Україні у звичаях та забобонах» [33], опубліковану в 1930 році, в якій зібрано релігійні вірування слов'ян і пов'язані з ними звичаї та забобони. Хоча зазначена праця й була опублікована видавництвом «Масова антирелігійна бібліотека» та мала на меті пояснити людям нової «радянської формації» появу народних свят і традицій через їхню шкідливість для свідомості, проте вона є унікальним внеском в українську етнографію.

Наприкінці ХХ століття виходять збірки, матеріали яких у переважній більшості стосуються календарного року й передбачення погоди. До таких книг належать збірки М.М. Пазяк «Прислів'я та приказки: природа. Господарська діяльність людини» (1989) [55], Г. Козак «Прикметі вір, але і перевірі» (1992)

[35], «Календар прикмет» (Кіровоград, 1994, упор. В. Бабич, В. Федотова) [3], «Народні прикмети» (Київ, 1997, упор. М. Дмитренко, В. Колодніцький) [23], В.Т. Скуратівський «Місяцелік: Український народний календар» (1992) [69] та ін.

Здобуття Україною незалежності зумовило потребу відродження духовної української національної традиції. Тому література ХХІ століття багата на фольклорні збірки, навчальні посібники, до яких входять українські народні прикмети та забобони як пласт духовної спадщини українців. До таких книг належать збірки «Українці: Свята. Традиції. Звичаї» уклад. І. Коверець (2004) [34], «Коло Свароже: Відроджені традиції» Г.С. Лозко. (2004) [42], «Традиції і свята українського народу» (2007) М.Н. Шкода [95], навчальні посібники «Українське народознавство» за ред. С.П. Павлюка (2006) [54], «Під чаром рідної землі» А.П. Ярещенко (2008) [97], «Українська звичаєва культура» М.М. Ткача [87]. Як окремий жанр пареміографії народні прикмети вивчають фольклористи З.Б. Лановик та М.Б. Лановик [40]. Чимало сучасних українських прикмет та забобонів зібрано на культурно-просвітницьких порталах у мережі Інтернет. Також вивченням українських народних прикмет займалися такі вчені, як: В.М. Гнатюк, М.Ю. Русин, митрополит Іларіон (І.І. Огієнко), В.Т. Скуратівський та ін. [19; 61; 53; 70]. Проте лінгвістичне висвітлення цих зразків усної народної творчості продовжує залишатися недостатньо дослідженою сферою.

Серед західноєвропейських дослідників народних прикмет і забобонів можна виокремити праці Е.Л. Берна, Я.Г. Брунванда, Ю. Валка, В.Д. Генда, А. Дандеса, Г. Олпорта, Б. Рассела, З. Фрейда, Е. Фромма та ін. [113; 115; 226; 145; 127; 104; 201; 138; 89].

Важливим поштовхом до вивчення народних прикмет та забобонів із сучасних позицій лінгвістики можна вважати окремі праці українських та зарубіжних вчених І.Р. Корольова, Н.В. Маштакової, Л.Й. Минько, О.С. Палчевської, О.О. Тищенко [224; 49; 51].

У світлі лінгвокогнітивного та прагматичного підходів виконане дослідження народних прикмет Н.В. Маштаковою. Її праця присвячена аналізу паремійних одиниць із прогностичною функцією, які вчена кваліфікує як прислів'я з семантикою прикмет [49].

О.О. Тищенко, І.Р. Корольов та О.С. Палчевська розглядають народні прикмети у світлі структурно-семантичного та когнітивно-прагматичного підходів. Основну увагу зосереджують на прагматичних та аксіологічних властивостях народних прикмет, епістемологічних та онтологічних принципах їх організації в порівнювальних слов'янській та англійській культурах [224].

Р.Л. Сердега вивчав мовні особливості та етнокультурний фон народних повір'їв, виявляючи структурно-функціональні особливості «заборонно-заякувальних» повір'їв [67].

Т.П. Беценко, українська філологиня-краєзнавиця, підкреслює особливу роль малих фольклорних жанрів у створенні мовної картини світу: «Мова фольклору – явище складне, багаторівневе, що стосується різних жанрів та форм народної творчості. Це окрема галузь духовної інтелектуально-творчої культуродіяльності етносу, що постає як системне явище. Як специфічна сфера відображення дійсності мова народної творчості постає своєрідною картиною світу, національною та органічною за своєю природою» [9, с. 116].

Загалом народні прикмети, які є невід'ємною ланкою національної культури, дотепер залишаються одним із найменш вивчених фольклорних малих жанрів. Разом з цим науковці вбачають у цих текстах величезний пізнавальний потенціал, значну етнографічну, мовотворчу й художню цінність. У народних прикметах справедливо відзначають цікаве сусідство тонких спостережень, точних знань і безпідставних забобонів. Психологи Дж. Гібсон і Д. Катц стверджують, що ставлення до прикмети, як до простого спостереження, не є примітивним, «простим», випадковим, воно містить елементи прихованого теоретизування, евристики, семантики майбутнього [144]. На думку А.П. Пономарьова, цей малий фольклорний жанр є основою світоглядних уявлень людей і найважливішою складовою їхнього духовного

життя. Вони відбивають «і багатючий міжпоколінний досвід людей, а часом відтворюють їхні вікові прагнення» [58, с. 5].

З одного боку, згідно з концепцією О.Ф. Лосєва про «інкорпороване мислення», багато прикмет та забобонів є давніми народними висловами, які ґрунтуються на асоціативних уявленнях архаїчної людини, що свідчить про синкретичний спосіб відображення навколишнього світу у її свідомості [43, с. 250–279]. З іншого боку, передсуди продовжують функціонувати у сучасному спілкуванні представників різних етнічних груп. До необхідності вивчення народних прикмет та забобонів на лінгвістичному рівні спонукає інтеграція різних національних культур, що зумовлює проведення досліджень національних мовних картин світу, особливостей мовної свідомості представників різних етносів.

А. Дандес, американський фольклорист, підкреслює той факт, що дати визначення забобону є нелегким завданням, оскільки забобони тісно переплітаються з системами вірувань та фольклором різних культур, вони інтегровані в суспільствах, житті та поведінці людей, яким не є необхідним визнавати існування цих текстів, а також розуміти їх [127, с. 25].

З метою визначення народних прикмет і забобонів як одиниць колективної свідомості і культури звернемося до словників.

У Словнику української мови знаходимо визначення: «забобон – це 1) віра в існування надприродних сил, у долю, ворожіння, віщування і т. ін., в основі якої лежать релігійні уявлення, передсуди; 2) віра в прикмети, у те, що деякі дії, явища, істоти, маючи надприродні сили, є запорукою удачі чи невдачі в чому-небудь» [242, с. 25]. «Прикмета – це те, що характеризує кого-небудь, що-небудь, відмітна ознака когось, чогось; особливість. Те, що свідчить про що-небудь; зовнішній вияв, ознака чогось. Предмет, зображення, мітка, які вказують на що-небудь; знак» [242, с. 640].

За словником-довідником В.В. Жайворонка, «забобон це 1) віра в існування надприродних сил, у долю, ворожіння, віщування і т. ін., в основі якої лежать первісні релігійні уявлення, дохристиянські вірування; 2) віра в

прикмети, у те, що деякі дії, явища, істоти, числа, дні пов'язані з надприродними силами, є запорукою удачі чи невдачі в чому-небудь; звідси різноманітні повір'я, яких дотримується людина у своєму буденному житті» [240, с. 229–230]. «Прикмета (приміта) за народним повір'ям, те, що є передвістям або ознакою чого-небудь; прикмети найчастіше пов'язані з явищами природи, небесними світилами, порами року, рослинним і тваринним світом, станом і життям людини» [240, с. 480–481].

М.Б. Лановик та З.Б. Лановик зазначають, що «прикмети – це сталі вислови, в яких певні явища природи відповідно до зміни пір року пов'язуються з кліматичними чи погодними змінами, які впливають на наслідки хліборобської праці» [40, с. 544].

У деяких українських словниках, зокрема в «Словнику синонімів української мови» зазначається, що синонімами слова «забобон» є передсуд або марновірство (віра у те, що деякі явища та події є проявом надприродних сил; помилкові, хибні погляди, що стали звичними для кого-небудь) [243].

Згідно з американським словником «Merriam-Webster» «забобон – це віра або спосіб поведінки, які ґрунтуються на страху перед невідомим і вірі у чари або удачу: переконання, що певні події або речі принесуть гарну чи погану вдачу» [250].

У своїй книзі «Психологія марновірств» Г. Джахода, австрійський вчений-психолог, який вивчав питання міжкультурної психології, соціально-когнітивного розвитку та історію соціальних наук, визначає марновірство таким чином: «будь-яке повір'я чи необґрунтована дія, безрозсудний страх чи боязнь перед невідомим і таємничим; думка, сумнів чи звичка, підґрунтям яких є страх та незнання» [153, с. 4].

Питання появи народних прикмет є досить складним, оскільки перші вірування та звичаї з'явилися ще в дописемний період. Тому дослідники можуть лише припускати, які сакральні, обрядові чи практичні обставини призвели до їх виникнення. Народні прикмети складають частину культурної

спадщини, яка супроводжує людину протягом багатьох століть і відображає соціокультурний контекст суспільства.

Виникнення народних прикмет і забобонів ґрунтується на безпосередніх спостереженнях за навколишнім природним та соціальним середовищем. Вони є лаконічними та відзначаються влучністю вислову, втілюють у собі світогляд народу, його багаторічний досвід. Зміст передсудів віддзеркалює найширші аспекти побуту народу, його історію, культуру, традиції, релігійні вірування, а разом з тим особливості світосприйняття, способу мислення, менталітету нації.

Отже, аналіз відповідних теоретичних джерел засвідчив, що народні прикмети й забобони є найменш вивченим фольклорним малим жанром у лінгвістиці, а перські передсуди до цього часу взагалі не ставали предметом вивчення в українських гуманітарних науках.

1.2. Прикмети й забобони як об'єкт лінгвістичного дослідження

1.2.1. Дослідження прикмет і забобонів з позицій лінгвокультурології та лінгвопрагматики

Лінгвістика ХХІ століття акцентує увагу на тісному зв'язку мови та культури, що призвело до появи окремого напрямку, відомого як лінгвокультурологія.

Однак основи розвитку цього напрямку в мовознавчій науці були закладені ще в ХVІІІ столітті в працях В. фон Гумбольдта (1767-1835), а далі – розвинуті в працях Ф. Боаса (1858-1942), Е. Сепіра (1884-1939), Б. Уорфа (1897-1941) та О. Потебні (1835-1891), які вбачали зв'язок національної мови зі світобаченням індивідуума, а також історією та культурою певного народу.

На необхідність враховувати особливості культури за умови вивчення лінгвістичних явищ вказував один із засновників когнітивної лінгвістики американський лінгвіст Р.В. Ленекер. Науковець стверджував, що «поява когнітивної лінгвістики може бути проголошена як повернення до культурної лінгвістики. Когнітивні лінгвістичні теорії визнають культурні знання основою не лише лексики, але й центральними аспектами граматики» [169, с. 31].

Про те, що лінгвокультурологія є галуззю лінгвістики з міждисциплінарним походженням, яка вивчає взаємодію мови, культури та концептуалізації, зазначають американський лінгвістичний антрополог Г.Б. Палмер та австралійський лінгвіст іранського походження Ф. Шаріфіян [187; 211].

Серед українських мовознавців, що вивчали взаємозв'язок мови з національною культурою, можна виокремити В.С. Ващенко, І.Г. Чередниченка, М.П. Кочергана, В.І. Кононенко та ін.

Зокрема, В.І. Кононенко у своїй праці «Мова у контексті культури» зазначає, що «лінгвокультурологію можна розглядати як системно організовану дисципліну зі своїм сегментуванням залежно від аспекту вивчення, опираючись на логіко-поняттєві категорії, образні чинники культури, знакову природу мови та культури» [36, с. 14].

За визначенням Ф.С. Бацевича, «лінгвокультурологія – це наукова дисципліна, яка вивчає взаємозв'язок і взаємодію культури і мови у їх функціонуванні й узагальнює цей процес як цілісну структуру одиниць у єдності їхнього мовного й культурного змісту за допомогою системних методів з орієнтацією на сучасні пріоритети та культурні установки (систему норм і суспільних цінностей)» [239, с. 101].

А.І. Бондаренко визначає лінгвокультурологію як «дисципліну, яка виникла в межах функціонально-прагматичної парадигми й вивчає засоби та способи реалізації культурологічної функції мови в процесі дискурсивної практики» [12, с. 7].

Власне, лінгвокогнітивний підхід до тлумачення терміна «лінгвокультурологія» демонструє визначення української дослідниці О.О. Селіванової, яка зазначає, що «лінгвокультурологія – це наука, що вивчає фіксацію в мові, етнотекстах і дискурсивній практиці духовної й матеріальної культури народу, тобто культурно значимої інформації – збережених у колективній пам'яті народу символічних способів матеріального й духовного усвідомлення світу певним етносом, відтворених у його ідеях, схемах мислення

й поведінки, системі етичних й естетичних цінностей, нормах, звичаях, обрядах, міфах, віруваннях, забобонах, побуті тощо» [65, с. 254].

Науковці зазначають, що основне завдання лінгвокультурології полягає у «встановленні взаємних зумовленостей культури й мови залежно від культурологічної і мовної компетенції людини – носія цієї мови та цієї культури» [27, с. 24].

«Об'єктом лінгвокультурології є мовна картина світу, яка не є суто етнічною або національною, предметом постають мовні одиниці, що набули символічного, еталонного, образно-метафоричного значення в культурі та які узагальнюють результати власне-людської свідомості в міфах, легендах, ритуалах, обрядах тощо» [27, с. 25].

Отже, як можна висувати з наведених визначень, прикмети і забобони як одиниці духовної культури будь-якого народу можуть і повинні стати об'єктом лінгвокультурологічного дослідження. Проте в сучасному лінгвістичному просторі саме такого підходу до їх вивчення досі бракує, що, можливо, пояснюється поширеною протягом багатьох років негативною оцінкою цього феномену. І якщо культурологічний напрям дослідження прикмет та забобонів є в наукових розвідках, бо тісно пов'язаний з питанням традиції, то проблема мовного вираження цих явищ культури практично не зачіпається. Аналіз відповідних теоретичних джерел показує, що народні прикмети як фольклорні тексти досліджуються у фольклористиці, а як мовні одиниці вивчаються в рамках пареміології, де визначаються як паремії або прислів'я з прогностичною функцією.

З точки зору форми прикмети і забобони є лінгвокультурними текстами, досить стабільними у кожній конкретній мові, але вони варіативні й мають структурно-семантичну неоднозначність, що характерно для будь-якого фольклорного тексту. Тобто прикмета і забобон, з одного боку, виступають елементом культури, а з іншого - елементом мови, як наслідок, можуть бути об'єктом лінгвокультурологічних досліджень.

Огляд теоретичної літератури дає підстави виділити такі функції прикмет і забобонів, як прогностична, регуляторна та аксіологічна. Будучи лінгвокультурними текстами, прикмети та забобони довго зберігаються в пам'яті народу, виконуючи ряд соціально-регулюючих функцій. Першою і основною функцією прикмет і забобонів є прогностична функція. Як елемент народної культури прикмети і забобони реалізуються переважно в селянському середовищі. Не дивно, що більша частина народних прикмет стосується погоди. З іншого боку, саме селянство традиційно було класом неграмотним, неосвіченим. Цим пояснюється специфіка його аналізу довколишнього світу не на основі об'єктивних наукових знань, а на базі досвіду, спостережень, марновірних суджень [56, с. 65–80]. Другою функцією народних прикмет і забобонів слід вважати регуляторну функцію. Прикмети й забобони допомагали селянину організувати трудові процеси, «давали рекомендації» щодо термінів виконання сільськогосподарських робіт. Деякі лінгвокультурні тексти цього типу виконують регуляторно-обмежувальну функцію, тобто обмежують конкретні види професійної діяльності певними рамками [50]. Третьою функцією прикмет і забобонів є аксіологічна функція, яка полягає в оцінці предметів і явищ навколишнього світу з точки зору їхньої моральної, етичної та естетичної цінності. Вимоги етикету, етичні норми, зафіксовані в лінгвокультурних текстах, формували у носіїв культури певні соціальні звички, навички спільного проживання. Крім того, народні прикмети і забобони пов'язані з накопиченням і збереженням інформації. У лінгвокультурних текстах фіксуються риси соціального і духовного життя етносу, через тексти ця інформація передається майбутнім поколінням, тобто можна стверджувати, що прикмети і забобони виконують у мові акумулятивну і трансляційну функції [50; 56].

З метою глибокого вивчення народних прикмет і забобонів як одиниць людської свідомості, мови і культури вчені вдаються до різноманітних класифікацій. Однією з таких спроб є лінгвокультурологічна систематизація, а саме тематико-ідеографічна класифікація прикмет.

Як зазначають дослідники, тематико-ідеографічна класифікація забобонів дозволяє виявити особливості народного світосприйняття і світорозуміння, визначити пріоритети народної свідомості в різних сферах діяльності людини, дозволяє говорити про результати аналітичної роботи народної свідомості щодо встановлення реальних взаємозв'язків явищ дійсності, дає можливість побачити, які ділянки навколишньої дійсності стали предметом народної рефлексії, які цінності є найбільш важливими для людини, відтворює фрагменти етномовної картини світу певного етносу. Компоненти прикмет та забобонів мають етнокультурний фон, дослідження якого розкриває символіку реалій як базу або підсумок розвитку забобонних уявлень і служать основою лінгвокультурологічного аналізу останніх [75, с. 41–42].

І.М. Пасічнюк зауважує, що, як правило, прикмети складаються з двох частин: прогностичної частини (що відображає спостереження) та безпосередньо прогнозу. Така структурна організація дозволяє зробити їхню тематико-ідеографічну класифікацію за сферою прогнозу і за сферою спостереження [56, с. 95–118].

Авторка наводить тематико-ідеографічну класифікацію прикмет за сферою спостереження (1-а структурна частина прикмети) і за сферою прогнозу (2-а структурна частина прикмети) з виявленням етнокультурної специфіки застосування прогнозу. Прогностичні частини дослідниця типологізує таким чином: 1) метеорологічні явища; 2) «поведінка» рослинності; 3) поведінка тварин, птахів та інших представників фауни; 4) людина: а) прояви її фізіології та б) незумисні вчинки, дії; 5) дії інших людей; 6) «поведінка» матеріальних об'єктів культурного оточення людини; 7) «поведінка» міфологічних істот [56, с. 94–101]. Прогнозовані частини української прикмети дослідниця поділяє на дві групи: 1) прикмети, прогнозовані частини яких не підлягають конкретизації за сферами реалізації прогнозу, а домінантною ознакою виступає вказівка на сприятливий чи несприятливий його характер; 2) прикмети, в яких інформація про будь-які події та явища, що прогнозуються, підлягає конкретизації за сферами, незалежно від оцінки останніх з погляду їх сприятливості чи

несприятливості. У межах другої групи авторка виділяє такі тематичні категорії: метеорологічні прогнози, рослинна врожайність, перспективи тваринництва, народження, весілля та подружнє життя, смерть і поховання, зовнішність людини, фізичний стан (здоров'я), вдача, характер людини, настрій, матеріальний достаток (багатство/бідність), контакти з іншими людьми, трудова діяльність людини, захоплення, нещастя в приватному й колективному житті людини (пожежа, голод, війна і т. ін.), потойбічне існування [56, с. 105–111].

Науковці у своїх дослідженнях зазвичай поділяють прикмети та забобони на різноманітні тематичні групи та підгрупи, такі як погодні, побутові, магичні, прикмети про скотарство, рибальство, полювання, бджільництво та інші.

Білоруський вчений Л.Й. Минько пропонує більш розгорнуту класифікацію народних прикмет, яка включає: 1) прикмети про погоду; 2) прикмети про вплив кліматичних умов на здоров'я людей та тварин; 3) прикмети про майбутній врожай; 4) прикмети про скотарство, рибальство, полювання, бджільництво; 5) гадання (астрологія, хіромантия, гадання на картах); 6) побутові прикмети [51].

О.Б. Маштакова класифікує прикмети за спільною семантичною ознакою й виокремлює шість груп: 1) небесні об'єкти та їхні ознаки; 2) метеорологічні явища; 3) тваринний світ; 4) рослинний світ; 5) назви часових відрізків; 6) геортоніми [49, с. 7].

Аналіз українських джерел показав, що існують збірники українських народних прикмет, повір'їв та забобонів, у яких тексти цих фольклорних жанрів подані в підрозділах «Природа», «Господарська діяльність людини», «Народний календар» тощо поряд із такими фольклорними жанрами, як прислів'я, приказки, пісні, гадання, обряди і т. ін. Так у тритомному збірнику М.М. Пазяка «Прислів'я та приказки» українські народні прикмети увійшли до першого тому розділу «Господарська діяльність людини». Причому, автор подає народні прикмети з прогностичною функцією, які пов'язані з господарською діяльністю людини. Сюди ж увійшов і народний хліборобський

календар. Як зазначає упорядник, в основу класифікації матеріалу покладено метод його групування за опорно-стрижневими словами. Найменшою одиницею відбору у цьому збірнику є паремійне гніздо з усіма варіантами. Гнізда варіантів зі спільним стрижневим словом об'єднуються в словниковий ряд, опорним словом у якому вважається слово-поняття з найбільшим смисловим навантаженням. Словникові ряди, у свою чергу, утворюють тематичні цикли, що відповідають багатоміковим укладам родинного і суспільного життя народу [55, с. 5].

Проаналізувавши перськомовні джерела, ми змогли знайти декілька класифікацій. Перша спроба систематизації перських прикмет і забобонів належить іранському письменнику та етнографу Садеку Гедаяту. У своїй етнографічній праці «Нейрангестан» автор класифікує перські прикмети й забобони на 23 групи: 1) весільні звичаї та обряди; 2) вагітність; 3) діти; 4) різні вірування та традиції (напр., коли людина їде в подорож); 5) обряди для тих, хто нездужає; 6) обряди, що виконують для виконання прохань; 7) сновидіння; 8) смерть; 9) передбачення, пов'язані з людськими частинами тіла; 10) передбачення, гарна/погана прикмета; 11) час; 12) загальні/суспільні повір'я; 13) практичні правила та обряди; 14) деякі народні вислови та приказки; 15) речі та їхні властивості; 16) рослини та насіння; 17) плазуни та ядовиті тварини/комахи; 18) птахи; 19) свійські та дикі тварини; 20) деякі стародавні свята; 21) відомі місця та речі; 22) народні легенди; 23) різне [146].

Абсолютно з інших позицій підходить до систематизації перських забобонів іранський дослідник А. Джаганшахі Афшар. За його класифікацією забобони поділяються на: 1) забобони, які спонукають до виконання певних дій: "اگر جشن عروسی یا ولیمه‌ی کسی که از حج برگشته، در خانه‌ی کسی برگزار شود خوش‌یمن است" «Якщо у твоєму домі планують святкувати весілля чи відбудеться бенкет з приводу повернення когось із хаджу, то у дім прийде вдача»; 2) забобони, які утримують від виконання певних дій: "اگر بچه‌ای سگ را با سنگ بزند پدر و مادر او باهم" «Якщо дитина кине камінь у собаку, то її батьки посваряться»; 3) забобони для заспокоєння душі: "اگر بچه‌ای بعد از تولد روی پیشانی‌اش نشانه‌ای مثل قرمزی

"*Якщо у новонародженої дитини на чолі червона пляма чи щось подібне, то говорять, що то відбиток мого¹ і дитина буде благочестивою*"; 4) забобони для переміщення зла (відвернення нещастя): "аگر بخواهند آفت یا بیماری را از خود دور کنند، شاخه‌ای از درخت بید می‌کنند و بر آن دعا و «*Якщо хочуть прогнати біду та хворобу, то відламують гілочку з вербового дерева та читають над нею молитву, і таким чином біда та хвороба перейдуть у цю гілку*»; 5) повчальні забобони: "زنان وقتی گندم پاک می‌کنند سوت می‌زنند و معتقدند به این ترتیب: «*Жінки, коли перебирають пшеницю, посвистують, бо вірять, що подме вітер*»; 6) забобони, які поширюють релігійну культуру: "اگر زن حامله " «*Якщо вагітна жінка буде читати суру «Мухаммад», то народиться у неї хлопчик*» [152].

Розробка адекватної лінгвокультурологічної систематизації прикмет і забобонів становить одну з основоположних проблем їх дослідження з позицій лінгвокультурології. Тематико-ідеографічна класифікація передсудів допомагає виявити національно-культурну специфіку світосприйняття певного народу, краще зрозуміти особливості його менталітету, ключові пріоритети та цінності, а також реконструювати національну мовну картину світу.

Тепер розглянемо лінгвопрагматичний підхід у вивченні народних прикмет та забобонів.

Сучасна лінгвістична прагматика дозволяє більш ґрунтовно досліджувати особливості мовної поведінки людини, аналізувати особливості використання мови в процесі комунікації. У лінгвістичному словнику лінгвопрагматика визначається як «галузь мовознавства, що досліджує використання й функціонування мовних знаків у процесі комунікації, взаємозв'язку її суб'єктів (мовця й адресата) з урахуванням їхніх мовних особливостей та самої ситуації спілкування» [241]. Відповідно до твердження Ф.С. Бацевича, «дослідне поле сучасної лінгвістичної прагматики включає в себе всі ті умови, за яких людина

¹ Могр – камінь чи шматок глини переважно круглої форми, до якої шиїти прикладаються чолом під час земного поклону при здійсненні намазу.

використовує мовні засоби у спілкуванні, зокрема, умови адекватного добору й використання одиниць і категорій мови з урахуванням усіх конститутивних чинників з метою досягнення найефективнішого впливу на партнера (аудиторію, читачів) за комунікацією [8, с. 32].

Одним із найбільш ґрунтовних досягнень лінгвопрагматики є теорія мовленнєвих актів. Мовленнєві акти як зручний інструмент комунікативних досліджень застосовуються у роботах багатьох українських та зарубіжних мовознавців. Теорія мовленнєвих актів в цілісному вигляді вперше склалася в рамках лінгвістичної філософії під впливом ідей Л. Вітгенштейна про множинність призначень мови та їхніх безпосередніх зв'язків із формами життя. Основоположником теорії мовленнєвих актів є британський філософ Дж. Л. Остін [107]. Подальшого розвитку ця теорія набула у працях американського філософа Дж. Р. Серля [206]. Серед зарубіжних вчених, які займалися теорією мовленнєвих актів, відзначимо А. Вежбицьку, Т. Баллмера, В. Бренненштуля, М. Крекеля, Р. Сталнакера та ін. [228; 112; 166; 210]. Серед українських дослідників теорії мовленнєвих актів слід виокремити Н.Ф. Гладуш, В.І. Карабана, Г.Г. Почепцова [17; 32; 59].

Попри те, що поняття «мовленнєвий акт» є дуже популярним у сучасній лінгвістиці, досі не існує єдиного його визначення. К. Бюлер розглядає мовленнєвий акт як сукупність мовленнєвої ситуації, контексту та інтерпретації [119, с. 72–81].

За визначенням Є. Погоновського, «мовленнєвий акт – це комунікативна діяльність, що передбачає використання мовленнєвого висловлювання задля досягнення якоїсь мети» [192].

О.О. Селіванова розглядає це поняття як «базову одиницю вербальної комунікації, інтенційно зумовлене, граматично й семантично організоване висловлення, що супроводжується відповідними діями мовця, спрямованими на адресата та його реакцію» [241, с. 373].

У «Словнику термінів міжкультурної комунікації» Ф.С. Бацевича подається таке визначення мовленнєвого акту: «акт мовленнєвий – складова

повідомлення (висловлення), цілеспрямована мовленнєва дія; одиниця нормативної соціомовної поведінки, яка виявляється у межах прагматичної ситуації комунікативного акту. Втілення у повідомленні (висловленні) певної комунікативної мети, що надає йому конкретної спрямованості» [239].

Загальноприйнятим є вирізнення в складі мовленнєвого акту низки елементів, які розглядаються як аспекти єдиної комплексної мовної дії, що виконується за допомогою висловлювання. До таких елементів належать локутивний акт, тобто «проголошення певного речення з певним змістом і референцією»; іллокутивний акт, який полягає в проголошенні певного висловлювання з певною метою (інформування, наказ, попередження); і перлокутивний акт – певні емоції або дії з боку слухача, які є результатом здійснення такого мовленнєвого акту [206, с. 170–195].

Центральне місце в розробці теорії мовленнєвих актів завжди займала класифікація актів мовлення. Дж. Остін запропонував класифікацію, яка стала добрим початком для інших мовознавців у цьому питанні. Дж. Остін виділив п'ять класів перформативних (іллокутивних) актів:

- 1) вердиктиви, за допомогою яких мовець виражає свою оцінку чого-небудь або кого-небудь;
- 2) екзерситиви, які слугують для здійснення влади мовця (накази, розпорядження і т.п.);
- 3) коміссиви – вираження обіцянок і зобов'язань;
- 4) бехабітиви, які регулюють суспільну поведінку, взаємини комунікантів і т.д. (напр., привітання, вибачення та ін.)
- 5) експозитиви, які визначають місце висловлювання під час бесіди (я визнаю, заперечую і т.д.) [107, с. 22–131].

Основними видами іллокутивних мовленнєвих актів Дж. Серль вважає такі п'ять: репрезентативи, мета яких полягає у фіксуванні відповідальності мовця за істинність повідомлення; директиви, які каузують (або певним чином впливають на діяльність адресата); коміссиви – акти, які покладають на мовця зобов'язання виконати у майбутньому певну дію і слідувати певній визначеній

лінії поведінки; експресиви – полягають у вираженні психологічного стану мовця (вибачення, подяка) і декларативи – мовленнєві акти, успішність яких гарантує їхню істинність (оголошення, акти, вироки, призначення на посаду) [206, с. 170–195].

Однак огляд теоретичних джерел показав, що принципи класифікацій Дж. Остіна та Дж. Серля, складені на основі того, які дієслова обираються мовцем для вираження комунікативної спрямованості його висловлювань, неодноразово піддавалися перегляду, навіть з боку самих цих дослідників. Багато авторитетних учених вказують на те, що типізація мовленнєвих актів на основі дієслівної семантики обмежена у своїх можливостях пояснити природу мовленнєвої дії.

А. Вежбицька, австралійська лінгвістка польського походження, зовсім по-іншому класифікує мовленнєві акти. Її класифікація містить такі іллокутиви: повідомлення; прохання і накази; питання; заборони, дозволи; вимоги, заперечення, доручення, гарантії, обіцянки; застереження і загрози, поради і настанови; дієслова етикетної поведінки; деякі експозитиви [227, с. 491–514].

Г.Г. Почепцов, спираючись на ідеї Дж. Остіна та Дж. Серля, наводить свою класифікацію мовленнєвих актів залежно від іллокутивної сили: констативи (ствердження), промісиви (обіцянки), менасиви (погрози), перформативи (привітання, подяка, вибачення, гарантія, призначення), директиви (ін'юктив, тобто наказ та реквестив, тобто прохання), квеситиви (питання) [59, с. 161–281].

Вивченню малих фольклорних жанрів через призму теорії мовленнєвих актів присвячено декілька наукових публікацій. Зокрема дослідженням паремій, прислів'їв у комунікативно-прагматичному аспектах займалася В.В. Калько. Науковиця у своєму дослідженні, спираючись на класифікацію Дж. Серля, аналізує українські прислів'я за трьома мовленнєвими актами: репрезентативами, директивами, експресивами [31]. Класифікацію перських забобонів іранського дослідника А. Джаганшахі Афшара можна вважати

спробою дослідження останніх з позиції лінгвопрагматики, хоча сам автор на це не вказує [152].

Таким чином, головною особливістю теорії мовленнєвих актів є спосіб досягнення адресантом певної комунікативної мети, а також створення запланованого ефекту на адресата за допомогою мовних засобів, які мовець обирає у своєму висловлюванні. З огляду на це теорія мовленнєвих актів постає як надійний інструмент дослідження комунікативної поведінки представників будь-якої лінгвокультури. Саме тому в нашому дослідженні перських прикмет і забобонів лінгвопрагматичний підхід представлений застосуванням саме цієї теорії.

1.2.2. Когнітивно-дискурсивний підхід у дослідженні прикмет і забобонів

Розвиток сучасної лінгвістики характеризується появою нової функціональної – когнітивно-дискурсивної – парадигми лінгвістичного знання, яка розглядає мовні явища, а також мовленнєву діяльність з погляду «внутрішніх ментальних процесів і визнає мову універсальною формою первинної концептуалізації довкілля та раціоналізації досвіду, скарбницею і виразником апріорного знання про світ» [60, с. 422]. Такий підхід зумовлює підвищений інтерес науковців до вивчення когнітивних структур, таких як картина світу, концепт, фрейм, когнітивний стереотип тощо у конкретному різновиді дискурсу.

За визначенням О.О. Селіванової, «когнітивна лінгвістика – це галузь мовознавства, яка вивчає мову як засіб отримання, зберігання, обробки, переробки й використання знань, спрямована на дослідження способів концептуалізації й категоризації певною мовою світу дійсності та внутрішнього рефлексивного досвіду» [65, с. 365].

Одним із завдань когнітивної лінгвістики дослідники вбачають «визначення специфіки категоризації дійсності та концептуалізації досвіду в колективній свідомості носіїв мови, що є важливим для розуміння операцій

індивідуальної та колективної свідомості, та вивчення способів зберігання, обробки та використання знань» [65, с. 370–377]. Науковці стверджують, що категоризація досвіду відбувається автоматично й несвідомо, вона має статичний і динамічний характер, оперує предметними сутностями й абстракціями, раціональним та ірраціональним [65, с. 377].

Лінгвокогнітивна природа народних прикмет і забобонів як продукту пізнавальної діяльності людини виявляється у критичному осмисленні, когнітивно-дискурсивній інтерпретації накопиченого досвіду, а також трансляції тих елементів культури, які є пріоритетними для цієї лінгвокультури.

Про важливість поняття дискурсу для науковців різних сфер досліджень наголошують польський і британський лінгвісти А. Яворський та Н. Купленд. Вчені трактують поняття дискурсу так: «дискурс – це використання мови стосовно соціальних, політичних і культурних формацій; це мова, що відображає соціальний порядок, але також формує його та взаємодію індивідів із суспільством» [160, с. 3]. Науковці зазначають, що, попри різні підходи до вивчення дискурсу, цей феномен є надзвичайно важливим для розуміння суспільства, людських реакцій на нього, а також самої мови [160, с. 3].

Сучасні дискурсивні дослідження проводяться у різних напрямках. Зокрема українська дослідниця К.С. Серажим розглядає дискурс як «складний соціолінгвістичний феномен сучасного комунікативного простору, який визначається соціокультурними, політичними, прагматично-ситуативними, психологічними та іншими чинниками, а також має лінгвістичну та екстралінгвістичну структуру» [66]. Лінгвостилістичний аналіз дискурсу спрямований на вивчення жанрових різновидів дискурсу, а також визначення функціональних параметрів спілкування на основі його одиниць [8, с. 76]. Лінгвокультурний аналіз дискурсу передбачає розгляд тексту як культурного простору і має на меті встановити специфіку спілкування в межах певного етносу, а також визначити культурно марковані одиниці цього тексту. Когнітивно-спрямований аналіз дискурсу передбачає вивчення процесів сприйняття, репрезентації, зберігання в пам'яті і відтворення текстової

інформації, організованої у вигляді фреймів, сценаріїв, ментальних схем, стереотипів [65].

Українські дослідниці І.С. Шевченко та О.І. Морозова визначають поняття дискурсу з точки зору когнітивно-комунікативного підходу як «інтегральний феномен, як мисленнєво-комунікативну діяльність, що є сукупністю процесу й результату і включає як позалінгвальний, так і власне лінгвальний аспект; в останньому, крім тексту, виділяється пресупозиція й контекст (прагматичний, соціальний, когнітивний), які обумовлюють вибір мовних засобів» [92, с. 152]. Досить часто у типових комунікативних ситуаціях вибір мовних засобів є автоматизованим та стереотипним.

На наш погляд, інструментом, операційною одиницею аналізу народних прикмет і забобонів, що функціонують у дискурсі, є когнітивний стереотип. Вироблення адекватної методики виявлення й опису таких когнітивних феноменів є актуальним завданням сучасної дискурсології.

Вивчення стереотипів у сучасних гуманітарних науках є багатоаспектним та дозволяє розглядати будь-які сторони соціальної дійсності у різноманітних ситуаціях і контекстах. Явище стереотипу вивчається дослідниками в соціології, психології, культурології, літературознавстві, а також лінгвістиці й пов'язане з іменами таких дослідників, як Є. Бартмінський, О. Грибок, Л. Завгородня, Г. Кардела, У. Ліппман, Й. Панасюк, Х. Патнем, Л. Полковська, О. Селіванова, П. Фурньє, Ш. Шапіра та ін. [4; 20; 26; 163; 171; 188; 194; 193; 64; 141; 207]. Стереотипи-образи і стереотипи поведінки в перському лінгвоментальному просторі досліджувала О.В. Мазєпова [44].

Науковці, відзначаючи аксіологічний характер стереотипів, по-різному розуміють зміст цього феномена. Одні з них ототожнюють стереотипи з упередженнями, стверджуючи, що вони включають в себе емоційно-мотивоване приписування представнику певної соціальної групи або етнічної спільноти лише негативних властивостей [114, с. 35], інші, зокрема й лінгвісти, сприймають їх ширше, визнаючи, що процес стереотипізації зачіпає не лише негативні, а й цілком позитивні аспекти реальності, в якій живе й функціонує

людина. Зокрема, польський лінгвіст Є. Бартмінський стверджує, що в основі стереотипів лежать пізнавальні функції, вони невіддільні від механізмів, за допомогою яких людський розум пізнає та категоризує дійсність [4, с. 11].

Французький дослідник П.Н. Фурньє зазначає, що насправді кожна людина має певні схеми інтерпретації повсякденної реальності, які дозволяють їй орієнтуватися в поточних ситуаціях. Важливою частиною цих схем є готові семіотичні елементи, символізовані спільнотою, яка сама формує їх та живиться ними. Такі інтерпретаційні схеми й є стереотипами [141, с. 50].

Стосовно походження слова «стереотип» лінгвісти зазначають, що воно сформувалося на основі грецьких коренів зі значеннями «твердий, об'ємний» та «відбиток, слід» і вперше було застосоване у французькій мові в 1798 році як назва на позначення друкарського винаходу [14, с. 316].

Поняття «стереотип» у науковий обіг ввів у 20-ті роки ХХ ст. американський журналіст і соціолог У. Ліппман [171]. Відповідно до його концепції стереотипи – це культурно детерміновані і певним чином впорядковані «картинки світу» у свідомості людини, які, з одного боку, заощаджують її зусилля під час сприйняття складної інформації, а з іншого – фіксують і зберігають наявні цінності, сприяючи збереженню високої самооцінки самої людини [171, с. 107].

Українська дослідниця Ю.В. Серова пропонує таке визначення стереотипу: «схематичне стандартизоване уявлення або образ про соціальне явище або об'єкт, зазвичай емоційно забарвлене і таке, що є стійким» [68]. Вона визначає позитивні або нейтральні функції стереотипів, зокрема такі: економія зусиль (не перевантажують свідомість); пояснення людських вчинків шляхом надання готової простої інформації; передбачення різних форм поведінки комунікантів; формування основи власної поведінки щодо співрозмовників; захист традицій власної культури; поділ світу на своїх і чужих. До негативних функцій стереотипів Ю.В. Серова відносить такі: створення перешкод у спілкуванні; вплив на неправильне тлумачення поведінки співрозмовника; повторення і підсилення хибних уявлень [68].

Зв'язок стереотипу й мови вперше відзначив американський філософ Х. Патнем і запропонував два трактування поняття стереотипу. З одного боку, стереотип – це «загальноприйняте (часто навмисне) уявлення про те, на що схожий, який є, як поводить ся Х» [194, с. 207]. З іншого боку, у певних мовних колективах існує так званий «лінгвістичний розподіл праці», згідно з яким «фахівці» мають розширене знання про те чи інше явище, а інші члени мовного колективу мають лише стереотипне уявлення, що є достатнім для його використання у мовленні [194, с. 226].

Є. Бартмінський, розглядаючи поняття стереотипу в рамках етнолінгвістики, зауважує, що з мовної точки зору стереотипи можна досліджувати й описувати як «стійкі й повторювані сполуки, що закріплені у колективній пам'яті на рівні конкретики, яка відповідає лексемам» [4, с. 13]. У когнітивній лінгвістиці та етнолінгвістиці поняття стереотипу розглядають у межах змістової сторони мови та культури, тобто розуміють його як ментальний (смісловий) стереотип. Такий стереотип корелює з «наївною картиною світу» і співвідноситься з нею, як частина й ціле. При цьому стереотип виступає як твердження або декілька тверджень, що належать до певного об'єкта позамовного світу [5, с. 222]. Серед функцій смислових стереотипів Є. Бартмінський виокремлює репрезентацію культури і соціальну оцінку дійсності, стабілізацію картини світу і програмування поведінки у межах лінгвокультурної спільноти.

На думку французької дослідниці Ш. Шапіри, стереотип – це ідея, готова думка, яку група людей чи навіть ціла мовна спільнота приймає такою, як вона є, без критичного осмислення та яка більшою чи меншою мірою визначає спосіб мислення людини, її відчуття та дії [207, с. 66]. Ш. Шапіра виокремлює дві групи стереотипів: 1) стереотипи мислення, які відображають загально поширені ідеї стосовно певних сутностей, що не підлягають критичному розгляду; вони не мають сталого мовного вираження, можуть бути виражені сегментами речень, фрагментами тексту чи навіть цілими творами. Стереотипи мислення повторюють зміст уже сказаного, але не обов'язково у тій самій

формі; 2) мовні стереотипи, які, на відміну від перших, мають усталену форму. Дослідниця ототожнює мовні стереотипи із усталеними виразами, які експресивно виражають поняття, для яких мова пропонує нейтральне, стилістично немарковане слово чи вираз. До них Ш. Шапіра відносить ідіоми, експресивні стереотипні звороти та стереотипні висловлювання, зокрема паремії, цитати, формули ввічливості [207, с. 69–70].

О.О. Селіванова розглядає стереотип не лише як факт мови чи мовлення, а як структуру свідомості, що відображається не лише в мовних знаках чи текстах, а й інших семіотичних кодах культури, зокрема авербальні стереотипи, репрезентовані в ритуалах, парамовах, мистецтві [65, с. 289–290]. Таким чином, стереотипізація є когнітивним процесом, що відображається в мовних знаках або інших семіотичних кодах культури.

Польський мовознавець В.М. Хлебда, аналізуючи поняття «стереотипу» за допомогою лінгвістичного підходу, виокремлює такі його різновиди:

- 1) стереотип – це коротке відтворюване словосполучення (мовний стереотип);
- 2) стереотип – це специфічна ментальна конструкція (ментальний стереотип);
- 3) стереотип – це специфічна конструкція, укорінена у свідомості через мовний знак (лінгво-ментальний стереотип).

Автор вважає, що стереотипи виконують первинну функцію, тобто функцію внутрішнього інструмента, що захищає людину від тиску нового та невідомого, нав'язуючи реципієнту та соціальним групам стандартну організаційну сітку чи перевірену когнітивну схему [120, с. 32–38].

У багатьох роботах феномен стереотипу розглядають у рамках соціальної інтеракції, як певну модель дії чи поведінки, що «виконує роль програми діяльності та яка реалізується в конкретних обрядах, звичаях, етикеті, праці, відпочинку, святах, способах виховання, залицяннях, образах, покараннях тощо» [93, с. 107].

У словнику термінів міжкультурної комунікації наводиться таке визначення стереотипу поведінки: «усталені, найчастіше неусвідомлювані моделі вербальної та невербальної поведінки членів національної лінгвокультурної спільноти» [239, с. 166].

Український етнограф та етнопсихолог В.Т. Куєвда у своїй монографії «Міфологічні джерела української етнокультурної моделі: психологічний аспект» зауважує про те, що «стереотипи, здійснюючи нормативну і типізуючу функцію, підтримують існування людини як представника соціуму в часі, здійснюють програму неспадкового передавання досвіду у процесі соціалізації і особливо етнізації. Поведінкові стереотипи є віддзеркаленням етносоціальних уявлень і служать засобом етнічної ідентифікації та самоідентифікації людини» [38, с. 80–94]. Система усталених стереотипів поведінки включає в себе основні життєві цінності, ідеали, вірування, які формують спосіб життя та стиль існування людини. Тому порушення усталених поведінкових норм є рівнозначно найвищій зраді, тобто перетином крайньої межі на грані життя [38, с. 95].

Проаналізувавши поняття стереотипу крізь призму визначень дослідників, можна зазначити, що у кожної людини є свій особистий досвід, певна форма сприйняття навколишнього світу, на основі якої створюється її особиста картина світу, яка складається з об'єктивної та суб'єктивної оцінки дійсності особистістю, а стереотипи є частиною цієї картини світу. Основна ознака стереотипів полягає в тому, що вони є культурно детерміновані, оскільки погляд людини на світ формується під впливом її культурного середовища.

Отже, можна стверджувати, що народні прикмети і забобони як особливий фольклорний малий жанр, що дійшов до нас із глибини століть і продовжує функціонувати у сучасному суспільстві, у тому числі й в іранському, становлять багатий матеріал для дослідження стереотипної поведінки народу. Вони якнайкраще відбивають етноспецифіку способу мислення представників певної лінгвокультури, що зумовлює деякі важливі

механізми їхньої комунікативної поведінки, часто приховані від стороннього спостерігача. Оскільки будь-яка когнітивна структура, що експлікується в мові, вербалізується в різних типах дискурсу, то нам здалося доцільним проаналізувати специфіку функціонування перських народних прикмет і забобонів у художньому дискурсі та визначити деякі когнітивні стереотипи представників відповідної лінгвокультури, серед яких ми виділили: 1) перські стереотипи-уявлення; 2) перські стереотипи поведінки (див. розділ 4).

1.3. Вивчення прикмет і забобонів в іранських гуманітарних науках

У перській мові слово «забобон» передається арабським за походженням словом **خرافه** **xorāfe**. Стосовно етимології цього слова знаходимо інформацію у словниках. У багатотомному перському енциклопедичному словнику А.А. Дегхода вказано, що **xorāfe** – це ім'я чоловіка, який жив у селі Азарі і начебто водився з джинами та феями і спілкувався з ними їхньою мовою. Все, що чоловік чув і бачив у цих чарівних істот, він переказував людям. Ці забобонні розповіді люди вважали нісенітницями. Люди говорили: «Ці забобонні розповіді, хоч вони і солодкозвучні, але брехливі». З того часу на будь-яку брехливу оповідку казали «**soxan-e xorāfe**» (забобонна розповідь)» [247, с. 387–388]. У перському енциклопедичному словнику С.М. Хосейні Дашті «Просвітителі і видатні люди» (معرف و معاریف) зазначено, що **xorāfe** (خرافه) – це арабське слово, його корінь **xarafa** (خرف) означає «збирати фрукти» (چیدن میوه) чи «старість і немічність» (پیری و فرتوتی), а саме слово **xorāfe** (خرافه) є масдаром від цього кореня. Як зауважує автор, «у перській мові так позначають неприємні нісенітниці, укорінені звички, які не спираються ні на розум, ні на закони шаріату, а ґрунтуються на чийхось снах чи на діях предків, що залишилися нам на згадку» [249].

Поряд зі словом **xorāfe** у перській мові використовується термін **bāvar** (вірування, переконання). Х. Зульфагарі, іранський літературознавець і письменник, визначає поняття «вірування» так: правильні або неправильні

уявлення предків, що стосуються усіх сфер життя – від народження до смерті, істинність яких залежить від особистих поглядів мовця та слухача [237, с. 7].

Збір і запис фольклору іранського народу має доволі тривалу історію. Ще за часів Сефевідів (1501–1722 рр.) видатний іранський вчений і богослов Д. Хансарі уклав збірку текстів під назвою «Бабуся Кольсум» ("كلثوم ننه") [232], у якій зібрав значну кількість звичаїв, традицій, повір'їв і переконань жінок тогочасного Ірану. Іранський літературознавець, поет і перекладач ХІХ ст. М.Х. Есфгані (1835–1893 рр.) зібрав і записав ідіоми та фольклорні тексти у книзі «Дивовижні надбання народу» ("غرائب عوائد ملل") [151]. У 1932 р. А.А. Дегхода, іранський лінгвіст, лексикограф, письменник, професор Тегеранського університету, опублікував «Прислів'я і приказки» ("امثال و حکم") в чотирьох томах [126]. Важливе значення має праця відомого іранського письменника, філолога, перекладача С. Гедаята «Нейрангестан», яка стала першою в Ірані книгою з етнографії і фольклору [146]. Книга «Нейрангестан» складається з 23 розділів і є фактично збіркою іранських народних звичаїв, традицій, прикмет, забобонів, вірувань, легенд. С. Гедаят поділяє забобони на дві групи:

1) народні вірування та переконання, які сформувалися на основі щоденного, сімейного, релігійного та особистого досвіду або передавалися від прадавніх індоіранських пращурів. Наприклад, давні повір'я та легенди про місяць, сонце, драконів, розмови з тваринами, рослинами та інше, тобто ті вірування, які беруть свій початок ще до появи зороастризму [146, р. 7];

2) повір'я та забобони, що були привнесені та нав'язані разом з релігійними віруваннями чужоземцями, зокрема скіфами, парфянами, греками, римлянами, а також семітськими народами: халдеями, вавилонянами, євреями та арабами [146, р. 8].

С. Гедаят також зазначає, що певна частина забобонів була створена авторами легенд, казок, астрологами, молитвописцями, які користувалися повагою та авторитетом серед простих людей, з метою впливу на них, замилювання очей та використання у своїх власних цілях. Певні забобони

з'явилися через неосвіченість людей. Наприклад, забобон, який за переказами з'явився у Європі під час Першої світової війни і проник в Тегеранську культуру: «Не можна запалювати три цигарки одним сірником, бо власник третьої помре». Відомо, що на полі битви, коли перший солдат запалював цигарку, його помічали вороги. Коли цигарку запалював другий, на нього цілилися, а коли запалював третій – його вбивали. Відповідно до іншої версії, американська торгова компанія «Kroger», щоб збільшити продажі сірників, поширила такий забобон серед людей. Але з плином часу першоджерело появи таких вірувань і легенд забувається і залишається лише сам вислів у мові.

На думку автора, опублікування прикмет і забобонів є найкращим способом боротьби з ними. Він розрізняє шкідливі прикмети і забобони, з якими варто боротися, і старовинні народні обряди, свята і звичаї на кшталт Ноуруза (свято Нового року), Мегрегана (свято осіннього рівнодення), старовинних свят запалювання вогнів та інших, проведення яких, як він вважає, слід заохочувати, оскільки вони «прикрашають життя». За словами дослідника: «Збереження цих традицій є національним обов'язком кожного» [146, с. 11–15].

Отже, книга С. Гедаята «Нейрангестан» є першою друкованою збіркою іранської народної мудрості, що охоплює найрізноманітніші сфери життя, звичаї, вірування іранців. Ця книга дала поштовх для подальшого становлення перської пареміографії, сприяла розвитку національної свідомості та самобутності.

У 1938 році відомий французький сходознавець А. Массе був першим, хто видав збірку перських повір'їв французькою мовою в двох томах за межами Ірану [174]. Іранський дослідник, літературознавець та фольклорист А. Анджаві Ширазі, іранський дослідник, літературознавець, фольклорист видав двотомник «Зимові свята, звичаї та повір'я», у яких зібрав звичаї, традиції, повір'я мешканців Центральної провінції, Гіляну та Мазендарану, пов'язані з зимою [105]. Також за допомогою своєї радіопередачі «Скарбниця народної культури» він зібрав народні іранські вірування, записи яких зберігаються в Центрі народної культури іранської медіакорпорації «Sedā va Simā». Наступним

видатним дослідником фольклору у ХХ ст. став відомий поет, письменник і перекладач Ахмад Шамлу, який понад сорок років свого життя присвятив збиранню текстів народної мудрості. Працю свого життя він виклав у багатотомній енциклопедії «Книга вулиці» ("کتاب کوچه"), яка вважається визначною національною пам'яткою перської мови та культури. На сторінках п'ятнадцяти томів цієї праці зібрано усі фольклорні жанри різних регіонів Ірану, записано слова і вирази, поширені у простонародній мові, але не описані в літературі. Після смерті А. Шамлу «Книгу вулиці» продовжує укладати його дружина Айда Саркісіян [217]. У 2015 році вийшла ґрунтовна праця іранського літературознавця, письменника й етнографа Х. Зульфагарі «Народні повір'я іранського народу», в якій автор зібрав одинадцять тисяч перських повір'їв, прикмет і забобонів [237]. Окремі розділи, присвячені прикметам, забобонам і повір'ям, знаходимо у книгах багатьох регіональних іранських дослідників, що займаються вивченням і збиранням фольклору. Серед них варто звернути увагу на книгу М. Асадіян Хорамбаді, М. Джаланфоррохі, М. Кіяї «Повір'я та народні знання жителів Лорестану та Іламу», збірку Е. Шакурзаде Болюрі «Вірування та традиції жителів Хорасану», збірку М. Бошра «Народні повір'я жителів Гіляну» [106; 215; 117].

Іранський вчений А. Джаганшахі Афшар у своїй статті «Коріння забобонів та їхній вплив на культуру народу» ("ریشه‌های خرافات و کارکرد آن‌ها در فرهنگ مردم") досліджує витоки забобонів та їхні функції у культурі народу, проводить аналіз причин поширення забобонів, а також простежує, які функції виконують марновірства у культурі іранців. Автор стверджує, що забобон – це певне уявлення або поведінка, яка виникає у людини на основі страху, загроз, звичок, неприємних факторів і має на меті запобігти негативним наслідкам. Широка розповсюдженість, універсальність та стійкість віри у забобони доводить, що такий спосіб мислення існував у більш ранню архаїчну епоху, через яку пройшли чи проходять усі народи на шляху до віри та науки [152, с. 49]. У своїй статті А. Джаганшахі Афшар розглядає та аналізує забобони з погляду соціології та психології.

З точки зору соціології автор визначає такі фактори походження забобонів, як: проникнення зурванізму у релігійну культуру іранців, поширення ідей ашаритів, вчинки людей (раціональні та нераціональні), соціально-економічний устрій Ірану. На думку автора, соціальна функція марновірства виявляється у поширенні мрійництва та фантазій у суспільстві, забобони стримують суспільство від праці, зусиль та розвитку, вселяють лінь та марнощі і, врешті-решт, призводять до пасивності та бездіяльності.

З погляду психології, на думку А. Джаганшахі Афшара, привернення удачі та уникнення небезпеки і шкоди є природною особливістю людини, яка намагається підвищити добробут свого життя. Зазвичай забобонні повір'я поширені серед тих людей, які вірять у їхні силу та користь. Отже, ці вірування змушують людину виконати якусь дію або ж навпаки утримують від її виконання. Інколи люди вдаються по допомогу до забобонів, щоб полегшити свою душу, забезпечити собі удачу та вселити надію, убезпечити себе від зла і перенести приховані у цьому злі загрози та провіщення дурного на когось іншого чи на щось інше. У всьому світі у різноманітних культурах ми можемо простежити ідеї та уявлення, які, відповідно до сучасних поглядів, відносять до класу забобонних переконань. Таким чином, виявлення прихованих та явних, позитивних та негативних функцій цих ідей, а також їх викривання є дуже важливим у сучасному суспільстві [152, с. 63].

Р. Ебрагімі Зад, іранська дослідниця та викладачка, провела дослідження марновірств, поширених серед жителів області Гечсаран Ірану. У своїй роботі авторка використала методи опитування та спостереження. Серед 386 учасників досліджу брали участь 54,5% жінок та 45,5% чоловіків. Середній вік учасників становив 31 рік: мінімальний вік – 18 років, максимальний – 65 років. За сімейним станом 72, 2% учасників – одружені, 24,8% – неодружені, 3% – розлучені чи вдівці. 31, 9% учасників – працівники, 29, 2% – домогосподарки, 21,9% – студенти, 9,9% – безробітні, 6,2% – пенсіонери, 2,1% – з нетрудовим доходом, 0,8% – люди з обмеженими можливостями. 214 осіб за етнічною приналежністю – лури, 99 – іранські азербайджанці, 47 – перси, 26 – з інших

етнічних груп. Результати дослідження показали, що схильність жінок до забобонів набагато більша, ніж чоловіків. Існує значний зв'язок між релігійними повір'ями та забобонами. Соціально-економічне становище людей відіграє важливу роль у схильності до забобонів. Таким чином, люди з низьким соціальним і економічним статусом є більш забобонними. Щоб з'ясувати вплив кожної незалежної змінної на забобони, автор використала регресійний аналіз. Аналіз показав, що фактори, які впливають на забобонність, мають таку пріоритетність: стать – на першому місці, соціально-економічний статус – на другому, релігійні переконання – на третьому, етнічна приналежність – на четвертому, задоволеність життям – на п'ятому місці [129, с. 286].

Інший іранський дослідник А. Ахмаді у статті «Марновірства в Ірані» досліджує та аналізує забобони в іранському суспільстві з погляду антропології. У статті автор описує та аналізує поняття «магія», класифікує види магії з наукової точки зору, оскільки магія вважається матір'ю забобонів. Посилаючись на книгу Д.Д. Фрезера «Золота гілка: Дослідження магії і релігії», автор розглядає три види магії: імітативна, контагіозна та симпатична. Імітативна магія базується на такому принципі: подібне створює подібне або наслідок схожий на свою причину. Контагіозна магія базується на принципі, що речі, які один раз контактували одна з одною, продовжують взаємодіяти на відстані після припинення прямого контакту. Симпатична магія – форма чаклунства, яка ґрунтується на ідеї про те, що предмети, схожі за зовнішнім виглядом (імітативна магія) або такі, що побували в безпосередньому контакті (контагіозна магія), нібито утворюють один з одним надприродний, магічний зв'язок. Також автор подає класифікацію табу – негативної магії: імітативне табу, контагіозне табу, симпатичне табу. Дослідивши причини звернення до забобонів, іранський науковець робить висновок про те, що люди, виконуючи свої буденні справи, звертаються до забобонів та пов'язують причини виникнення подій з містичними та надприродними явищами для повернення удачі та уникнення невдачі. Істинність цих повір'їв у будь-якому разі дуже сумнівна. Людина вважає, що порушення цих забобонних вірувань призводить

до покарань і використовує забобони для спонукання до виконання деяких дій або навпаки, щоб не допустити виконання певних дій, для навіювання, для усунення зла. А. Ахмаді аналізує приклади забобонів, пов'язаних з нігтями, волоссям та пупом (див. дет.: [98]).

Іранський дослідник К. Рабії зібрав забобони, поширені у провінції Ісфаган в Ірані, та проаналізував їх у своїй статті «Забобони і культурна різноманітність. Дослідження на прикладі провінції Ісфаган, Іран». Автор відзначає, що багато вчених вважають основними причинами схильності людей до забобонів нестабільні, небезпечні та невизначені умови існування. Насправді члени суспільства створили різноманітні вірування для того, щоб зробити навколишнє середовище, зовнішні умови та дійсність передбачуваними, стабільними і спокійнішими.

Такі забобони, як «чхнувши, почекай», «вважати деякі дії зловісними у певні дні», «куріння дикої рути проти пристрігу», допомагають уникнути неоднозначності умов та зробити майбутнє передбачуваним. Крім того, віра у пристріг – це спосіб пояснити події та їхні погані наслідки. Вірячи у пристріг, люди переконують самих себе, що вони не контролюють дійсність і тому не можуть звинувачувати себе у своїх помилках. Такий механізм може мати позитивний вплив на психічне здоров'я людини у стресових та фатальних ситуаціях.

Інший фактор, що впливає на забобонність, – класові зміни у суспільстві, які відбуваються у наш час у великих масштабах. Нові покоління, як правило, інертні щодо цінностей попередніх поколінь. Зазвичай це відбувається через сприйняття цих переконань та ритуалів як забобонних. Результати дослідження показують, що «освіта» є визначальним фактором у схильності індивідів до забобонів. Академічна освіта має найбільш ефективний вплив на стосунки людей та їхню ресоціалізацію.

В останні десятиліття в Ірані разом із прискоренням модернізації змінюється ставлення людей до суспільних цінностей. Складається враження, що іранське суспільство намагається поєднати традиційність та сучасність.

Однак цей процес поєднання створив напруження у суспільстві. Природно, що зі змінами у суспільстві суспільне розуміння забобонів теж зміниться, а під впливом індивідуалізму колективні та традиційні ритуали будуть слабшати [198, с. 73–82].

Іранський дослідник А.А. Хорасані, який певний час працював в Інституті філології КНУ як викладач перської мови, відряджений Міністерством освіти і технологій Ірану, у статті «Забобонні вірування українського народу» («باورهای خرافی مردم اوکراین») наводить приклади часто вживаних забобонів в українському суспільстві та порівнює їх з іранськими, відзначаючи багато спільних рис. Автор узагальнює своє дослідження висновком, що ці вірування, сягаючи глибокої давнини, або мають спільне походження, або запозичувалися, передавалися внаслідок міграцій людей [233].

Слід зазначити, що дослідженням перських забобонів займалися також такі іранські вчені, як: А. Акбарі, Ф. Елгамі, Т. Мірзаї, А. Мохамаді-Дустдар, М. Сарфі, А. Форукі та інші [100; 131; 179; 180; 204; 139].

Отже, аналіз перськомовної джерельної бази засвідчив, що народні прикмети і забобони вивчалися в Ірані з точки зору різних гуманітарних наук, однак досліджень марновірств у лінгвістиці виявлено не було.

1.4. Методологія дослідження перських прикмет і забобонів

На першому етапі нашого дослідження за допомогою методу суцільної вибірки із етнографічних збірників «Нейрангестан» С. Гедаята та «Народні повір'я іранського народу» Х. Зульфегарі, наукових статей, матеріалів Інтернет-видань ми зібрали та переклали українською мовою корпус перських народних прикмет і забобонів кількістю 679 одиниць.

На другому етапі ми звернулися до наукових праць вітчизняних і зарубіжних вчених, щоб з'ясувати історію та рівень вивчення малих фольклорних жанрів, до яких належать народні прикмети та забобони, в українському та зарубіжному науковому просторі. Окремо була проаналізована історія збирання та вивчення прикмет і забобонів в іранських гуманітарних

науках. Наступним кроком було визначення місця малих фольклорних одиниць у сучасних лінгвістичних студіях та обрання стратегії дослідження. Оскільки прикмети і забобони є поліфункціональними знаками не лише мови, а й культури, а також невід'ємною частиною національної мовної картини світу, було вирішено виконати дослідження у світлі таких провідних напрямів лінгвістики, як лінгвокультурологія, лінгвопрагматика та когнітивна лінгвістика.

На третьому етапі ми зробили структурно-семантичну характеристику перських народних прикмет і забобонів шляхом проведення аналізу їхньої смислобудови на лексичному та синтаксичному рівнях. Для визначення лексико-семантичних особливостей перських прикмет і забобонів ми скористалися концепцією дослідження культур польсько-австралійської дослідниці А. Вежбицької про «ключові слова». Ключові слова – це слова, що є важливими й значимими для кожної окремої культури. Згідно з концепцією А. Вежбицької така лексика вміщує в собі культурну інформацію, зберігає її й транслює від одного покоління до іншого. Застосування цього підходу дозволило нам зробити висновки про деякі важливі базові цінності, притаманні носіям перської лінгвокультури.

На четвертому етапі з метою здійснення лінгвокультурної характеристики перських народних прикмет і забобонів ми звернулися до концепції про коди культури, оскільки, як зазначають науковці, ці вторинні знакові системи визначають світоглядні орієнтири, картину світу певного народу. Коди культури реалізуються в мовних одиницях основних і проміжних рівнів: словах, словосполученнях, фразеологізмах та ін. Різні фрагменти світу стають основою кодів культури, які в певному сенсі єдині за своїм змістом, оскільки описують світ з позиції людини. Культурні коди гарантують постійність основних культурних особливостей нації і відображають специфічні риси певної культури. Для створення власної лінгвокультурної систематизації перських прикмет і забобонів ми послуговувалися працями українських дослідників А.І. Бондаренко, Л.В. Савченко, О.О. Селіванової.

На п'ятому етапі для здійснення лінгвопрагматичної характеристики перських народних прикмет і забобонів ми звернулися до теорії мовленнєвих актів, основоположниками якої є британський та американський науковці Дж. Остін та Дж. Серль відповідно. Теорія мовленнєвих актів є важливим напрямом у лінгвопрагматиці, який вивчає зв'язок мови та дії. Ця теорія має вагомим значення для розуміння та аналізу комунікативної діяльності, а також соціальних взаємодій у мовному середовищі. Вона допомагає пояснити, яким чином мовні засоби використовуються для досягнення цілей та як вони впливають на поведінку та сприйняття учасників комунікації. У своєму дослідженні, під час аналізу емпіричного матеріалу, ми спиралися на класифікацію типів мовленнєвих актів А. Вежбицької.

На шостому етапі з метою виявлення когнітивно-дискурсивних особливостей перських народних прикмет і забобонів за допомогою аналізу тексту ми зібрали корпус зразків текстів перської художньої літератури XX-XXI століття, у яких функціонують прикмети і забобони, загальною кількістю 110 одиниць.

На сьомому етапі під час аналізу перських народних прикмет і забобонів в когнітивно-дискурсивному аспекті ми спиралися на теорію когнітивних стереотипів, розроблену у працях зарубіжних вчених Є. Бартмінського та Ш. Шапіра. У наукових колах стереотипізація досвіду розглядається як механізм збереження та передачі етнічної традиції, зафіксованої в системі культурних норм, цінностей та установок, що відображається в мовних одиницях, текстах та інших семіотичних кодах культури. Загалом вчені виокремлюють стереотипи поведінки та стереотипи уявлення, які зі свого боку поділяються на стереотипи-образи та стереотипи-ситуації. Тому у своєму дослідженні, на підставі аналізу функціонування прикмет і забобонів у перськомовному художньому дискурсі, ми дійшли певних висновків щодо стереотипної картини світу представників перської лінгвоментальності, визначивши притаманні їм стереотипи-уявлення та стереотипи поведінки за принципом частотності.

Висновки до розділу 1

Розвиток мовознавчої науки у другій половині ХХ століття привів до появи нового напрямку лінгвістики – лінгвокультурології, предметом дослідження якого є мовна картина світу, що відображена передусім у культурно-маркованих одиницях мови. До основних завдань цієї наукової дисципліни входить вивчення і опис мови та культури у їхній взаємодії. Народні прикмети та забобони завдяки своїй формі, пізнавальному потенціалу, великій етнографічній, мовотворчій і художній цінності та низці виконуваних ними у суспільстві функцій є одними з тих національно маркованих мовних одиниць, у яких зафіксовані найхарактерніші прояви культури народу, а тому вони можуть становити значний інтерес для лінгвокультурологів.

На сучасному етапі розвитку лінгвістики прикмети все ще не мають чіткого визначення і кваліфікації. Вони залишаються найменш вивченими в лінгвістиці та лінгвокультурології малими фольклорними жанрами. Тому проблематика їх дослідження як одиниць мовно-культурного простору потребує більшої уваги науковців.

Продуктивним у процесі дослідження перських прикмет і забобонів виявився також лінгвопрагматичний підхід. Теорія мовленнєвих актів, розроблена в його межах, здатна слугувати надійним інструментом аналізу, оскільки дозволяє глибше дослідити специфіку мовленнєвої поведінки та проаналізувати особливості використання мови у процесі спілкування.

Не менш перспективним у дослідженні перських прикмет і забобонів з позицій лінгвістики є когнітивно-дискурсивний підхід, у межах якого мовні явища та мовленнєву діяльність розглядають з позицій внутрішніх ментальних процесів, а мову розуміють як універсальну форму початкової концептуалізації навколишньої дійсності та емпіричної раціоналізації, сховище та водночас засіб вербалізації попереднього знання про світ. Було визначено, що теорія когнітивних стереотипів може слугувати унікальним інструментом для дослідження народних прикмет і забобонів, адже вони найкраще відбивають

етноспецифіку способу мислення представників певної лінгвокультури, що зумовлює деякі важливі механізми їхньої комунікативної поведінки, часто приховані від стороннього спостерігача.

Аналіз різноманітних джерел перською мовою засвідчив, що забобони досліджувалися в Ірані в різних аспектах з погляду таких гуманітарних наук, як психологія, соціологія, культурологія, література, фольклористика, антропологія. Одним із важливих у науковому сенсі збирачів народної мудрості, зокрема й прикмет і забобонів, став відомий письменник Садек Гедаят, більше відомий як засновник іранської новелістики. Досліджень забобонів у лінгвістичному висвітленні нам знайти не вдалося.

Розглянуті в розділі положення відображено в п'яти публікаціях автора [72; 73; 74; 76; 78; 84].

РОЗДІЛ 2.

СТРУКТУРНО-СЕМАНТИЧНА ТА ЛІНГВОКУЛЬТУРНА ХАРАКТЕРИСТИКА ПЕРСЬКИХ НАРОДНИХ ПРИКМЕТ І ЗАБОБОНІВ

2.1. Аналіз смислопобудови перських народних прикмет і забобонів на лексичному рівні

Основний фонд перських забобонів – це фольклорні тексти з незначним естетичним компонентом, що пояснюється тією прагматичною функцією, яку вони виконують у житті людини. Саме прозаїчна форма існування забобону та його компоненти з прямим значенням свідчать про архаїчність жанру. Оскільки прикмети й забобони найчастіше зустрічаються в розмовному мовленні та художній літературі, вони повинні бути доступними та зрозумілими для більшості носіїв мови, адже однією з домінантних функцій цих фольклорних одиниць є збереження та передача інформації. Як показав аналіз, перським народним прикметам та забобонам властива побутова лексика з використанням розмовно-просторічних елементів. Це звичайна лексика, яка вживається для позначення одягу, їжі, предметів домашнього вжитку тощо.

Наведемо приклади вживання побутової лексики:

"اگر حبه قند که دست شماست بی اختیار و ناخودآگاه افتاد داخل استکان چای باور بر این است که آن

روز برایتان مهمان خواهد آمد"

«Якщо шматочок цукру ненароком упав у стакан із чаєм, то вірять, що в цей день прийде гість».

Як бачимо, у цьому реченні слова حبه قند habbe-ye qand ‘шматок цукру’, استکان estekān ‘стакан’, چای čāy ‘чай’ вживаються для позначення речей, які оточують людей у повсякденному житті.

Щодо стилістичного аспекту забобонів, варто зауважити, що мовному оформленню деяких перських народних прикмет властиве використання розмовних форм дієслів, прийменників, множини іменників, що підкреслює дещо знижений реєстр мовлення. Розглянемо такий забобон:

"وقتی درباره‌ی آینده‌ی کاری که تصمیم به انجام آن دارند صحبت می‌کنند، می‌گویند: "بی حساب پیش، گوش شیطان کر، چشم شیطان کور، شیطان رو سرم نخنده، توکوها سیاه بخنده". سپس سر را به دو طرف حرکت می‌دهند و تف می‌کنند، معتقدند شیطان از آنها دور می‌شود.

«Коли говорять про роботу, яку вирішили зробити у майбутньому, кажуть: «Щоб не наврочити, хай оглухне шайтан, хай осліпне шайтан, нехай шайтан наді мною не сміється, нехай учорних горах сміється». Після цього повертають голову в обидва боки і спльовують, вірять, що нечистий піде геть від них».

У виділеному мікротексті, який у перськомовному спілкуванні є своєрідним мовленнєвим кліше, вживаються розмовні форми дієслова «сміятися»: **naxande** 'нехай не сміється' (літ. форма – *naxandad*), **بخنده** **bexande** 'нехай сміється' (літ. *bexandad*), прийменників: **رو** **ru** 'над' (літ. *ru-ye*) і **تو** **tu** 'в' (літ. *dar*) та множини іменника **کوها** **kuhā** 'гори' (літ. *kuhhā*).

Попри те, що мова прикмет і забобонів просторічна і побутова, вона багата та різноманітна, і має свою лексико-семантичну специфіку. Для того, щоб з'ясувати лексико-семантичні особливості перських передсудів, звернемося до концепції А. Вежбицької про «ключові слова», які, на думку дослідниці, «є особливо важливими і показовими для окремо взятої культури» [229, с. 15–16]. Такого роду лексика у будь-якій мові має містити у собі культурну інформацію та транслювати її від одного до іншого покоління. Авторка виділяє основні критерії визначення слова як ключового: слово має бути загальноживаним, частотним, широко вживатися в певній семантичній галузі, наприклад, у сфері емоцій чи моральних суджень. Окрім того, слово має бути засвідчене у пареміологічному фонді мови [229, с. 16]. Вважаємо, що у складі кожної прикмети чи забобону є певне центральне слово, навколо якого побудований весь сенс марновірства. Його і будемо вважати «ключовим».

Структурна організація будь-якого передсуду показує, що він складається з двох частин, які відображають, відповідно, спостереження та прогноз. Проаналізувавши зібраний матеріал, ми виокремили ключові слова структурної частини спостереження в кожній прикметі, оскільки навколо ключових слів

саме цієї частини прикмети формується прогноз. Ці ключові слова можуть бути виражені різними частинами мови, такими як іменник, прикметник, дієслово, прислівник, числівник, дієприкметник.

Розглянемо перські прикмети і забобони, ключовими словами яких виступають іменники. Основну масу слів, які виступають у центральній позиції в прикметах і забобонах, становлять іменники, що позначають об'єкти та явища живої природи: جغد joqd 'сова', گربه gorbe 'кіт', جیرجیرک jirjirak 'цвіркун', کلاغ زاعی kalāq-e zāqi 'сорока', گرگ gorg 'вовк', میش miš 'вівця', کلاغ kalāq 'ворона', خرگوش xarguš 'заєць', مرغ morq 'курка', کبوتر kabutar 'голуб', سگ sag 'собака', شغال šaqāl 'шакал', پروانه parvāne 'метелик', فرد fard 'людина', زن zan 'жінка', مرد mard 'чоловік', بچه bačče 'дитина', دختر doxtar 'дівчина', عروس arūs 'наречена', مسافر mosāfer 'мандрівник', آب āb 'вода', ابر abr 'хмари', باد bād 'вітер', شهاب šahāb 'метеорит', ستاره setāre 'зірки', باران bārān 'дощ', ماه māh 'місяць', آتش ātaš 'вогонь', خورشید xuršid 'сонце', دود dud 'дим', اسفند esfand 'рута', گندم gandom 'пшениця'.

Напр.: "صدای جغد شوم است" «Крик **сови** приносить нещастя»; "دیدن کلاغ زاعی" «اگر پروانه‌ای را ببینی» «**Побачити сороку** – знак смутку і печалі»; "جغد شوم است" «اگر پروانه‌ای را ببینی» «**Якщо спіймаєте метелика**, то вас очікує погана смерть»; "اگر فرزندی نخست خانواده‌ای دختر باشد، برکت می‌آورد" «**Якщо першою дитиною у сім'ї буде дівчинка**, то буде благодать» و "زنان وقتی گندم پاک می‌کنند سوت می‌زنند و" «**Жінки**, коли перебирають **пшеницю**, посвистують, бо вірять, що подме вітер»; "معمولاً پشت سر مسافر آب می‌ریزند جهت سلامت برگشتن وی" «**Зазвичай за мандрівником проливають воду**, щоб повернувся здоровим».

Другу, не менш значущу групу іменників, які виступають у ролі ключових компонентів, складають слова, що позначають частини тіла, а також побутові предмети, зокрема: دست dast 'рука', پا pā 'нога', کف دست kaf-e dast 'долоня', صورت surat 'обличчя', پیشانی pišāni 'лоб', ناخن nāxon 'нігті', مو mu 'волосся', کف پا kaf-e pā 'ступня', گونه gune 'щока', پلک pelk 'вія', بینی bini 'ніс', سنجاق sanjāq 'шия', گردن gardan 'вуха', گوش guš 'вуха', زبان zabān 'язик', دندان dandān 'зуби'.

sanjāq ‘шпилька’, چاقو čāqu ‘ніж’, شمع šam ‘свічка’, قیچی qeyčī ‘ножиці’, لباس lebās ‘одяг’, چتر čatr ‘парасолька’, آینه āyene ‘дзеркало’, جوراب jurāb ‘шкарпетки’, کفش kafš ‘черевики’, زغال zoqāl ‘вугілля’, کندر kondor ‘ладан’, عطر atr ‘парфуми’, سکه sekke ‘монета’.

Напр.: «اگر کف پایت می خرید، راهی در پیش داشتی» "Якщо свербить ступня, то на тебе чекає дорога"; «شب ناخن هایت را کوتاه نکن، شگون ندارد» "Не обрізай нігті вночі, бо це погана прикмета"; «پیشانی بلند علامت دولت است» "Високий лоб – ознака влади та могутності"; «وصل کردن سنجاق به لباس مانع جن زدگی می شود» "Прикріплена на одязі шпилька відганяє злих духів"; «اگر از طرف نامزد یا دوستتان چاقویی به عنوان هدیه» "Якщо ваш наречений/наречена чи хтось із друзів подарував вам ніж, то ваша любов незабаром закінчиться».

Також серед іменників, які є ключовими словами перських народних прикмет і забобонів, можна виокремити третю групу, до якої належать продукти харчування: نمک namak ‘сі́ль’, سوپ sup ‘суп’, چای čāy ‘чай’, بلال balāl ‘кукурудза’, حلوا halvā ‘халва’, سیب sib ‘яблуко’, آب āb ‘вода’, قند qand ‘цукор’, انار anār ‘гранат’, شیر šir ‘молоко’, روغن rowqan ‘олія’, نان nān ‘хліб’, تخم مرغ toxm-e morq ‘яйце’, برنج berenj ‘рис’.

Напр.: «نان نعمت خداست، اگر روی زمین افتاد، آن را بردار و در شکاف دیوار بگذار وگرنه» "Хліб – це божя благодать. Якщо хліб упав додо́лу, то підніми його і поклади у щілину в стіні, інакше прийде голод"; «اگر زن حامله سیب بخورد بچه اش خوشگل» "Якщо вагітна жінка їстиме яблука, то дитина буде красивою"; «اگر در» "Якщо на дні чашки плаватимуть залишки чаю, то прийде незнайо́мець».

Зміст перських прикмет і забобонів також може бути виражений за допомогою дієслів, які найчастіше пов’язані із повсякденною діяльністю людини: دیدن didan ‘побачити’, پاشیدن pāšidan ‘бризкати’, عوض کردن avaz kardan ‘змінювати’, نگاه کردن negāh kardan ‘дивитися’, نگاه داشتن negah dāštan ‘тримати’, خندیدن (ناخن) gereftan (nāxon) ‘зрізати’, گرفتن boland šodan ‘вставати’, بلند شدن xandidan ‘сміятися’, بوسیدن busidan ‘цілувати’, دوختن duxtan ‘зашивати’, وصل vasil kardan ‘прикріплювати’, قیچی زدن qeyčī zadan ‘чикати (ножицями)’, باز

کردن bāz kardan 'відкривати', شستن šostan 'мити', پاره دوختن pāre duxtan 'латати', خوردن xordan 'їсти', خوراندن xorāndan 'годувати'.

Напр.: "خندیدن زیاد باعث گریه و ناراحتی می شود": «Багато сміятися – причина плачу та смутку у майбутньому»; "دوختن لباسی که به تن اشخاص است موجب فقر است": «Зашивати одяг на людині – до бідності»; "براین باور بودند که بوسیدن پشت گردن": «Вірили, що цілувати дитину позаду шиї – недобре, бо у майбутньому вона стане образливою і її можна буде швидко розгнівити»; "دیدن کبوتر در آغاز روز نشان خوشیمنی آن روز است": «Побачити зранку голуба – удача на весь день».

Прикметники також відіграють важливу роль у семантиці деяких перських народних прикмет та забобонів. У лексичному складі зафіксованих фольклорних одиниць можна простежити як якісні, так і відносні прикметники: سیاه siyāh 'чорний', زرد zard 'жовтий', سفید sefid 'білий', قرمز qermez 'червоний', سبز sabz 'зелений', تاریک tārik 'темний', ابری abri 'хмарний', آبی ābi 'блакитний', بلند boland 'високий', کوتاه kutāh 'короткий', بزرگ bozorg 'великий', تند tond 'швидкий', کند kond 'повільний'.

Напр.: "سر بزرگ نشان عقل و کیاست است": «Велика голова – показник розуму та кмітливості»; "بلند شدن از رختخواب از سمت چپ یا به پشت باعث بد خلقی در آن روز می شود": «Встати з ліжка з лівого боку чи задом – мати поганих настроїв того дня»; "اگر رنگ اولین پروانه زرد باشد، هوا افتابی است": «Якщо перший метелик буде жовтого кольору, то погода буде сонячною»; "اگر رنگ اولین پروانه سفید باشد تابستانی": «Якщо перший метелик буде білого кольору, то влітку дощитиме».

Варто зазначити, що чимала кількість перських народних прикмет і забобонів побудована на основі принципу бінарності. Серед лексичних антонімічних пар, актуалізованих у нашому матеріалі, можна виокремити такі: راست/چپ rāst/čap 'правий/лівий', بلند/کوتاه boland/kutāh 'високий/низький', بزرگ/کوچک bozorg/kuček 'великий/маленький', تند/کند tond/kond 'швидкий/повільний'.

Напр.: اگر کف دست راستان بخارد نشانه این است که به زودی پولی به دستتان می رسد. اگر "«*Якщо свербить долоня правої руки, то скоро придуть гроші. Якщо свербить долоня лівої руки, то скоро втратите гроші*»; "قد بلند نشانه حماقت است" «*Великий зріст – ознака дурості*»; "قد کوتاه نشان زیرکی و دانائی و زرنگی است" «*Маленький зріст – ознака спритності, мудрості і кмітливості*»; "اگر ضربان قلب جنین تند باشد فرزند دختر است و اگر ضربان قلب کند باشد پسر می شود" «*Якщо серце плоду (вагітної) б'ється швидко, то народиться дівчинка, а якщо повільно, то буде хлопчик*».

Підкреслимо той факт, що прикметники не завжди входять до складу перських прикмет і забобонів, проте, коли вони присутні, то відіграють неабияку роль у смислобудові передсудів. Наявність чи відсутність певного прикметника є визначальним під час формування уявлень носіїв перської мови про відповідний предмет. Напр., у прикметі "دیدن یک گربه سیاه در صبح بد یمن است" «*Побачити чорну кішку зранку – поганий знак*», прикметник «чорний» є дуже важливим під час тлумачення значення прикмети. Іранські дослідники зазначають, що в Давній Персії чорний колір був символом Ахрімана (Дух зла). Це символ злого духа та всього поганого. Окрім того, у Корані описується, що грішники мають чорне обличчя й серце [143, с. 140]. Про те, що чорний колір – символ зла й лиха, також згадує іранський лінгвіст М. Багар [109]. Тобто, коли носій перської лінгвокультури зустрічається з котом саме чорного кольору, підсвідомо у нього виникають негативні передчуття, а тому він може повернути в інший бік і змінити свій напрямок руху. Однак, якщо у прикметах, компонентом яких є кіт/кішка, відсутній прикметник «чорний», то у свідомості цієї ж людини ніякого застереження не виникне, як-от, напр., при актуалізації таких забобонів: "میگویند گربه ای که روی یک تخته در کشتی نشسته باشد خوش شانسی می آورد" «*Кажуть, що кіт, який посидів на ліжку на кораблі, принесе удачу*»; "اگر گربه "«*Якщо кіт облизуватиме свої лапи біля моря, то дощитиме*».

Серед загальноновживаної лексики у складі перських прикмет та забобонів, можна зауважити й деякі прислівники, що виступають у ролі ключових слів, як-

от: بالای bālā-ye ‘зверху’, پایین rāyīn-e ‘знизу’, شب šab ‘вночі’, صبح sobh ‘вранці’, روز ruz ‘вдень’, زیاد ziyād ‘багато’, خوب ast ‘добре’, خوش یمن نیست хошйомн نیست ‘недобре’, داخل dāxel-e ‘всередині’, تابستان tābestān ‘влітку’, زمستان zemestān ‘взимку’.

Напр.: "اگر شب لخت بخوابند دچار فقر و بدبختی می شوند" «Якщо **вночі** спати голим, то прийде бідність та нещастя»; "خوش یمن نیست که پیش از نامزدی حلقه دستتان کنید" «**Недобре** до заручин одягати обручки»; "شب جوراب بالای سر باشد خواب اشافته می بینند" «**Вночі** шкарпетки будуть **зверху** голови – сон тривожний»; صبح زود تابوت ببینند "«**Побачити рано-вранці** труну – то є **добре**»».

Переважно у перських передсудах вживаються прислівники часу та місця, які виконують функцію вказівки на час та місце здійснення людиною певних вчинків. За допомогою цих слів стає зрозуміло, за яких умов та чи інша прикмета є дієвою, коли і яким чином вона може впливати на поведінку людини. Очевидно, що такі мовні одиниці підсилюють прагматичне значення вислову в цілому.

Аналіз матеріалу засвідчив переважне використання у складі перських народних прикмет і забобонів таких числівників: دو do ‘два’, سه se ‘три’, هفت haft ‘сім’, سیزده sizdah ‘тринадцять’, چهل čehel ‘сорок’.

Напр.: "دو تا بار عطسه آمد – میگذد عجله کن" «Якщо чхнув **двічі**, то кажуть: «Поспішай»»; "در خانه ای که نوزاد به دنیا آمده است، تا چهل روز قند نمی شکنند. اگر بشکنند سر و صورت کودک جوش می زند" «У **домі**, де народилася дитина, **сорок** днів не дрібнять цукор. Якщо дробитимуть цукор, то голова і обличчя дитини вкриються прищами».

Відомо, що у європейських країнах найвідомішим є число 13, яке вважається нещасливим. У перській лінгвокультурі також знаходимо подібний забобон "عدد ۱۳ نحس است" «**Число 13** нещасливе», що, можливо, свідчить про вплив західного світобачення. У багатьох слов'янських культурах, зокрема й в українській, існують забобони, пов'язані з парними та непарними числами. Наприклад, в Україні не можна дарувати парну кількість квітів. У перській культурі такого забобонного уявлення про квіти не зафіксовано, однак,

знаходимо іншу прикмету про парність/непарність: "در تابستان شب اول که در حیاط می خوابند باید روز جفت باشد و روز طاق خوب نیست" «Влітку, коли вперше збираються спати у дворі, то треба, щоб був **парний** день, бо **непарний** – недобре».

Найменш розповсюдженою частиною мови, яка зустрічається у перських прикметах і забобонах у ролі ключових слів, є дієприкметник минулого часу. До прикладу такі: کوتاه شده kutāh šode 'вкорочений', چیده شده čide šode 'обрізаний', شکسته šekaste 'розбитий', پرواز کرده parvāz karde 'той, що вилетів', افتاده oftāde 'той, що випав'. Більшість дієприкметників, які вживаються у складі передсудів, мають негативну конотацію і пов'язані з бідною та нещастям.

Напр.: "ناخن های کوتاه شده ات را روی زمین نریز، فقر می آورد" «**Зрізані нігті не викидай на землю, інакше прийде бідність**»; "دندان افتاده را باید سه بار کر داد و سپس دفن" «**Зуб, що випав, треба тричі опустити у воду і потім покласти в щілину в стіні**»; "اگر به آینه شکسته نگاه کنی، بختت بسته می شود" «**Якщо подивишся у розбите дзеркало, то буде тобі невдача**».

На нашу думку, в окрему групу потрібно виділити етноспецифічну лексику, яка виконує роль ключових слів у перських прикметах і забобонах. До перських реалій можна віднести таку лексику: کباب kabāb 'кебаб', کله پاچه kallepāče 'традиційний іранський суп', ترشی torši 'квашені овочі', تهديگ tahdig 'іранська страва з рису', حاج haj 'хадж', حاجی hāji 'хаджі', قرآن qor'ān 'Коран', عید eid-e qadir 'свято Кадір', عید عید غدير eyd-e qadir 'свято Курбан-байрам', سفره حضرت رقيه sofre-ye hazrat-e Rоqye 'скатертину святої Рок'є', سفره بی بی سه شنبه sofre-ye bibi sešanbe 'скатертину «Бібі сешанбе»', سوره محمد sure-ye Mohammad 'сура «Мохаммад»', سوره يوسف sure-ye Yusof 'сура «Юсуф»', مهره مار mohre-ye mār 'хребець змії' та інші.

Наведемо приклади: "اینقدر ته دیگ نخور، در شب عروسیت باران می برد" «**Не їж багато тагдігу, бо в день твого весілля піде дощ**»; "اگر عروس در 7 روز اول عروسی؛ «**Якщо наречена у перші 7 днів шлюбу їстиме квашення, то стане безплідною**»; "اگر بچه ای بعد از تولد روی پیشانی اش نشانه ای مثل قرمزی و غیره باشد، «**Якщо у новонародженої дитини на чолі**» می گویند جای مهر است و مؤمن می شود»

червона пляма чи щось подібне, то кажуть, що то відбиток **могру** і дитина буде благочестивою»; "اگر زن حامله سورهی محمد (ص) را بخواند بچه اش پسر می شود"; «Якщо вагітна жінка буде читати **суру «Мухаммад»**, то народиться у неї хлопчик».

Окрім того, частиною етнокультурно маркованої лексичної парадигми є міфологічна лексика. Існує цілий ряд забобонів, ключовими словами яких є такі міфологеми, як جن *jen* 'джин', شیطان *šeytān* 'шайтан', دیو *div* 'злий дух'. Напр.: "وقتی که آب گرم به زمین می ریزند اگر بسم الله نگویند ممکن است آن آب روی جن ریخته شده و او را «Якщо вилити на землю гарячу воду і не промовити «В ім'я Бога», то можливо, що ця вода пролетиться на **джина** і обпече його, і внаслідок людина захворіє або збожеволіє»; "اگر لکه های کبود، روی «Якщо на тілі людини нізвідки проявиться синець, то є відбиток пальця **джина**»; "نوزاد شده را تا چهل روز تنها نمی گذارند، زیرا معتقدند اجنه بچه انسان را با بچه خودشان عوض می کنند" «Новонародженого малюка протягом сорока днів не залишають самого, бо вірять, що **джини** підмінюють людських дітей на своїх»; "می گویند اگر کسی شب «Кажуть, якщо хтось свистітиме вночі, то прийде **джин**».

Оскільки народні прикмети та забобони є частиною усної народної творчості, передаючись із покоління в покоління, вони зазнають трансформації, а також набувають варіативності в мовленні людей. У процесі застосування цих мікротекстів, носії певної лінгвокультури часто замінюють одне слово іншим, зокрема синонімами чи антонімами. Тому не дивно, що нам вдалося зафіксувати певні розбіжності у використанні тих самих прикмет і забобонів у різних контекстах. Також варто зауважити, що загалом синоніми використовуються у складі перських прикмет і забобонів досить широко.

Так, у забобоні "دیدن کلاغ زاغی نشانه ای از غم و اندوه است" «Побачити сороку – знак **смутку і печалі**» використовуються синоніми «смуток» і «печаль». У реченні "هر که روز پنجشنبه یک پرنده بگیرد، برایش خوب و خوشایند است" «Тому, хто **впіймає пташку** у четвер, буде **добро і благо**» синонімами виступають лексичні одиниці «добро» і «благо».

Помічено, що синонімічними у складі забобонів постають не тільки слова, а й словосполучення та ідіоми (перс. *estelāhāt*). Для доволі частотного у забобонах виразу «приносити удачу» зафіксовано декілька синонімічних позначень, як-от у таких передсудах: *می‌گویند بودن یک جیرجیرک در خانه خوش‌شانسی* "می‌آورند" «*Кажуть, що цвіркун у домі приносить удачу*»; *دیدن کبوتر در آغاز روز نشان* "صبح هرگاه" «*Побачити зранку голуба – удача на весь день*»; *دیدن کبوتر در دو کلاغ ببینند شگون دارد* «*Побачити зранку дві ворони – хороша ознака*»; *دیدن اگر شیریوانی و سقف لانه بگذارد ثواب دارد* «*Якщо голуб сплете гніздо на даху чи під стелею, то це хороша ознака*»; *دیدن اسب سفید مراد است* "صبح زود دیدن روباه مبارک است" «*Побачити білого коня – буде удача*»; *دیدن روباه مبارک است* "صبح زود دیدن روباه مبارک است" «*Побачити рано-вранці лисицю – на щастя*». Як бачимо, словосполучення зі словом «удача» передається різними способами: *خوش‌شانسی می‌آورد* (букв. 'приносить удачу'), *خوش‌یمنی آن روز است* (букв. 'є хорошим знаком у той день'), *شگون دارد* (букв. 'є хорошою ознакою/прикметою'), *ثواب دارد* (букв. 'є хорошою ознакою/благом'), *خوشحالی می‌آورد* (букв. 'здійснення бажання/ або те, що є причиною удачі'), *مبارک است* (букв. 'є благословенним/благополучним').

Доволі частотними у перських прикметах і забобонах є словосполучення «бути нещасливим/недобрим/невдалим» або «приносити нещастя/невдачу», які представлені декількома синонімами: *ماه سفر نحس است به خصوص سیزده آن که از نحس* "ماه سفر نحس است" «*Місяць сафар – нещасливий, особливо тринадцятий день цього місяця є найбільш невдалим*»; *صبح زود که از خانه بیرون می‌آید اگر ظرف* "صبح زود که از خانه بیرون می‌آید" «*Вийшовши з хати рано-вранці, недобре бачити когось із порожньою посудиною*»; *بریدن نان با کارد گناه دارد* "بریدن نان با کارد" «*Різати хліб ножем – то гріх*»; *خون زن شوم است* "خون زن شوم است" «*Жіноча кров – злочасна*»; *کیمیایی* «*Якщо сова трапиться комусь на початку шляху, то це недобре*»; *فرزده صدا دار یا غار غارک* «*Заняття алхімією приносить нещастя*»; *ناخوشی می‌آورد* «*Дзига чи вертушка приносять неприємності*». Як засвідчив

проілюстрований матеріал, семантика «нещастя» передається різними мовними засобами, а саме такими предикативними одиницями: **nahs ast** نحس است (букв. 'є нещастям'), **bad ast** بد است (букв. 'є погано'), **gonāh dārad** گناه دارد (букв. 'має гріх'), **badyomn ast** بدیمن است (букв. 'є нещасливим/зловісним'), **šum ast** شوم است (букв. 'є нещасливим'), **nekbat miāvarad** نکبت می آورد (букв. 'приносить нещастя'), **nāxoši miāvarad** ناخوشی می آورد (букв. 'приносить неприємності).

Досить вживаними у забобонній лексиці є слова «смерть», «помирати», які також представлені низкою синонімів: *"اگر سه مرغ دریایی در یک خط مستقیم و بالای سرتان در حال پرواز باشند، علامت این است که مرگ به زودی می آید"* *«Якщо три чайки летять над вашою головою в одну лінію, то це знак, що скоро прийде смерть»*; *"اگر رنگ اولین پروانه سفید باشد، یک نفر خواهد مرد"* *«Якщо перший метелик буде білого кольору, то хтось помре»*; *"هر که در خواب ببیند دندانهایش افتاده می میرد"* *«Той, хто побачить, що уві сні у нього повипадали зуби, – помре»*.

На лексико-фразеологічному рівні забобонних мікротекстів спостережено вживання синонімічних ідіом зокрема, таких як «дурне око» та «зле око». Напр.: *"آهو و کبک چشمشان شور است و نباید آنها را در منزل نگه داشت"* *«Газель та куріпка мають дурне око, тому не можна їх тримати в домі»*; *"برای رفع چشم زخم و اثر چشم"* *«Руту і ладан запалюють над вугіллям і обкурюють ними (приміщення, дітей) проти пристриту і злого ока»*.

Значне місце у смислопобудові перських забобонів на лексичному рівні займають антонімічні конструкції, зокрема «приносити щастя/удачу» та «приносити нещастя/невдачу»: *"اگر شما سکه ای را که از سمت پهلوها به زمین افتاده باشد"* *«Якщо сова заплаче, то на щастя, якщо засміється, то на горі»*; *"بردارید، برایتان بدشانسی می آورد، اما اگر مستقیم به روی زمین بیفتد و روی سکه به سمت بالا باشد و آن را"* *«Піднята монета, яка впала від вас збоку, приносить нещастя, але якщо монета впала перед вами на землю лицьовим боком, то підніміть її, вона принесе удачу»*; *"جغد گریه بکند خوش یمن است و خنده بکند بدیمن است"* *«Жінка, будинок та кінь приносять щастя та нещастя»*; *"زن و خانه و"* *«Фісташкове дерево та волоський горіх можуть приносити як щастя, так і нещастя»*.

Аналізуючи лексичний склад перських прикмет і забобонів, неможливо не торкнутися питання запозичень. Протягом усього періоду розвитку перської мови запозичення були одним із головних джерел поповнення її лексичного складу. Історично склалося так, що у перській мові велику кількість слів становлять арабізми (за різними оцінками, до 60-70%). У лексичному складі прикмет також спостережено доволі значну частку арабських слів. Напр., у реченні "اگر کلاغی صبح روی پشت بام یا دیوار خانه آواز بخواند، معتقدند خبر خوشی می رسد یا مسافر" «Якщо рано-вранці на даху чи стіні будинку заспіває ворон, то вірять, що прийде гарна новина, чи мандрівник незабаром повернеться з подорожі» слова «ранок» («صبح»), «вірять» («معتقدند»), «новина» («خبر») мандрівник («مسافر») і подорож («سفر») мають арабське походження. Проте варто зауважити, що співвідношення арабських і перських слів у текстах перських прикмет і забобонів має зовсім інший характер, ніж у текстах офіційно-ділового чи наукового стилів перської мови, де кількість арабських запозичень сягає 70-80% тексту. Аналіз емпіричного матеріалу, представленого у Додатку 2, засвідчив, що в передсудах перські слова становлять 83,5%, арабські запозичення – 13,8%, гібридні форми (араб. іменник + перс. компонує дієслово) – 2,1%, запозичення з інших мов – 0,5%.

Важко не помітити, що в лексичному складі забобонів трапляється і лексика, запозичена з європейських мов. У забобоні "قبل از استفاده کردن از چوب بیس" «Перед тим, як користуватися новою бейсбольною битою, поплюйте на неї, щоб була удача» словосполучення čub-e beysbāl 'бейсбольна бита' (букв. «бейсбольна палиця») містить запозичення з англійської мови; у забобоні "روشن کردن سه سیگار با یک کبریت" «Запалювати три цигарки від одного сірника – до невдачі» слово sigār («цигарка») має французьке походження. Вживання слів «цигарка», «бейсбольна бита» вказує на сучасне походження відповідних забобонів. На нашу думку, це засвідчує, що процес створення цих фольклорних малих жанрів продовжується дотепер.

2.2. Аналіз смислобудови перських народних прикмет і забобонів на синтаксичному рівні

Матеріалом для дослідження перських забобонів на синтаксичному рівні ми обрали забобони з компонентами-зоонімами. З точки зору синтаксичної структури перські забобони є закінченими реченнями. Аналіз показав, що досліджувані нами фольклорні одиниці складаються з простих і складних речень, причому 10% становлять прості речення (напр.: "صدای جغد شوم است" «Крик сови приносить нещастя»), а інші 90% – це складні речення з підрядним зв'язком (напр.: "مغز کله پاچه نخور، شب خواب بد می بینی، یا می ترسی" «Не їж баранячі мізки, бо присниться поганий сон чи злякаєшся»).

Народні прикмети кодифікують буденне життя і поведінку людини, формуючи універсальні правила, які можуть бути долучені до широкого кола повсякденних явищ. Звід правил кодифікованої поведінки має свою стандартну форму, яка легко запам'ятовується і побудована за формулою «якщо ..., то». Це класична питально-відповідальна форма, яка є універсальною для різного роду текстів, що репрезентують структуру світу. Варто зауважити, що зазвичай у забобонах ліва частина містить пораду, заборону, вказівку, розпорядження, застереження, прикмету, а права частина – це власне результат, що виникає за дотримання чи порушення умови, сформульованої у лівій частині, або це може бути моральна оцінка того, про що йдеться в лівій частині. Така ж форма побудови властива і переважній частині перських забобонів. У таких реченнях умова виражається за допомогою перських сполучників اگر **agar** та که **ke** 'якщо' і, на відміну від українських прикмет, у яких у підрядній частині речення зазвичай вживається сполучник **то**, у перських одиницях він відсутній. Напр., речення "اگر رنگ پروانه سفید باشد، تابستانی بارانی خواهیم داشت" «**Якщо** перший метелик буде білого кольору, **то** влітку дощитиме»; "جلو در دست و رو بشوید مهمان می گریه که" «**Якщо** кіт вмиватиметься перед дверима будинку, **то** прийдуть гості» є складними реченнями з підрядними обставинними умови реального типу. Аналіз показав, що 66% досліджуваних нами забобонів становлять речення саме з такою синтаксичною будовою.

Але є частина забобонів, які мають будову складних речень з іншими видами підрядного зв'язку. Напр., "مغز كله پاچه نخور، شب خواب بد می بینی، یا می ترسی" «*Не їж баранячі мізки, бо присниться поганий сон чи злякаєшся*» – це складне речення з підрядним обставинним причини; у головному реченні вживається наказова форма; "وقتی میش از صحرا به روستا بر می گردد و سر خود را تکان دهد باران خواهد" «*Коли вівця з пустелі повертається до села і хитає головою, це означає, що піде дощ*» – складне речення з підрядним обставинним часу. У таких реченнях вказується період тривання певного явища за допомогою сполучника "تا دافع چشم زخم شوند سر حیوانات مرده را از درختی در باغ می آویزند"; "vaqti 'коли' وقتی" «*Щоб перешкодити пристріту, на дереві вішають голови мертвих тварин*» – складне речення з підрядним обставинним мети, підрядний зв'язок якого виражається за допомогою сполучника "تا tā 'щоб'"; "هر که روز پنجشنبه یک پرنده بگیرد، برایش خوب و" «*Тому, хто впіймає пташку у четвер, буде добро і благо*» – складне речення з підрядним підметовим, виражене вказівним займенником "هر har 'кожен/той'"; "می گویند بودن یک جیرجیرک در خانه خوش شانسی می آورد" «*Кажуть, що цвіркун у домі приносить удачу*» – складне речення з підрядним додатковим; "آهو و کبک چشمشان شور است و نباید آنها را در منزل نگه داشت" «*Газель та куріпка мають дурне око, тому не можна їх тримати в домі*» – складне речення з підрядним наслідковим; "می گویند گربه ای که روی یک تخته در کشتی نشسته باشد خوش شانسی می آورد" «*Кажуть, що кіт, який посидів на ліжку на кораблі, принесе удачу*» – складне речення з декількома підрядними (з підрядним додатковим та підрядним означальним).

Попри те, що наведені приклади перських народних прикмет і забобонів, які відповідають структурі складнопідрядного речення з підрядними причини, часу, мети, а також складного речення з підметовою, додатковою, означальною частиною, становлять незначну частину всього масиву цих малих жанрових одиниць (загалом 24%), їх наявність свідчить про розмаїття тих синтаксичних форм, якими задається прикмета. Оскільки прикмети та забобони є жанром усної народної творчості і зазвичай не мають сталої завершеної форми, то всі

одиниці можна легко вкласти в універсальну конструкцію – «якщо ..., то», надавши незначних змін їхній зовнішній будові.

Забобони, що відповідають структурі простого стверджувального речення, займають доволі скромну позицію за частотністю синтаксичних конструкцій (10%). Наведемо приклади: "دیدن اسب سفید مراد است" «Побачити білого коня – на щастя»; "خون سگ و گربه شوم است" «Кров собаки та кішки приносить нещастя»; "صبح زود دیدن روباه مبارک است" «Побачити зранку лисицю – на щастя»; "نگه داشتن گور خر بد یمن است" «Тримати зебру – до невдачі»; "کینه شتری" «Верблюди таїть злобу до сорока років»; "تا چهل سال طول می کشد" «Верблюди таїть злобу до сорока років».

На нашу думку, прикмети такої синтаксичної побудови мають у своїй структурі завуальований прогноз на майбутнє, і вони також легко вкладаються в універсальну формулу «якщо..., то...». Напр., твердження «Побачити зранку лисицю – на щастя» можна трансформувати в: «Якщо побачиш зранку лисицю, то буде тобі щастя». Однак забобони на кшталт про верблюда містять радше не прогноз, а імпліцитне попередження.

Зазначимо також, що незамкнена форма перських прикмет і забобонів сприяє тому, що у різних контекстах вони можуть ускладнюватися або уточнюватися вставними та вставленими конструкціями, які зазвичай виступають у ролі додаткової інформації. Напр.: "گربه سیاه جن است هر کس به او آزار" «Чорний кіт – це диявол; кожен, хто його образить, матиме напади зомління»; "میمون میمنت دارد روز اول سال دیدنش خوب است" «Мавпа несе щастя; побачити її в перший день року – то добре». Очевидно, що такі уточнювальні конструкції мають на меті донести додаткову пояснювальну інформацію її отримувачу, тому що останній не завжди готовий до правильного сприйняття повідомлення.

Оскільки складні речення з підрядними умови становлять найбільшу групу, то було доцільно проаналізувати їх з погляду вживання часів. Аналіз показав, що більшість забобонів, які мають форму складного речення з підрядними умови, є підрядними реченнями реальної умови. У підрядній частині речення найчастіше вживається теперішній час умовного способу

(аорист). Такі складні речення з підрядним теперішнім часом умовного способу в підрядній частині становили 82%. Напр.: "اگر گربه دست و پای خود را در کنار دریا بلیسد" «*Якщо кіт облизуватиме свої лапи біля моря, то підуть дощі*».

Наступна група - це складнопідрядні речення, в яких у підрядній частині вживається простий минулий час (13%). Напр.: "اگر یک پروانه سفید از سمت جنوب" «*Якщо білий метелик прилетів до вас з південного заходу, то чекайте дощу*». Ще одна група (4%) - складні речення, в яких у підрядній частині вживається минулий час умовного способу. Напр.: "اگر پروانه هادر قسمت زیرین شاخه درختان یاد در و پنجره آویزان شده باشند، یعنی احتمال ریزش" «*Якщо метелики повисли під гілками дерев, під дверима чи під вікнами, то існує ймовірність, що піде дощ*». Найменшу групу (1%) становили складні речення, в яких у підрядній частині вживається теперішньо-майбутній час. Напр.: "در هنگام خوراک اگر حیوانی به دست آدم نگاه می کند باید سه لقمه از آن چه که می خورد" «*Якщо під час вживання їжі тварина дивиться на руки людини, то потрібно дати їй три ложки того їства, інакше людина отримає невиліковний біль*». Було виявлено, що у складних реченнях з підрядними умови у головній частині речення найчастіше вживаються майбутній категоричний та теперішньо-майбутній часи дієслів.

Слід зауважити, що деякі забобони складаються з декількох речень, тобто мають форму мікротекстів з простими і складними реченнями. Напр.: "بعضی وقتی کسی بیمار شد و حدس زدند که بر اثر چشم شور بوده است، برای او تخم مرغ می شکندند و معتقدند به این وسیله هم، کسی که چشم زده است شناخته می شود و هم اثر آن باطل می گردد. به این منظور کسی تخم مرغ را در دست می گیرد و درحالی که دیگری نام اطرافیان و همسایگان و مهمانان را بر زبان می آورد، با ذغال روی تخم مرغ نشانه می گذارد و تخم مرغ را کمی می فشارد و این کار آن قدر تکرار می گردد تا تخم مرغ بشکند. نام هرکس که بر زبان بوده یا دست بر روی نام هرکس قرار گرفته باشد، او چشم زده است" «*Інколи, коли хтось захворів і думають, що цій людині наврочили, то для хворого розбивають куряче яйце. Вірять, що таким чином дізнаються ім'я того, хто наврочив, і наслідки пристрїту зникнуть. Для цього беруть у руку куряче яйце і, називаючи імена родичів, сусідів, друзів, вугіллям ставлять*

позначку на яйці і трохи тиснуть на нього. Ці дії повторюють доти, доки яйце не трісне. Вважають, що наврочила та людина, на чиєму імені тріснуло яйце».

Відзначимо, що всі досліджені нами 679 одиниць перських передсудів є доволі сучасними за своєю синтаксичною будовою, тобто оформлені за сучасними правилами синтаксису, на відміну, скажімо, від перських прислів'їв, деякі з яких мають доволі архаїчну синтаксичну будову. Як видається, це якнайкраще засвідчує сучасний характер функціонування фольклорного малого жанру забобонів і прикмет у перському лінгвокультурному середовищі, його актуальність і затребуваність для носіїв перської етноментальності.

2.3. Класифікація перських народних прикмет і забобонів за кодами культури

Проаналізувавши наявні класифікації розглядуваного нами фольклорного малого жанру передсудів, ми вирішили запропонувати свою класифікацію перських прикмет і забобонів, й у пошуках прийняттого інструменту дослідження звернулися до концепції про коди культури. Розглянемо її стисло. Відомо, що різні мови по-різному відображають дійсність та національні особливості кожного народу, а культура є невід'ємним компонентом цієї дійсності, з якою стикається людина. Мова – це продукт культури, її складова частина та її знаряддя. А.І. Бондаренко у своїй науковій розвідці «Лінгвокультурні коди в контрастивному вимірі» зазначає: «Лінгвокультурний код відображає закорінені в мові уявлення про дійсність. Такі відомості вибудовують мовомисленнєву картину універсаму, специфіковану в обрядово-звичаєвій системі, віруваннях представників культурних і субкультурних груп. Код культури містить відомості про сприйняття й оцінювання матеріалізованої та неопредмеченої дійсності, яка оточує людину. Кодування уявлень про світобуття впливає на поведінкові стереотипні реакції, прийняття рішень у соціальних умовах» [12, с. 111].

Термін код як система засобів передачі інформації вперше був використаний американським математиком Клодом Е. Шенноном (1948) для опису математичної теорії комунікації.

На думку М. Фуко, коди ґрунтуються на взаємозв'язках у світі об'єктів, що можуть бути описані у формах образів та метафор: «основні коди будь-якої культури, що керують мовою, визначають для кожної людини емпіричні порядки, з якими вона матиме справу і в яких вона буде орієнтуватися» [140, с. 62–92]. Вчений акцентує увагу на зв'язку, який існує між мовою та емпіричним порядком, явищами зовнішнього світу, що потребує аналізу кодів у межах філософських, культуро-антропологічних, психологічних досліджень.

Аналізуючи універсальні базові коди культури, дослідники виділяють такі основні різновиди: 1) соматичний (тілесний); 2) просторовий; 3) часовий; 4) предметний; 5) біоморфний; 6) духовний.

Проте коди культури можна по-різному групувати, членувати та класифікувати. Наприклад, усередині біоморфного коду можна виділити зооморфний і рослинний коди, а всередині останнього – дендрарний і флористичний.

Українська дослідниця Л.В. Савченко у своїй монографії «Феномен етнокодів духовної культури у фразеології української мови: етимологічний та етнолінгвістичний аспекти» запропонувала досить детальну класифікацію кодів. Дослідниця виділяє такі лінгвокультурні коди: антропний, соматичний, зооморфний, фітоморфний, предметний, природний, спатіальний, темпоральний, геометричний, квантитативний, колоративний, моторіальний, каузативний, аксіологічний, кваліфікативний, а також етнокоди культури: міфологічний, демонологічно-антропоморфний, етіологічний, релігійний, повір'я (прикмети), традиційно-обрядовий, звичаєвий, ритуальний, ворожіння, замовляння, клятви (присяги, божби), прокляття, етикетний [62].

Цікавим видається той факт, що Л.В. Савченко виокремлює народний жанр прикмет як окремий етнокод, що вказує на універсальність цих малих

фольклорних одиниць, які накопичують ціннісний для певної культури зміст і функціонують як спосіб опису світобачення лінгвоспільноти.

Аналізуючи способи мовної репрезентації знань про навколишній світ через призму базових кодів культури, можна помітити значний вплив факторів позамовної дійсності, які завдяки реалізації колективної етнічної свідомості впливають на мову. Отже, можна стверджувати, що не лише мова визначає специфічний ракурс сприйняття реальності та особливості світогляду народу, а й універсальна культура та історичний досвід народу, які неодмінно впливають на особливості його сприйняття світу та мовного втілення дійсності.

Отже, у науковій літературі не існує єдиної, вичерпної класифікації, різними дослідниками виділяються різні набори кодів культури. Проте сама ідея використати цей інструмент дослідження для класифікації прикмет і забобонів одиниць перськомовної картини світу нам здалася цілком придатною і плідотною.

Проаналізувавши весь зібраний нами корпус перських забобонів та народних прикмет (у кількості 679 одиниць), ми виділили 10 кодів культури та систематизували весь зібраний матеріал за цими кодами. Класифікацію прикмет здійснювали за тією частиною мовної одиниці, на основі якої, власне, і робиться прогноз. Було виявлено, що деякі забобони можна віднести до двох культурних кодів. Напр., прикмету "اگر کسی شب از توی چاه کبوتر و گنجشک بگیرد، عمرش کوتاه می‌شود" «*Якщо хтось уночі з ями дістане голуба чи горобця, то його життя буде вкорочене*» ми класифікували за двома кодами: зооморфним і часово-просторовим, оскільки у ній акцент зроблений на час доби, а саме, на ніч, і на представників тваринного світу, а саме на птахів: голуба чи горобця.

Результати класифікації перських народних прикмет та забобонів за десятьма кодами культури у вигляді діаграми представлені в Додатку 1, а тут наведемо найпоказовіші приклади на кожен код культури.

Як засвідчили кількісні підрахунки, найчисленніша група серед перських забобонів – це забобони, які ми віднесли до **антропоморфного (людського) коду** (містить 185 забобонів). Ця група включає твердження, у яких прогнозом

виступає поведінка людини, часто некеровані дії людського тіла, її характер і доля, а також ситуації, у яких людина взаємодіє з довколишнім світом. Напр.: "عطسه پیام خدا برای صبر کردن است" «*Чхнути – означає, що Бог надсилає послання, що треба почекати*»; "اگر جشن عروسی یا ولیمه‌ی کسی که از حج برگشته، در خانه‌ی کسی برگزار شود خوش‌یمن است" «*Якщо у твоєму домі планують святкувати весілля чи відбудеться бенкет з приводу повернення когось із хаджу, то у дім прийде удача*». Окрім того, є певний набір мовних одиниць, прогнозом у яких виступає поведінка або характер інших людей. Напр.: "اگر تازه عروس قبل از چهل روز به مزار" «*Якщо наречена протягом сорока днів після весілля піде на могилу, то не матиме дитини*»; "اگر زنی از بین دو مرد رد شود بختش بسته می شود" «*Якщо жінка пройде між двома чоловіками, то до неї прийде невдача*».

Другу групу складають забобони **зооморфного коду культури** (містить 171 забобон). Напр.: "آهو و کبک چشمشان شور است و نباید آنها را در منزل نگه داشت" «*Газель та куріпка мають дурне око, тому не можна їх тримати у домі*»; "اگر بر سر راه شکارچی کلاغی بخواند، اعتقاد بر این است که شکارچی با دست پر از شکار می‌گردد. اگر خرگوش مشاهده کرد با دست خالی باز می‌گردد" «*Якщо дорогою на полювання закричить ворона, то вірять, що мисливець повернеться з великою кількістю здобичі. А якщо мисливець побачив зайця, то повернеться з порожніми руками*».

Варто зауважити, що перські народні прикмети та забобони зооморфного коду характеризуються великою кількістю видових назв. У цій категорії передсудів різноманітні представники тваринного світу беруть участь у формуванні прогнозу. Майже будь-яка тварина, птах чи комаха може бути ключовим фактором прогнозуючої частини прикмети чи забобону. У перських прикметах, так само, як і в українських, зустрічаються контексти, в яких представники фауни не лише своєю поведінкою передбачають майбутню ситуацію, а й виголошують її. І.М. Пасічнюк зазначає, що голоси птахів та тварин, які пророкують різноманітні ситуації побутового характеру, метеорологічні та природні явища, шляхом народно-етимологічної інтерпретації з боку носіїв фольклору в багатьох випадках перейшли в лексико-фонетичні звуконаслідування [56, с. 98]. Напр.: "اگر در شب کلاغ قارقار کند یکی از

"*اگر سگ در شب های زمستان مانند گرگ زوزه بکشد، آن شب برف سنگین خواهد آمد*"² «*Якщо вночі закаркала ворона, то хтось із муджтахідів² помре*»; «*Якщо собака зимової ночі завие як вовк, то піде сильний сніг*».

Третя за кількістю перських забобонів група – забобони **предметно-артефактного коду** (містить 103 забобони). Основа прогнозу цієї групи прикмет – це найрізноманітніші предмети домашнього та господарсько-побутового вжитку, які людина створювала протягом свого багатовікового культурного розвитку. Напр.: "*وصل کردن سنجاق به لباس مانع جن زدگی می شود*" «*Прикріплена на одязі шпилька відганяє злих духів*; "*به گردن کودک اشیایی برای دور*" «*Щоб уберегти дитину від пристриту, їй на шию чіпляють якісь речі*».

Четверта група – забобони **часово-просторового коду** (містить 89 забобонів). У цій категорії прикмет і забобонів у прогнозованій частині увага концентрується на різних часових реальностях, а також на смисловому просторі, в якому відбувається певна ситуація. Напр.: "*اگر زن حامله ای شب از زیر*" «*Якщо вагітна жінка вночі сама ходитиме під деревом чи по занедбаних місцях, то на неї впаде тінь джинів і вона втратить дитину*»; "*باور بر این است که روز شنبه نحس و*" «*Вірять, що субота – нещасливий день, тому не можна давати у борг молоко, маст³, сир чи щось подібне*».

П'ята група **перських забобонів** – це забобони **гастрономічного коду** (містить 75 забобонів). Основою передбачення цієї групи прикмет і забобонів є різноманітні продукти харчування, овочі та фрукти, традиційні іранські страви. Напр.: "*اگر خانم ها هنگام آشپزی سر قابلمه غذا بخورند، بین آنها جدایی می افتد*" «*Якщо жінки, готуючи їжу, скуштують верхівку страви з каструлі, то вони посваряться*»; "*اگر حبه قند که دست شماست بی اختیار و ناخودآگاه افتاد داخل استکان چای باور بر این است که آن روز*"

² Муджтахід – вчений-богослов в ісламі.

³ Маст – традиційний іранський кисломолочний продукт, який схожий на несолодкий йогурт.

"*هر کس زبان خود را گاز بگیرد در آن*» *برایتان مهمان خواهد آمد* " *то вірять, що в цей день прийде гість»*.

Шоста група **перських** забобонів – це забобони **соматичного коду** (містить 71 забобон). У таких прикметах основою передбачення виступають органи, частини тіла та кінцівки людини. Напр.: "*ساعت غیبت او را می کنند*" "*Прикусити язика означає, що в дану хвилину про цю людину злословлять*"; "*ناخن های کوتاه شده ات را روی زمین نریز، فقر می آورد*" "*Зрізані нігті не викидай на землю, інакше прийде бідність»*.

До сьомої групи відносяться забобони **природного коду** (містить 54 забобонів). Основою прогнозу цієї категорії прикмет є природні стихії та різноманітні метеорологічні явища, такі як дощ, сніг, вітер, туман, місяць, зірки, комета та ін., їх стан та якісні характеристики. Напр.: "*اگر شب عروسی کسی*" "*اگر شب عروسی کسی*" "*خرافات می گویند که نشان*" "*Дощ у весільну ніч – на щастя*"; "*باران ببارد، خوشبخت می شود*" "*دادن ستاره ها با انگشت، مثل اشاره کردن به یک شخص غریبه در خیابان است و می تواند بدشانسی و حتی*" "*Забобони кажуть, що вказувати на зірки пальцем, це теж саме, що тикати пальцем на незнайому людину на вулиці. Це може принести невдачу, або навіть смерть для того, хто вказував»*"; "*با آتش بازی نکن،*" "*Не грай з вогнем, бо обмочишся вночі»*.

Восьму групу становили забобони **рослинного коду** (містить 45 забобонів). У цій категорії прикмет реаліями прогнозованої частини є різноманітні об'єкти рослинного світу: дерева, трави, ягоди, гриби і т.д. Напр.: "*گذاشتن یک عدد میوه بلوط پشت پنجره بلا را دور نگه می دارد*" "*Покладений за вікном жолудь відганяє біди*"; "*پوست سیر را در هوا پخش نکن، دعوا می شود*" "*Не розвіюй на вітрі часникове лушпиння, бо буде сварка»*.

Дев'ята група – це забобони **теоморфного коду** (містить 23 забобони). Необхідно зазначити, що після завоювання Ірану арабами у VII ст. ісламська релігія стала частиною перської культури та мови. Релігійні тексти, ритуали, практики, знаки, символи є своєрідним знаковим кодом, за допомогою якого люди демонструють своє ставлення до релігії і вірувань своєї та інших культур. Теоморфні компоненти у проаналізованих текстах перських прикмет і

забобонів переважно можна поділити на три лексико-семантичні групи релігійного змісту: 1) назви осіб, пов'язаних з культом: бог, сейєд⁴, Мохаммад, Фатеме, ахунд⁵. Напр.: " آب دهان سید معتمد روی قند باعث شفای بیمار می شود " «Слина правовірного сейєда на шматку цукру здатна зцілити хворого»; "اگر زن حامله" «Якщо вагітна жінка буде читати суру "Мухаммад", то народиться у неї хлопчик»; "پول آخوند و لوطی خیر و برکت ندارد" «Гроші ахунда та шахрая не принесуть блага»; 2) слова, які позначають молитви та ритуали: намаз, сура, «бісмілла», обітниця. Напр.: "اگر بخواهند آفت یا بیماری را از خود دور کنند، شاخه‌ای از درخت بید می‌کنند و بر آن دعا و اورادی می‌خوانند و با این عمل" «Якщо хочуть прогнати біду та хворобу, то відламують гілочку з вербового дерева та читають над нею молитву, і так біда та хвороба перейдуть у цю гілку»; "بسم الله که بگویند جن و غول و" «Як промовити "бісмілла", то всі біси, оборотні та демони повтікають»; 3) слова, пов'язані з культовими предметами: Коран, могр, скатертина Святої Сукайни, гробниця імамів. Напр.: "اگر بچه‌ای بعد از تولد روی" «Якщо у новонародженої дитини на чолі червона пляма чи щось подібне, то кажуть, що то відбиток мोगру і дитина буде благочестивою»; "قرآن را بعد از خواندن نباید" «Прочитавши Коран, не можна залишати його відкритим, бо диявол прочитає».

Тут варто зауважити: попри те, що ортодоксальний іслам категорично не схвалює марновірства, у перській етноментальності забобонний і релігійний світогляди тісно переплелися й наразі перебувають у синкретизмі.

І остання десята група – це забобони **кількісного (числового) коду** (містить 14 забобонів), в яких основою прогнозованої частини виступають переважно числа два, три, тринадцять, сорок, які мають своє особливе символічне значення у перській лінгвокультурі, про що буде сказано у наступних розділах нашого дослідження. Напр.: "اگر زنی آبستن باشد و دو فرزند دختر یا"

⁴ Сейєд – почесний титул у мусульман, який засвідчує, що людина походить від роду пророка Мохаммада.

⁵ Ахунд – служитель релігійного культу в мусульман.

"سه فرزند دختر همزمان با هم به دنیا بیاورد، برای دولت باعث خیر و برکت و پیشرفت می شود" «Якщо вагітна жінка одночасно народить дві або три дівчинки, то країну чекає добро, благодать та розвиток»; "عدد ۱۳ نحس است" «Число «тринадцять» – нещасливе».

Отже, за результатами нашої класифікації перських народних прикмет та забобонів, найчисельнішу групу становлять забобони, які належать до антропоморфного коду (22,2%). Наступними за кількістю ідуть прикмети зооморфного (20,6%) і предметно-артефактного кодів (12,4%). Четверта група – це забобони часово-просторового коду (10,7%). До п'ятої групи ввійшли забобони гастрономічного коду (9%). Шоста група налічує забобони соматичного коду (8,6%). Далі за кількістю передсудів ідуть природний (6,5%), рослинний (5,4%) і теоморфний (2,8%) коди. Найменшу групу склали забобони, що належать до кількісного (числового) коду (1,8%).

Якщо об'єднати забобони соматичного й антропоморфного кодів, які обидва пов'язані з людиною (перший – з її будовою, а другий – з різними аспектами її життєдіяльності), то вийде, що разом вони становлять 30,8%, що є майже третиною всіх перських марновірств. Це й не дивно, адже передсуди сягають своїм корінням у глибоку давнину, коли людина починала пізнавати світ із самої себе та свого місця в природі, а потім вже вивчала навколишнє середовище. Так само з давніх-давен значну увагу людина приділяла спостереженням за поведінкою тварин, птахів та комах, що постійно оточували її. Тому й наша класифікація засвідчила, що другу за групу склали прикмети та забобони зі знаками зооморфного коду. Найчастіше у своїх марновірствах іранці звертаються до метеликів, птахів, kota, собаки, курки та курячого яйця.

Висновки до розділу 2

Аналіз перських забобонів та прикмет на *лексичному рівні* показав, що:

1) переважна більшість лексем, які використовуються у складі забобонів, – це слова побутової лексики з використанням розмовно-просторічних елементів;

2) вагоме місце у лексичному складі перських прикмет займають явища синонімії та антонімії;

3) серед запозиченої лексики арабські слова не становлять помітної частки; натомість зафіксовані слова англійського і французького походження для позначення сучасних реалій, а це може свідчити про те, що іранці продовжують дотепер складати забобони та прикмети.

Структурна організація перських прикмет і забобонів засвідчила, що вони, як правило, складаються з двох частин, які відображають спостереження та прогноз. Під час аналізу було визначено ключові слова структурної частини «спостереження», які можуть бути виражені різними частинами мови, такими як іменник, прикметник, дієслово, прислівник, числівник, дієприкметник. Іменники, що виступають ключовими словами, було розподілено за трьома групами: 1) лексеми, що позначають об'єкти і явища живої природи; 2) лексеми, що позначають частини тіла та побутові предмети; 3) лексеми, що позначають продукти харчування. В окрему групу було виділено етноспецифічну та міфологічну лексику, яка виконує роль ключових слів у складі перських передсудів.

Аналіз перських забобонів *на синтаксичному рівні* дав змогу стверджувати, що за синтаксичною будовою у переважній більшості (82%) вони є складними реченнями з підрядними умови. Найчастіше в цих реченнях дієслово у підрядній частині вживається у формі теперішнього часу умовного способу (аористі).

Розробка адекватної тематико-ідеографічної систематизації прикмет і забобонів становить одну з основоположних проблем дослідження цих фольклорних одиниць із позицій лінгвокультурології. Тематико-ідеографічна класифікація передсудів допомагає виявити національно-культурну специфіку світосприйняття певного народу, краще зрозуміти особливості його менталітету, ключові пріоритети й цінності, а також реконструювати національну мовну картину світу.

Оскільки мовна картина світу будь-якого народу зумовлена національно детермінованими кодами культури, було вирішено класифікувати перські прикмети та забобони за кодами культури.

Весь зібраний матеріал у кількості 679 одиниць було класифіковано за десятьма кодами культури. Здійснена класифікація дала змогу встановити, що, формуючи народні марновірства, іранці найбільшою мірою зосереджували свою увагу на таких об'єктах і феноменах навколишньої дійсності: різні аспекти життя, діяльність та фізичний стан людини, поведінка тварин, птахів і комах, природні явища, рослинний світ, небесні тіла. Забобонні вірування носіїв перської мови нерідко осмислюються й через речі побутового вжитку та продукти харчування. Цікаво відзначити, що в перській лінгвокультурі «мирно співіснують» дорелігійний (магічний) та релігійний (ісламський) шари мовної свідомості, про що свідчить група прикмет і забобонів, віднесених нами до теоморфного коду культури.

Розглянуті у розділі положення відображено у чотирьох публікаціях автора [72; 74; 75; 208].

РОЗДІЛ 3.

ПЕРСЬКІ НАРОДНІ ПРИКМЕТИ І ЗАБОБОНИ У ЛІНГВОПРАГМАТИЧНОМУ ВИСВІТЛЕННІ

3.1. Логічні та алогічні народні прикмети та забобони як регулятор повсякденної поведінки людини

Серед науковців, що займалися дослідженням народних прикмет та забобонів, побутують різні думки з приводу їхньої природи. Дехто стверджує, що народні прикмети базуються на спостереженнях людини за світом, що її оточує, і визначають їх як систему народних знань, які покликані допомогти та захистити особу. Інші ж запевняють, що марновірства не мають логічного підґрунтя, а тому віра в них безглузда та не несе ніякої користі.

З погляду психології для аналізу прикмет та забобонів використовуються декілька підходів, зокрема: 1) когнітивний; 2) афективно-мотиваційний; 3) психоаналітичний; 4) біхевіористський; 5) соціально-моральний; 6) еволюціоністський [41, с. 151–158]. Розглянемо деякі з них детальніше.

За когнітивного підходу аналіз забобонів здійснюється через спробу зрозуміти незрозуміле й невідоме. Французький антрополог (етнолог) і філософ Л. Леві-Брюль розглядає забобони як різновид колективних уявлень, що виникають у процесі передачі від покоління до покоління внаслідок дії механізмів навіювання, зараження і наслідування. У забобонах когнітивні елементи змішані з емоційними переживаннями, викликані явищами навколишнього світу. Роботи вченого присвячені реконструкції мислення первісної людини і становлять інтерес для розуміння первісних вірувань та звичаїв. Афективно-мотиваційний підхід до вивчення природи забобонних уявлень описаний у другому розділі його праці «Надприродне в первісному мисленні». Афективну категорію надприродного автор вбачає у тому, що з допомогою різних забобонних операцій, успадкованих від пращурів, люди намагаються захистити свою емоційну сферу від усього того поганого, що може загрожувати їм [170].

Вчені стверджують, що забобони відіграють функцію психологічного захисту. Коли людина відчуває тривогу, напруження чи страх, вона звертається до марновірств як до певних ритуальних технік, що передалися від предків, і в такий спосіб досягає внутрішнього балансу. Зокрема В.Г. Лашук називає забобони «стереотипними, звичними способами вирішення проблем, які дозволяють людині справлятися зі своїм страхом перед невідомістю і невизначеністю і так сприяють її адаптації до статичних явищ, що повторюються» [41, с. 154].

Психоаналітичний підхід до аналізу прикмет та забобонів описаний у працях відомого австрійського вченого З. Фрейда. Останній допускає, що свідоме незнання і несвідоме знання мотивування психічних випадковостей служать одним із психічних коренів забобонів [138].

Що ж до біхевіористів, то американський психолог С. Вайз вважає, що джерелом забобонів є потреба людини контролювати події, настання яких вона бажає або прагне уникнути. Така поведінка підкріплюється схильністю людського мозку виявляти закономірності в подіях, навіть якщо вони цілком випадкові [225]. Британський філософ Б. Рассел у прикметах і забобонах вбачає відображення норм поведінки в суспільстві. На його думку, «нинішня мораль є цікавою сумішшю утилітаризму і забобонів, причому останні мають велику силу, і це природно, оскільки саме забобони є джерелом моральних правил» [201, с. 3]. С. Вайз стверджує, що забобони не є ненормальною чи ірраціональною поведінкою, вони не обмежуються традиційними культурами, расою, релігією, національністю, а також не є продуктом неосвічених людей чи осіб з низьким інтелектом; усі володіють ними як частиною природи, що вбудована в наш нейронний мейнфрейм [225, с. 205–237].

Цієї ж думки дотримуються дослідники Б. Нарах та Р. Таку. Вони зазначають, що такі події, як смерть, хвороба чи інші негаразди, завжди викликають у людини почуття тривоги, страху, невдачі та гніву. У таких випадках, коли особа не здатна знайти логічне пояснення події, вона

звертається до забобонних вірувань з метою заспокоєння та позбутися внутрішніх тривог і переживань [186, с. 719].

Отож більшість дослідників визнають вагому роль, яку відіграють прикмети й забобони у житті сучасної людини, що й зумовлює необхідність всебічного вивчення цих своєрідних мовно-культурних констант людства і, зокрема, з позиції лінгвістики.

Ми вирішили проаналізувати зібрані нами перські прикмети та забобони щодо їхньої логічності або алогічності й з'ясувати, який саме прагматичний потенціал міститься в цих мікротекстах і яку функцію виконують закарбовані в них уявлення в повсякденному житті представників перської лінгвокультури.

Як показав аналіз, всередині укладеного нами корпусу текстів яскраво виділяється група народних прикмет, які здатні регулювати поведінку людини в тій чи іншій ситуації або передбачати настання тих чи інших, як природних, так і соціально-побутових подій та явищ. Ці прикмети можна віднести до категорії логічних або корисних, хоча деякі з них характеризуються доволі високим рівнем забобонності.

Напр., перський забобон "اگر دارو را از دردمند مضایقه کنند، به درد مبتلا می شوند" «*Якщо поскупитися хворому на ліки, то сам будеш страждати на біль*» виконує повчальну морально-етичну функцію. З одного боку, освічена людина розуміє, що дві дії, про які йдеться в цьому твердженні, прямо не залежать одна від одної. Але з другого боку, забобон повчає людину проявляти милосердя до немічного, щедрість і навіть застерігає її: якщо поскупишся, то сам захворієш. Отже, у таких твердженнях, попри їхній забобонний зміст, закладена народна мудрість, яка у своєрідний спосіб навчає моральних правил життя у суспільстві.

Існують народні прикмети, які навчають бережному поводженню з природою. Напр., це такі забобони, як "اگر فرد آب توی سوراخ مورچه بریزد، جوان مرگ" «*Якщо людина наллє води у мурашину нору, то помре у молодому віці*»; "شکار حیواناتی از قبیل آهو، کبک، کبوتر و گنجشک اگر جنبه ی تفریح داشته باشد، عمر شخص را کوتاه می کند" «*Полювання на тварин, таких як газель, куріпка, голуб, горобець заради забави вкорочує людині віку*». З одного боку, читаючи такі забобонні

твердження, ми не можемо не відзначати їхньої наївності, але з другого, усвідомлюємо, що вони були покликані виховувати в людей правила поведінки, які згодом закріпилися в суспільстві у вигляді моральних норм і настанов.

У деяких передсудах містяться поради щодо правильного харчування. Напр., забобон "اگر زن حامله سیب بخورد بچه اش خوشگل می شود" «Якщо вагітна жінка їстиме яблука, то дитина буде красивою» говорить про те саме, що і сучасна медицина: про користь фруктів, особливо для вагітних жінок. Те ж саме можна сказати і про забобон "خوردن انار را ثواب می دانند و معتقدند انار سیر را و گرسنه را سیر می کند" «Їсти гранат вважають доброю справою і вірять, що гранат ситого голодним, а голодного ситим робить, і тому його дають як милостиню увечері поминальної п'ятниці», у якому людей неначе закликають до вживання вітамінів.

Спостереження за поведінкою тварин та птахів породило цілу низку прикмет, що прогнозують погоду чи настання певних природних явищ, напр.: "اگر سگ در شبهای زمستان مانند گرگ زوزه بکشد، آن شب برف سنگین خواهد آمد" «Якщо собака у зимову ніч зависє як вовк, то тієї ночі піде сильний сніг», "اگر هوا ابری باشد و گربه دست و روی خود را به طرف غبری بشوید هوا صاف می شود. اگر به سمت کوه بنشیند هوا آفتابی می شود" «Якщо погода похмура і кіт вмиватиметься у бік Мекки, то розпогодиться. Якщо кіт сидітиме у бік гір, то погода буде сонячною». Очевидно, що ці прикмети мають у собі логічне підґрунтя, адже відомо, що тварини реагують на зміну погоди.

Поряд з прогностичною функцією, що домінує, прикмети реалізують також функцію тлумачення, виконання якої забезпечується такою властивістю прикмет, як догматизм. Ця властивість не лише не вимагає додаткового підтвердження, але й дозволяє самій прикметі виступати в ролі аргументу. Напр., таке уявлення, як: "اگر «کوکوتی-تی» در باغ توت بخواند محصول ابریشم فراوان خواهد شد" «Якщо зозуля закує у тутовому саду, то буде багато шовку», є своєрідною догмою. Поставивши питання 'чому?', ми можемо знайти відповідь у самій прикметі – тому що, коли зозуля закує у тутовому садку, то зазвичай збирають

"موقع اذان ظهر آب گرم بیرون نمی ریزند" «*Що на виданні, то вірять, що до неї прийде удача*», "ریند" «*Під час обіднього азану не виливають теплої води на двір*».

Повчальні прикмети спрямовані на корегування поведінки людини у побуті. Їхня функція полягає у наданні порад і рекомендацій щодо того, як діяти або утримуватися від дій у певних життєвих ситуаціях. Деякі забобони базуються на соціальних нормах та сприяють підтриманню гармонії у спільноті. Напр., забобон "اگر کسی در شب سوت بزند شیطان را صدا کرده است" «*Якщо хтось вночі свистітиме, то викличе шайтана*» забороняє вночі свистіти, адже в цей час люди відпочивають. Деякі прикмети привчають до охайності, зокрема: "ناخن های کوتاه شده ات را روی زمین نریز، فقر می آورد" «*Зрізані нігті не викидай на землю, інакше прийде бідність*»; "موی سر را اگر سر راه بریزند گنجشک برده و با آن لانه می سازد و صاحب مو سرگیجه می گیرد" «*Якщо викинути волосся на дворі, то його підбере горобець і сплете з нього гніздо, і у власника волосся буде наморочитися у голові*».

Багато марновірств спонукають до уникнення певних дій, які можуть призвести до нещасних випадків. Такі твердження заохочують людей бути обережними й уникати ризикованих ситуацій. Напр., забобон "اگر زن حامله ای شب از زیر درخت یا تنها از اماکن متروکه رد شود، سایه جن ها روی سرش می افتد و بچه اش سقط می شود" «*Якщо вагітна жінка вночі пройде під деревом чи сама ходитиме по занедбаних місцях, то на неї впаде тінь джинів і вона втратить дитину*» застерігає вагітну жінку не блукати вночі, не відвідувати сумнівних місць, що є цілком логічно. Загальновідомий факт, що у період вагітності жінка перебуває у складному психологічному стані, і будь-який стрес може негативно позначитися на розвитку плода. Варто зауважити, що і в Ірані, і в Україні існує досить багато забобонів про вагітних жінок, що, з одного боку, може свідчити про піклування і турботливе ставлення до майбутньої матері, а з другого – про більшу забобонність жінок у цьому стані, оскільки в цей період вони стають надзвичайно вразливими не тільки у фізичному, а й надто в емоційному плані, а тому починають вірити часто в не зовсім раціональні речі.

Деякі забобони містять гігієнічні поради, напр.: «وقتی که عطسه می‌کنید دستتان را : .» *«Коли чхаєте, закрийте рот рукою, бо так ваша душа не зможе вилетіти»*. Прикривання рота рукою під час чхання – це давня практика, яка має корені в стародавніх віруваннях. Однією з можливих причин, чому така дія стала поширеною, було уявлення, що в момент чхання душа людини на короткий проміжок часу відчіплюється від тіла. Щоб захистити свою душу, люди почали прикривати рот рукою. Також така практика може мати сенс з медичної точки зору, оскільки під час чхання викидається повітря з великою швидкістю, яке містить бактерії та віруси. Прикриваючи рот під час чхання, люди зменшують ризик передачі хвороботворних агентів одне одному, а також поширення інфекційних захворювань.

Аналіз показав, що значна кількість передсудів є алогічними. Можна припустити, що вони утворилися випадково за того чи іншого збігові обставин. Напр., такі перські прикмети, як: «اگر چشم انسان دل بزند، دلیل بر خبر خوب است» *«Якщо у людини тіпається око, то буде гарна новина»*; «اگر مژه چشم روی گونه بیفتد اجل است» *«Якщо вія впаде на щоку, то треба її прибрати, бо вона віщає смерть»*; «هر کس زبان خود را گاز بگیرد در آن ساعت غیبت او را می‌کنند» *«Прикусити язика означає, що в цю хвилину про людину злословлять»* та багато інших, як нам видається, не мають об'єктивного підґрунтя і не є гарантією настання вказаних подій в реальності.

Деякі з таких передсудів є дивними, викликають усмішку, натомість інші можуть бути навіть небезпечними. Напр., забобон «اگر زن بعد از زایمان شکم درد داشته» *«Якщо у жінки після пологів болить живіт, то нагрівають попіл чи чорний камінь і кладуть їй на живіт»* може нанести шкоду здоров'ю. Отже, попри те, що ми живемо в прогресивному науково-технічному світі, можна зіткнутися з прецедентами, коли освічені люди потрапляють у безглузді або небезпечні для життя ситуації через те, що керуються певними марновірствами.

«Оскільки переважна більшість іранців є віруючими людьми, то й не дивно, що існує категорія забобонів, які привчають людей до релігійної культури, де закарбовані найважливіші цінності нації. Існування в суспільстві таких забобонів зумовлено аксіологічною функцією, яку вони виконують. Можливо, атеїстам або людям мало релігійним такі уявлення здаватимуться безглуздими, але для віруючих людей вони транслюють релігійні цінності, а тому є логічними й корисними» [76, с. 35]. Напр., такі забобони, як: "اگر زن حامله" "اگر زن حامله سورہی یوسف را بخواند بچہ اش" «Якщо вагітна жінка буде читати суру "Мухаммад", то народиться у неї хлопчик»; "اگر زن حامله سورہی یوسف را بخواند بچہ اش" "اگر زن حامله سورہی یوسف را بخواند بچہ اش" «Якщо вагітна жінка читатиме суру "Юсуф", то дитина буде красивою» та ін. привчають людину молитися, прищеплюють їй позитивні емоції й дають надію на краще. Окрім того, що такі мікротексти виконують аксіологічну функцію, вони також відіграють психологічну роль, оскільки відомо, що молитва позитивно впливає на психічний стан людини, сприяючи її заспокоєнню та зменшенню тривоги.

Підсумовуючи вищевикладене, слід відзначити, що дослідження прагматичного потенціалу народних прикмет і забобонів, їхньої ролі та особливостей функціонування в суспільстві є одним із ключових завдань перської лінгвокультурології. Ці невеличкі за обсягом текстові одиниці, залишені у спадок попередніми поколіннями, і тепер виконують важливу роль у регулюванні повсякденної діяльності та поведінки людини. Вони містять у собі насправді унікальний матеріал, вивчення і всебічний аналіз якого відкриває шлях до кращого розуміння процесів осмислення навколишньої дійсності представниками певної лінгвокультури, завжди позначених яскравою етноспецифікою.

3.2. Прогностична функція перських народних прикмет і забобонів

Різноманітні зміни в житті будь-якої країни та суспільства зумовлюють збільшення інтересу людей до всіляких прогнозів, які можуть допомогти запобігти або подолати негативні ситуації, розв'язати певні проблеми.

Передбачення як особливі структурні елементи народних прикмет і забобонів відображають духовну і фізичну діяльність носіїв певної культури, особливості їхнього мислення й світосприйняття.

В «Академічному тлумачному словнику української мови» подається таке визначення прогнозу: «прогноз – це передбачення на основі наявних даних напряму, характеру й особливостей розвитку та закінчення явищ і процесів у природі й суспільстві» [242].

На нашу думку, знання та уявлення про світ, про природні умови існування людини якнайкраще закріплені в прикметах та забобонах, пов'язаних із частинами людського тіла, оскільки у давнину людина починала пізнавати навколишню дійсність із себе. Важливість соматичної лексики визначається тим, що вона належить до найдавнішого пласту мови і внаслідок цього зберігає найдавніші знання людини про світ. Тому нам здалося логічним розглянути особливості семантики передбачення у складі перських прикмет і забобонів на матеріалі передсудів із соматичним компонентом.

Як засвідчив аналіз, всю групу зібраних нами перських прикмет і забобонів із соматичним компонентом загальною кількістю 43 одиниці можна поділити на два класи: 1) прикмети, у смислопобудові яких бере участь обличчя з його складовими частинами (волосся, очі, вії, лоб, вуха, ніс, язик, зуби, щоки) і голова; 2) прикмети, до складу яких входять кінцівки – руки та ноги з їхніми складовими (долоні, нігті, зап'ястя, ступня, п'ята). Цікаво зауважити, що в другій групі найбільш актуалізованими виявилися соматизми нігті, вії, руки.

Соматизм «рука» семантично в перській лінгвокультурі асоціюється з такими поняттями та явищами, які супроводжують людину протягом усього її життя: робота, віра, взаємини між людьми, влада, гроші і т.п., тому й не дивно, що безліч народних прикмет і забобонів з компонентами «рука» й «долоня» відбивають зазначені аспекти життя.

Як приклад, розглянемо такий забобонний мікротекст: "اگر كف دست راستان بخارد نشانه اين است كه به زودی پولتان را از دست می‌دهید. اگر كف هردو دستتان بخارد شما باید به خرج و مخارجتان رسیدگی کنید"

«Якщо свербить долоня правої руки, то скоро прийдуть гроші. Якщо свербить долоня лівої руки, то скоро втратите гроші. Якщо сверблять долоні обох рук, то це означає, що треба переглянути свої витрати».

Отже, на основі такого фізіологічного відчуття, як свербіння правої чи лівої долоні, або ж свербіння обох одразу, здійснюється передбачення щодо матеріальних благ. Як видно з наведеного прикладу, у перській лінгвокультурі свербіння правої руки є позитивним знаком для суб'єкта, в той час як свербіння лівої руки – переважно негативним. Свербіння обох рук одночасно сприймається нейтрально.

Варто зазначити, що досить значна кількість перських народних прикмет і забобонів із соматичним компонентом формуються на основі бінарної семіотичної опозиції «правий-лівий». Принцип бінарності є одним з найдавніших способів категоризації навколишньої дійсності, пізнання світу та буття. У міфологічній моделі світу протиставлення правий – лівий співвідноситься з опозиціями чоловічий-жіночий, верх-низ, добро-зло. Поняття «правий» зазвичай використовується в позитивному значенні і пов'язане з правдою, а «лівий» – у негативному значенні і пов'язане з неправдою. О.М. Афанасьєв у своїй фундаментальній праці про слов'янську міфологію «Поэтические воззрения славян на природу» вказує на те, що протилежність півдня і півночі поєднувалася в народних повір'ях з правим і лівим боком. Давні народи, які вбачали у Сонці верховне божество, що управляє Всесвітом, через призму сонячного руху споглядали навколишній світ. Людина завжди під час молитви зверталася обличчям на схід, оскільки звідти вранці з'являється сонце. Відповідно, з правого боку у кожного був південь, а з лівого – північ. Світло, тепло й весна приходили з півдня, тобто справа, а п'ятьма, холод і зима – з півночі, тобто зліва. Тому з правим боком поєднувалося все блага, прекрасне, світле, а з лівим – зле, темне й вороже. [2, с. 185–186]. Вчені, які вивчають історію культури, звертають увагу на те, що з давніх часів ліву руку розглядали як таку, що має відношення до зла. Етимологічно слово «ліво» пов'язане з двома значеннями – «лівий» і «нешасливий». Ліва рука часто

використовувалася як символ заперечення традиційної релігії. Правою рукою Бог обдаровує і творить, лівою – карає.

Т. Гамкрелідзе й В. Іванов зазначають, що стародавнім індоєвропейцям була притаманна дуалістична соціальна організація суспільства та пов'язані з нею дуалістичні уявлення про світ, які відображаються в лексиці та семантиці загальноіндоєвропейських мовних структур. Мовознавці виділяють низку лексичних антонімів, на зразок «хороший-поганий», «високий-низький», «правий-лівий» та інші, які символізують атрибути двох світових начал [16, с. 780]. Описуючи семіотичні опозиції «правий-лівий» в індоєвропейській символічній системі, автори вказують, що асоціація значень «правий», «правий бік» з приємним, хорошим, благим, а «лівий», лівий бік» – з несприятливим, дурним може вважатися певною семантичною універсалією, яка характерна для семантичної системи індоєвропейської мови загалом [16, с. 785].

Особливості функціонування бінарних опозицій «добро-зло», «правда-неправда», «правий-лівий» у перській мовній свідомості висвітлені у праці української дослідниці О.В. Мазепової. Авторка зазначає, що ці універсальні опозиції мають взаємозв'язок, який сходить до зороастризму – релігії давніх іранців, в основі якої лежать уявлення про одвічну боротьбу добра і зла, правди і неправди [44, с. 275].

Результати проведеного О.В. Мазеповою психолінгвістичного експерименту показали, що у сучасній перській мовній свідомості концептуальні опозиції «правий-лівий» формують загальне протиставлення позитивного і негативного: «ліве завжди пов'язане з правим і переважно протистоїть йому, ліве співвідноситься з чимось недобрим у житті людини, ліве сприймається як порушення правильного способу життя», на відміну від «правого», що продемонструвало позитивні тлумачення носіїв перської мови [44, с. 240–249].

У перській лінгвокультурі існує низка забобонів із соматичним компонентом «рука», позначених яскравою етноспецифікою, напр.: "كف دست" «Якщо у когось випукла долоня руки,

то ця людина послідовник імама Алі». Як бачимо, в цьому передсуді відображена віра іранців-шиїтів в імама Алі, попри те, що іслам принципово засуджує забобонні уявлення, про що вже йшлося вище.

У різних культурах протягом багатьох століть відзначалося особливе ставлення людей до волосся та нігтів. Вважалося, що оскільки ці похідні шкіри можуть рости протягом усього життя людини, вони свідчать про розвиток тіла та є носіями інформації про людину. Саме тому з давніх-давен різні народи наділяли ці частини тіла магічними властивостями. За Дж. Фрезером, «як фізично відділенні від людини, вони перебувають з нею у симпатичному зв'язку» [142, с. 34]. У нашому матеріалі наявна значна кількість прикмет та забобонів, пов'язаних з нігтями.

Напр., у перському забобоні "شب ناخن هایت را کوتاه نکن، شگون ندارد" «Не обрізай нігтів уночі, бо це погана прикмета» можемо прослідкувати семантику застереження, яке полягає в тому, що зрізання нігтів після заходу сонця може призвести до негативних наслідків. Цікаво зазначити, що такі ж забобони можна зустріти й в інших культурах, зокрема Японії та Кореї. Можна припустити: поява такого забобону була спричинена тим, що у давні часи за відсутності освітлювальних приладів та спеціальних інструментів для обрізання нігтів, проведення такої гігієнічної процедури ввечері чи вночі було небезпечно та могло призвести до травмування й занесення інфекції. Однак нещодавно в іранських ЗМІ з'явилися публікації щодо наукового пояснення факту, чому не можна обрізати нігті вночі. Як зазначають іранські дослідники, ввечері весь надлишковий кальцій в організмі людини накопичується в нігтях, а зранку розноситься кровотоком по органах. Тому, зрізуючи нігті ввечері, людина позбувається частини кальцію, необхідного для нормального функціонування організму. Варто зауважити, що в перському мовному середовищі забобони забороняють викидати нігті, їх треба або закопувати, або спалювати: "ناخن های «Зрізані нігті не викидай на землю, інакше прийде бідність»".

Розглянемо перський забобон із соматизмом «волосся», що містить у собі негативну семантику передбачення: *موی سر را اگر سر راه بریزند گنجشک برده و با آن لانه* "موی سر را اگر سر راه بریزند گنجشک برده و با آن لانه" *«Якщо викинути волосся на дворі, то його підбере горобець і сплете з нього гніздо, і у власника волосся буде наморочитися у голові»*.

За давніми повір'ями, у багатьох культурах, зокрема в перській та українській, вважали, що волосся має особливу силу та енергію, яка зберігається навіть після того, як його викинули. Оскільки волосся може використовуватися у різних магічних практиках, старі люди рекомендують його спалювати або закопувати, щоб запобігти негативним наслідкам.

Обряд закопування віддільних частин тіла в перській лінгвокультурі бере свій початок у міфологічних віруваннях давніх зороастрійців. Іранські дослідники зазначають, що в Авесті, священній книзі зороастризму, в сімнадцятій частині Вендідат Агура-Мазда (букв. Мудрий Господь, який очолює Воїнство Добра) говорить Заратуштрі (засновнику давньоіранської релігії зороастризму), що не можна викидати обрізані нігті та волосся на землю, бо вони слугують зброєю для дєвів (тобто злих духів), яку вони використовують проти доброго світу Агура-Мазди. Людина має віднести обрізані нігті та волосся на відстань десяти кроків від благочестивої особи, двадцяти кроків від вогню, тридцяти кроків від води і п'ятдесяти кроків від барсам (тоненькі прутики, які використовували під час зороастрійського богослужіння), закопати у яму та прочитати молитву [161, с. 205].

Про те, що не можна викидати нігті та волосся, говорить й ісламська мораль. Шіїтський богослов М.Б. Маджлісі (1627-1699/1700 р.) у своїй збірці шіїтських хадісів «Хілят аль-Муттакін», праці про ісламську мораль, правила поведінки й традиції, зазначає, що волосся, нігті, зуби та кров (віддільні складові людського тіла) потрібно закопувати в землю [173, с. 69].

Ще одним соматичним компонентом, який відіграє важливу роль у забобонній картині світу іранців, є «вія». Більшість перських передсудів свідчать про те, що вія, яка випала з повіки, віщає смуток, печаль і навіть

смерть, на відміну від українських забобонів, у яких випадіння вії – ознака того, що станеться щось хороше. Приклади перських забобонів: "اگر پلک چشم بدون اراده" «Якщо мимоволі випадє вія, то це ознака нездужання чи неприємної події»; "اگر مژه چشم روی گونه بیفتد اجل است باید آن را برداشت" «Якщо вія впала на щоку, то треба її прибрати, бо вона віщує смерть».

Зафіксовані й забобони, пов'язані з сіпанням повіки. Незважаючи на те, що з медичного погляду сіпання ока зазвичай відбувається через надмірну втоми чи стрес, його трактування у перській забобонній картині світу знов демонструє зв'язок з опозицією «правий-лівий». Якщо сіпається права повіка, це може віщувати отримання гарної звістки, напр.: "اگر چشم انسان دل دل بزند، دلیل بر" «Якщо у людини сіпається око, то буде гарна новина»; "اگر پلک" «Якщо сіпається права повіка, то це добрий знак». Сіпання лівої повіки віщує негативні події, напр.: "اگر پلک چشم چپ کسی بلا اراده" «Якщо сіпається ліва повіка, то це ознака нездужання чи неприємної події».

У багатьох культурах світу вважається, що зуби – це зв'язок з родом, це те, що переходить нам у спадок [18, с. 161–166]. Зокрема, в іранській наївній свідомості втратити зуба означає позбутися життєвої та захисної сили світу [237, с. 803]. Зафіксовано низку забобонів, пов'язаних зі станом, формою та кольором зубів. Напр., випадіння зубів уві сні асоціюється зі смертю одного з родичів людини: "اگر شخصی خوابی ببیند که دنداننش افتاده است یکی از اقوامش خواهد مرد" «Якщо у людини уві сні повипадали зуби, то хтось із її родичів помре».

Язик як орган, що відіграє важливу роль у процесі мовлення людини, завжди привертав увагу наших пращурів. Існує безліч фразеологізмів, прислів'їв, приказок та забобонів, які свідчать про те, що в уявленні людей ця частина тіла пов'язувалася перш за все не з їжею чи смаком, а з мовленням. Стародавні мудреці вважали, що людське тіло здатне передбачати певні події. Оскільки прикушування язика спричиняє неприємне і болісне відчуття, то видається цілком зрозумілим, чому у відповідних перських марновірствах закладений негативний прогноз. Зокрема, в одному з них стверджується: "هر کس"

"*Прикусити язика означає, що цієї хвилини цю людину злословлять*".

Соматизм «нога» як засіб пересування людини у просторі, разом з такими її партонімами, як «ступня» й «п'ята», у перській забобонній свідомості часто пов'язується з далекою дорогою, подорожами, мандрівниками. Прикладами можуть слугувати такі «прогнози»: "اگر کف پایت می‌خارید، راهی در پیش داشتی" «*Якщо свербить ступня, то на тебе чекає дорога*»; "اگر کف پای کسی بخارد مسافر می‌آید" «*Якщо у когось засвербіла ступня, то прийде мандрівник*».

Аналіз перських прикмет і забобонів із соматизмом «нога» засвідчив деякі особливості негативної семантики прогностичної функції, яку виконують відповідні твердження. Напр., у забобоні "اگر پنجه پای شخصی بخورد میان آن دو نفر دعوا" «*Якщо хтось пальцем ноги зачепить чиюсь п'яту, то ці люди посваряться*» стверджується, що дотикання кінцівок двох різних людей призводить до негативних наслідків, а саме сварки.

Отже, проведений аналіз дав змогу поділити зібраний для дослідження матеріал на дві групи: забобони з соматичним компонентом обличчя (з його партонімами) та забобони з соматичним компонентом, представленим кінцівками. Найбільшу кількість становлять забобони з соматичними компонентами *нігті, вії, руки*.

Доведено, що значну роль у формуванні перських прикмет і забобонів із соматичним компонентом відіграє бінарна семіотична опозиція «правий-лівий». У забобонах з парними соматизмами прогноз залежить від того, з якого боку людського тіла – правого чи лівого – міститься відповідна частина тіла. Зазвичай дії чи явища, пов'язані з лівим боком, призводять до прогнозування негативних наслідків, а дії, пов'язані з правим боком, – до позитивних. Семантична опозиція «правий-лівий» в перській лінгвокультурі співвідносяться з фундаментальнішою бінарною опозицією «добро-зло», що обумовлено існуванням релігійного складника в концептуальній системі народу.

3.3. Перські народні прикмети забобони крізь призму теорії мовленнєвих актів

Аналіз основних концепцій мовленнєвих актів, найбільш ґрунтовних класифікацій, запропонованих вченими, а також зібраний нами матеріал, дає підстави зробити висновки, що у смислобудові перських марновірств задіяні такі іллокутивні акти: «застереження», «інструкція», «порада», «заборона», «наказ».

Як відомо, найбільший ефект впливу виникає тоді, коли комунікатор апелює до емоцій (позитивних і негативних) аудиторії, при цьому використовує свої аргументи та інструкції щодо виконання дій у рамках поставлених завдань [168].

Тож не дивно, що найчастотнішим іллокутивним актом, за яким будуються перські народні прикмети і забобони, виявився акт «застереження» (65%). Іллокутивні акти «застереження» спрямовані на інформування про негативні наслідки певних явищ, процесів, дій та мають на меті запобігти виникненню несприятливої ситуації для людини. Мовленнєві акти «застереження» є менш категоричними, ніж мовленнєві акти «заборони», що зумовлено пріоритетним значенням інтересів реципієнта повідомлення, а не інтересів продуцента, як це відбувається в прохібітивах [73, с. 73]. Превентивна семантика у перських народних прикметах реалізується за допомогою різних способів непрямого наказу. Напр., у забобонах "زیاد خندیدن باعث گریه و ناراحتی می شود" «Багато сміху – причина сліз і смутку»; "دوختن لباسی که به تن اشخاص است موجب فقر است" «Зашивання одягу на людині спричиняє бідність» непрямий наказ виражається за допомогою рамкових дієслівних конструкцій **bā'es mišavad** (букв. 'стає причиною'), **mowjeb-e ... ast** (букв. 'є причиною').

Забобон "عطسه پیام خدا برای صبر کردن است" «*Чхнути – послання Бога, що треба почекати*» є прикладом непрямого мовленнєвого акту, у якому імперативний сенс виражений в імпліцитній формі й може бути виокремлений внаслідок семантико-прагматичної трансформації. Превентивний сенс цього

забобону, який має бути декодований, можна сформулювати так: не варто щось робити поспіхом, інакше станеться щось погане.

Найпоширеніша конструкція превентивних прикмет та забобонів у перській мові – умовна "اگر..." **agar** (букв. 'якщо..., (то)...'), яка є основною з-поміж усіх мовних засобів оформлення функції прогнозу і з граматичного погляду становить частину складнопідрядного речення з підрядним умови реального типу. Напр.: "اگر زنی از بین دو مرد رد شود بختش بسته می شود" «Якщо жінка пройде між двома чоловіками, то не вийде заміж»; "اگر فرد آب توی سوراخ مورچه" «Якщо людина наллє води у мурашину нору, то помре у молодому віці».

У межах мовленнєвого акту «інструкція», який складає 12% від загальної кількості проаналізованих мовленнєвих актів, мовець намагається вплинути на думку реципієнта шляхом використання тактики стверджень. Він акцентує основну увагу на досвіді попередніх поколінь, очікуючи поважного ставлення до мудрості предків. Для граматичного оформлення мовленнєвих актів «інструкцій» характерним є використання форми дієслова в третій особі однини і множини теперішнього і минулого часів. Розглянемо такий забобон: "بعضی وقتی کسی بیمار شد و حدس زدند که بر اثر چشم شور بوده است، برای او تخم مرغ می شکنند و معتقدند به این وسیله هم، کسی که چشم زده است شناخته می شود و هم اثر آن باطل می گردد. به این منظور کسی تخم مرغ را در دست می گیرد و درحالی که دیگری نام اطرافیان و همسایگان و مهمانان را بر زبان می آورد، با ذغال روی تخم مرغ نشانه می گذارد و تخم مرغ را کمی می فشارد و این کار آن قدر تکرار می گردد تا تخم مرغ بشکند. نام هرکس که بر زبان بوده یا دست بر روی نام هرکس قرارگرفته باشد، او چشم زده است" «Инколи, якщо хтось захворів і вважають, що цій людині наврочили, то для хворого розбивають куряче яйце. Вірять, що в такий спосіб дізнаються ім'я того, хто наврочив, і наслідки пристрїту зникнуть. Для цього беруть у руку куряче яйце і, називаючи імена родичів, сусідів, друзів, вугіллям ставлять позначку на яйці і трохи тиснуть на нього. Ці дії повторюють доти, доки яйце не розіб'ється. Вважають, що наврочила та людина, на чиєму імені розбилося яйце».

У цьому тексті для досягнення позитивного впливу на реципієнта використовуються дієслова у формі третьої особи множини минулого та теперішнього часів: **hads zadand** (‘дізналися’), **mišekanand** (‘розбивають’), **mo’ataqedand** (‘вірять’) та у формі третьої особи однини теперішнього часу: **dar dast migirad** (‘бере’), **bar zabān miāvarad** (‘називає’), **nešāne migozārad** (‘позначає’), **mifešārad** (‘тисне’). Мовленнєвим актам «інструкціям» також властиві риси прескриптивного та превентивного характеру. Зокрема, у цьому забобоні прескриптивність полягає в регламентації певних дій, які необхідно виконати для виявлення особи, що наврочила.

Наступну за частотністю групу складають мовленнєві акти «поради» (10%). Іллокутивний акт «поради» виражає значення доцільності/недоцільності виконання будь-якої дії в конкретній життєвій ситуації, оскільки існує достатньо причин для виконання/невиконання цієї дії. Модальність поради завжди має позитивну оцінку, тобто дії, які передбачені порадою, спричиняють позитивні наслідки для адресата [73, с. 73]. У мовленнєвих актах «поради» можуть використовуватися різні синтаксичні конструкції, при цьому інколи вони нанизуються одна на одну. Напр., у складі перського забобону "خوردن انار را ثواب می دانند و معتقدند انار سیر را گرسنه و گرسنه را سیر می کند و از آن برای خیرات شب جمعه مردگان استفاده می نمایند" «*Їсти гранат вважають доброю справою і вірять, що гранат ситого голодним, а голодного ситим робить, і тому його дають як милостиню увечері поминальної п'ятниці*» використано три простих речення, а засобом вираження інтенції поради слугує предикатив з іменним компонентом **savāb dānestan** (букв. ‘вважати доброю справою’).

У деяких мовленнєвих актах «поради» так само, як і в уже розглянутих мовленнєвих актах «застереження», використовується умовна конструкція зі сполучником **agar** (‘якщо’), як-от у такому прикладі: "اگر زایمان سخت باشد و زن اگر زایمان سخت باشد و زن «Якщо у дівчини складні пологи і вона не може легко народити, то задля зменшення болю

просять, щоб вона пробачила частину калиму⁶ свого чоловіка». Як можна зауважити, у змісті цього забобону експлікований зв'язок між фізичним станом жінки під час пологів і її матеріальними стосунками з чоловіком, тобто в ньому фактично міститься настанова, яка м'яко спонукає жінку до перегляду встановленого шлюбним договором розміру її матеріального забезпечення.

У забобоні "گذاشتن یک عدد میوه بلوط پشت پنجره بلا را دور نگه می‌دارد" «Покладений за вікном жолудь відганяє біди» експліцитним засобом вираження інтенції поради виступає дієслівне словосполучення بلا را دور نگه داشتن **balā-rā dur negah dāštan** ('відганяти біди'). Ще одним засобом вираження інтенції слугує конструкція з безособовими зворотами. Напр., у забобоні "برای برطرف شدن زگیل، به اندازه‌ی زگیل‌های دست باید عدس و جو و نخود در پارچه‌ی سبزی در محل عابر پیاده بگذارند تا کسی آن را باز کند و زگیلهای دست به او منتقل شود" «Для того, щоб позбутися бородавки, варто завернути у зелену тканину чечевицю, ячмінь і горох розміром з бородавку і покласти на місце, де ходять перехожі, щоб хтось відкрив тканину і бородавки перейшли до нього» порада вербалізована за допомогою безособового звороту з модальним дієсловом باید **bāyad** ('варто, треба').

Іллокутивний акт «заборони» становить 9% від усіх проаналізованих текстів прикмет і забобонів. Цей різновид мовленнєвих актів виконує роль своєрідного запобіжника від настання негативних обставин внаслідок виконання nereкомендованих народними уявленнями дій. Однією з характерних особливостей функціонально-семантичної побудови народних прикмет, які виражають значення «заборони», є їхній зв'язок з майбутнім. Роль прохібів можуть виконувати різні конструкції, експліцитна форма яких детермінована високим або низьким ступенем іллокутивної сили заборони [73, с. 74]. Напр., у таких забобонах, як: "در خانه ای که نوزاد به دنیا آمده است، تا چهل روز قند نمی شکنند. اگر بشکنند سر و صورت کودک جوش می زند" «У домі, де народилася дитина, сорок днів не дрібнять цукор. Якщо дробитимуть цукор, то голова і обличчя

⁶ Калим – викуп, який наречений дає батькам нареченої за їхню згоду на одруження з дочкою. Ця традиція поширена не тільки в Ірані, а й у багатьох тюркських народів, у народів Центральної і частково Східної Азії, Поволжя, Уралу і Зауралля, а також Кавказу. В Ірані ця традиція має свою специфіку: частина цих грошей призначається для матеріального забезпечення дружини в разі настання певних несприятливих обставин.

дитини вкриються прищами»; "ایستاده آب نمی خوردند، عقیده دارند بدن آنها لرز می گیرد" «Воду стоячи не п'ють, бо вірять, що тіло озноб охопить» використовується індикативна форма дієслів третьої особи множини в заперечній формі з часткою *не*: نمی شکنند **nemišekanand** ('не дрібнять'), نمی خوردند **nemixorand** ('не п'ють').

Високим ступенем категоричності характеризуються конструкції заборони, які містять наказові форми дієслова, що побудовані відповідно до моделі «не + імператив 2 особи однини/множини». Як приклад можна навести такий забобон: "اینقدر ته دیگ نخور، در شب عروسیت باران می بارد" «Не їж багато «тагдіга»⁷, бо в день твого весілля піде дощ». У семантиці цього забобону можна вгледіти імпліцитно виражену турботу про здоров'я реципієнта, адже їсти багато смачної, але не дуже корисної страви є небезпечним для здоров'я.

Найвищий ступінь категоричності мають прохібітивні конструкції з використанням безособових зворотів з дієсловом نباید **nabāyad** ('не можна'). Напр., "نگهداری خروس سفید در خانه خوشیمن است و نباید سر آن را برید" «Тримати білого півня в домі – на щастя, тому **не можна** його вбивати». Також для перських прохібітивних конструкцій характерним є використання простих двоскладних іменних речень з предикативом خوب نیست **xub nist** ('недобре, негарно'), напр., "در شب روز چهارشنبه ناخن گرفتن خوب نیست" «Недобре зрізати нігті у середу ввечері».

Найменша кількість перських прикмет і забобонів побудована на основі мовленнєвого акту «наказу» (4%). Для цього типу мовленнєвих актів характерним є обов'язкове виконання приписуваної дії, оскільки нехтування цієї настанови може спричинити непоправні наслідки для життя людини. Як зазначають науковці, особливістю переваги цього комунікативно-прагматичного акту є категорія імперативної модальності та її ключовий компонент – наказовий спосіб чи імператив, який є прямим граматичним засобом вираження регулятивної іллокутивної сили [73, с. 74]. Прикладами мовленнєвого акту наказу є такі забобони: "اگر می خواهی بختت باز شود، به جای عروس"

⁷ Тагдіг – це страва іранської кухні, що складається з хрусткого рису, взятого з дна горщика, у якому готується рис. Фактично це та частина рису, яка підсмажується на маслі, покладеному на дно горщика, поки рис томиться.

"نان نعمت خداست، «Якщо хочеш вийти заміж, то сядь на місце нареченої»; «Хліб – це божжа благодать. Якщо хліб упав додола, то підними його й поклади у щілину в стіні, інакше прийде голод». Дієслова بشین **bešīn** ('сядь'), بردار **bar-dār** ('підними'), بگذار **begozār** ('поклади') виражені формами другої особи однини наказового способу і так позначають прямий наказ до дії.

Імперативна модальність має певні особливості морфологічного характеру і може виражатися в різний спосіб, у тому числі за допомогою вже розглянутих нами безособових конструкцій. Так у забобонах "آخرین لقمه ی غذا، زور «Останній шматок їжі – це сила, тому обов'язково треба його з'їсти»; "عده ای معتقدند که زن به شکل گربه سیاه وارد خانه می شود و «Деякі вірять, що диявол входить у дім у вигляді чорного kota, якщо вночі до вашого дому прийшов чорний кіт, то треба негайно з ним привітатися, і не можна його проганяти, не промовивши слова «В ім'я Бога» використовуються модальні дієслова باید **bāyad** ('треба') та скорочені інфінітиви від дієслів خوردن **xordan** ('їсти') та سلام کردن **salām kardan** ('вітатися') – باید خورد **bāyad xord** ('треба з'їсти') і باید سلام کرد **bāyad salām kard** ('треба привітатися'). Також для підсилення ефекту імперативності у цих забобонах можемо спостерігати використання прислівників حتما **hatman** ('обов'язково') та فوراً **fowran** ('негайно').

Отже, як можна переконатися, теорія мовленнєвих актів виявилася достатньо дієвим інструментом для дослідження зібраного нами корпусу перських марновірств. Внаслідок її застосування вдалося визначити найважливіші іллокутивні акти, які лежать в основі смислопобудови передсудів, та встановити їхню частотність. Останнє дає змогу краще зрозуміти комунікативну спрямованість одиниць обраного для дослідження малого жанру.

Висновки до розділу 3

Отже, аналіз перських народних прикмет і забобонів щодо їхньої логічності/алогічності засвідчив, що марновірства виконують низку функцій у повсякденному житті людини, зокрема регулятивну, прогностичну, аксіологічну, морально-етичну, психотерапевтичну та ін. Незважаючи на те, що з точки зору логічного мислення деякі перські передсуди видаються дещо абсурдними, однак дотепер вони продовжують регулювати поведінку сучасних носіїв перської мови і культури.

До категорії логічних (або корисних) можна віднести такі передсуди, що навчають дбайливому ставленню до природи, дають поради щодо гігієни і правильного харчування, формують культурну ідентичність людини, корегують її поведінку у побуті, спонукають до уникнення дій, що можуть призвести до нещасних випадків, прогнозують настання тих чи інших природних явищ та соціально-побутових подій.

Алогічні марновірства не мають під собою об'єктивного підґрунтя, і деякі з них навіть можуть бути небезпечними.

Особливості семантики передбачення у перських марновірствах були досліджені на матеріалі зібраних забобонів із соматичним компонентом. Як відомо, важливість соматичної лексики зумовлена її належністю до найдавнішого пласту мови, а тому вона зберігає найдавніші знання людини про світ. Внаслідок аналізу було виділено дві групи забобонів із соматичним компонентом, що найяскравіше виявляють прогностичну функцію: ті, що пов'язані з обличчям та його частинами, і ті, що стосуються кінцівок. Найбільшу кількість склали забобони з такими соматичними компонентами, як *нігті, вії та руки*.

Було виявлено, що у формуванні прогностичної семантики перських прикмет і забобонів із соматичним компонентом важливу роль відіграє бінарна опозиція "правий-лівий". У таких передсудах прогноз залежить від позиції (правої чи лівої) певної частини тіла. Було помічено, що дії чи явища, пов'язані

з лівим боком, зумовлюють переважно негативний прогноз, тоді як правий бік зазвичай асоціюється з позитивними подіями у майбутньому.

Аналіз емпіричного матеріалу за мовленнєвими актами засвідчив, що найбільш типовими іллокутивними актами, що лежать в основі структури перського забобону, є «застереження», «інструкція», «порада», «заборона», «наказ». Найбільш поширеними граматичними конструкціями, що використовуються для оформлення певного мовленнєвого акту, є безособові звороти, підрядні речення умови реального типу, імперативи з дієсловами у стверджувальній та заперечній формах. Було виявлено, що під час комунікації для впливу на слухача іранці використовують в основному пом'якшені типи мовленнєвих актів («застереження» і «поради»), які становлять 75% від загальної кількості проаналізованого матеріалу, і лише 25% припадає на мовленнєві акти категоричного типу («накази», «інструкції» і «заборони»), що непрямо може свідчити про досить високий ступінь їхньої толерантності і поблажливого ставлення одне до одного всередині своєї етнокультурної спільноти.

Розглянуті у розділі положення відображено у чотирьох публікаціях автора [73; 76; 77; 209].

РОЗДІЛ 4.

КОГНІТИВНО-ДИСКУРСИВНИЙ ПІДХІД ДО ВИВЧЕННЯ ПЕРСЬКИХ НАРОДНИХ ПРИКМЕТ І ЗАБОБОНІВ ЯК КЛЮЧ ДО РОЗУМІННЯ СТЕРЕОТИПНОЇ КАРТИНИ СВІТУ ІРАНЦІВ

4.1. Стереотипи-уявлення іранців: аналіз функціонування народних прикмет і забобонів у художньому дискурсі

Ознаки стереотипності притаманні прикметам та забобонам у будь-якій культурі, оскільки цей малий жанр загалом характеризується стійкістю, клішованістю та прецедентністю.

Ми розглядаємо стереотип, як ментальне утворення або уявлення про предмет, особу чи явище, що зафіксоване у свідомості людини за допомогою емоцій, ототожнюється з її картиною світу та реалізується у її поведінці. Загалом вчені, зокрема українські дослідниці О.Є. Блинова та К.Ю. Крещук, вказують на три аспекти стереотипу: когнітивний, афективний та поведінковий [10; 37]. Науковці запевняють, що когнітивний аспект стереотипу базується на уявленнях про об'єкти і ситуації об'єктивної дійсності. Уявлення як форма чуттєво-наочного пізнання є частиною абстрактного мислення і за допомогою мови уявлення переходить в поняття. Процес стереотипізації полягає в тому, що складне індивідуальне явище виражається за допомогою загальних простих формул. В основі стереотипізації мислення лежить здатність людської психіки до редукції, категоризації та схематизації інформації. Афективний аспект стереотипу відображає відчуття індивідууму стосовно об'єкта стереотипізації і відповідно є певною проекцією на світ людських почуттів та цінностей. Поведінковий аспект стереотипу визначає програму дій людини в певній ситуації відповідно до звичних, часто вживаних, відносно стійких, узагальнених і спрощених моделей задля досягнення мети з мінімальними витратами суб'єктивних знань [37, с. 35].

З огляду на те, що стереотипні уявлення є результатом імплікування інформації, що відображається у структурі прикмети чи забобону, ми вирішили

проаналізувати специфіку функціонування перських передсудів у художньому дискурсі і зробити деякі висновки стосовно відповідних стереотипів-уявлень носіїв перської лінгвокультури.

4.1.1. Стереотип-уявлення «пристріт» (چشم زخم *češm-e zaxm*)

З розвитком суспільства багато стародавніх вірувань та повір'їв стають менш значимими або ж зникають узагалі. Віра у пристріт є одним із найдавніших забобонних вірувань багатьох народів, зокрема й іранців. Ще за доісламських часів у текстах Авести знаходимо згадки про пристріт [108]. Однак і в сучасному іранському суспільстві носії перської мови продовжують вірити у зле око та вдаються до різних, часто клішованих, дій та ритуалів, щоб перешкодити йому.

На позначення слова «пристріт» у перській мові вживаються такі словосполучення: چشم زخم *češm-e zaxm* (букв. 'око-ураза'), چشم بد *češm-e bad* (букв. 'погане око'), چشم حسود *češm-e hasud* (букв. 'заздрісне око'), چشم شور *češm-e šur* (букв. 'солоне око'), چشم کاسه خشک *češm-e kāse xošk* (букв. 'око в сухій очниці'), а також пов'язані з цим поняттям дієслова: چشم زدن *češm zadan*, نظر زدن *nazar zadan* (букв. 'бити око') у значенні «наврочити», چشم خوردن *češm خوردان* (букв. 'з'їсти око') або چشم کردن *češm kardan* у значенні «бути зуроченим».

У багатотомному словнику перської мови «Varhān-e qāte'» зазначено, що «*češm-e zaxm*», тобто пристріт – це «муки чи шкода, які завдаються комусь чи чомусь шляхом погляду чи похвали іншої особи, що вважається чорною магією» [221, р. 640].

Як відомо, й у слов'янському світі існує віра у пристріт. В етнолінгвістичному словнику «Знаки української етнокультури» наведено таке його визначення: «хвороба, викликана зуроченням, уроками...таку хворобу можуть відшептати чи віділляти ворожбит або ворожка» [240, с. 483].

Пристріт – одне з найпоширеніших стереотипних уявлень носіїв перської мови, що породжує всілякі забобони. У залежності від мети особи, яка бажає протидіяти пристріту, стереотипна поведінка буває двох типів: до моменту

настання певної ситуації або ж після неї. Тобто люди вдаються до різних забобонних маніпуляцій, щоб вберегтися чи перешкодити в рокам або ж позбутися їхніх наслідків.

У перській лінгвокультурній традиції люди, які бажають вберегти себе чи особисте майно від пристріту, намагаються не демонструвати свого успіху, ховають якісь обнови чи цінні речі від тих, кого вважають людьми «з лихим поглядом». У цій ситуації іранці вживають такий вислів: به چشم کسی نیایند **be češm-e kasi nayāyand** (букв. ‘хай не прийдуть до чийогось ока’). Дехто вважає, що після того, як з оселі вийшла людина з поганими намірами, потрібно взяти трохи грошей і, промовляючи вислів بترکه چشم حسود **betarake češm-e hasud** (букв. ‘хай лусне заздрісне око’), обвести ними навколо голови усіх членів сім’ї. Дорослі, щоб уберегти від пристріту своїх дітей, часто промовляють таке: انشاء الله **enša'allah xodāvand to-rā az češm-e hasud mohāfezat konad** (букв. ‘дай Боже Всевишній вбереже тебе від заздрісного ока’). Той, хто, на його думку, зустрівся з лихою людиною, щоб вберегтися від пристріту, подумки тричі повторює формулу الله اکبر **Allāh Akbar** (букв. ‘Бог великий’) [181, р. 108–109].

Досить часто, коли хочуть похвалити зовнішній вигляд того, хто гарно вбрався, або ж повідомити про успіх свого родича чи знайомого, іранці стукають по дереву чи предметах із дерева і промовляють клішований вислів у значенні «щоб не наврочити» بزnm به چوب یا بزnm به تخته **bezanam be čub yā bezanam be taxte** (букв. ‘постукаю по дереву’). Напр.:

- سلام نادر، منم نازنین.
- سلام نازنین، حالت چه طور است؟
- بزnm به چوب خیلی خوبم. فقط دلم برای شماها خیلی تنگ شده.
- *Привіт, Надер! Це Назанін.*
- *Привіт, Назанін! Як у тебе справи?*
- *Постукаю по дереву, дуже добре. Тільки за Вами дуже скучила*

[235].

Окрім того, у цьому контексті вживаються інші клішовані вислови, такі як **الهی چشم بد چشمم به کف پات** *češmambe kaf-e pāt* (букв. ‘моє око до твоєї ступні’), **الهی چشم بد ازت دور باشه** *elāhi češm-e bad az-et dur bāše* (букв. ‘дай Боже, щоб погане око було від тебе далеко’), **الهی چشم نخوری** *elāhi češm naxori* (букв. ‘дай Боже тобі не впасти в око’), у значенні «щоб ти не був зурочений», **الهی چشم حسود بترکه** *elāhi češm-e hasud betarake* (букв. ‘дай Боже, щоб заздрісне око луснуло’), **خدا تو را از چشم کاسه خشک محافظت کنه** *xodā to-rā az češm-e kāse xošk mohāfezat kone* (букв. ‘нехай береже тебе Бог від ока в сухій очниці’), **ماشاءالله** *māšā’allāh* (букв. ‘те, що Бог захотів’) [181, с. 109]. Напр.:

مادر گفت: البته، هزار ماشاءالله، چشمم کف پات، قالبش، از خود لباسا خیلی خیلی سرتیره.

Мати сказала: дійсно, машалла, щоб не наврочити (букв. ‘моє око до твоєї ступні’), *він сам знатно кращий за своє вбрання* [238, с. 35].

Дехто, щоб перешкодити пристріту, вранці перед початком щоденних справ читає **چهار قل** «*čahār qol*», тобто чотири сури з Корану, що починаються зі слова «qol» (тобто «скажи»), та дмухає на своїх рідних. Напр.:

همیشه موقع امتحان که میشد، مادرش چهار قل می خواند و بهش فوت می کرد.

Завжди, коли наставала пора іспитів, її мама читала молитви на «коль» та дмухала на неї [219, с. 131].

Коли особа повідомляє іншим, що в неї все добре в житті і справи ладнаються, то щоб не наврочити, промовляє такий вислів **گوش شیطان کر، چشم** *guš-e šeytān kar, češm-e šeytān kur* (букв. ‘хай оглухне шайтан, хай осліпне шайтан’) або одну з його частин, напр.:

راننده تاکسی علی خان فقیرزاده بقول خودش بیست و چند ساله که راننده است و گوش شیطان کر هنوز کوچکترین تصادفی نداشته...

Водій таксі Алі Хан Факірзаде, за його ж словами, двадцять сім років водить авто і, щоб не наврочити (букв. ‘хай оглухне шайтан’), *жодного разу не потрапив в аварію* [196, с. 49].

Іншим поширеним способом захисту від пристріту є «**nazar qorbāni**» (з перс. ‘амулет, букв. жертвенний погляд’). У словнику перської мови «**Barhān-e qāte**» вживається синонім «**چشم زد**» *češmzad* і пояснюється, що це

«намистина з чорного, білого та синього скла, яку вішають на шию дитини з метою захисту від пристріту» [221, с. 640]. Також у перській мові вживаються інші синоніми цього слова, зокрема **خرمهره** **xar mohre** (букв. ‘намистина віслюка’), **مهره مار** **mohre-ye mār** (букв. ‘намистина змії’), **چشم کفتار** **češm-e kaftār** (букв. ‘око гієни’), **چشم باباغوری** **češm-e bābāqowri** (букв. ‘око оніксу’), напр.:
... میان بسته کوچکی که از پارچه سبز دوخته شده و بر سینه و یا پشت بچه ها، بهمراه نظر قربانی ها و چشم بابا قوری ها آویزان است...

... поміж маленьких, зшитих із зеленої тканини мішечків, які прикріплені до грудей чи спини дітей, поряд з талісманами від пристріту... (букв. ‘жертвеними поглядами і очами оніксу’) [155, с. 135].

نمی دانم خدیجه مهره مار با خودش داشت یا چیزی بخورد گدا علی داده بود.

Не знаю, чи Хадідже мала при собі намистину змії, чи напоїла чимось Гадà Алі [147, с. 82].

У багатьох країнах світу, зокрема й в Ірані, можна зустріти людей різного віку і статі з пов’язаною червоною чи чорною ниткою навколо руки, різними браслетами та ремінцями, які носять у вигляді амулетів проти пристріту. Про таке явище згадує М. Шаріфзаде у своєму романі «Долбатійський чинар»:

بند نازک چرمی قهوه ای رنگی را دور گردنش می دید... یعنی مهندس هم به چشم زخم و این جور چیزها اعتقاد دارد.

Він побачив тоненький шкіряний шнурок коричневого кольору, зав’язаний навколо його шиї...тобто інженер також вірить у пристріт і такі усіякі речі [219, с. 107].

Одними з найпоширеніших наслідків пристріту вважають нездужання людини та неможливість завагітніти для жінки. Обставини, пов’язані з «нездужанням» та «вагітністю», можна розглядати як особливі стереотипні ситуації, у рамках яких проявляється стереотипна поведінка представників перської лінгвокультури. До того ж тут ми маємо справу переважно з ритуальною семіотичною поведінкою, що актуалізується в ситуаціях, коли потрібно зняти пристріт вже після настання несприятливої події, а не для протидії йому.

З давніх-давен люди у пошуках ліків для зцілення хворого вдавалися до різних способів, досить часто абсурдних і навіть шкідливих забобонних ритуалів. Розглянемо приклади стереотипних ситуацій «нездужання», описаних у творах іранських письменників ХХ-ХХІ ст.

می دونی ننه؟ چله سرش افتاده. حیف که توپ مرواری رو سر به نیست کرده ن. وگنه بچه رو دو دفعه که از زیرش رد می کردی انگار آبی که رو آتش بریزی.

Знаєш що, доню. Наврочили йому. Як шкода, що прибрали цю Перлову гармату! Варто було двічі пронести хвору дитину під її стволом – і як рукою все знімало [156, с. 35].

Із наведеного уривку стає зрозуміло, що за часів Каджарів був розповсюджений особливий ритуал для зняття пристріту, пов'язаний з Перловою гарматою⁸, якщо вважали, що саме вроки спричиняли хворобу особи.

Інша стереотипна ситуація «нездужання» відображена в такому уривку з твору Дж. Алє Ахмада «Паломництво»:

حتم دارم دیگران آرزو می کنند که کاش بجای من میبودند و از این گرد و غبار ضریح سهمی بر میگرفتند و بعنوان گرامی ترین سوغات برای اهل شهر و دیه خود میبردند تا برای شفای مریض و یا معالجه مصروعی درنمانند و باین در و آن در نزنند.

Я переконаний, що інші мріють бути на моєму місці і хотіли б узяти цієї землі з могили святого, привезти цей цінний подарунок односельцям, щоб ті могли вилікувати хворих чи епілептиків і не ходили від одних дверей до інших [155, с. 48–49].

У цьому уривку йдеться про те, що місцеві жителі вірять у чудотворні сили землі, де похований один з дванадцяти імамів. Вважалося, що той, хто вип'є воду з цією землею, одужає.

Оскільки стереотипна ситуація «вагітність» нерозривно пов'язана з особливим перським ритуалом *بری چله çellebori*, вважаємо за потрібне розглянути її в контексті поведінкових стереотипів іранців (див. п.п. 4.2.5).

⁸ Перлова гармата – військова гармата, яка стояла на площі Арг в Тегерані за часів правління династії Каджарів 1787-1925 рр. Пізніше була перенесена в Національний Сад Тегерану

Отже, можна зробити висновок, що прадавні уявлення про пристрій активно побутують у сучасній перській лінгвокультурній традиції. Загалом пристрій передбачає задіяння двох різновидів стереотипної поведінки, спрямованих або на захист від уроків, або на нівелювання їхніх наслідків. Для захисту від пристріту іранці переважно використовують мовні кліше – спеціальні мовні формули, що мають сталу форму, закріпилися у мовній свідомості носіїв та застосовуються ними на рівні автоматизму, а також інколи супроводжуються певними ритуалізованими діями, у тому числі з використанням амулетів. Стереотипна поведінка, спрямована на нівелювання пристріту, актуалізується в ситуаціях «нездужання» та «неможливості завагітніти», які також можна розглядати як мотиви для ритуалізованої семіотичної поведінки.

4.1.2. Передвістя (شگون *šogun*)

В Енциклопедії ісламського світу наводиться таке пояснення поняття شگون *šogun*: «тлумачення або сприйняття за хорошу чи погану ознаку певних явищ, подій, рухів чи дій людей та тварин, розміщення предметів, а також вірування та переконання народу щодо них» [164]. Згідно з перським енциклопедичним словником А.А. Дегхода слово *šogun* має значення гарного передвістя, хорошої прикмети; щастя та благополуччя [247]. Отож поняття *šogun* можна співвіднести з українським відповідником «передвістя» або «прикмета», однак у перській мові цей іменник має переважно позитивну конотацію. Як в українській, так і в перській лінгвокультурі виокремлюють поняття «гарна прикмета» та «погана прикмета», які перською мовою передаються відповідно ствердною або заперечною формою того самого дієслова: شگون داشتن *šogun dāštan* (букв. ‘мати гарну ознаку’) та شگون نداشتن *šogun nadāštan* (букв. ‘не мати гарної ознаки’) або похідними прикметниками خوش شگون *xoššogun* (букв. ‘той, що має гарну ознаку’) / بدشگون *badšogun* (букв. ‘той, що має погану ознаку’).

Поширення віри у гарні чи погані прикмети серед іранців сходиться до часів іранської міфології. Згадки про це можна знайти в релігійних текстах зороастрійців. Зокрема А. Карімі зазначає, що давні зороастрійці вважали чхання хорошою ознакою. Вони вірили, що так хвороби покидають тіло людини [164].

В «Історії Бальамі» – середньовічному історичному творі X ст. – описується випадок з походу першого міфічного царя іранських народів Каюмарса: «Каюмарс по дорозі на битву з ворогом побачив білого півня, який хоробро захищав курку від змії. Кожного разу, нападаючи на плазуна, півень гарно заспівав. Каюмарсу стала до вподоби така манера оборони, і він забив змію каменюкою. Півень знову гарно заспівав. Потім Каюмарс покришив для півня поїсти. Півень покликав свою половинку, і доки курка не почала їсти, півень не доторкнувся до їжі. Каюмарс всі ці дії сприйняв за добру ознаку і забрав із собою півня з куркою. Звідси й походить іранське повір'я про те, що півень та його своєчасний спів вважається благою ознакою, а дім, де є білий півень, захищений від злих духів-девів. Однак, цей самий півень одного дня заспівав під час вечері, і в той же момент Каюмарс помер. З того часу вважається, що несвоєчасний спів півня є поганою прикметою, тому його потрібно зарізати, щоб уникнути лиха» [111, с. 117–118].

Фірдоусі в «Шагнаме» також неодноразово згадує про віру в погані прикмети, зокрема під час походу Ісфандіяра в Забулістан: «Оскільки головний верблюд його армії заснув, і скільки б не били його палицями, верблюд не вставав, Ісфандіяр сприйняв це за погану прикмету і наказав зарізати верблюда» [137, с. 309].

Як уже зазначалося, кожна прикмета чи забобон має свій визначальний лінгвокультурний компонент, який формує прогноз (гарний чи поганий) і зумовлює відповідну лінгво-семіотичну поведінку людини. Іранський етнограф Х. Золфгарі виокремлює такі тематичні групи лінгвокультурних компонентів, що формують **šogun** (передвістя): *птахи, тварини, весілля, час, рухи рук та ніг, видалення волосся на обличчі за допомогою нитки, винесення речей білого*

кольору, ткацтво, будівництво, землеробство, кружляння навколо когось, їжа, биття посуду, траур, чорний казан, підмітання та інше [237, с. 1128–1137]. Як бачимо, цей перелік включає не тільки окремі об'єкти й явища навколишньої дійсності, які можна розглядати як визначальний лінгвокультурний компонент прикмет із передвістям, а й назви дій і занять людини, в яких найбільшою мірою актуалізований її забобонний світогляд.

Зібраний нами емпіричний матеріал художніх текстів засвідчив, що визначальним лінгвокультурним компонентом у складі перських прикмет і забобонів із компонентом **šogun** можуть поставати тварини, окремі предмети побуту людини, її заняття та навіть певні фізіологічні стани, зокрема такий рефлекс, як чхання.

Останній реалізований в уривку з твору «Молитва на Ашура» А. Паянде, де віддзеркалений забобонний характер чхання в перській наївній свідомості:

حالا که رضا زیر خاک رفته بود شبح دلهره را می دید. وقتی می رفت فاطمی عطسه زد، صبر آمده بود، شگون بد بود، باید بر می گشت، باید صبر می کرد. تا دم کوچه دوید و فریاد زد: "رضا! رضا! صبر اومد". اما رضا عجله داشت، دیر شده بود، میباید پیش از ظهر به گله برسد، کمی پا به پا کرد. و شاه بگوم هر چه تلاش کرد جخت بیارد نشد. رضای عجول، بسم الله گویان از خم کوچه گذشت.

Відтоді, як поховали Реза, вона бачила тривожного привида. Коли він тоді йшов до вулиці, Фаті чхнула – це була ознака, що треба зачекати, погана прикмета чхнути одноразово. Треба було повернутися, треба було почекати. Побігла до провулку і закричала: «Реза! Реза! Зачекай! Я чхнула один раз». Але Реза поспішав, запізнювався. До обіду треба було поспіти до стада. Трохи переступив з ноги на ногу. Шахбегум скільки б не намагалися чхнути вдруге – не виходило. Реза, поспішаючи і промовляючи «В ім'я Бога», зник за провулком [189, с. 200].

Як бачимо, природній рефлекс чхання постає в цьому уривку як структурний лінгвокультурний компонент, навколо якого вибудовується все передвістя. Згідно з іранським повір'ям, якщо людина чхне під час виходу з дому, то потрібно трохи зачекати і промовити формулу благословення пророка Мохаммада Аллахом (بسم الله), а тоді вже виходити з помешкання, бо чхнути

один раз вважаються недоброю ознакою, про що й говорить героїня твору Шахбегум (شگون بد بود **šogun-e bad bud** ‘погана ознака була’). При цьому розрізняють перше і друге чхання. Перше називається صبر **sabr** (в тексті - صبر آمد **sabr āmad** букв. ‘прийшов сабр’), і воно є поганим передвістям, але друге – جخت **jaxt** – здатне відмінити дію першого. Тому, щоб вберегти чоловіка від лиха, Шахбегум намагається чхнути вдруге (جخت بیاورد **jaxt biyāvarad**), але в неї це не виходить. Ігноруючи заведені в народі правила, чоловік продовжує свій шлях, промовляючи початкову частину релігійної формули «Бісмільяг». Однак у продовженні твору ми бачимо, що дурне передвістя справджується, – на фермі на чоловіка нападають злодії і вбивають його.

Розглянемо уривок з повісті «Хліб та перо» Дж. Алє Ахмада, в якому в ролі лінгвокультурного компонента виступає металева ступка для рису هونگ **havang**:

این بود که فردای سرکار آمدن قلندرها، کم کم تو شهر هو پیچید که خانه را از هونگ برنجی خالی کردن شگون ندارد؛ چراکه هر هونگی برکت را با خودش از خانه می برد.

Незабаром після приходу до влади каландарів по місту поповзли чутки, що погана та прикмета, коли дім залишається без ступки. Начебто ступка з собою з дому забирає благополуччя [157, с. 126].

У своїй повісті Дж. Алє Ахмад у формі народних казок описує події часів правління Сефевідів та руху Каландарія, прихильники якого виступали в ролі захисників бідного народу і таємно діяли проти чинної влади. У наведеному уривку йдеться про те, що каландарі почали обмінювати у людей металеві ступки для рису на кам’яні для виплавки гармат, причому спочатку цей процес відбувався на добровільній основі, а пізніше учасники руху почали застосовувати силу. Люди не хотіли віддавати своїх ступок, оскільки, як зазначається у повісті, ці предмети побуту мали особливе значення в житті іранців: вони передавалися із покоління в покоління у спадок, несли в собі пам’ять прашурів та й просто тому, що люди «звикли до звуку їхнього дзвякання». Таким чином з’явилася прикмета про те, що віддати ступку – це погана прикмета, оскільки посудина забирає з собою благополуччя. Можна

зауважити, що в цій прикметі за допомогою предмета посуду реалізується опозиція *свій-чужий* та яскраво відображене дбайливе ставлення персів до своєї історії, культури та спадщини.

Інколи в ролі структурного лінгвокультурного компонента прикмети зі значенням передвістя може виступати заняття людини. Такий випадок зафіксований у творі «Хезр – одвічний пророк» А. Паянде, в якому в такій функції постає професія лікаря:

حرفه پدر را رها کرده بود، می گفت: از بیماری و رنج مردم نان خوردن شگون ندارد.

Він залишив професію батька, казав: «Погана прикмета наживатися на хворобах та нещастях людей» [189, с. 277–278].

Насправді перед нами – приклад авторської прикмети, яка є своєрідним художнім прийомом. Зрозуміло, що в народі не існує подібного уявлення стосовно професії лікаря. Однак в контексті оповідання ми розуміємо, що наведення такої прикмети є проявом певних моральних переконань головного героя, а також приводом для відмови продовжувати справу батька.

Розглянемо інший зразок авторської прикмети з твору «Занбурак-хане» Г. Саеді.

ملا گفت: عروس و داماد کجان؟

پیر مرد گفت: همین جا خدمت تون. ...

ملا گفت: همین الانه کارشونو می سازم و راهیشون می کنم.

ربابه گفت: تو قبرستان؟

ملا گفت: اگه بدونین چه شگونی داره، تا آخر عمر واسه همدیگر شیرین می مونن.

Мулла запитав: «Де молодята?»

Старий відповів: «Тут вони»...

Мулла каже: «Прямо зараз їх оженю і відправляю в добру путь».

Робабе запитала: «На кладовищі?»

Мулла відповів: «Якби ви знали, яке це добре передвістя. Усе життя їхнє буде солодке» [205, с. 32–33].

У цій ситуації автор застосовує літературний прийом іронію і вкладає в уста мулли прикмету про те, що проведення церемонії одруження на кладовищі

– це хороша прикмета. Таким чином, письменник описує та висміює реалії іранського суспільства другої половини ХХ століття: бідність, неосвіченість, забобонність простого народу, а також хитрість, ненажерливість іранського духовенства.

У ролі визначального лінгвокультурного компонента прикмет зі значенням передвістя можуть поставати тварини, птахи і комахи.

Розглянемо діалог з твору «Сестра і павук» Дж. Алє Ахмада, в якому актуалізується лінгвокультурний компонент павук.

- آخه می خواستم این کثافتو بکشم.

خواهرم چشم هایش را باز کرد و پرسید:

- چرا؟

- چرا نداره خواهر. مادر می گه عنکبوت شگون نداره.

- *Я хотів знищити цю гидоту!*

- *Навіщо? – запитала сестра, розплющивши очі.*

- *Як це «навіщо»? Мама каже, що павук – це погана прикмета [158, с. 46–47].*

У більшості перських народних прикмет павук має позитивну конотацію – він приносить багатство, і його не можна вбивати, бо за легендами ця істота супроводжувала Пророка під час переходу з Мекки в Медину [237]. Однак у нашому прикладі хлопець має намір вбити павука, що висить над ліжком його хворої сестри, зазначаючи, що зі слів матері «павук – це погана прикмета». Очевидно, що у різних провінціях Ірану один і той самий структурний компонент прикмети може мати різне семантичне навантаження. У творі, з одного боку, демонструється любов сестри до чоловіка та павука, а з іншого – ненависть брата до чоловіка сестри та павука. Головний герой вважає чоловіка сестри причиною її бід та хвороби. У такий спосіб автор застосовує художній прийом персоніфікації, переносячи образ чоловіка сестри головного героя на павука, а образ сестри – на муху, яка потрапила у тенета павука.

Розглянемо уривок із твору «Далбатійський чинар» М. Шаріфзаде, в якому структурним лінгвокультурним компонентом прикмети постає сова:

کنار پنجره یک تنه درخت و درونش جغدی با یک چشم بسته بود ... صوفی گفت: می گویند بد شگون است...

Біля вікна росло дерево, а на ньому сиділа сова з заплющеним оком... Суфі сказала: «Говорять, що це погана прикмета» [219, с. 34].

Сова завжди була предметом уваги у багатьох культурах світу, зокрема й іранської. У віруваннях давніх зороастрійців сова є мудрим і благим створінням. Зокрема М. Ахмадіян зазначає, що у книзі давніх зороастрійських звичаїв та обрядів «*Šāyeste nāšāyeste*» (букв. «Гідне негідне») згадується про заборону на вбивство цього птаха: «Сова буцімто знає напам'ять Авесту, і коли вона кричить, то тікають деви» [99]. Окрім того, у текстах середньоперською мовою також зазначається, що сова є передвісником благополуччя та щастя. Зокрема, у творі «Бундахішн», в якому зібрані відомості про зороастрійські космогонію, міфологію та вірування, зазначається, що сова є одним із тринадцяти священних птахів, яких створив Агурамазда. Однак у шостому розділі цієї ж книги сова описується як птах, якого ненавидять та засуджують, очевидно через те, що він полює на менших птахів, створених Агурамаздою [121, с. 79]. Проте з приходом ісламу в Іран у VII ст. та проникненням арабської культури в усі сфери життя віра у священність птаха поступово зникає та поширюються протилежні давньоіранським арабські уявлення про те, що сова є проклятим птахом та передвісником нещастя [183, с. 167].

На території сучасного Ірану у різних провінціях існує чимало прикмет і забобонів із компонентом сова, в яких можна простежити амбівалентність цього образу: в одних із них сова є передвісником нещастя, а в інших, навпаки, - благої звістки. Напр., у північній провінції Гілян, якщо люди вночі почують крики сови, то обов'язково мають прогнати птаха і нещастя разом з ним. Беруть шматок гарячого вугілля і жбурляють у птаха, при цьому промовляючи: *آتش از من، گوشت را از قصاب بستان ātaš az man, gušt-rā az qassāb besetān* (букв. 'вогонь бери в мене, м'ясо – у м'ясника').

В інших випадках, відповідно до давніших вірувань, сову вважають передвісником хорошої новини, тому той, хто почує крики сови, у відповідь

каже: خوش خبر **xoš-xabar** (букв. 'той, хто приніс добру звістку'), خوش خوان **xoš-xān** (букв. 'той, хто гарно співає'), خوش آمدی **xoš āmadi** (букв. 'Ласкаво просимо'), خواندنت خیر باشد **xāndan-et xeyr bāšad** (букв. 'Нехай твій спів буде благом') [222, с. 40]. Також у Тегерані вірять, що той, хто побачив сову, має промовити: میمنت خانم خوش آمدی، عروسی است **meymanat-xānom xoš āmadi, arusi ast** (букв. 'пані Мейменат (щастя/ благополуччя), ласкаво просимо, весілля грає') [149, с. 109]. Отже, як бачимо, іранці через особливе ставлення до сови наділили її власним жіночим ім'ям – **Meymanat-xānom** (букв. 'пані Благополуччя').

Розглянемо наступний уривок з роману «Савушун» С. Данешвар, у якому лінгвокультурною складовою прикмети виступає олень:

عمه خانم فندق ها را داغ داغ از توی ماهی تابه بر داشت. دستش سوخت. فندقا ها را گذاشت زمین و به دستش فوت کرد و گفت: «داداش، به غلام بگو بچه آهو را فردا بکشد. اولاً گوشت شکار به همه نرسید، گله می کنند. ثانیاً نگه داشتن آهو شگون ندارد.»

Тітка схопила гарячий фундук зі сковорідки і обпеклася. Вона кинула фундук додолю, подмухала на руку і сказала: «Брате, скажи Голяму, нехай завтра заріже оленятко. По-перше, дичини на всіх не вистачило. Будуть скаржитися. По-друге, тримати оленя – до невдачі» [123, с. 54–55].

У цьому випадку можемо спостерігати явище мовної рефлексії, тобто осмислення власної мовної діяльності. Жінка, осмислюючи негативну подію, яка щойно трапилася з нею, згадує народну прикмету про те, що олень у домі приносить нещастя. З одного боку, вона наводить пояснення, навіщо треба вбити тварину, а з другого – у такий спосіб виправдовує свою незграбність, а також намагається застерегти себе та інших мешканців будинку від настання ще неприємніших подій. Так у цьому прикладі актуалізація прикмети була спричинена рефлексією, яка відбувається несвідомо, на рівні автоматизму.

У культурі іранських вірувань олень займає особливе місце. Дуже часто в перській літературі оленя або лань уособлюють з образом жінки. Однак у різних частинах Ірану, зокрема в південно-східній та південно-західній провінціях Керман і Фарс, розповсюджене повір'я про те, що тримати оленя у

домі – до невдачі. Також люди вірять, що не можна вбивати тварину заради забави [129].

Цікавим є факт, що люди північної провінції Гілян навпаки вважають оленя твариною, що приносить удачу. У ніч Ялда (найдовшу ніч року) мешканці Гіляну влаштовують містерії, що перегукуються з давньослов'янськими традиціями. Хтось із місцевих жителів перевдягається в оленя, інші беруть мішок і гуртом, співаючи пісні, йдуть по селу. Господарі домівок вважають прихід оленя хорошою ознакою – тварина принесе добробут у дім та хороший врожай. У відповідь господарі кладуть у мішок трохи грошей або рис [129]. Схожий обряд водіння кози зберігся в українських традиціях Щедрого вечора. Г.С. Лозко, українська етнологиня та релігієзнавиця, О.П. Знойко, український історик-краєзнавець, зазначають у свої працях, що коза – це тотем одного зі стародавніх пастуших племен, а обряд водіння кози, очевидно, первісно був приурочений до весняних магічних дій, спрямованих на посилення родючості [42, с. 396; 28, с. 224].

Розглянемо наступний уривок з твору С. Данешвар «Одна голова, одна подушка», у якому лінгвокультурними компонентами прикмети виступають атрибути весільної церемонії: дзеркало й підсвічник.

خدا کند آینه و شمعدان را کرایه نکرده باشند که بخت اول شگون ندارد.

Не дай Бог, щоб вони позичили весільні дзеркало і підсвічник, бо шлюб буде невдалим [124, с. 198].

У цій прикметі слово **šogun** має значення ‘удача’/ ‘щастя’, а آینه و شمعدان **āyene va šam’edān** ‘дзеркало і підсвічник’ є уособленням подружнього щастя. Дзеркало і підсвічник є обов’язковими атрибутами іранського весілля. А. Массе, описуючи традиції іранського весілля, зазначає: «Білу скатертину розстелюють у напрямку киблі. На одному із країв ставляють дзеркало долі ‘**āyene-ye baxt**’, яке є подарунком нареченого. З обох боків розміщують по підсвічнику і запалюють свічки – одну в ім’я нареченого, іншу – нареченої» [174, с. 34]. Ще з часів зороастрійських вірувань дзеркало символізувало чистоту та щирість, а свічки у підсвічниках – тепло та світло у стосунках. Як

бачимо в прикладі, мовець указує на те, що весільні атрибути мають бути обов'язково новими, а не взятими в борг, щоб не наврочити шлюбному щастю.

Розглянемо приклад з твору Г. Саеді, в якому лінгвокультурним компонентом прикмети виступає день тижня – п'ятниця.

چند قدم که رفتیم پیر مرد دوباره گفت «روز جمعه واسه همه شگون داره و واسه تو بیشتر از همه».

Як пройшли декілька кроків, старий чоловік сказав: «П'ятниця усім щастя передвіщає, а тобі – найбільше» [205, с. 27].

В Ісламській Республіці Іран п'ятниця є вихідним днем. Відповідно до народних іранських традицій, є сприятливі та несприятливі дні тижня, дати, місяці, які диктують відповідні правила поведінки людей. П'ятниця вважається щасливим днем. Вірять: хто народився у п'ятницю, - у того легка рука. Коли планують почати якусь складну довготривалу роботу, то радять починати у п'ятницю, щоб швидше закінчити [197, с. 142]. Очевидно, що письменник, вкладаючи в уста героїв народні прикмети, мав на меті показати простодушність, неосвіченість, забобонність нижчих верств іранського населення того часу, однак дослідження свідчать про те, що такі прикмети дійсно побутують у суспільстві і переходять від покоління до покоління як фольклорний спадок пращурів.

Отже, проведений аналіз стереотипів-уявлень представників перської лінгвокультури з компонентом شگون šogun (передвістя) на матеріалі прикмет і забобонів, відображених у сучасній перській художній літературі, уможливило висновок про те, що šogun, відбиваючи універсальне архетипове протиставлення добра і зла, є одним із ключових концептів всього корпусу перських народних прикмет та забобонів, що зумовлено самою специфікою функціонування сфери марновірств. Кожна прикмета чи забобон має свій визначальний лінгвокультурний компонент, який формує прогноз (гарний чи поганий) і відповідним чином впливає на лінгво-семіотичну поведінку людини. Переважно такими лінгвокультурними компонентами у перських прикметах і забобонах виступають зооніми, предмети побуту, заняття людини, її фізіологічні стани та деякі процеси, пов'язані з її життєдіяльністю.

4.1.3. Доля (بخت *baxt*)

Поняття долі є одним із найважливіших елементів культури, який, попри розвиток суспільства, поширення освіти, зміни уявлень людини про світ, не зникає з ментального та смислового простору. Абстрактне поняття долі, що є актуальним для представників багатьох культур, має різні інтерпретації. Віра в те, що доля або фатум відіграє важливу роль у житті та буденних справах людини як незалежна невідома сила завжди привертала увагу народів різних лінгвокультур.

У перській мові загалом поняття долі вербалізоване питомо перськими словами *سرنوشت* *sarnevešt*, *بخت* *baxt* та словами арабського походження *اقبال* *eqbāl*, *تقدير* *taqdir*, *قسمت* *qesmat*. Оскільки у контексті перських прикмет і забобонів найбільше актуалізоване питомо перське слово ***baxt***, ми взяли його за основу аналізу і передусім розглянули значення та етимологію цієї лексичної одиниці.

Іранський дослідник М. Яхакі у своїй енциклопедичній статті наводить таке пояснення перського поняття ***baxt***: «доля, фортуна, фатум, щастя; те, що за народними переконаннями відбувається в житті людини раптово й неочікувано, без участі самої особи» [234]. Крім того, за його спостереженням, слово ***baxt*** може вживатися у значенні «чоловік» чи «дружина», що віддзеркалює зв'язок цього поняття зі шлюбними відносинами. Отже, можемо припустити, що «доля» у перській лінгвокультурі, так само, як і в українській, може розумітися як поєднання двох життєвих шляхів у шлюбі (пор. укр. «ти – моя доля»), що відбиває пріоритетне ставлення українців та іранців до сімейних цінностей.

Перське слово ***baxt*** походить від авестійського *bahta-* *доля* (букв.-перс. *bag/bhag-* *надавати, визначати долю*) [234]. У давньоперській мові слово *bag-* має значення *бог*, а в Гатах Авести воно набуває значення *щастя, подружнє щастя* [246, с. 921].

Явище сили долі, а також уявлення про призначення долі кожній людині особливо помітні у Сасанідському зороастризмі, про що свідчать численні літературні алюзії. У певному сенсі це явище є частиною ширшої концепції

приречення, ідеї про те, що більшість людських доль визначається ще до народження особистості, можливо, навіть ще під час створення світу. Однак це поняття не обов'язково стосується складнішого питання свободи волі чи можливого існування етичного детермінізму в зороастризмі. Принаймні формулювання у Гатах, здається, вказує на те, що Зороастр вважав добро і зло результатом вільного й індивідуального рішення двох первісних духів і людства, і само собою зрозуміло, що існує цілковита відповідальність людини за вчинені нею дії [130, с. 536–538].

У пункті 4.1.2 ми зазначали про те, що у перських прикметах та забобонах можна простежити певні смислові універсалії, побудовані на основі архетипних уявлень іранців про дуалістичність світу. Так у літературі з'являються протилежні поняття щасливої долі/щастя: **nikbaxti**, **xošbaxti** (букв. 'хороша доля'), **baxt-e homāyun** (букв. 'благополучна доля'), **baxt-e sefid** (букв. 'біла доля'), **baxt-e sabz** (букв. 'зелена доля'), **baxt-e boland** (букв. 'довга доля') та нещасливої долі/нещастя: **siyāhbaxti** (букв. 'чорна доля'), **badbaxti** (букв. 'погана доля'), **baxt-e negun** (букв. 'перевернута доля'), **baxt-e tire** (букв. 'темна доля'), **baxt-e šur** (букв. 'солоняча доля'), **baxt-e kur** (букв. 'сліпа доля').

Розглянемо уривок із твору «Розбите дзеркало» С. Гедаята, у якому демонструється асоціація іранців між нещастям та розбитим дзеркалом:

اودت با خونسردی کیف منجق دوزی خود را باز کرد آینه کوچکی که از میان شکسته بود بدستم داد

و گفت: آنشب که کیفم را از پنجره پرت کردی اینطور شد. می دانی این بدبختی می آورد .

Удет байдужо відкрила свою вишиту сумочку, дала мені маленьке дзеркальце, тріснуло посередині, і сказала: «Того вечора, коли ти викинув мою сумку у вікно, ось так сталося. Ти ж знаєш, що це приносить невдачу» [147, с. 68].

У цьому прикладі опорним елементом прикмети є дівоче дзеркальце. З прадавніх часів дзеркало вважається особливим атрибутом та символом у багатьох культурах світу. Дзеркала використовувалися для ворожіння ще з біблійних часів. За словами фольклористів, у сучасній Англії вони є структурним компонентом щонайменше чотирнадцяти відомих забобонів, а

письмова згадка про віру в те, що розбите дзеркало приносить нещастя, датується 1777 роком [248]. У слов'янській народній культурі дзеркало є символом відображення та подвоєння дійсності, границя між земним та потойбічним світами. Наділяється надприродною силою, здатністю відтворювати не лише видимий світ, але й невидимий, навіть потойбічний; у ньому можна побачити минуле, теперішнє і майбутнє. За народними повір'ями розбите дзеркало передвіщає нещастя та смерть, невдачу у справах, сварку та інші неприємності, які впливають із непередбачуваного порушення грані між «тим» та «цим» світом. В іранській культурі дзеркало є символом чистоти та світла, а розбите дзеркало віщає смуток та неприємності на наступні сім років [237, с. 86].

Так С. Гедаят, вкладаючи в уста дівчини прикмету про розбите дзеркало, яке є поганою ознакою, створює відповідний настрій у читача та формує смисл «передчуття біди».

Крім того, у перських прикметах та забобонах слово «**baxt**» входить до складу низки фразеологічних одиниць, зокрема **baxt-e kas-i-rā bāz kardan** (букв. 'відкрити чиюсь долю') у значенні нагадати комусь щастя або знайти комусь нареченого; **baxt-e kas-i-rā bastan** (букв. 'закрити чиюсь долю') у значенні «відвернути від когось щастя», тобто зробити так, щоб дівчина не могла вийти заміж.

Розглянемо уривок з книги С. Фарманфармаян «Дівчина з Ірану»:

من و جبی دختران دم بخت مادرم بودیم و به موقع خود سرنوشت ما به صلاح دید شازده و مادرم بستگی پیدا کرد... رسم بر این بود که دختر باید در اندرون خانه می ماند تا سرانجام، پدر، برادر، دایی، عمو و بالاخره کسی، آدمی را برای وصلت با او پیدا و یا انتخاب کنند و اگر چنین کسی به هر دلیل یافت نمی شد، پس آن دختر بخت اش سیاه، بسته و باز نشدنی بود.

Я та Джабі були дочками на виданні нашої матері, але свого часу доля, на думку Шазде та мами, відвернулася від нас... Відповідно до звичаю дівчина повинна була залишатися вдома, доки батько, брат, дядьки чи вешті-решт хтось не знайде нареченого, і якщо з якоїсь причини така людина не

зустрічалася, то дівчину вважали нещасливою, з чорною долею, від якої щастя відвернулося [134, с. 108].

У цьому прикладі можемо спостерігати, що у першому реченні авторка, описуючи проблему заміжжя, застосовує фразу **sarnevešt bastegi peydā kard** (букв. 'доля зачинення знайшла') у значенні «щастя відвернулося». Причому замість іменника **baxt** вживається його синонім **sarnevešt**. С. Фарманфармаян характеризує традиційне, а також забобонне ставлення іранців до шлюбу та вибору партнерів. У традиційному іранському суспільстві обрання нареченого чи нареченої для своєї дитини покладається на батьків, часто на чоловічу половину родини. Хоча у сучасному Ірані відбулася модернізація стереотипного підходу до шлюбу та вибору партнерів, однак багато родин все ще продовжують притримуватися старих звичаїв. Досить іронічно авторка зазначає, якщо чоловіки родини за якихось невідомих причин не можуть знайти обранця для доньки сім'ї, то винною в цьому вважається дівчина: **baxt-eš siyāh, baste va bāznašodani bud** (букв. 'її доля була чорною, зачиненою, такою, яку не можна відкрити'), що пов'язано з традиційно-патріархальним устроєм іранського суспільства.

Розглянемо уривок із поетичного твору С. Гедаята «Випадок з близнюками», у якому демонструються уявлення іранців щодо важливості інституту шлюбу:

جعفر قلی که حامل گردن کلفتی بود دوید و رفت به خانه شاد زود زود
ننه اش را صدا زد و گفت هر چی را که از درویشة شنففت
مادرش لبخندی زده گفت: میدنستم اخرش اهل میشی میافتی روی پا و دستم
تا برات زنی پیدا کنم گره بخت بسته ات را خودم باز کنم .

Джафар Колі, що мав товсту шию, радісно й швиденько побіг додому.

Погукав матір і розповів все, що почув від дєрвіша.

Мати, посміхнувшись, сказала: «Я знала, що врешті-решт ти одумаєшся і прибіжиш до мене, щоб я тобі дружину знайшла і сама навернула тобі щастя» [148, с. 40–41].

У наведеному уривку чоловік, наслухавшись від дєрвіша про те, що світ проклинає неодружених чоловіків, і після смерті у потойбічному житті вони носитимуть «розжарений нашійник», біжить до матері з проханням знайти йому наречену. Із відповіді матері стає очевидним, що причину неодруження сина вона вбачає у пристріті. Смысл «навернути щастя» або «зняти вінець безшлюбності» вербалізується перською як **gereh-e baxt-e baste bāz kardan** (букв. ‘розв’язати вузол зав’язаної долі’).

Існує багато свідчень того, що родина, відповідно до уявлень іранців, вважалася священним соціальним інститутом ще за часів давніх зороастрійців. М. Гушанг Фарходжасте у своїй книзі «Сім’я в Ірані» зазначає, що «сім’я була центральним ядром у структурі арійського соціуму та її головою був батько сімейства...» [150, с. 18].

Після приходу ісламу в Іран життя суспільства будувалося на законах і принципах нової релігії, які мали досить потужний вплив на становище, статус та завдання сім’ї. В ісламі інститут сім’ї вважається стовпом і фундаментом суспільства. Відомий такий вислів Пророка: «Більшість людей, які потраплять у вогнище в день Страшного суду, – ті, хто відмовився від шлюбу і створення сім’ї» [150, с. 25].

Наведемо два уривки з твору М. Шаріфзаде «Долбатійський чинар», які демонструють забобонне ставлення іранців до безшлюбності:

(1) یا اعتقاد به اینکه بخت دختران توسط افرادی بسته می شود: « همه اش توی این فکرم نکند این نصرت الملوك بخت تو را بسته باشد. گرچه دست این خانم سادات خوب است و تا حالا هزار تا دختر را فرستاده خونه بخت.

Вірять у те, що щастя від дівчат відвертають люди: «Я все думаю про те, що не дай божє через Несрат Алмолук щастя від тебе відвернулося. Дарма що рука у цієї пані Садат щаслива і до сих пір тисячі дівчат видала заміж» [219, с. 69].

(2) خدا لعنت کند این نصرت الملوك را که بخت تو را بسته.

Нехай бог нашле прокляття на цю Несрат Алмолук, яка наврочила твоєму щастю [219, с. 96].

Перший уривок засвідчує віру іранців у те, що якісь недоброзичливі люди можуть спричинити «закриття долі» для дівчини: **baxt-e doxtarān tavasot-e afrād-i baste mišavad** (букв. ‘доля дівчат закривається певними особами’). Жінка припускає, що молодій дівчині могла наврочити Несрат Алмолук, яка, судячи з контексту, навпаки допомагала незаміжнім знайти своє щастя. Також можемо прослідкувати використання фразеологічного словосполучення **ferestādan-e xāne-ye baxt** (букв. ‘відправляти у дім долі/щастя’), що має значення «одружити». У перському електронному тлумачному словнику «Vāžeyāb» зазначено, що словосполучення **xāne-ye baxt** є протонародним висловом тегеранського діалекту і має значення «дім чоловіка» [253].

У другому уривку можемо спостерігати приклад прокльону, в якому мовець, впевнений у справжності своїх суджень, вказує на причину самотності дівчини – зурочення: **baxt-e to-rā baste** (букв. ‘закрила твою долю’) у значенні «відвернула від тебе щастя».

Розглянемо уривок з роману «Савушун» С. Данешвар, в якому актуалізується забобонне уявлення іранців щодо щасливої долі нареченої:

مامانم می گویند لطفا گوشواره هایتان را بدهید. یک امشب به گوش عروس می کنند و فردا صبح زود می فرستند در خانه تان... تقصیر خانم عزت الدوله است که یک کلاف ابریشم سبز آورده و به گردن عروس انداخته. می گوید سبز بخت می شود. اما دیگر هیچ چیز سبزی که بهش بخورد در سر تا پای خواهرم نیست.

Мама просить ваші сережки. Лише на одну ніч одягнуть нареченій, а завтра вранці надішлють вам назад... Це все через пані Езатоддоуле, яка принесла шовкову зелену шаль й накинула на шию нареченої. Каже, що зелене приносить щастя. Але у моєї сестри з голови до ніг більше нічого зеленого немає, щоб їй підійшло [123, с. 8].

Наведений уривок демонструє ситуацію напередодні весілля, у якій актуалізується прикмета про те, що зелений колір приносить щастя. Жінка на ім’я Езатоддоуле принесла нареченій хустину зеленого кольору і накинула їй на плечі зі словами: **sabz baxt mišavad** (букв. ‘стане з зеленою долею’), тобто стане щасливою. Як зазначають іранські дослідники, зелений колір ще з прадавніх часів мав особливе значення та символіку для персів. У віруваннях

стародавніх іранців зелений колір символізував небо, місяць та воду, справедливість, а також був кольором прошарку землеробів. Окрім того, в ісламі зелений символізує ангелів, рай, пророка та імамів. У літературі можна зустріти інші символічні значення зеленого кольору - такі, як віра та стійкість переконань, розум та знання, молодість та радість [122, с. 27].

Розглянувши приклади функціонування «перської долі» в художніх текстах, ми з'ясували, що доля у мовній свідомості представників перської лінгвокультури концептуалізується як певне вмістище, яке можна відкрити або закрити. Зокрема було виявлено, що «доля» може «зачинятися» певними недоброзичливими особами. Тож не дивно, що у перській традиції існує набір певних стереотипних дій, які покликані «відкрити зачинену долю». Феномен «відкриття» долі у перській мові позначається терміном **baxtgošāyi** بخت گشایی (букв. 'відкриття або розв'язання долі/щастя'), що відповідає українському «зняття вінця безшлюбності».

Іранський дослідник Дж. Есхакі Теймурі зазначає, що **baxtgošāyi** – це низка дій, які виконують разом з певними особливими релігійними та магічними ритуалами для того, щоб зняти вінець безшлюбності в одиноких дівчат на виданні, що не можуть вийти заміж та мають нещасливу долю. До найпоширеніших дій вчений відносить читання молитов та аятів з Корану, дотримання посту, давання обітниць, ритуали з водою та ін. [133].

Розглянемо уривок з твору М. Шаріфзаде «Долбатійський чинар», у якому продемонстровані ритуальні дії **baxtgošāyi**:

فردا جمعه است. یک تکه چلوار دادم بهش. گفتم یک نیم تنه ببرد و سوره یاسین را با زعفران و
گلاب بنویسد رویش. خیلی مجرب است.

Завтра п'ятниця. Я дала їй шматок бязі. Сказала, щоб відрізала половину та написала на ній шафраном і трояндовою водою суру «Йа Сін»⁹. Перевірено досвідом [219, с. 69].

⁹ Йа Сін – тридцять шоста сура Корану.

У наведеному уривку жінка розповідає, які поради дала молодій дівчині, щоб та зняла вінець безшлюбності, підкреслюючи, що ритуал є дієвим та перевірений досвідом.

Дж. Есхакі Теймурі у своєму енциклопедичному дослідженні згадує про те, що одним із ритуалів **baxtgošāyi** в Ірані є читання сури «Йа Сін» над фініками: «Для виконання ритуалу **baxtgošāyi** брали по 12 фініків за кожен рік життя дівчини, читали над ними суру «Йа Сін», а потім дмухали на них. Опісля у п'ятницю сухофрукти роздавали як милостиню». [133].

Отже, з погляду теорії когнітивної метафори, доля в перській лінгвокультурі концептуалізується не лише як певне вмістище, яке можна «відкрити» або «закрити» (що засвідчено в наведених прикладах), а й як нитка, яку можна зав'язати або розв'язати, пор.: **گره بخت بسته باز کردن gereh-e baxt-e baste bāz kardan** (букв. 'розв'язати вузол зав'язаної долі') у значенні «зняти вінець безшлюбності».

Можна зауважити, що концептуалізація долі в перській та українській лінгвокультурах виявляє багато спільних рис, зокрема в аспекті її розуміння як поєднання двох життєвих шляхів у шлюбі. «Шлюб – справа долі», – зазначає український етнограф П.В. Іванов. На його думку, «звідси бере свій початок уявлення про те, що Доля жінки з'являється у вигляді чоловіка, а Доля чоловіка має образ жінки» [30, с. 358]. Як видається, подібні спостереження відбивають пріоритетне ставлення українців та іранців до сімейних цінностей і вказують на необхідність глибшого вивчення подібних стереотипних уявлень у зіставному аспекті.

4.1.4. Проводи/зустріч (بدرقه badraqe/ پیشواز pišvāz)

З давніх-давен невід'ємною частиною життя людини є пересування у просторі, адже, подорожуючи, людина не лише освоює нові території, пізнає світ, а й змінюється сама, розширює світогляд та по-іншому сприймає довколишнє середовище. Деякі науковці, зокрема українська дослідниця

Т.Г. Бондар, протиставляють поняття «дому» як міфологічно безпечного простору та «дороги» – зовнішнього світу, що сповнений загроз та небезпек [11, с. 110]. Подолання границі «своє-чуже» може бути пов’язане як із самою ситуацією вирушення в дорогу, так і зі зміною статусу особи, що йде: переселення, паломництво, заміжжя, рекрутські збори, остання путь людини та ін. Традиційно у різних культурах народів світу будь-яке відправлення в дорогу супроводжується проводами, які передбачають низку певних ритуалів та усталених поведінкових стереотипів.

У перській мові поняття проводів вербалізоване словом بدرقه **badraqe**. У перському тлумачному словнику М. Моїн поняття **badraqe** визначається як «супровід та конвоювання» [251, с. 163]. У перському електронному словнику «Vāژهyāb» зазначено, що **badraqe** – це провідник; група озброєних осіб, які супроводжують та захищають караван [253].

Загалом у перських народних прикметах та забобонах стереотипна ситуація проводів актуалізується у ширшому контексті проводження мандрівника в дорогу і в уявленнях іранців передбачає низку ритуальних стереотипних дій, які формують поведінку сучасного представника перської лінгвокультури.

Одним із важливих складників проводів, що формує усталений поведінковий стереотип, є виконання спеціальних пісень під назвою «чавоші».

Така стереотипна поведінка іранців під час проводів представлена в уривку із твору «Скарб» Дж. Алє Ахмада:

خود مشهدی حسنم با بتول یه سال بار زیارتو بستن و رفتن کربلا. من خوب یادمه داشای محل
براشون چووشی میخوندن و چقدر اهل محل براشون اسفند و کندر دود کردن.

Сам Маишаді-Хасан разом з пані Батул одного разу зібралися і подалися до Кербели. Я добре пам’ятаю, як односельці їм чуваських пісень співали і скільки запалили рути й ладану [155, с. 32].

Релігійний ритуал چاووش خوانی/ چاووشی **čāvošxāni/čāvoši** (букв. ‘виконання чавоських пісень’) – це один із складників зустрічі або проводів паломників до Кербели та Машаду, який переважно був поширений за часів династій

Сефевідів (1501-1736 рр.) та Каджарів (1787-1925 рр.). Виконавці таких пісень мали гарний голос та знали на пам'ять релігійні, хвалебні вірші, а також елегії. Коли караван збирався вирушити на паломництво, співці читали вірші в селах та на їхніх околицях, інформуючи та заохочуючи людей приєднатися до каравану. Оскільки подорожі у ті часи були небезпечними і багато хто помирав на шляху, такі пісні були своєрідним завчасним оплакуванням паломників. Часто чавоські пісні виконували під час прощання подорожніх з родичами та знайомими, а також під час повернення мандрівників. Виконуючи пісні, співці повідомляли народ про прибуття каравану [175].

Розглянемо інший приклад із твору «Есмал у Нью-Йорку» Х. Мадані, в якому чавоські пісні, відповідно до уявлень іранців, є оберегом у дорозі:

ما ایرانیها وقتی مسافرت می کنیم برای اینکه ماشینمان چپه نشود یکی از مسافرها پا می شود و
چاوشی می کند، همه هم صلوات می فرستند.

Коли ми, іранці, подорожуємо, щоб не перевернулося наше авто, один із подорожніх встає і співає чавоську пісню, а всі інші промовляють формулу благословення Пророка [172, с. 352].

Наведений наратив демонструє певну трансформацію поведінкового стереотипу **čāvoši kardan** «виконання чавоських пісень» в уявленнях сучасних представників перської лінгвокультури. Як бачимо, виконання музичного твору у перській свідомості постає в ролі оберегу. Окрім того, автор зазначає, що у відповідь на спів учасники комунікативної ситуації промовляють **صلوات salavāt** – релігійну формулу благословення Пророка і його сім'ї Аллахом, яка є неодмінним складником комунікації сучасних релігійних іранців: اللهم صل على محمد (букв. з араб. 'боже, благослови Мухаммада і рід Мухаммада').

Ще одним стереотипним уявленням про те, як потрібно поводитися під час проведів, є ритуал проходження під Кораном та дзеркалом, що вербалізується перською як **از زیر قرآن و آینه رد شدن/گذشتن az zir-e Qor'ān va āyene rad šodan/ gozaštan**. А. Шамлу називає його традиційним іранським звичаєм, який застосовують щодо подорожніх [216. с. 775]. Автор зазначає, що перед будь-якою мандрівкою на піднос кладуть Коран, дзеркальце, тарілку з

борошном, монету, піалу з водою та зеленим листям. Після того, як подорожній пройшов через «кільце Йа Сін¹⁰», він повинен тричі пройти під підносом з Кораном та за третім разом узяти дзеркало і подивитися в нього. Після того потрібно занурити палець у борошно, торкнутися ним свого лоба, поцілувати Коран і потім можна вирушати у подорож. Та людина, яка тримає Коран та дзеркало, має промовити «بِسْمِ اللَّهِ» **besm-e llāh** (букв. 'в ім'я Бога') [216, с. 775].

Наведемо уривок із твору «Паломництво» Дж. Але Ахмада, у якому автор описує зазначений ритуал проведів:

سه بار از زیر قرآن و آب و آرد رد شدم و در مرتبه سوم قرآن را بوسیدم و بر پیشانی نهادم و در میان هوایی که در اثر دمیدن آیه الکرسی و چهار قل های نزدیکانم به وجود آمده بود از خانه بیرون آمدم.

Я тричі пройшов під Кораном, водою та борошном, а за третім разом поцілував Священну книгу та приклав до лоба. За такої атмосфери промовляння сур та аятів родичами я вийшов із дому [155, с. 37].

Проводячи такі стереотипні ритуальні дії під час іранських проведів, родичі та близькі моляться за здоров'я та благополучне повернення подорожнього і в такий спосіб ввіряють долю мандрівника священній книзі Коран. Тобто Коран в уявленнях персів виступає оберегом, який має захистити людину від небезпек у дорозі.

Розглянемо уривок із твору «Тріснута кулька» С. Данешвар, в якому авторка також згадує іранський ритуал проходження під Кораном під час проведів подорожнього:

آن روز غروب، خانم و پیرمرد که چشم‌های براق داشت و من، سوار ماشین علامتدار شدیم تا برویم تهران. همه اهل ده آمده بودند خداحافظی. ننه تاجماه قرآن آمده بود و از زیر قرآن رد شدیم.

Того дня під вечір пані, старий чоловік з блискучими очима та я сіли в автівку, щоб їхати до Тегерана. Всі односельці прийшли, щоб попрощатися. Тітонька Таджмах принесла Коран, і ми пройшли під ним [124, с. 42].

Оскільки в теперішні часи подорожі є максимально безпечними, тому з плином часу більшість ритуалів спростилися або зникли взагалі. Однак у

¹⁰ Кільце Йа Сін – стрічка, на якій пишуть тридцять шосту суру з Корану, а потім з'єднують кінці, щоб утворилося коло. Перед вирушенням у дорогу подорожуючого тричі проводять через це коло, щоб подорож була безпечною, і мандрівник здоровим повернувся додому.

сучасному Ірані ритуал проходження під Кораном та дзеркалом, а інколи лише під Священною книгою залишається поширеною практикою.

Ще одним не менш помітним стереотипізованим складником іранських проводів є ритуал проливання води поза мандрівником, вербалізований у перській мові словосполученням ریختن آب پشت سر مسافر **rixtan-e āb pošt-e sar-e mosāfer** (букв. ‘пролити воду поза головою подорожнього’).

У культурі іранців панує особливе ставлення до води. У стародавньому Ірані вода вважалася чистою і священною сутністю. А з приходом ісламу в Іран, зокрема після подій в Кербелі¹¹, мусульмани, особливо шиїти, почали надавати неабияку цінність воді. Такі уявлення породили безліч фразеологізмів, приказок, звичаїв та ритуалів, пов’язаних з водою, які пронизують буквально всю щоденну комунікацію пересічного іранця. У праці іранського дослідника М. Халатбарі Лімакі «Вода, звичаї та вірування, пов’язані з нею, у народній культурі» зазначено, що в сучасному Ірані, коли проливається вода на землю, то говорять: вода – це світло. Коли людина збирається у подорож, поза нею проливають воду, тоді дорога її буде «світлою» [230, с. 10].

Розглянемо уривок з роману «Савушун» С. Данешвар:

یوسف که رفت، عمه خانم کاسه بلور پر آبی را که دستش بود و در آن برگه ای سبز نارنج انداخته بود پشت سرش به زمین ریخت و رفت که پشت مسافر، سوره انعام بخواند و به جهتی که مسافر رفته فوت کند.

Як поїхав Юсуф, тійка з кришталевою піалюю в руках, у яку завчасно насипала листя помаранча, розбризкала воду поза подорожнім і пішла, щоб прочитати суру «Аль-Ан’ам»¹² і подути вбік, куди попрямував мандрівник [123, с. 145].

У наведеному уривку яскраво продемонстровані уявлення іранців щодо ситуації проводів, у якій реалізується стереотипна поведінка іранської жінки. Окрім ритуалу розбризкування води, можемо спостерігати інші стереотипні дії,

¹¹ Священне місто для мусульман шиїтського толку, оскільки тут під час битви поблизу Кербели (сучасний Ірак) 680 року солдатами Омейядського правителя Язіда ібн Муавії був обезголовлений імам Хусейн, син імама Алі, внук Пророка.

¹² Сура Аль-Анам – шоста сура Корану, у якій вчення ісламу протиставляється аравійському язичництву.

такі як читання молитви та дмухання. Така забобонна поведінка в уявленні іранців має на меті захистити людину від пристріту та негараздів. Напр., іранська поетеса Ф. Фаррохзад у своєму вірші "دلَم برای باغچه می سوزد" «Мені шкода садка», описуючи стереотипну поведінку своєї матері, наголошує на її забобонній звичці дмухати після молитви: «мама весь день молиться і дмухає на квіти, дмухає на рибок, дмухає на себе» [136, с. 146–147].

Іншим різновидом стереотипної поведінки іранців під час проводів є приготування особливої страви, яка має назву *آش پشت پا* **āš-e pošt-e pā** (букв. 'аш/суп поза ногою').

У перському електронному словнику «Vāžeyāb» пояснюється, що **āš-e pošt-e pā** – це такий аш (іранський суп), який готують після того, як поїхали рідні у подорож, і роздають його бідним [253]. Також у словнику народної перської мови зазначено, що це аш з локшиною, який готують за здоров'я того, хто подорожує, на третій чи сьомий день після його від'їзду, і потім роздають сусідам та бідним [252, с. 29].

Цей ритуал згадується у романі «Дядечко Наполеон» І. Пезешкзада:

امشب یادتان نرود ... آش رشته پشت پای آقا را بار گذاشته ایم.

Не забудьте сьогодні ввечері...я поставила варити аш з локшиною за здоров'я (букв. 'аш/суп поза ногою') *пана* [191, с. 196].

Ще одним прикладом актуалізації цього стереотипу може слугувати уривок з роману «Кришталевий сад» М. Махмалбафа:

امروز ناهار تشریف بیارین به اتاق ما. برای احمد و سوری آش پشت پا پختیم.

Приходьте сьогодні на обід до нашої кімнати. Ми приготували аш за здоров'я Ахмада та Сурі [178, с. 155].

Варто зауважити, що українська дослідниця М. Жуйкова, розмірковуючи у своєму дослідженні над концептом «гість» та пов'язаними з ним поведінковими стереотипами у східнослов'янських лінгвокультурах, називає подібне роздавання їжі та пригощання жертвою або сакральним даром, який передають божеству через гостя, сусіда чи бідняка для того, щоб вищі сили були прихильні до людини та колективу. Окрім того, вчена зазначає, що

порушення таких поведінкових норм «загрожувало небезпекою не лише певній особі або сім'ї, а й цілому роду [25, с. 129].

Протилежною до стереотипної ситуації проведів є ситуація зустрічі подорожнього, паломника чи гостя.

Поняття зустрічі у перській мові словесно виражено іменниками арабського походження استقبال **esteqbāl** та перського походження پیشباز / پیشواز **pišbāz/pišvaz**.

Оскільки у давні часи подорожі зазвичай були довготривалими та небезпечними, зустрічі були довгоочікуваними, бажаними і обов'язково супроводжувалися певними ритуальними діями.

Під час такої зустрічі у давнину родичі та знайомі, щоб виказати свою прихильність до подорожнього, по дорозі до місця зустрічі несли посудини з водою та кропили нею шлях, приказуючи: «مشک خالی پرھیز از آب» **mašk-e xāli parhiz az āb** (букв. 'бурдюк порожній, бережіться води'), у значенні «бережіться, не намокніть». Таким чином, люди сповіщали про прибуття мандрівника чи паломника. Кількість людей, що несли бурдюки, та довжина шляху вказували на рівень поваги до прибулого [237, с. 779–780].

Окрім того, у книзі А. Шамлу «Книга вулиць» зазначено, що таким висловлюванням користувалися рознощики води, коли йшли у натовпі, для того, щоб люди звільнили їм дорогу. Також деякі особи з метою швидкого подолання людного місця вдавалися до хитрощів. Маючи якусь закриту посудину в руках, у якій насправді води могло й не бути, шахраї виголошували фразу, і люди розступалися, боячись намокнути. Так з плином часу такий вираз став фразеологізмом, який у сучасній перській мові має значення «замилувати очі» [216, с. 147].

Серед інших стереотипних дій, до яких вдаються іранці під час зустрічей мандрівників і в теперішні часи, можна виокремити співання пісень «чавоші», обкурювання, читання Корану, жертвоприношення.

Розглянемо уривок з твору «Тріснута кулька» С. Данешвар, у якому описана стереотипна ситуація іранської зустрічі:

خانم آمد تو قهوه خانه و کم کم همه اهل ده دم در قهوه خانه جمع شدند به تماشای خانم. ننه تاجماه فرزوی رفت خانه و با مشمت پر برگشت. دعا خواند و به من فوت کرد و مشمت پرش را دور سر من و خانم گردانید و ریخت تو منقل آتش.

Пані зайшла до кав'ярні, і потроху усі мешканці села почали там збиратися, щоб подивитися на неї. Тімонька Таджмах Фарзі побігла в дім і повернулася з повною жменею. Прочитала молитву, подула на мене, провела кулаком поза головою мою та пані і кинула те, що було в кулаку, у вогонь жаровні [124, с. 41].

У наведеному прикладі можемо простежити поведінковий сценарій іранки в ситуації зустрічі, зокрема читання молитви, дмухання, а також використання, очевидно, насіння могильника, який часто застосовується в перській культурі в ритуалах обкурювання, про що ми детальніше розглянемо у пункті 4.2.3 нашого дослідження. Видається, що стереотипні дії, які виконує жінка автоматично, покликані захистити прибулих від пристріту.

Наведемо наступний уривок з цього твору:

گذاشتم خانم دستم را بگیرد و پیاده شدیم. دم در قهوه خانه تمام خلائق جمع شدند. برادرم لنگان آمد و دست انداخت گردنم و ماچم کرد. ننه تاجماه نقل و شکر پنیر آورد و ریخت روی سرم.

Я дозволив пані взяти мене за руку, і ми вийшли (з автобуса). Усі зібралися біля кав'ярні. Мій брат, кульгаючи, підійшов, обійняв мене і поцілував. Тімонька Таджмах принесла солодоці і посипала їх мені на голову [172, с. 45].

У наведеному уривку продемонстрована ситуація зустрічі, у якій актуалізується досить незвичний для цієї ситуації ритуал осипання солодоцями як символ солодкого життя, зазвичай притаманний весільній обрядовості.

Отже, розглянувши стандартні ситуації проведів та зустрічі мандрівників, на матеріалі художніх текстів ми переконалися в тому, що в них реалізуються певні стереотипні уявлення представників перської лінгвоментальності стосовно того, як потрібно діяти під час таких ситуацій, а це, своєю чергою, зумовлює відповідні поведінкові сценарії.

Такими поведінковими сценаріями під час іранських проведів зазвичай є виконання пісень «чавоші», проходження під Кораном і дзеркалом, проливання

води поза тими, хто подорожує, приготування спеціального іранського супу «āš-e post-e rā». Для ситуації зустрічі характерними є знов-таки виконання пісень «чавоші», окроплення дороги водою, обкурювання, читання Корану. Детальніше стереотипи поведінки будуть розглянуті в наступному підрозділі.

4.2. Стереотипи поведінки іранців через художнє осмислення народних прикмет і забобонів

Як відомо, поведінка людини варіативна й різноманітна, однак у той же час вона типізована, оскільки підпорядковується нормам та стандартам, що вироблені у суспільстві. Будь-яке суспільство з метою збереження своєї цілісності створює власну систему соціальних кодів чи програм поведінки для своїх членів. Поведінка – це вид людської діяльності, що базується на стереотипах, які зберігаються в пам'яті народу і передаються з покоління в покоління. Мовленнєві стереотипи поведінки переплітають усі сфери поведінкової діяльності народу та регулюють семіотику його поведінки у різних ситуаціях. Наше життя буквально пронизане типовими ситуаціями такої взаємодії, які постійно повторюються. У цих ситуаціях ми використовуємо одні й ті самі мовні засоби. Такі стійкі комунікативні форми науковці називають мовленнєвими жанрами, вказуючи на те, що ми говоримо тільки певними мовленнєвими жанрами, тобто всі наші висловлювання мають визначені і відносно стійкі типові форми побудови цілого [8, с. 168]. За визначенням Ф.С. Бацевича, мовленнєвий жанр – це тематично, композиційно й стилістично усталені типи повідомлень – носіїв мовленнєвих актів, об'єднаних метою спілкування, задумом мовця з урахуванням особистості адресата, контексту і ситуації спілкування [8, с. 160]. Під семіотичною поведінкою ми розуміємо таку поведінку, коли одна конкретна дія (напр., розбризкування води поза особою, що поїхала у подорож) є символом іншої (щоб подорож була благополучною), яка прямо не пов'язана з першою.

С.І. Широка у своєму дослідженні зазначає, що еквівалентом поняття «стереотипна поведінка» є «ритуал». Ритуал є засобом подолання критичних

ситуацій життя для особи чи групи осіб. Виконуючи ритуал, колектив виробляє і відтворює однакові форми поведінки, «щоб маніфестувати прихильність загальним цінностям за допомогою загальних дій» [93, с. 109]. За визначенням Ф.С. Бацевича, «ритуал мовно-культурний (лат. *ritualis* – обрядовий) – сукупність установлених мовленнєвих дій, порядок мовленнєвої поведінки, котрі в символічній упорядкованій формі відтворюють зв'язок індивідів, соціальних груп, суспільства з найважливішими для них явищами: історичними подіями, людьми, природними об'єктами і процесами тощо. Як правило, мовно-культурні ритуали супроводжуються словесними формулами, піснями, жестами, маршами, діями зі спеціальними об'єктами («предметами культури») тощо [239, с. 148].

Таким чином, далі вважаємо за потрібне розглянути детальніше декілька прикладів ритуалізованої лінгво-семіотичної стереотипної поведінки носіїв перської мови в контексті досліджуваних нами перських прикмет і забобонів, реалізованих у художньому дискурсі.

4.2.1. Обітниця (نذر *nazr*)

Аналізуючи стереотипну поведінку носіїв перської мови в контексті народних прикмет і забобонів, можна помітити, що значну роль у її реалізації відіграють мовленнєві жанри обітниці та молитви, що й не викликає особливого подиву з огляду на релігійний характер традиційного іранського суспільства.

Чималий пласт у зібраному нами корпусі перських народних прикмет і забобонів становлять мовленнєві одиниці з компонентом «*nazr*»/«*nazr kardan*» نذر کردن (букв. ‘обітниця/ давати обітницю’).

У персько-російському словнику Рубінчика Ю.А. знаходимо такі значення слова «*nazr*» نذر : 1) обітниця, урочиста обіцянка, клятва (богу); 2) приношення, дар; пожертва (на церкву чи благочинні справи); 3) зобов'язання [244, с. 633].

У багатотомному перському енциклопедичному словнику А.А. Дегхода вказано, що «*nazr*» (نذر) – «це те, чим ви зобов'язуєте себе або те, що зобов'язує вас за умови чогось» [247, с. 416].

Х. Зульфагарі зазначає, що «*nazr*» (نذر) – це те, чим людина зобов'язує себе на виконання доброї справи для Бога або ж на відмову від певного діяння, яке не схвалює Бог. «*Nazr kardan*» نذر کردن (букв. давати обітницю) – один із релігійних та обрядових звичаїв іранців, який здійснюють за різноманітних обставин [237, с. 1571].

Звичай «*nazr*» існував в іранському суспільстві з давніх-давен і мав особливе значення в різні історичні періоди [202, с. 18]. У сучасному Ірані цей обряд також є дуже поширеним, і частота його виконання залежить перш за все від часу, місця, статі, віку, рівня освіти, соціального класу відповідного представника іранського населення, а також культурних і соціальних умов [202, с. 18]. Попри те, що найчастіше в Ірані дають обітницю в період священних мусульманських місяців мухаррам, сафар та рамадан, оскільки «*nazr*» є невід'ємною частиною релігійних церемоній, які проводяться в цей час, однак дати обітницю може будь-хто, будь-коли і за різних обставин: зокрема через особисті потреби, задля одужання хворого і навіть з метою успішного складання іспитів [212, с. 46].

Виконання обітниць може бути здійснене двома шляхами: духовним (богослужіння і т. ін.) та матеріальним (пожертвування продуктів харчування, грошей, товарів) [202, с. 18].

Отже можемо зробити висновок про те, що звичай «*nazr*» є одним із особливих різновидів стереотипізованої поведінки людей, притаманних перській лінгвокультурі. Розглянемо, як цей феномен маніфестується у контексті народних прикмет і забобонів.

Якщо спробувати осмислити ситуації, пов'язані з обітницею в перському лінгвоментальному просторі, то стає очевидним, що всі вони передбачають три умови:

- обставина чи мотив (що спонукає до обітниці);

- добровільність (людина добровільно бере на себе певні зобов'язання перед Богом);

- обов'язок виконання (оскільки недотримання своєї обітниці є гріхом).

До основних стереотипних мотивів здійснення обітниць у контексті перських передсудів належать такі: вагітність, здоров'я, розв'язання інших особистих проблем.

Розглянемо перські забобони з ключовим словом «*nazr*», що пов'язані з мотивом «вагітність» і наводяться у книзі Х. Зульфугарі [237], а також відповідні стереотипні ситуації із життя іранців, зафіксовані у художніх творах.

اگر کسی فرزندی نداشته یا پسر یا دختر بخواهد، نذر می کند تا خدا فرزند مورد علاقه اش را به او بدهد و در عوض او نیت می کند که به زیارتی مخصوص برود و یک یا چند رأس بز بکشد

Якщо хтось не має дітей і захоче хлопчика чи дівчинку, то ця людина дає обітницю богу, щоб той послав їй бажану дитину, натомість вона здійснить паломництво і заріже одну чи декілька кіз [237, с. 1571].

Знаходимо відповідний приклад у творі «Скарб» Дж. Але Ахмада: دیگه هر چه دعا نویس بود دید. هر چی شاباجی خانم دوا بهش داد خورد، چند دفعه چله بری کرد، ده پونزده تا گوسفند واسه «سید ولی» که لوحش تازه خواب نما شده بود نذر کرد، «آش زین لابدین» پخت، شبای چهارشنبه گوش وایستاد، خلاصه هر کاری که می دونست و اهل محل می دونستن کرد... تا آخرش نتیجه داد و خدا خواست و آبستن شد.

Чого вона тільки не робила: усіх знахарів обійшла, усі ліки, які давала їй пані Шабаджі, пила, декілька разів проводила ритуали від пристриту, дала обітницю пожертвувати півтора десятка баранів на поминки Сеєда-Валі, готувала цілющий аш Зейн аль-Абідіна, вночі по середах стояла у кутку... Одним словом, випробувала все, що сама знала, і, що жителі кварталу знали. Врешиті-решит бог почув її молитви, і вона завагітніла [155, с. 33].

Як бачимо з наведеного уривку, мотивом, що спонукає жінку дати обітницю, є бажання завагітніти. Жінка добровільно дає обітницю пожертвувати п'ятнадцять баранів на поминки релігійної особи (Сейед-Валі – нащадок Мохаммада Такі, дев'ятого шіїтського імама), якщо завагітніє.

Внаслідок вона досягає бажаного, однак про виконання обітниці у творі не зазначено.

Отже, маємо стереотипну ситуацію «бажання завагітніти», яка породжує стереотипну поведінку «дати обітницю», на основі якої формується стереотип-образ «жертвоприношення».

Розглянемо уривок із твору «Сонні очі» С. Данешвар:

فقط نذر کرده بودم که اگر دخترم پسر زایید به احمد پنج هزار تومان بدهم.

Лише дала обітницю – якщо моя донька народить хлопчика, то я дам Ахмаду п'ять тисяч туманів [124, с. 86].

У цьому випадку маємо ситуацію «стать майбутньої дитини». Оскільки Іран з прадавніх часів є країною з патріархальним устроєм, тож не дивно, що народження хлопчика вважалось бажанішим, аніж дівчинки. Відповідно й у теперішні часи можна зустріти, коли члени родини, а саме жінки, вдаються до різних забобонних дій, зокрема й дають усілякі обітниці, щоб якимось чином вплинути на стать майбутньої дитини. Отже, маємо специфічний стереотип перської етноментальності про те, що дитина чоловічої статі є бажанішою, ніж дитина жіночої статі.

Наведемо ще два приклади реалізації забобонів з компонентом «*nazr*», що пов'язані з мотивом «мати дітей», у перській лінгвокультурі:

a) کسی که اولادش نمی شود نذر می کند که اگر خداوند فرزندی به من عنایت فرماید موهایش را نذر امام رضا (ع) یا حضرت عباس (ع) یا سیدالشهدا می نمایم و در صورت بچه دار شدن موهای کودک را چیده نگه داری می کند. تا هفت سال بدین ترتیب موها را نگه داشته، در هفت سالگی سر طفل را تراشیده و کلیه موهای هفت ساله را با آن ضمیمه کرده و آنها را وزن کرده و هموزن موها نقره برای محل نذر می برند

Той, хто бездітний, дає обітницю: якщо бог дарує йому малюка, то він обіцяє пожертвувати волосся дитини імаму Резі, Святому Аббасу чи потомкам пророка Мохаммада. Ця людина протягом семи років повинна зберігати зрізане волосся, а коли дитині виповниться сім років, треба повністю постригти її, зібрати все волосся, зрізане за сім років, і разом зі сріблом на вагу волосся віднести в місце, яке було зазначене в обітниці [237, с. 1571];

در خانه ای که پسر زیاد دارند و دختر ندارند نذر می کنند که اگر زن دختر بزاید آن دختر را به (ب) یک نفرسید شوهر بدهند و بر عکس، اگر زنی فقط دختر زاییده است نذر می کنند که این دفعه اگر پسر بزاید گوش هایش را سوراخ بکنند و حلقه از آن بگذرانند و این را حیدری کردن نامند، یعنی وقف حضرت علی (ع) می کنند. *У дома, де багато дітей хлопчиків і немає дівчаток, дають обітницю: якщо жінка народить дівчинку, то її віддадуть за сейєда, і навпаки, якщо жінка народжувала лише хлопчиків, то дають обітницю: якщо цього разу народиться хлопчик, то йому проколють вуха і вставлять в них кільця. Таку дію називають «хайдарі»¹³, тобто здійснюють пожертву імаму Алі. Хлопчиків, які народжуються за таких обставин, називають Голям Алі або Голям Хайдар (букв. раб Алі) [237, с. 1572].*

Продемонструємо функціонування таких забобонів на прикладі з твору «Сповідь» Садека Гедеята:

نذر کرد که اگر بچه دختر شد او را به سادات بدهد و اگر پسر شد اسمش را حسین بگذارد و موهای سرش را تا هفت سال نچیند و به وزن آن طلا بگیرد و با بچه برود کربلا.

Він дав обітницю: якщо народиться дівчинка, то віддасть її заміж за сейєда, а якщо народиться хлопчик, то назве його Хусейном¹⁴ і до семи років не буде стригти йому волосся. Потім він постриже волосся, візьме золота на вагу зрізаного волосся і поїде з дитиною на поклоніння до Кербели [147, с. 84].

У цьому уривку можна простежити, як бажання мати дитину спонукає чоловіка добровільно дати і духовну, і водночас матеріальну обітницю. Отже, перед нами стереотипна ситуація «бажання мати дитину», яка породжує стереотипну поведінку «дати обітницю», на основі якої формуються стереотипи-образи «пострижене дитяче волосся», «відплата золотом чи сріблом», «паломництво», «віддана за сейєда», а також стереотипні імена «Хусейн», «Голям Алі», «Голям Хайдар». Усі ці стереотипи-образи вказують на неабияку релігійність, богобоязливість та забобонність іранців. Варто

¹³ Хайдар (букв. «лев») – прізвисько імама Алі (зятя пророка Мохаммада, четвертого халіфа, першого шіїтського імама).

¹⁴ Хусейн – ім'я сина імама Алі і онука пророка Мохаммада, третього шіїтського імама, який трагічно загинув під час подій поблизу Кербели (див. [253]).

зауважити, що в розглянутих стереотипних ситуаціях магічна складова, притаманна забобонності як психологічному явищу, тісно пов'язана з релігійною складовою, що в принципі суперечить настановам ісламу, який засуджує прояви язичництва серед правовірних.

Розглянемо стереотипну ситуацію вагітності, що пов'язана з мотивом «полегшення болю під час пологів»:

سر بدنیا آوردن خسرو، از درد دیوانه، نذر کرده بود برای دیوانه ها نان خانگی و خرما ببرد و پنج سال بعد که با هزار ترس و لرز حامله شد پیشاپیش نذر کرد که برای زندانیان هم همان کار را بکند.

Під час народження Хосрова через страшенний біль Зарі дала обітницю приносити домашній хліб і фініки психічно хворим, а п'ять років потому, коли з величезними побоюваннями й страхом знову завагітніла, завчасно зареклася робити те саме й для в'язнів [123, с. 20].

Як видно з наведеного уривку, біль і страждання під час пологів спонукають іранську жінку дати обітницю допомагати хворим людям. Авторка дає зрозуміти нам, що такого роду самонавіювання мало позитивний ефект, оскільки за п'ять років страх перед болем знову змушує жінку завчасно дати іншу обітницю – допомагати харчами в'язням. Так стереотипна поведінка іранки породжує стереотип-образ «благодійність».

Розглянемо стереотипні ситуації, пов'язані з мотивом «здоров'я». В оповіданні Дж. Але Ахмада йдеться про таку ситуацію:

همین «کل محمد ولی» بود که تعریف می کرد پسرک جوانش، پارسال پس از سیزده روز که در تب تیفوس می سوخته با یک قطره از آب همین تربت که توی گلویش ریخته بودند شفا یافته بود و اقوام اورویهم پنج گوسفندی را که نذر کرده بودند یک روزه کشتند و بچه فقیر اهل محل دادند.

Цей же Коль Мохаммад-Валі розповідав, що його менший син минулого року після тринадцяти днів тифної лихоманки одужав від однієї краплі води, змішаної зі святою землею, яку йому капнули в горло. А його родичі в один день вбили п'ять обіцяних баранів і роздали м'ясо сорока біднякам кварталу [157, с. 49].

Наведений приклад демонструє, що підставою для обітниці є бажання одужання від тяжкої хвороби молодшого сина чоловіка. У цій ситуації наявний

результат виконання матеріальної обітниці, яку дали родичі чоловіка. Отже, маємо стереотипну ситуацію «бажання одужання для хворого», яка породжує стереотипну поведінку «дати обітницю», на основі якої формуються стереотипи-образи «жертвоприношення» та «благодійність».

Розглянемо інший приклад матеріальної обітниці з мотивом «здоров'я» з роману С. Данешвар «Савушун»:

مادرش نذر کرده بود، اگر خدا شفایش داد یکدست نقره ببرد برای حرم ابوالفضل – العباس و بعد برگردد و سرش را مثل سر عزت الدوله رنگ کند .

Мати пообіцяла, якщо Бог зцілить її, то вона пожертвує набір столового срібла в храм Абульфаза Аббаса, а потім, коли повернеться додому, буде фарбувати своє волосся, як Езатоддоуле [123, с. 158].

У наведеному прикладі, як можна зауважити, у складі обітниці релігійний об'єкт (храм Абульфаза Аббаса) сусідує з цілком світським актом – фарбуванням волосся.

Приклад цілком духовної обітниці, що формує стереотип-образ «богослужіння», знаходимо в такому контексті:

گاهی هم که خیلی مرضم شدت می یافت مادرم پنج دوره تسبیح صلوات نذر می کرد.

А коли хвороба була тяжкою, моя мати давала обітницю відраховувати тасбіх¹⁵ п`ять разів [157, с. 50].

Однією зі стереотипних ситуацій, коли іранці дають обітницю, є подорож. Коли людина вирушає в подорож, її родичі чи друзі вдаються до різних ритуальних стереотипних дій для того, щоб людина повернулася додому здоровою та щоб під час мандрівки з нею не сталося нічого лихого (дет. див. пункт 4.1.1).

Приклад такого мотиву обітниці можемо прослідкувати в уривку з роману «Мій дощовий закоханий» М. Таваккол:

15 Тасбіх або тасбіх-е салават – 1) чотки, які використовуються для рахунку прочитаних молитов чи інших ритуальних дій; 2) молитва, під час якої повторюють слова формули «sbhan allh'» [235, с. 371].

هر چی باشد مادر و پدرم مدتی توی اون خونه زندگی کردن، من باید برم اونجا رو ببینم! و آن فرصت دو سه روز بعد بدست آمد، روزی که بی بی داشت به مسجد می رفت، برای ادای نذرش که اهدای یک دست استکان، به خاطر به سلامت برگشتن من از کاشمر به اصفهان بود.

Як там не було, та мої батьки жили в тому домі, мені потрібно поїхати туди. І така нагода випала мені за два-три дні, якраз тоді, коли бабуся йшла до мечеті для виконання своєї обітниці. Вона пообіцяла принести в дар набір стаканів, щоб я повернувся здоровим з Кашмару в Ісфаган [223, с. 30].

Як видно з прикладу, жінка вдається до матеріальної обітниці (пожертвувати набір стаканів на користь мечеті) для того, щоб її онук благополучно з'їздив у подорож. Отже, маємо стереотипну ситуацію «удача під час подорожі», яка породжує стереотипну поведінку «дати обітницю», на основі якої формується стереотип-образ «благодійність».

Серед інших мотивів для надання обітниць є різні побутові проблеми - такі як успішне складання іспиту чи розв'язання якогось питання. Розглянемо такий уривок із твору «Аварія» С. Данешвар:

خود والده ختم قرآن برداشت و بعلاوه نذر کرد که اگر این شیطانی که به اسم ماشین در جلد زخم رفته، دست از سرش بردارد.

Мати сама прочитала Коран від початку до кінця й, окрім того, дала обітницю: якщо диявол на ім'я «автомобіль» вселився в мою жінку, то нехай би покинув її [124, с. 53].

В оповіданні «Аварія» С. Данешвар свекруха та її син не бажають, щоб невістка склала іспит й отримала водійські права, і всіляко намагаються перешкодити їй. Наведений уривок демонструє, що свекруха, окрім того, що шукає допомогу в Корані, вдається до обітниці. Однак сама суть обітниці та її дотриманість авторкою не зазначається.

Розглянемо уривок з твору «Ті, що готують сумалак¹⁶» Дж. Але Ахмада: ... چشمش که به جام افتاد، پرید آن را گرفت و گفت: الهی شکر! خواهر. دیدی گفتم آخرش پیدا میشه. من یه شمع نذر کرده بودم.

¹⁶ Сумалак – страва перськокомовних і тюркських народів, яку готують із пророслого зерна пшениці та борошна переважно на свято Новруз [292].

...вона побачила чашу, скочила, взяла її і промовила: «Дякувати богу! Сестро, бачиш, я ж казала, що вреїті-реїт знайдеться. Я ж була свічку пожертвувала [158, с. 33].

Як бачимо з наведеного уривку, мотивом до матеріальної обітниці (пожертвувати свічку) є бажання сестер знайти загублену посудину. До того ж, маємо результат виконання обітниці ще до моменту здійснення бажаного.

Розглянемо уривок з оповідання «Аджіль, що розкриває труднощі»
Х. Шахані:

ای دل غافل! دیدی که اینهمه بدبختی و مصیبتی که بشر من و زن و بچه ام اومد بخاطر چه بود؟
بخاطر عهدی رو که با خدا بسته بودم شکستم و (از هول هلیم توی دیگ افتادم) و مالیه دنیا منو چنان مست و
کر و کور و از خدا بیخبر کرد که الانه چند ساله که یادم رفته شب های چهارشنبه سوری آجیل مشکل گشا
بین مردم پخش کنم.

Ох, дурень я! Тепер бачиш, через що ці всі біди й нещастя випали на мою голову, дружини і дітей? Через те, що обіцянку Богові дав і порушив її (погнався за багатством й залишився ні з чим), а принади світу мене сп'янили, осліпили, оглушили і змусили забути про Бога так, що вже декілька років, як я забув на Чагаршанбе-Сурі роздавати аджіль, що розкриває труднощі¹⁷ [213, с. 87].

У наведеному уривку вислів «давати обіцянку/обітницю» вербалізується синонімічним словосполученням *اهدی با خدا بستن ahd-i bā xodā bastan* (букв. 'укласти угоду з Богом'). У цьому випадку мотив обітниці нам невідомий, однак можемо зробити висновок, що чоловік колись за певних обставин дав обітницю перед Богом – роздавати спеціальну суміш горіхів та сухофруктів кожного року на свято Чагаршанбе-Сурі, в обмін на розв'язання його проблеми. Тобто в уявленнях іранців обітниця може розумітися як своєрідна комерційна угода з Богом. Автор демонструє наслідки недотримання такої угоди: чоловік декілька років поспіль порушував обітницю і Бог наслав на нього та його сім'ю нещастя.

¹⁷ Ājil-e moškelgoša (букв. 'аджіль, що розкриває труднощі') – традиційна іранська суміш із горіхів та сухофруктів, до якої входять фісташки, фундук, мигдаль, нутові ласощі, родзинки, фініки, шовковиця), яку зазвичай роздають, як милостиню, коли дають обітницю.

Розглянемо інший уривок з твору «Ті, що готують сумалак» Дж. Але Ахмада:

عروستون حالش چه طوره؟ پایه شما رو می بوسه خانم، ایشالله عروسی دختر خودتون. خدا نذرتون رو قبول کنه.

Як справи у вашої невістки? Вона Вам кланялася. Дай Бог погуляємо на весіллі вашої доньки! Нехай Бог прийме усі ваші обітниці [213, с. 23].

У наведеному уривку можемо спостерігати приклад реалізації культурного комплексу ввічливості *ta'ārof* під час зустрічі та обміну люб'язностями між двома жінками. Використання такого специфічного побажання іранською жінкою, як «*Нехай Бог прийме усі ваші обітниці*» свідчить про те, що звернення до обітниць – це настільки поширений і частий комунікативний акт в іранському суспільстві, що він зафіксувався у перській мові у вигляді мовного кліше.

Тож можна зробити висновок, що, стикаючись з певними проблемами, іранці у своїй комунікативній поведінці часто керуються забобонами з компонентом «*nazr*», які формують стереотипну поведінку не лише конкретної особи, але і всіх представників відповідної лінгвокультури. До того ж, як показують приклади, іранським жінкам звертання до цього обряду властиве набагато більше, ніж чоловікам.

4.2.2. Молитва (دعا do'ā)

Р.О. Якобсон, визначаючи систему функцій мови й мовлення, серед універсальних функцій, що притаманні будь-якій мові, виокремив призовно-спонукальну функцію, що спрямована на регулювання поведінки адресата повідомлення [154, с. 200]. У нашому випадку цю функцію можна ототожнити з магичною функцією, що ґрунтується на вірі у надприродні властивості слова.

На думку французького соціолога М. Мосса, в основі магії існують афективні емоційні стани, що породжують ілюзії. Ці стани не є індивідуальними, а є продуктом змішання власних почуттів та всього суспільства [177, с. 214].

У народній культурі молитвою називають текст, що містить у собі звернення до вищих сакральних сил (Бога, Богородиці, святих) з проханням захистити, вилікувати, дарувати благо або подяку за покровительство, а також самий акт промовляння такого тексту. Народна молитва виконує роль потужного апотропеїчного засобу. Вона здавна супроводжувала людину в усіх її життєвих ситуаціях і в бутті вірянина визнається головною зброєю проти будь-якої небезпеки. Відмінною ознакою народних молитов є обов'язкова наявність елемента прохання, а також відсутність імперативності [39, с. 96–106].

І.І. Даниленко, українська вчена-філологиня, зазначає, що "релігійна молитва є фундаментальною складовою ритуально-культової дії, містичним спілкуванням людини і Бога, що відбувається у свідомості молільника і матеріалізується в ритуальному слові, зверненому до ідеального реципієнта зі славослов'ям, благанням, проханням або подякою", що є первинною комунікативною функцією молитви [22, с. 35]. Однак у реальній комунікативній ситуації акт промовляння молитви – це звернення без зворотного зв'язку, що можна трактувати як вид фатичної комунікації.

У перській мові на позначення поняття молитва існує декілька термінів, зокрема نماز **namāz**, دعا **do'ā**, ورد **verd**.

Як показало проведене дослідження, у текстах перської художньої літератури не спостерігається прикладів опису прикмет і забобонів, які б містили у своєму складі компонент «молитва» у значенні «молитви-намазу» نماز **namāz** як одного з п'яти основних стовпів ісламу, що складається з низки визначених ритуальних дій. Натомість найактуалізованішими виявилися контексти зі словами دعا **do'ā** та ورد **verd**, які позначають молитву в народному релігійному розумінні, дещо відмінному від погляду на молитву в традиційному ортодоксальному ісламі. Розглянемо семантику цих релігійних термінопозначень детальніше.

В Енциклопедії ісламського світу зазначається, що دعا **do'ā** – це благання Бога чи божества про матеріальні або духовні речі у мирському чи потойбічному житті, прохання виконати бажання чи усунути негаразди.

Відповідно до Енциклопедичного словника А.А. Дегхода ورد **verd** і його форма множ. اوراد **owrād** – це молитва (do'ā); частина з Корану, яку людина читає кожного дня; згадка про Бога [247].

Х. Зульфегарі у своїй праці «Народні повір'я іранського народу» у контексті народної молитви згадує таке поняття як تعويذ **ta'viz**, певним чином прирівнюючи його до دعا **do'ā**. Автор зазначає: تعويذ **ta'viz** походить від арабського кореня عوذ, що означає «давати притулок/брати під захист або знаходити притулок/вдаватися до захисту чи покровительства» [237, с. 836].

В Енциклопедії ісламського світу зазначається, що تعويذ **ta'viz** – це написаний вислів, взятий зазвичай з аятів Корану чи молитов непорочних¹⁸, що захищає від зла та нещастя, та містить імена ангелів, святих, назви **owrād**, символи, зрозумілі та незрозумілі знаки. Такі тексти пишуть на шматку паперу, шкіри, тканини, металу й таке ін. і кладуть у маленькі мішечки. Після цього їх вішають на шию чи інші частини тіла людини чи тварини або прикріплюють до об'єктів чи кладуть у певне місце. Окрім того, інколи такі тексти зачитують або нашіптують у певному порядку та за визначеними правилами (або нехтуючи ними) для особи, тварини чи якогось об'єкта. У більшості випадків для написання використовується особливий символічний алфавіт, який інколи нагадує видозмінений куфічний почерк чи старосврейську абетку [102].

У народній іранській релігії звернення до молитви (do'ā) часто набувало аспекту магії. Загальною метою такої молитви було забезпечення захисту (особливо для дітей) від злих джинів та пристрігу. Формули народної молитви не служать текстами для повторювання та медитації; натомість, їх пишуть на папері, тканині або зрідка оленячій шкірі – так вони перетворюються на предмети, пронизані магичною силою, які завжди можна носити з собою або на

¹⁸ Чотирнадцять непорочних – 14 персоналій, які, на думку послідовників шиїзму, володіють ісма, тобто їм дарований Аллахом захист від помилок та гріхів. До цього списку належать пророк Мухаммад, хазра Фатеме аз-Захра і 12 імамів [103].

собі, як амулети. Крім того, папір, на якому написана народна молитва, іноді замочують у воді, що потім п'є особа, яка шукає захисту. Написання молитов та приготування амулетів традиційно було (і залишається) справою осіб, відомих як دعانویس **do'ānevīs** (букв. 'той, хто пише молитву'), які, як вважалося, мають владу над джинами. Такі тексти, хоча і називаються народними молитвами, частіше становлять уривки з Корану, доповнені заклиральними словами без явного значення та знаками-оберегами [102].

Розглянемо декілька контекстів художньої літератури з описом перських народних прикмет і забобонів, які демонструють специфіку стереотипної поведінки іранців під час молитви (**do'ā**).

چون کاری از دستش برنمی آمد برای تسکین خاطر پی در پی دعا می خواند و به خود دلداری می داد
با این همه دعاها که او خوانده اگر هزاران تیر آهن به تن و بدن دخترش بزنند یکی کارگر نخواهد شد و همان
ادعیه چون زره پولادین از هر گزندی او را حفظ خواهد کرد...

Оскільки вона нічого не могла зробити, щоб заспокоїтися, почала читати молитви. Вона запевняла себе, що, навіть, якщо тисячі залізних стріл вп'ються в тіло її доньки, нічого не станеться, бо молитви, як сталева броня, захистять її від будь-яких напастей [182, с. 219].

Із наведеного прикладу можемо побачити, що молитва у свідомості іранців асоціюється з поняттям **hefz** (букв. 'захист'), передусім від напастей/бід. Автор метафорично порівнює молитву зі сталеною бронею (**zereh-e pulādin**), яка покликана захищати дитину. Тобто в уявленні іранської жінки-матері молитва має настільки потужну силу, що навіть людська зброя проти неї безсила. Варто також зазначити, що у цьому випадку звернення до молитви відіграє психологічну, а також фатично-сугестивну функції, оскільки відповідні мовленнєві акти спрямовані на самопідтримку, посилення почуття самоконтролю.

Розглянемо приклад з оповідання Дж. Але Ахмада «Вулична вистава»:

حتی حاضر شده بود آن ورد را بهمه بیاموزد، تا اگر مار خانه شان دست از پا خطا کرد، تسخیرش

کنند.

Він навіть готовий був навчити усіх одній молитві на той випадок, якщо в дім заповзе змія, щоб її могли впіймати й здолати [155, с. 150].

Як бачимо, тут можна простежити ставлення іранців до молитви (verd) як особливого інструмента, який може захистити і допомогти у складних ситуаціях, як-от у випадку зі змією.

Іншим прикладом є уривок з роману М. Мошфека Каземі «Страшний Тегеран»:

سه سال بود که خانه قدیم اش را رها کرده و به محله جدید در شمال شرق طهران آمده بود و چون میترسید چشم مردم صدمه ای بخانه نوساز و ساکنینش برساند بسلیقه مخصوص خود از درویش مرهب و ملا ابراهیم یهودی و سایر دعانویسان چندین دعا و طلسم خریده و بالای سر در خانه آویزان کرده و دو شاخ گاو هم روی پشت بام گذارده بود...

Минуло вже три роки, як він покинув свій старий дім і переїхав у новий район на північному сході Тегерану. Оскільки він боявся, що люди наврочать новому будинку і його мешканцям, він купив у дервіша, у Молла Ібрагіма Яхуді та інших знахарів усілякі молитви й талісмани і повісив їх над вхідними дверима будинку, а на даху почепив пару бичачих рогів... [182, с. 244].

Як бачимо, тут має місце актуалізація образу написаної молитви, яку можна підвесити над будинком як талісман, що виконуватиме функцію захисту від пристрігу. У цьому випадку молитва постає не актом звертання до Бога, а матеріальною річчю, своєрідним оберегом, який можна придбати у писця молитов. Зауважимо, що фіксоване в цьому контексті уявлення про бичачі роги, які також покликані захищати родину від пристрігу, ніяк не стосується ісламської релігії і вказує на симбіоз релігійних та магічних складових у свідомості іранців.

Розглянемо наступний уривок з твору «Хліб і перо» Дж. Але Ахмада:

زرین تاج خانم و حمید و حمیده باهم از در خانه آمدند بیرون. حمید راه افتاد به سمت مکتب و زرین تاج خانم دعایی خواند و به در خانه فوت کرد و چفتش را که انداخت به یکی از همسایه ها سپرد مواظب خانه آنها باشد و دست حمیده را گرفت و راه افتاد به طرف خانه میرزا عبدالزکی.

Пані Зарінтадж, Хамід і Хаміде разом вийшли з дому. Хамід побіг до школи. Пані Зарінтадж прочитала молитву, подула на двері, накинула клямку,

доручила сусідці наглянути за домом, взяла Хаміде за руку і попрямувала до будинку Мірзи Абдозакі [155, с. 53].

В ісламській традиції існує вісім молитов, одну з яких мусульмани читають перед виходом із дому, щоб день був благим і біди не спіткали. Досить часто в Ірані у подібних лінгво-семіотичних ситуаціях після прочитання молитви можна спостерігати таку вже згадану нами раніше ритуальну дію, як «дмухання» (be dar-e xāne fut kard ‘вона подула на двері’), яку виконують також з метою захисту від усього лихого. Можна зауважити, що у складі такої стереотипної поведінки ми знову спостерігаємо поєднання релігійного і магічного аспектів.

Розглянемо ще один уривок з оповідання Дж. Але Ахмада «Вулична вистава».

مردم گرچه شاید این احتیاج خود را کمتر حس می کنند ولی بیشتر از نان شب خود، بدعا نیازمندند. صبح که از خانه بیرون می آیند با دعایی که می خوانند و هفت بار بدور خود فوت می کنند؛ تا شب، که بخانه بر می گردند؛ همه جا برای شروع کردن و پایان دادن بهرکار، بدعا متوسل می شوند.

Люди, хоча й, імовірно, не усвідомлюють цього, але потребують молитви більше, ніж хліб насущний. Зранку, коли вони, помолившись і подувши сім разів навколо себе, виходять з дому, і аж до самого вечора, коли повертаються додому, коли починають чи закінчують якусь справу, звертаються до молитви» [155, с. 144].

Цей уривок з тексту демонструє, що молитва для іранців є необхідністю (niyāz/ehtiyā), адже вона супроводжує їх повсякчас, і вони звертаються до неї за будь-яких обставин. Порівнюючи молитву з хлібом насущним (nān-e šab), автор тим самим підкреслює важливість молитви у житті пересічного іранця. У контексті ритуального акту «дмухання» після прочитання молитви зауважуємо число сім, яке несе своє сакральне значення ще з часів індоіранської спільноти [16, с. 854].

Розглянемо два уривки з оповідання С. Данешвар «Змія та чоловік».

дхтр жан, امام رضا دعای هر کس را که برای بار اول به پابوسش می رود، مستجاب می کند. برو جانم، دست به دامان امام هشتم بشو، طناب ببند به معجر فولاد و از ته دل فریاد بزن یا ضامن آهو، به من اولاد بده.

Доню, імам Реза задовольняє молитву кожного, хто вперше приходить до нього на поклін. Піди, люба, попроси милості, зав'яжи мотузку на сталевій решітці і з усього духу закричи «Імаме Резо, даруй мені дитину» [124, с. 111].

به دوستور عزیزجان نسرین پیراهنش را بالا زد و ایستاد و سید روی شکمش با آب زعفران و قلم نشی دعا نوشت. و نسرین غلغلکش می شد و دلش می خواست بخندد. بعد نسرین را نشانید پشت میز و واداشتش فی المجلس سوره یوسف را از قرآن مجید یواش بخواند. آنقدر مطمئن بود که آبستنش خواهد کرد که قیافه بچه و جنسیت او را هم مشخص می کرد. بعد یک نخ پرک سفید و قرمز از یک گلوله نخ برید و چشمهایش را بهم گذاشت و زیر لب ورد خواند و خواند و خواند و نخ را به شکم نسرین بست و گفت: این نخ تا آخر حمل بایستی به شکمش بماند.

За наказом Азізджан Несрін підняла свою сорочку й піднялася, а сеєд написав шафрановою водою на її животі молитву. Несрін стало лоскотно й хотілося сміятися. Потім посадив її за стіл і наказав повільно читати суру Юсуфа з Корану. Настільки був впевнений, що зробить Несрін вагітною, що навіть визначив стать дитини й описав обличчя малюка. Потім відрізав білу і червону нитки з клубка, заплющив очі, прошепотів молитву, прив'язав нитку до живота Несрін і сказав не знімати її до кінця вагітності [124, с. 124].

В обох випадках можна прослідкувати зв'язок молитви з надією, а саме надією завагітніти. У першому прикладі мати радить донці здійснити паломництво до мавзолею восьмого шіїтського імама Рези і в молитві попросити їй дарувати дитину, причому з її слів очевидно, що такий спосіб працює, адже вона спирається на досвід поколінь. У другому випадку дівчина з надією завагітніти звернулася до сейєда, який виконав певні дії, що супроводжувалися молитвою. До того ж в обох ситуаціях бачимо акт зав'язування мотузки/нитки (1. *tanāb beband be ma'jar-e fulād*; 2. *naḥ-rā be šekam-e Nasrīn bast*). За іранським віруванням, жінки зав'язують мотузку для того, аби не сталося викидню. Зауважимо, що тут, як і у попередніх прикладах, є поєднання релігійного і магічного в одному ритуалі.

Наведемо приклад з оповідання Х. Шахані «Шабдіз»:

پیش رمال و دعانویس بردمش و برایش سر کتاب وا کردم و دعا گرفتم و به گردنش بستم، نتیجه نداد... روز به روز هم ضعیف تر، بی حال تر و پژمرده تر می شد.

Я носив його (півня) до гадалки і знахаря, гадав по книзі, купив молитву для нього і причепив йому на шию, але результату не було... День за днем він слабшав, марнів і ставав все більш кволим [213, с. 43].

У наведеному прикладі знову прослідковується зв'язок молитви з надією на одужання півня, однак уже з самого уривку твору стає очевидним, що написана молитва, причеплена до шиї птаха, як оберіг, до одужання не привела.

Варто зазначити, що у контексті перських народних прикмет і забобонів іранці звертаються до молитви переважно з благими намірами, однак інколи можна побачити протилежне, як напр., в уривку з оповідання С. Данешвар «Аварія»:

به دستور والده یک کتاب مفاتیح الجنان خریدم و سر تا تهش را ورق زدم بلکه دعایی پیدا کنم برای خنگ شدن اشخاص در موقع تمرین یا رشدنشان در امتحان رانندگی.

За порадою матері я купив книгу «Мафатіх ал-Джанан»¹⁹, уздовж і впоперек перегорнув її, щоб знайти молитву, яка б допомогла їй отупіти в навчанні чи провалити іспит з водіння [124, с. 52].

У поданій ситуації чоловік за порадою матері звертається до пошуку певної молитви з недобрим наміром – запобігти у будь-який спосіб отриманню дружиною водійських прав, однак, як ми дізнаємося з подальшої оповіді, йому це не вдається, і дружина таки отримує водійські права, хоча у подальшому це призводить до аварії та розпаду сім'ї. Як видається, в описуваній авторкою оповідання ситуації, коли герой за порадою своєї матері шукає молитву, яка б сприяла досягненню сумнівної мети, закладена глибока іронія, оскільки зрозуміло, що таких молитов не існує, а чоловік і його матір, демонструючи описані наміри, постають як люди неосвічені і забобонні.

¹⁹ «Мафатіх ал-Джанан» («Ключі від раю») – збірка молитов, релігійних текстів і гімнів, перелік дій протягом релігійних ісламських днів і місяців, які були складені пророком та шиїтськими імамами, зібрані й записані іранським богословом Шейх Аббасом Комі на поч. 19 ст.

Отже, проведений аналіз мовленнєвого жанру молитви в складі стереотипної поведінки іранців на матеріалі перських прикмет і забобонів, відображених у сучасній перській художній літературі, уможливує висновок про те, що у зазначеному контексті молитва постає не як суто релігійний феномен, а як явище народної культури. Для іранців молитва є не лише актом звертання до Бога, а й своєрідним оберегом. Специфічною рисою перських народних молитв є наявність певних стереотипних ритуально-семіотичних дій, що їх супроводжують.

4.2.3. Обкурювання (اسپند دود کردن) expand dud kardan)

У первісних, архаїчних, традиційних культурах для регламентації та управління суспільною життєдіяльністю існував насамперед ритуал. Як відомо, міфологічна структура свідомості спирається на традиції, зразки і правила поведінки, що передаються з покоління в покоління. Обряди, які вміщують в себе всі ці структури соціальної регламентації в процесі життєдіяльності людини та суспільства, а також ритуали на основі звичаїв виконують цю соціально-релігійну регламентацію суспільного життя.

Поряд з мовою важливу роль у функціонуванні етносів відіграють невербальні засоби та атрибути комунікації. Стереотипізовані дії (жести, міміка, пози) мають знаковий характер. Зокрема й різноманітні ритуали виконують комунікативні функції – від прийнятних способів вітання і взаємовідносин з представниками різних соціальних груп до всіх видів обрядів [144].

Важлива роль ритуалу в житті певного колективу виявляється в тому, що в ньому можуть використовуватися будь-які знакові засоби, відомі цій спільноті. Ритуал є певним набором усіх знакових систем, таких як мова, жести, міміка, спів, музика, танці, колір, запах і т.д. Науковці пов'язують виникнення ритуалізації з реакцією людини на ситуацію невизначеності, яка породжує страх, тривогу, невпевненість. Т.М. Свідло, українська дослідниця-філософиня, визначає обряди й ритуали як важливий засіб формування норм поведінки

людей, що «справляє великий емоційний, психологічний вплив на людей та спрямований на об'єднання колективу, зміцнення моральних зв'язків між членами суспільства» [63, с. 86].

Одним із древніх способів боротьби з пристрітом в іранській культурі є окурювання гармалою, або, як кажуть в народі, «степною рутою». З давніх-давен іранці вважали руту священною рослиною і ототожнювали її з небесною силою, що має цілющі та магічні якості.

Для передання поняття «окурювати гармалою» в перській мові використовується складне дієслово اسپند دود کردن **espond dud kardan**. Саме слово «**espond**» походить від авестійського «spentā ārmaiti (ārmaiti)». [184, с. 192]. Spəntā Ārmaiti (з авест. «святе благочестя», пехл. Spandārmad, перс. Isfandārmad,) – один із шести Амеша-Спента, вищих ангелів царства світла й покровителів добра у зороастризмі, які разом з Агура-Маздою формують «святую сімку». Загальний іменник «ārmaiti» має ведичний споріднений іменник жіночого роду «arāmati», що означає «благочестивість, відданість», а у Рігведі згадується богиня на ім'я Араматі. У зороастрійських Гатах загальний іменник «ārmaiti» зустрічається разом з прикметником «spenta», що означає «чистий» або «святий». Цей прикметник неодноразово вживається в Гатах з іменем богині й слугує їй постійним епітетом в Авесті. У поєднанні зі словом «ārmaiti», утворює її власне ім'я середньоперською та перською мовами – Spandārmad («свята мудрість») [118].

У «Великому тлумачному словнику» Х. Анварі зазначено, що «**espond/esfand**» اسپند/اسفند – це 1) дванадцятий місяць іранського календаря; 2) (рослина) чорне насіння з приємним запахом, яке кидають у вогонь, щоб позбутися пристріту [245, с. 101–102].

Обкурювання рутою та ладаном з метою усунення чи перешкоджання пристріту є одним з народних звичаїв іранського народу, яке широко поширене й у сьогоденньому Ірані. М. Есламі Надушан, сучасний іранський поет, критик і дослідник, у своїй аналітичній книзі «Оповідь з оповідей» пише, що Заль,

персонаж епосу Фірдоусі «Шагнаме», викликаючи Сімурга²⁰, виконував особливі ритуали, і найважливішим з них було запалювання ладану. Відповідно до зороастрійських традицій запалювання ладану було обов'язковим під час проведення релігійних церемоній. Також автор зазначає, що такий ритуал був поширеним під час релігійних дійств серед багатьох давніх народів. Музика і запах допомагали збуджувати уяву, подразнювати нерви, створювати приємну атмосферу та впливати на емоційний стан людини. Після приходу в Іран ісламу люди вірили, що там, де димить ладан, звідти тікають джини й злі духи [132, с. 53].

Розглянемо стереотипні ситуації, у яких іранці звертаються до ритуалу обкурювання. Напр., уривок із твору С. Данешвар «Заплющене око»:

اقدس: خاله جان پیش خدا رویم سیاه. من نوه های نازنین شما را تو خواب چشم زدم. بس که تپلی و
تودل برو شده بودند، آدمم بگویم برایشان اسفند دود کنید.
عفت الملوک: چشم.
اقدس: چشمتان روز بد نبیند.

Агдас: Тітонько, душа моя нечиста. Я наврочила уві сні твоїм чудовим внукам. Такі ж були вони пухленькі й симпатичні. Прийшла сказати, щоб ви запалили для них руту.

Ефатолмолук: Добре.

Агдас: Хай не побачить Ваше око поганих днів! [124, с. 96].

Як можна побачити з наведеного діалогу, племінниця Агдас прийшла до своєї тітки Ефатолмолук і повідомляє, що бачила уві сні її чудових внуків, і цим, начебто, наврочила їм. Для того, щоб нічого поганого не сталося з внуками, племінниця просить тітку запалити руту. Однак вона говорить про це імпліцитно, тобто наміри племінниці щодо ритуалу обкурювання для тітки є очевидними, що вказує на розповсюдженість або й навіть буденність цього явища. Таке спілкування видається нам досить клішованим, оскільки після згоди пані Ефатолмолук слідує стереотипізована відповідь-побажання Агдас,

²⁰ Сімург – міфічне створіння в іранській міфології, цар усіх птахів.

притаманна перському етикетному спілкуванню: «**češm-etān ruz-e bad nabinad**» (букв. ‘нехай Ваше око не побачить поганого дня’).

Розглянемо ще один уривок із роману С. Данешвар «Савушун»:

زری خندید و دده سیاه گفت: «قضا و بلایت بخورد تو سرم، بروم برایتان اسفند دود کنم.

Зарі засміялася, і темношкіра служниця сказала: «Нехай твої біди впадуть на мою голову. Піду для вас запалю руту» [123, с. 160].

У цьому випадку знову можемо прослідкувати прояв клішованого етикетного перськомовного спілкування між двома особами, різними за статусом. Говорячи фразу «**qazā-vo balā-yat boxorad tu saram**» (букв. ‘нехай твої біди впадуть на мою голову’), служниця таким чином виказує повагу і любов до своєї пані, при цьому очевидно самопринижуючи себе. Продовжуючи речення словами: «**beravam barāye-tān esfand dud konam**» (букв. ‘піду для Вас запалю руту’) служниця таким чином підкреслює своє блага побажання – відвести все лихе від своєї пані у майбутньому.

Як вже було зазначено раніше, іранці звертаються до ритуалу обкурювання чи запалювання рути й ладану для того, щоб вберегтися від пристріту або зняти його. Досить часто іранці під час проведів у подорож мандрівника запалюють руту, щоб у дорозі не сталося нічого лихого. Прикладом може слугувати уривок з твору «Скарб» Дж. Але Ахмада:

خود مشهدی حسنم با بتول یه سال بار زیارتو بستن و رفتن کربلا. من خوب یادمه داشای محل

براشون چووشی میخوندن و چقدر اهل محل براشون اسفند و کندر دود کردن.

Сам Маишхаді-Хасан разом з пані Батул одного разу зібралися і подалися до Кербели. Я добре пам’ятаю, як односельці їм чавоських пісень співали і скільки запалили рути й ладану [155, с. 32].

Окрім того, до ритуалу обкурювання звертаються й під час нездужання хворого, оскільки, за іранськими переконаннями, однією з причин нездужання людини може бути наврочення з боку інших осіб, і цей пристріт потрібно усунути. Саме таку ситуацію наводить С. Данешвар у своєму романі «Савушун»:

می دانستم صبح که بشود حالتان خوب می شود. شکر خدا! برایتان تخم شکستم، اسفند دود کردم.
چقدر نذر و نیاز کردم.

Я знала, що на ранок ваше самопочуття покращає. Дякувати Богу! Я і яйце для вас розбивала, і рutoю обкурювала...А скільки обітниць дала [123, с. 275].

Служниця говорить своїй пані, що провела певні ритуальні дії, зокрема обкурювання, для того щоб її стан покращився. До того ж можемо побачити абсолютну впевненість служниці у дієвості таких ритуальних дій, що вказує на їх розповсюдженість в іранському суспільстві.

Проведений аналіз дозволяє виокремити в ритуалі три обов'язкових компоненти різної семіотичної природи: 1) ритуальний (символічний) акт, що виконується над визначеними предметами або за допомогою їх; 2) міфологічне уявлення про значення акту, що виконується; 3) словесні формули, що супроводжують проведення акту.

Досить часто в перській лінгвокультурі в ритуалі обкурювання відсутній третій компонент – словесні формули, принаймні, це не завжди відображається авторами в художніх творах. Однак, Н. Халілі у своїй книзі «Біг наодинці» описує ритуал обкурювання у повному його прояві:

در این موقع مشهدی فاطمه، با یک سینی پر از ذغال و آتش و اسپند وارد می شود و به طرف علی آقا می رود بعد از آن به طرف من می آید مقداری از اسپند را بر می دارد و به دور سر ما هر کدام سه بار می چرخاند و می گوید:

- خدا به شما نعمت و سلامت و ثروت بدهد.

سپس زیر لب شعر اسپند را می خواند:

- اسپند دونه دونه، اسپند سی و سه دونه، اسپند خودش می دونه. بترکه حسود و بخیل.

У цей момент заходить Фатеме Маихаді з підносом, на якому горять вугілля й гармала, й підходить до пана Алі. Потім вона наближається до мене, бере трохи гармали й обводить тричі навколо голови кожного з нас, приказуючи: «Нехай Бог пошле вам благо, здоров'я і багатство». Після нашіптує віршик: «Рута зернятко за зернятком, рута тридцять два зернятка, рута сама відає, хай ренне заздрісний і завидючий» [231, с. 274].

У цьому уривку простежуємо ритуальний акт обкурювання, який проводить іранська жінка в певній послідовності з метою застереження від пристріту. Символічним є число «три», яке має сакральне значення у віруваннях давніх індоєвропейців і часто визначає кількість основних значущих ритуально-міфологічних одиниць. Одним із ритуальних компонентів цієї ситуації є побажання жінки благого, у якому вона згадує Бога: **xodā be šomā ne'mat va salāmat va servat bedehad** (букв. 'нехай Бог дасть вам благо, здоров'я і багатство'). Це побажання є досить клішованим у перській мові і досить часто такі побажання можна зустріти в етикетному спілкуванні іранців. Закінчується ритуал промовлянням словесної формули, яку жінка називає «*še'g-e esrand*» (букв. 'віршик рути'): **esrand dune dune, esrand si o se dune, esrand xod-eš midune. Betarake hasud-o baxil** (букв. 'рута зернятко за зернятком, рута тридцять два зернятка, рута сама відає, хай репне заздрісний і завидючий'). Така словесна формула у формі віршика написана розмовною перською мовою з римуванням *aaaб* і містить спонукальне речення, що виражає мовленнєвий акт бажання.

Ще один зразок ритуалу обкурювання з усіма його складовими міститься в уривку з книги «Наша історія: Сяйво життя: Рух у соціальному вихорі»

А. Шейбані:

به محض ورود به خانه آجی با منقل پر آتش که روی آن اسپند می ریخت جلو آمد و اسپند را دور سر من و بچه می چرخاند و در آتش می ریخت و می گفت: اسپند، اسپندانه، اسپند صد و سی دانه. بترکه چشم حسود و بیگانه.

Щойно сестра зайшла до будинку, вона підійшла до мене, сиплячи гармалу у вогонь, що горів у мангалі, обводила гармалою навколо моєї голови та дитини та, кидаючи її у вогонь, приказувала: «Рута, зернятко рути, сто тридцять зерняток рути. Хай згине вороже і заздрісне око!» [220, с. 241].

У наведеному уривку очевидним є ритуальний акт обкурювання, який проводить жінка з використанням рути з метою перешкодження пристріту та захисту від злого ока. Ритуал супроводжується словесною формулою, а саме «віршиком рути», про який вже згадувалося у попередньому прикладі: **esrand**,

espanddāne, expand sad-o si dāne. Betarake češm-e hasud-o bigāne (букв. ‘рута, зернятко рути, рута сто тридцять зерняток. Хай лусне задрісне і чуже око’). Цікавим видається той факт, що у двох подібних віршиках фігурує різна кількість зернят рослини. Можливо, це залежить від реально використовуваної кількості зернят під час ритуалу. На відміну від попереднього прикладу віршика, у якому збережені всі елементи розмовної мови, у цьому випадку можемо спостерігати поєднання літературного написання слова **dāne** (букв. ‘зерно’), замість розмовної форми **dune**, та розмовної форми написання дієслова **tarakidan** у 3-й особі однини у формі аоресту: **betarake** (літ. форма написання *betarakad*). Цей приклад представлений наскрізним римуванням віршика *aaa*.

Отже, проаналізувавши приклади функціонування ритуалу обкурювання в контексті перських народних прикмет і забобонів на матеріалі творів художньої літератури, ми прийшли до висновку, що з огляду на значну розповсюдженість цього явища у сучасному перськомовному суспільстві, його можна кваліфікувати як один із культурно-маркованих стереотипів прескриптивних форм поведінки носіїв перської лінгвокультури. Найчастіше іранці звертаються до ритуалу обкурювання гармалою/рутою у таких стереотипних ситуаціях, як запобігання пристрігу, проводи близьких людей у подорож та нездужання. Варто також підкреслити той факт, що в усіх наведених прикладах ритуал обкурювання чи запалювання рути й ладану був у комунікації жінок, що може свідчити про більшу забобонність жіночої половини іранського населення.

4.2.4. Розбивання яйця (تخم مرغ شکستن *toxm-e morq šekastan*)

Яйце як універсальний міфопоетичний символ зустрічається в космогонічних міфах багатьох народів Європи, Індії, Китаю, Африки, Австралії та інших. Винятком не є індоіранці. В енциклопедичному збірнику зороастрійської космогонії та космології «Бундахішн» йдеться про те, що світ в уявленні зороастрійців виглядав, як «яйце», небо – як «шкарлупа», вода – як

«білок», а земля – як «жовток» [167, с. 303–307]. О.М. Афанасьєв також зазначає: «перси вірили, що спочатку не було нічого, окрім божества. Потім народилося яйце. Коли воно дозріло і досягло повної плодотворної сили, тоді з'явився Всесвіт із сонцем та місяцем. Перси возвеличували яйце у своїх священних піснях і зберігали в храмах литі яйця, як відображення всього, що народжується в природі» [1, с. 305].

В іранській народній традиції існує багато різних прикмет і забобонів, пов'язаних з яйцем, однак найбільш розповсюдженим є стереотипний ритуал викачування або дослівно з перської розбивання яйця **تخم مرغ شکستن «toxm-e morq šekastan» / تخم شکستن toxm šekastan**. У різних провінціях Ірану цей ритуал застосовують для усунення пристріту або покращення стану здоров'я хворого. Х. Золфгарі зазначає, що «для усунення пристріту відносять яйце до знахаря, він пише на ньому молитву проти пристріту, а коли купують нову річ, для перешкодження пристріту під обною розчавлюють яйце» [237, с. 534–535]. Також дослідник вказує, що яйця з-під чорної курки мають більшу силу проти пристріту [237, с. 535].

Розглянемо стереотипні ситуації, у яких іранці звертаються до ритуалу розбивання яйця. Прикладом може слугувати уривок з роману С. Данешвар «Савушун»:

مکئی کرد و ادامه داد: «حلال باشد، یک تخم مرغ برایتان شکستم به اسم آقا درآمد. خودشان چشمشان زده بودند».

Помовчавши, вона сказала: «Хай благословить Вас Господь! Я розбила яйце, щоб дізнатися, хто Вам наврочив, і випало на ім'я господаря. Вони самі Вам наврочили» [123, с. 224].

У наведеному прикладі бачимо, що служниця провела ритуал розбивання яйця для своєї пані, якій, буцімто, наврочили. Ритуал показав, що господар є винуватцем пристріту. Зазвичай у перській лінгвокультурі особа, що проводить ритуал, називає імена усіх підозрюваних та ставить олівцем чи вугіллям позначку на яйці. Потім бере монету і, називаючи імена, легенько тисне на

яйце. Вважається, що наврочила та особа, на чиєму імені тріснуло яйце [237, с. 500].

Розглянемо діалог двох сестер з роману Б. Алаві «Повість»:

- "می دونی وقتی تخم مرغ شکستند اسم کی آمد؟"
منیره کوشید بدود تو حرف خواهر کوچیکترش.
- "اسم هر که آمد آمد. مگر شماها هم به این خرافات اعتقاد دارید؟"
- "نه، خوب، حاجیه خانم که اعتقاد داره."
- منیره گفت: "حالا بگو اسم کی آمد. حاجیه خانم گفته اسمش را به کسی نگوئیم."
- بدری طاقت نیاورد: "به هیچکس. به زرگس هم نگیم. من که میگم. اسم ملافیروز آمد. همچنین که گفت فی تخم مرغ وقتی شکست و توی پیراهن داداش پخش شد."

- *«Коли розбили яйце, знаєш, чиє ім'я випало?»*

Моніре спробувала перебити свою молодшу сестру.

- *«Яка різниця, на кого випало. Хіба ви теж вірите в ці забобони?»*

- *«Ні, але ж пані Хаджіє вірить».*

Моніре сказала: «То ж скажи, чиє ім'я випало. Пані Хаджіє говорила, щоб його імені нікому не казали».

Бадрі не витерпіла: «Нікому. І Наргес також не скажемо. Але я скажу. На Моллафіруз випало. Щойно назвала, яйце тріснуло і розлилося на братовій сорочці» [101, с. 286].

Як видно з розмови двох сестер, мати дівчат Хаджіє провела ритуал розбивання яйця для їхнього брата, якому наврочили. Молоде покоління скептично ставиться до ритуалу розбивання яйця, називаючи його **xorāfāt** (букв. 'забобони'), однак все ж дотримується настанов старших про те, що не можна нікому розповідати про результат проведеного ритуалу.

Розглянемо ще один приклад застосування ритуалу, який висвітлено у романі С. Данешвар «Савушун»:

می دانستم صبح که بشود حالتان خوب می شود. شکر خدا! برایتان تخم شکستم، اسفند دود کردم.
چقدر نذر و نیاز کردم».

Я знала, що на ранок ваше самопочуття покращає. Дякувати Богу! Я і яйце для вас розбила, і рутюю обкурювала, і скільки обітниць дала [123, с. 275].

У наведеному уривку служниця говорить своїй пані, що виконала певні дії, зокрема й ритуал розбивання яйця (**barāye-tān toxm šekastam**) для покращення стану її здоров'я. До того ж, як бачимо, служниця впевнена у дієвості ритуалів (**midānestam sobh ke bešavad hāletān xub mišavad**).

Як уже зазначалося, досить часто носії перської мови та культури вважають причиною якихось негараздів, проблем зі здоров'ям пристрій і тому у різних ситуаціях спочатку намагаються позбутися пристріту. Зокрема, так діє пані Хаджіє, коли поранили її сина:

هنگام صرف صبحانه حاجیه خانم متوجه پیراهن خونی پسر شد... حاجیه خانم می خواست کسی را دنبال پزشک آشنایی خانواده بفرستد. اسفند دود کرد، دعا خواند، به سراپای پسرش فوت کرد. تخم مرغ شکست بداند کی میوه دلش را نظر زده.

Під час сніданку пані Хаджіє побачила кров на сорочці сина...Пані Хаджіє хотіла послати когось за знайомим сімейним лікарем. Запалила руту, прочитала молитву, обдмухала сина з ніг до голови. Розбила яйце, щоб дізнатися, хто наврочив її серденьку [101, с. 277].

Варто також зазначити, що інколи у своєму повсякденному житті носії перської лінгвокультури проводять ритуал розбивання яйця не лише для людей, але й для тварин. Наприклад, у творі Х. Шагані «Шабдіз», чоловік намагається врятувати свого хворого півня і проводить усілякі ритуали для птаха, однак усі старання виявляються марними, і, врешті-решт, півень помирає.

پیش رمال و دعانویس بردمش و برایش سر کتاب و ا کردم و دعا گرفتم و به گردنش بستم، نتیجه نداد، برایش تخم شکستم به اسم همسایه دست راستی در آمد اما خوب نشد ...

Я носив його (півня) до гадалки і писця молитов, гадав по книзі, купив молитву для нього і причепив йому на шию, але результату не було. Я розбив для нього яйце, і випало на ім'я сусіда, що живе справа, але йому не стало краще... [213, с. 43].

Розглянемо уривок з роману «Божевільня» М.А. Джамалзаде, в якому ритуал з яйцем вплетений в низку інших магічних дій:

ننه یدالله یقین دارد بچه ام را چشم زده اند و دیشب که شب چهارشنبه بود دادم مرشد غلامحسین مرثیه خوان یک تخم مرغ برایش نوشت و سر شب اسفند و کندر و زاج دود کردیم و تخم مرغ را دور سر

رحيم گردانده به زمين زديم و با اسپند هفت جاي بدنش را خال گذاشتيم وقتی که هوا تاریک شد خودم رفتم سر چهارراه برایش آرد فاطمه خمير کردم و خوابش که برد بالای سرش شمع مشک و زعفران روشن کردم و دوازده مرتبه گفتم "درد و بلايت برود تو صحرا و برود تو دريا".

Бабуся Ядолла впевнена, що моїй дитині наврочили. Учора в середу ввечері сказала співцю елегій шейху Голям Хосейну, щоб розписав для нього яйце. Рано ввечері ми запалили руту, ладан й алюмокалієвий порошок, покрутили яйцем навколо голови Рахіма й розбили об землю. У семи місяцях його тіла поставили відмітки рутую. Коли стемніло, я сама пішла на перехрестя, замісила борошно, а щойно він заснув, я запалила над ним мускусно-шафранову свічку і дванадцять разів промовила: «Нехай твої біди й нещастя йдуть у пустелю та море» [159, с. 86].

У наведеному уривку можна прослідкувати ритуал для усунення пристріту, який складається з декількох стереотипних ритуалізованих дій. Елементом однієї з таких дій виступає яйце. Перед тим, як виконати ритуал, яйце віднесли до знахаря, і він написав на ньому молитву або якийсь інший текст проти пристріту **yek toxm-e morq barāyaš nevešt** (букв. ‘розписав для нього яйце’), потім рано ввечері провели сам ритуал і розбили яйце **toxm-e morq-rā dower-e sar-e Rahim gardānde be zamin zadim** (букв. ‘покрутили яйцем навколо голови Рахіма й розбили об землю’). У багатьох культурах, зокрема і в перській, є звичай розбивання, викидання чи спалювання яйця. Вважається, що яйце під час проведення ритуалу для того, хто нездужає, вбирає в себе хворобу, і тому його обов’язкового треба знищити. Важливим елементом цього дійства є повторювана клішована словесна формула, яка завершує ритуал **dard va balāyat beravad tu sahrā va beravad tu daryā** (букв. ‘нехай твої біди й нещастя йдуть у пустелю та море’). Ця словесна формула написана літературною перською мовою та за своєю структурою є спонукальним реченням, яке оформляє мовленнєвий акт побажання.

Ще одним не менш показовим прикладом з роману «Божевільня» М.А. Джамалзаде є такий:

وقتی به خودم آمدم که صدای شاه باجی خانم از حیاط به گوشم رسید که با هزار قسم و آیه به بهرام حالی می کرد که بلاشک مرا چشم زده اند و به اصرار و ابرام هر چه تمام تر از او خواهش می نمود که فوراً خود را بگذر لوطی صالح رسانیده خانه مرشد غلامحسین مرثیه خوان را پیدا کند و از جانب شاه باجی به او سلام رسانیده بگوید نشان به همان نشانی که روز عید قربان برایش یک طاقه ابره و یک عرقچینی فرستاده است باید هر چه زودتر دو تا تخم مرغ بنویسد و بدهد تا همان شب دم غروب آفتاب در جلوی در خانه به زمین بزنند و بگویند بترکد چشم حسود و حسد و آن وقت خواهید دید چطور تب مریض بلافاصله قطع می شود و قضا و بلا دور می گردد.

Коли я прийшов до тями, з двору доносився голос пані Шахбаджі, яка з тисячею клятв і молитов запевняла Баграма, що безсумнівно мені наврочили. Вона наполегливо його просила негайно їхати на вулицю Луті Салех, знайти дім співця елегій шейха Голям Хоссейна, передати від її імені вітання, і на згадку про те, що вона на свято Курбан надіслала йому одяжину й арак чин (традиційний чоловічий головний убір у мусульман), прохати якнайшвидше розписати два яйця, щоб того ж вечора на заході сонця розбити їх перед домом зі словами «хай лусне заздрісне і завидюще око». Тоді побачите, що температура у хворого відразу спаде і всі біди й нещастя підуть геть [159, с. 174].

Як бачимо, стара жінка, пані Шахбаджі, причиною нездужання героя вважає пристріт. Щоб позбутися пристріту, вона відсилає чоловіка до писця молитов, щоб той написав на двох яйцях сакральні знаки проти пристріту. А ввечері на заході сонця вони збираються провести ритуал розбивання яйця: **Bāyad har če zudtar do tā toxm-e morq benevisad va bedehad tā hamān šab dam-e qorub-e āftāb dar jelo-ye dar-e xāne be zamin bezanand va beguyand betarakad češm-e hasud va hasad** (букв. 'повинен якнайшвидше розписати два яйця, щоб того ж вечора на заході сонця розбити їх перед домом зі словами «хай лусне заздрісне і завидюще око»'). Так автор ілюструє ритуал розбивання яйця в більшій мірі, адже в уривку збережені всі його структурні компоненти, зокрема і словесна формула.

Отже, проаналізований матеріал засвідчив, що ритуал розбивання яйця є одним із культурно-маркованих стереотипів, який складається з

прескрептивних форм поведінки носіїв перської лінгвокультури. Найчастіше іранці звертаються до ритуалу розбивання яйця у таких стереотипних ситуаціях, як нівелювання вроків та нездужання, причому він може застосовуватися як щодо людей, так і тварин (зазвичай домашніх улюбленців). Аналіз показав, що ритуал розбивання яйця також зберігає три структурні елементи магічної дії, про які було зазначено у пункті 4.2.3. Також варто зазначити: в усіх наведених прикладах ритуал розбивання яйця переважно присутній у комунікації жінок, що свідчить про більшу забобонність жіночої половини іранського населення.

4.2.5. Ритуал проти безпліддя چله بری *čellebori*

Жінки в культурі будь-якого народу займають особливе місце. Вивчення їхнього становища, насправді, є дослідженням злетів і падінь суспільного та особистого життя людей певного соціуму. Становище жінки в суспільстві, її місце і роль у складній системі суспільних взаємовідносин завжди були пов'язані з материнством. Одним із найважливіших етапів життя жінки є вагітність, а також період вагітності та проблеми, пов'язані з нею. В Ірані завжди панувало особливо шанобливе ставлення до жінки, оскільки саме вона дає життя майбутньому поколінню. Такий підхід до жінки є традиційним чи патріархальним, тобто основне призначення жінки вбачається в її природно-біологічній функції продовження роду. Навіть стародавня іранська приказка говорить, що زن تا نزا اییده بیگانه است «поки жінка не народила, вона чужинка».

У перській мові існує декілька слів на позначення поняття «вагітність», зокрема آبستنی *ābestani*, بارداری *bārdāri*, حاملگی *hāmelegi* (від араб. حامله букв. та, що несе). У контексті перських прикмет та забобонів, центральним компонентом яких виступає вагітність, зазвичай вживається слово آبستنی *ābestani*, саме тому ми більш докладно розглянемо його етимологію.

Перське слово آبستنی *ābestani* походить від آبستن *ābestan/ ābostan* у середньоперській мові та آپستن *āpostan* чи آپستنیє *āpostanih* у давньоперській мові. *Āpostanih* – складається з префікса -ā, слова *pos* (у знач. хлопець), слова *tan* (у

знач. тіло) та суфікса -ih. Так, з одного боку, це слово описує стан жінки, яка має у своєму тілі чи животі дитину-хлопчика, а з іншого боку показує цінність саме дитини чоловічого роду у свідомості іранського суспільства [116].

Оскільки в традиційному іранському суспільстві статус жінки безпосередньо пов'язаний з народженням дитини, однією з основних проблем жіночої статі було і є безпліддя. Іранці часто пов'язують неможливість жінки завагітніти після одруження з пристрігом. Поняття пристріг у контексті вагітності вербалізується висловом است چله به او افتاده **čelle be u oftāde ast** або گيره شده چله **čelle gir šode** (букв. 'на неї впало «челле»'). Згідно з персько-російським словником за ред. Ю.А. Рубінчика поняття چله **čelle** означає: 1) сорокаденний період (наприкл. Після пологів, весілля, смерті) 2) сорокаденний термін у суфіїв (під час якого вони тримають піст і здійснюють намази наодинці) [244, с. 475]. Однак у контексті прикмет і забобонів це слово має значення «нещастя жінки, яка декілька років після одруження не може завагітніти». Для того, щоб позбутися цього нещастя, в іранській традиції існує спеціальний обряд چله بری **čellebori** (букв. 'розрізання **čelle**'). З погляду граматики термін **čellebori** є похідним абстрактним іменником, утвореним способом напівафіксації (**čelle** + основа теперішнього часу дієслова بریدن **boridan (bar-)** 'різати' + суфікс утворення абстрактних іменників **-i**) та семантично його можна пояснити як розірвання чарів чи анулювання заклинань, тобто зняття порчі. Деякі іранські дослідники заперечують зв'язок слова **čelle** з числом 40 і надають йому лише значення «заклинання» або «вузол». Проте у більшості проявів цього обряду можна спостерігати наявність числа 40, яке здавна має сакральне значення в іранській культурі. Традиційно **čellebori** існувало трьох видів:

1) **Čellebori** у жіночому єврейському хаммамі (суспільній лазні).

У суботу чи в середу молода дружина чи жінка, що не могла завагітніти, йшла до жіночого єврейського хаммаму з кимось із родичів чи близьких друзів. Сідала на одну зі сходинок басейну лазні спиною до центру, а родичка чи подруга клала декілька монет їй під ноги. Потім банщиця виливала глек води на голову безплідної. Опісля жінка дрібнила руками сорок пірець зеленої цибулі,

висипала їх у воду хаммама, вставала, брала жменю води з хаммаму, вмивала обличчя і йшла з лазні геть. Гроші, що були під ногами у безплідної, забирала собі банщиця.

2) Čellebori із сороканіжкою.

Живу чи дохлу сороканіжку, у якої ще свіже тіло, занурювали у чашу з водою і виймали. Потім жінка, що не могла завагітніти, у середу обмивала себе цією водою і миючись заспокоювалася.

3) Čellebori у домі для омивання покійників.

- Ішли в дім, де омивають покійників, і брали склянку води, якою омивають померлих. За цю воду омивачу покійників давали гроші чи солодощі. Потім цю воду брали з собою в хаммам, після купання виливали її на голову безплідної і йшли геть.

- Ішли в дім, де омивають покійників, давали пучок зеленої цибулі і трохи грошей омивачу покійників. Потім жінка лягала на стіл омивання. Омивач покійників дрібнив цибулю і сипав її на живіт жінці, приказуючи: « به نیت چله » **be niyat-e čellebori** (букв. ‘з метою čelle bogi’).

- Брали склянку води з дому, де омивають покійників, і перед сном удома жінка мочила нею голову і лягала спати [165, с. 22–23].

В Енциклопедії ісламського світу також зазначається, що окрім ритуального омовіння тіла покійника та закутування тіла в саван, у таких установах серед жінок, що прагнули завагітніти і мали з цим проблеми, було поширеним виконання обряду «čellebori» [110].

Розглянемо уривок з твору Дж. Але Ахмада «Ті, що готують сумалік»:

- دختر جون صد بار بهت گفتم این دكتر مكثرها رو ول كن. بيا پهلوی خودم تا سر چله آبستنت كنم.

- عمقزی، من كه حرفی ندارم. گفتی چله بری كن كردم. گفتی تو مرده شور خونه از رو مرده بپر كه پریدم و نصف گوشت تنم آب شد. خدا نصیب نكنه. هنوز یادش كه می افتم تنم می لرزه. گفتی دوا به خورد شوهرت بده كه دادم. خیال می كنی روزی چهل تا نطفه ی تخم مرغ فراهم كردن كار آسونی بود؟ اونم يك هفته تموم...

- Дівчинко, сто разів тобі казала не ходити до тих лікарів. До мене прийди, я за допомогою «челле» зроблю так, щоб ти завагітніла.

- Сестро, я ж не проти. Ти казала мені зробити обряд «челле борі», – я зробила. Казала перескочити через померлого у домі для омивання покійників – перескочила, так, що від страху половину ваги своєї втратила. Не дай бог комусь таке пережити! Як згадаю, так аж трусить. Казала, зилля чоловікові дати – дала. Думаєш, легко було в день по сорок зародків курчат збирати? Та ще й цілий тиждень... [158, с. 27–28].

Наведений уривок демонструє типову для іранського суспільства стереотипну ситуацію «бажання завагітніти» та застосування жінками обряду «**čellebori**», який можна розглядати як різновид стереотипної поведінки іранок у відповідному контексті. У цьому випадку є третій варіант виконання обряду – у домі для омивання покійників.

Двоюрідна сестра радить жінці ігнорувати медицину та вдатися до обряду «**čellebori**», який вона вже раніше виконувала, тобто перестрибнула через померлого в установі для омивання покійників. Однак, як видно з текстового уривку, цей обряд не лише не приніс бажаного результату, а, навпаки, викликав стрес у молодій жінки, що є досить очікуваним наслідком. До того ж, окрім обряду «**čellebori**», як демонструє уривок, іранки вдаються до інших методів на шляху до бажаної вагітності, зокрема, до знахарства, однак і цей спосіб, судячи з тексту, виявився невдалим. Також знаковим є фігурування числа сорок. У перській лінгвокультурі число сорок може мати декілька значень: а) позначення великої кількості чогось, граничне число, часто вживається як гіпербола. Напр., у поемі «Шагнаме» Фірдоусі Рустам у битві з Акван-девом²¹ вбиває сорок богатирів. Або ж, коли хочуть розділити щось одне між багатьма людьми, вживають перське прислів'я **yek maviz o čhel qalandar** (букв. 'одна родзинка і сорок дервішів'); б) відіграє важливу роль у діях, спрямованих на подолання чаклунства чи магії. Вважається, що число сорок символізує період, необхідний для фізичної та духовної трансформації. У народі вважають, що талісмани

²¹ Акван-дев – міфічна істота-демон, що була вбита Рустамом.

мають силу протягом сорока днів, а прочитання аяту аль-Курсі²² вберігає дім від злих чарів протягом сорокаденного періоду [162].

Так використання автором числа сорок у діалозі може мати обидва значення.

Розглянемо уривок з твору «Пригоди на вулиці» С. Данешвар:

بعد ديگ را روی زمین گذاشت و گفت: "خانم جون اولاد ستون زندگی پدر و مادره. شما چرا بچه

ندارید؟"

- نمی دونم.

- حتما چله بهتون افتاده – از قوم و خویشانتون کسی پا به ماه نیس؟ دلاکای حموم رو

نمیشناسید؟

- نه.

- خانم جون بذارید امروز تکلیف من معلوم بشه، خیالم که راحت شد، یه روز با هم میریم مرده

شور خونه.

- مرده شور خونه؟

- بله خانم جون، بله، آدم مرده شور خونه نزدیکش باشه و نره چله بری؟ عجب حکایتیه. باید از

رو مرده رد بشید تا چله تون بیفته.

Потім поставила казан на землю і сказала: «Панночко, дитя – це стержень життя батьків. Чому у вас немає дітей?»

- *Не знаю.*

- *Вам, певно, наврочили. Серед ваших близьких та знайомих хтось є на останньому місяці вагітності? У вас є знайомі баніцики?*

- *Ні.*

- *Панночко, дозвольте сьогодні вирішу свої справи. Коли я звільнюся, одного дня підемо в будинок для омивання покійників.*

- *Будинок для омивання покійників?*

- *Так, панночко, так. Жити поблизу будинку для омивання померлих і не піти зняти порчу? Що за історія! Вам треба через покійника переступити, щоб пороблення зняти [125, с. 58].*

²² Аят аль-Курсі – (букв. аят Престолу) – 255-й аят 2-ї глави Корану Аль-Бакара. В аяті говориться про те, що ніщо і ніхто не вважається подібним до Аллаха.

Наведений уривок є яскравим прикладом панування традиційних поглядів іранців стосовно народження дітей, які виражаються словами старої жінки *اولاد ستون زندگی پدر و مادره owlād sotun-e zendegi-ye pedar o mādar-e* (букв. 'дитина – колона/опора життя батьків'). Як бачимо з наведеного уривку, відсутність дітей знову пов'язують з поробленням чи пристрітом, лихим оком: *حتما چله بهتون افتاده hatman čelle be-hetun oftode*. А вирішення проблеми вбачають у знятті пороблення (*čellebori*) третім шляхом – у будинку для омивання покійників.

Розглянемо наступний приклад з твору Дж. Шагрі «Здійснення бажання»:
اول از کارهای متداول چله بری شروع کرده. از آنجا که مردم گفته بودند. خواهر شوهر، مادر شوهرش، شب عروسی حتما از دشمنی مرغ مرده یا موش مرده توی اطاقش آورده اند چله به سرش افتاده است. آب خونابه مرغ سربریده سرش ریختند. از کهنه چاک داده آلوده بخون نفاس تازه را بیرونش کردند. آب طهارت بچه ی تازه آمده بصورتش پاشیدند. حمام جهودهایش بردند. آب غسل تازه عروس بخوردش دادند. در جای زائویش خواباندند و چون هیچکدام نتیجه نداد کارهای خودسرانه را کنار گذاشته پیش دعانویس بردند.

Спершу розпочала з розповсюджених методів – зняття порчі. Оскільки люди так говорили: «Зовиця чи свекруха у вечір весілля, маючи ворожі наміри, підкинули їй у кімнату дохлу курку чи мишу і поробили їй». Вилили їй на голову змішану з водою кров зарізаной курки. Пропустили через розрізане простирадло, замазане кров'ю породіллі. Бризнули в обличчя водою, у якій купали новонароджене дитя. Водили у єврейський хаммам. Напували водою, якою омивали наречену. Вкладали на місце породіллі, але оскільки ніщо не дало результату, то припинили самодіяльність і повели до писця молитов [214, с. 77].

Сюжет твору Дж. Шагрі «Здійснення бажання» побудований на прагненні молодої жінки на ім'я Мегрангіз завагітніти. Протягом усього твору героїня вдається до найрізноманітніших, часто абсолютно абсурдних, навіть небезпечних народних методів, дослухаючись порад старих іранок, щоб отримати бажану вагітність. Увесь твір буквально обплетений усілякими забобонами та народними повір'ями, що пов'язані з вагітністю, зокрема знаходимо тут і опис обряду «*čellebori*». До цього способу зняття порчі

Мегрангіз вдається відразу. Як засвідчує наведений уривок з твору, «**čellebori**» в її виконанні включав низку стереотипних ритуальних дій, які, однак, ніяких позитивних результатів не принесли. Цікавим фактом є те, що Мегрангіз, бажаючи завагітніти, вдавалася до найпричудливіших ритуалів, однак до лікарів не зверталася. На нашу думку, в такий спосіб автор намагається показати в алегоричній формі абсурдність методів, які побутують серед простих людей в Ірані кінця ХХ століття. Попри стрімкий розвиток та сучасні підходи в медицині, таке явище, як «**čellebori**», все ще продовжує існувати в народі у сучасному Ірані, про що свідчать форуми та сторінки в Інтернет-просторі [203].

Отже, розглянувши стереотипну ситуацію «вагітність» у контексті перських народних прикмет і забобонів, можна зробити висновок, що досить часто неможливість завагітніти в іранському суспільстві пов'язують з пристрітом. Для того, щоб позбутися вроків, іранські жінки вдаються до прескрептивних форм поведінки, а саме ритуалу «**čellebori**».

Висновки до розділу 4

Стереотип у когнітивній лінгвістиці – це ментальне утворення чи уявлення про предмет, особу або явище, зафіксоване у свідомості людини, що ототожнюється з її картиною світу та реалізується у її поведінці. У розділі було досліджено кілька різновидів перських національно-культурних стереотипів на матеріалі перських народних прикмет і забобонів, відображених у художньому дискурсі: стереотипи-уявлення та стереотипи поведінки. Серед стереотипів-уявлень найбільш показовими у художніх текстах виявилися такі: «пристріт» (چشم زخم *češm-e zahm*), «передвістя» (شگون *šogun*), «доля» (بخت *baxt*), «проводи/зустріч» (بدرقه *badraqe*/ پيشواز *pišvāz*). Серед стереотипів поведінки було виділено п'ять найбільш розповсюджених культурно маркованих стереотипів прескрептивних форм поведінки, а саме: «обітниця» (نذر *nazr*), «молитва» (دعا *do'ā*), «обкурювання» (اسپند دود کردن *espan dūd kardān*),

«розбивання яйця» (تخم مرغ شکستن toxm-e morq šekastan), ритуал проти безпліддя або зняття порчі چله بری čellebori.

Аналіз засвідчив, що структура стереотипу включає стереотипну ситуацію, стереотипну поведінку та стереотипний образ. Найбільш поширеними стереотипними ситуаціями, які формують забобонну поведінку носіїв перської лінгвоментальності є захист від пристріту, нівелювання пристріту, нездужання, неможливість завагітніти, від'їзд чи приїзд подорожнього. Стереотипна поведінка іранців актуалізується у формі ритуалу, який має три структурні елементи: 1) ритуальний акт; 2) мета здійснення акту; 3) відповідні словесні формули.

Проведений аналіз дав змогу виокремити характерні для перської етноментальності стереотипи-образи, такі як: «віра в здійснення прикмети», «жертвоприношення», «благодійність», «богослужіння», «богобоязливість».

Встановлено, що у художніх текстах, які містять народні передсуди, можна прослідкувати хід мислення носія перської лінгвоментальності. На відміну від передсудів, зафіксованих в етнографічних збірках, текстові варіанти їх вживання сприяють конкретизації вихідного компонента, перенесенню значення припущення у бік ствердження наявності тієї чи іншої ситуації. Окрім інформації та передбачення, закладених у структурі самого забобону, художній текст завжди розкриває й семантику віри чи невіри своїх персонажів у марновірства.

Основними функціями передсудів у художньому дискурсі є структурування тексту, характеристика персонажів, виділення семантичної домінанти твору.

Розглянуті у розділі положення відображено у сімох публікаціях автора [78; 79; 80; 81; 82; 83; 84].

ВИСНОВКИ

Результати проведеного дослідження дають підстави зробити **такі висновки:**

1. Як засвідчив огляд спеціалізованої літератури, народні прикмети і забобони залишаються одним із найменш вивчених фольклорних малих жанрів у лінгвістиці. Разом із цим науковці відзначають величезний пізнавальний потенціал, який несуть у собі ці фольклорні малі жанри, їхню значну етнографічну, мовотворчу і художню цінність. У сучасних гуманітарних науках дослідженням народних прикмет та забобонів займаються як вітчизняні, так і зарубіжні вчені. Щодо перських народних передсудів, то в українській гуманітаристиці вони досі не вивчалися. Серед зарубіжних дослідників можна відзначити французького сходознавця А. Массе, який видав збірку перських повір'їв французькою мовою в двох томах за межами Ірану. Народні марновірства в Ірані досліджувалися в різних аспектах з погляду таких гуманітарних наук, як психологія, соціологія, антропологія, культурологія, література, фольклористика. Досліджень перських забобонів у лінгвістичному висвітленні нам знайти не вдалося.

2. Як засвідчив огляд спеціалізованої літератури, вивчення народних прикмет та забобонів з позицій лінгвокультурології має значний евристичний потенціал. Оскільки цей напрям лінгвістики вивчає взаємодію мови і культури, прикмети і забобони завдяки своїй формі, значній пізнавальній, етнографічній і мовотворчій цінності є унікальними об'єктами для лінгвокультурологічних досліджень. Лінгвопрагматичний підхід до вивчення прикмет та забобонів показав, що застосування розробленої в його межах теорії мовленнєвих актів дає змогу виявити функціонально-прагматичну своєрідність досліджуваних фольклорних малих жанрів, а також встановити комунікативну спрямованість окремих одиниць корпусу з огляду на специфіку застосованих у їхній смислопобудові ілокутивних актів.

3. Специфіка народних прикмет і забобонів як когнітивних одиниць полягає в тому, що вони категоризують дійсність, відображаючи деяку

ситуацію, що повторюється, і слугують готовим засобом репрезентації інших аналогічних стереотипних ситуацій. Когнітивна природа прикмет і забобонів як прецедентних висловлювань забезпечує їх затребуваність та певну частотність застосування у дискурсі. Було з'ясовано, що когнітивно-дискурсивний підхід, застосований до вивчення функціонування марновірств у художньому дискурсі, здатен розкрити деякі важливі механізми стереотипізованої комунікативної поведінки носіїв певної етноментальності, часто приховані від стороннього спостерігача. Такий аналіз дав нам змогу віднайти шлях до визначення низки важливих когнітивних стереотипів представників перської лінгвокультури, конкретизувавши відповідні аспекти їхньої забобонної картини світу.

4. Здійснений лінгвістичний аналіз перських прикмет і забобонів на лексичному рівні засвідчив, що в їхньому складі використовується переважно побутова лексика з елементами розмовно-просторічного регістру мовлення. Вагоме місце займають явища синонімії та антонімії, нерідко вживається запозичена лексика. При цьому помічено, що слів арабського походження у складі марновірств набагато менше, ніж в інших функціональних стилях перської мови. Вживання у складі забобонів сучасних слів англійського і французького походження свідчить про те, що іранці дотепер продовжують складати забобони та прикмети.

Структурна організація прикмети передбачає наявність у її складі двох частин: спостереження та прогнозу. Виокремлені ключові слова структурної частини спостереження перських передсудів можуть бути виражені різними частинами мови, такими як іменник, прикметник, дієслово, прислівник, числівник, дієприкметник. Серед іменників превалюють слова на позначення: 1) об'єктів і явищ живої природи; 2) частин тіла та побутових предметів; 3) продуктів харчування. Окрему групу становить етноспецифічна лексика, пов'язана переважно з релігійною сферою та міфологічними уявленнями носіїв перської лінгвокультури.

За синтаксичною будовою більшість перських прикмет і забобонів є складнопідрядними реченнями з підрядними умови реального типу (66%).

Серед складнопідрядних речень інших типів - речення з підрядними часу, мети, причини, додатку, наслідку, а також з підрядними означальними (24%). Прості стверджувальні речення з дієсловом у наказовому способі або безособовими зворотами становлять порівняно незначну за частотністю групу (10%). Загалом, попри те, що забобонні вірування беруть своє коріння з глибокої давнини, лексична та синтаксична структури відповідних речень є достатньо сучасними, на відміну від інших фольклорних малих жанрів, зокрема прислів'їв, яким притаманні доволі архаїчні елементи. Цей факт, як видається, свідчить про те, що забобони довгий час існували в усній формі, передаючись від покоління до покоління, а тому лексично і синтаксично вони пристосовувалися до мови певного періоду часу. Це пристосування до сучасної мови ми спостерігаємо й сьогодні.

5. Тематико-ідеографічна систематизація прикмет та забобонів, здійснена з позицій лінгвокультурології, що вивчає мову як засіб накопичення і зберігання культурно значущої інформації, дозволяє реконструювати деякі важливі фрагменти етномовної картини світу етносу. В роботі зроблена спроба здійснити класифікацію зібраного матеріалу за кодами культури. Як зазначають дослідники, в різних етноспільнотах кількість кодів культури, їхнє наповнення і комбінації можуть варіювати. Зібраний корпус перських передсудів був класифікований за десятьма кодами культури, такими як: 1) антропоморфний; 2) зооморфний; 3) предметно-артефактний; 4) часово-просторовий; 5) гастрономічний; 6) соматичний; 7) природний; 8) рослинний; 9) теоморфний; 10) кількісний (числовий). Найчисельнішу групу становлять забобони, які відносяться до антропоморфного коду, другою за частотністю стали одиниці зі знаками зооморфного коду, до найменш частотної групи увійшли прикмети кількісного (числового) коду. Аналіз одиниць теоморфного коду засвідчив, що попри те, що ортодоксальний іслам категорично засуджує марновірство, в перській етноментальності забобонний і релігійний світогляди тісно переплелися і наразі перебувають у синкретизмі.

6. Аналіз лінгвопрагматичного потенціалу перських прикмет і забобонів показав, що вони можуть виступати у ролі регуляторів повсякденної поведінки іранців. Крім регулятивної, передсуди виконують також прогностичну, аксіологічну, психотерапевтичну, регламентуючу, дидактичну функції, а також формують навички культурної ідентифікації. Всі передсуди можна поділити на логічні та алогічні. Перші є певною мірою корисними, бо навчають бережному ставленню до природи, дають поради щодо гігієни і правильного харчування, корегують поведінку людини у побуті, спонукають до уникнення дій, що можуть призвести до нещасних випадків, прогнозують настання тих чи інших природних явищ або соціально-побутових подій тощо. Другі, навпаки, не мають під собою об'єктивного підґрунтя, а тому в деяких випадках можуть бути навіть небезпечними.

7. Для детальнішого дослідження семантики передбачення у перських марновірствах були обрані одиниці із соматичним компонентом, оскільки саме соматична лексика, як така, що належить до найдавнішого пласту мови, зберігає найдавніші знання людини про світ. Унаслідок аналізу було виділено дві групи передсудів із соматичним компонентом, в яких найяскравіше виявляється прогностична функція: 1) забобони, пов'язані з обличчям та його частинами; 2) забобони, що стосуються кінцівок. Найбільша кількість - одиниці з такими соматичними компонентами, як нігті, вії та руки.

Прикметно, що у формуванні прогностичної семантики важливу роль відіграє бінарна опозиція "правий-лівий". У перських передсудах із соматичним компонентом прогноз залежить від позиції (правої чи лівої) певної частини тіла: дії чи явища, пов'язані з лівим боком, зумовлюють прогнозування негативних наслідків, тоді як з правим боком зазвичай асоціюється позитивні передбачення. Семантична опозиція «правий-лівий» у перській лінгвокультурі співвідноситься з більш фундаментальною бінарною опозицією «добро-зло», що походить від часів зороастризму і досі відіграє потужну роль у структурі релігійного світогляду іранців.

8. Проведений аналіз перських прикмет та забобонів через призму теорії мовленнєвих актів дав змогу виявити деякі важливі аспекти комунікативної поведінки іранців. Так з метою регулювання поведінки реципієнта та досягнення своєї комунікативної мети у відповідній сфері вони використовують певний набір іллокутивних актів, серед яких: «наказ», «інструкція», «заборона», «застереження», «порада». Результати підрахунку засвідчили, що найчастіше застосовуються більш «пом'якшені» типи мовленнєвих актів на кшталт «застереження» і «поради» (75%), тоді як до категоричних типів, зокрема «наказу», «інструкції» і «заборони», звертаються значно менше (25%). Це, як видається, може непрямо свідчити про достатньо високий ступінь толерантності всередині лінгвокультурної спільноти. Для граматичного оформлення вказаних мовленнєвих актів найчастіше вживаються безособові звороти, підрядні речення умови реального типу, імперативи з дієсловами у стверджувальній та заперечній формах.

9. Застосування когнітивно-дискурсивного підходу до аналізу емпіричного матеріалу дослідження дало змогу встановити низку важливих стереотипів буденної свідомості іранців. Під стереотипом у когнітивній лінгвістиці розуміють ментальне утворення чи уявлення про предмет, особу чи явище, зафіксоване у свідомості людини, яке ототожнюється з її картиною світу та реалізується у її поведінці. На підставі аналізу функціонування перських марновірств у художніх текстах виявлено дві групи стереотипів: стереотипи-уявлення та стереотипи поведінки. Серед стереотипів-уявлень виокремлено чотири найбільш частотні різновиди: «пристріт» (چشم زخم *češm-e zahm*), «передвістя» (شگون *šogun*), «доля» (بخت *baxt*), «проводи/зустріч» (بدرقه *badraqe/پیشواز* *pišvāz*). Аналіз засвідчив, що в художніх контекстах, у яких функціонують марновірства, відбиваються стереотипні уявлення представників перської лінгвоментальності стосовно того, як потрібно діяти під час тих чи інших ситуацій, а це, своєю чергою, зумовлює відповідні поведінкові сценарії.

10. З-поміж стереотипів поведінки іранців у контексті їхньої забобонної картини світу було виокремлено п'ять найбільш актуалізованих у художньому

дискурсі і найбільш культурно маркованих прескрептивних форм поведінки, а саме: «обітниця» (نذر nazr), «молитва» (دعا do'ā), «обкурювання» (اسپند دود کردن espard dud kardan), «розбивання яйця» (تخم مرغ شکستن toxm-e morq šekastan), «ритуал проти безпліддя» (چله بری čellebori). З'ясовано, що структура стереотипу передбачає стереотипну ситуацію, стереотипну поведінку та стереотипний образ, які є взаємопов'язаними. Типовими стереотипними ситуаціями, у яких реалізуються поведінкові сценарії носіїв перської лінгвоментальності, є захист від пристрїту, нівелювання пристрїту, нездужання, неможливість завагітніти, від'їзд чи приїзд подорожнього. Характерними стереотипами-образами є «віра у здійснення прикмети», «жертвоприношення», «благодійність», «богослужіння», «богобоязливість».

Загалом аналіз функціонування народних прикмет і забобонів у художньому дискурсі дав змогу прослідкувати хід мислення носіїв перської мови і культури в певних стереотипних ситуаціях, розкрити питання їхньої віри чи невіри в прикмети, з'ясувати прагматичний зміст передсудів. З'ясовано, що конотація народних прикмет і забобонів у художньому дискурсі створює емоційно-смыслову домінанту тексту, а марновірства як культурно-знакові явища загалом відбивають важливі за змістом фрагменти мовної свідомості, а також якісні характеристики суспільства у цілому.

Перспективи подальшого дослідження вбачаємо у проведенні комплексного аналізу функціонування перських марновірств у кінематографічному дискурсі. Результати дослідження та запропонована методика можуть бути використані у проведенні історико-етимологічних та контрастивних наукових розвідок на матеріалі інших іранських та індоєвропейських мов. Перспективним також вважаємо здійснення комплексного зіставного аналізу перських та українських народних прикмет і забобонів із використанням структурно-семантичного, лінгвопрагматичного та когнітивно-дискурсивного підходів. Оскільки встановлено, що у VII–III ст. до н.е. на території України мешкали іранські народи (скіфські племена), то можна припустити, що цей факт мав би позначитися на змісті і характері цього малого

жанру усної народної творчості України та Ірану. Нині перед дослідниками-мовознавцями, істориками, археологами, етнографами постає ряд проблем, пов'язаних із процесами, що спричинили появу і становлення різних етносів, тому зіставне дослідження перських та українських прикмет і забобонів дасть змогу відтворити фрагменти етномовних картин світу іранців та українців, встановити і краще зрозуміти те спільне і відмінне, що є у світосприйнятті і світорозумінні двох народів взагалі і в галузі забобонних вірувань зокрема.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Афанасьев А. Н. Происхождение мифа. Статьи по фольклору, этнографии и мифологии. Москва: «Индрик», 1996. 638 с.
2. Афанасьев А.Н. Поэтические воззрения славян на природу: в 3 т. Москва: Современный писатель, 1995. Т. 3. 416 с.
3. Бабич В., Федотова В. Календар прикмет: Довід.-попул. вид. для школярів. Кіровоград : Держ. Центрально-Українське вид-во, 1994. 64 с.
4. Бартми́нский Е. Базовые стереотипы и их профилирование на материале польского языка. *Стереотип в языке, коммуникации и культуре*. Москва, 2009. С. 11–21.
5. Бартми́нский Е. Этноцентризм и стереотипы: Результаты исследования немецких (Бохум) и польских (Люблин) студентов в 1993-1994 гг. Речевые и ментальные стереотипы в синхронии и диахронии: тезисы конференции. Москва: МГУ, 1995. С. 218–225.
6. Бартми́нский Е. Этноцентризм стереотипа. Польские и немецкие студенты о своих соседях. *Славяноведение*. Москва, 1997. С. 12–24.
7. Бацевич Ф.С. Лінгвістична прагматика: спроба обґрунтування проблемного поля і дослідницької одиниці. *Мовознавство*. 2009. №1. С. 29–37.
8. Бацевич Ф.С. Основы комунікативної лінгвістики. Київ: Видавничий центр «Академія», 2004. 344 с.
9. Беценко Т.П. Лінгвофольклористика як новий напрям філологічної науки. *Міфологія і фольклор*. 2015. №3-4. С. 108–117.
10. Блинова О.Є. Стереотипи як засіб збереження стабільного образу світу. Діяльнісно-поведінкові фактори життєздатності людини: матеріали Всеукраїнської навково-практичної конференції, Харків, 28-29 листопада 2014 року. Харків: ХНПУ імені Г.С. Сковороди, 2014. С. 19–21.
11. Бондар Т.Г. Репрезентація концепту «дорога» в українських та російським прислів'ях та приказках. *Слов'янський збірник*. 2005. Вип. XI. С. 110–16.
12. Бондаренко А.І. Лінгвокультурні коди в контрстивному вимірі. *Література та культура Полісся*. 2021. Вип. 101, №16. С. 107–117.

13. Бондаренко А.І. Лінгвокультурологія: навч-метод. посіб. Ніжин: НДУ ім. М. Гоголя, 2021. 197 с.
14. Гаврилів О. Освічений, але пиячить. До питання національних стереотипів. *Вісник Львівського університету*. 2013. Вип. 33. С. 315-323.
15. Галайчук В.В. Традиційні демонологічні уявлення українців про домашніх духів: дис. ... доктора історичних наук: 07.00.05. Львів, 2021. 528 с.
16. Гамкрелідзе Т.В., Иванов В.В. Индоевропейский язык и индоевропейцы. Реконструкция и историко-типологический анализ праязыка и протокультуры. Тбилиси: Рипол Классик, 1984. 1327 с.
17. Гладуш Н.Ф. Прагматичні аспекти висловлення і дискурсу: навч. пос. Київ : Вид. центр КНЛУ, 2005. 200 с.
18. Глоба П.П. Календарь астрологический зороастрийский. Год горного барана Минск: Парадокс, 2003. 848 с.
19. Гнатюк В.М. Вибрані статті про народну творчість. Київ: Наукова думка, 1966. 246 с.
20. Грибок О.М. Об'єктивація лінгвокультурних стереотипів у німецькомовному побутовому дискурсі: автореф. дис. ... кандид. філол. наук: 10.02.04. Харків, 2014. 21 с.
21. Гринченко Б.Д. Этнографические материалы, собранные в Черниговской и соседних с ней губерниях. Чернигов, 1895. Вып. 1. 308 с.
22. Даниленко І.І. Молитва як метажанр (до питання про модифікації мовленнєвого релігійно-культового жанру в мистецькому просторі). Наукові праці. Філологія. Літературознавство. 2015. Т. 259, вип. 247. С. 35–38.
23. Дмитренко М.К., Колодніцький В.М. Народні прикмети. Київ: Ред. часопису «Народознавство», 1997. 24 с.
24. Драгоманов М. Малорусские народные предания и рассказы. Київ, 1876. XXV + 435 с.
25. Жуйкова М. Бог дав свято, а чорт гості: паремії як індикатор динаміки архаїчного стереотипу *гість* (на матеріалі східнослов'янських приказок).

- Науковий вісник Ужгородського університету*. 2020. Серія Філологія. Вип. 1. С. 127–133.
26. Завгородня Л.В. Природа стереотипу та стереотипні інновації у публіцистиці. Семантика мови і тексту: зб. статей VI Міжнародної конференції. 2000. С. 197–201.
 27. Загнітко А., Богданова І. Лінгвокультурологія: навч. посіб. Вінниця: ДонНУ імені Василя Стуса, 2017. 287 с.
 28. Знойко О.П. Міфи Київської землі та події стародавні. Київ: Молодь, 1989. 304 с.
 29. Зубрицький М. Народний календар, народні звичаї і повірки, прив'язані до днів в тижни і до рокових свят. Львів, 1900. Т. III. С. 33–60.
 30. Иванов П.В. Народные рассказы о доле. Українці: народні вірування, повір'я, демонологія. Київ: Либідь, 1991. С. 342–374.
 31. Калько В.В. Українські паремії як мовленнєві акти. *Studia Ukrainica Posnaniensia*. 2020. Vol. VIII/2. P. 33–44.
 32. Карабан В.И. Сложные речевые единицы: прагматика английских асиндетических полипредикативных образований. Київ: Вища школа, 1989. 131 с.
 33. Ковальчук Я.О. Свята на Україні у звичаях та забобонах. Вид. 2-е. Харків; Київ: Держвидав України, 1930. 111 с.
 34. Коверець І. Українці: Свята. Традиції. Звичаї. Донецьк: Альфа-Прес, 2004. 304 с.
 35. Козак Г.Я. Прикметі вір, але і перевір. Миколаїв: Урожай, 1992. 88 с.
 36. Кононенко В.І. Мова у контексті культури: монографія. Київ-Івано-Франківськ : Плай, 2008. 390 с.
 37. Крещук К.Ю. Професійні стереотипи та їх вплив на успішність діяльності рятувальників: дис. ... кандид. псих. наук: спец. 19.00.09. Харків, 2019. 200 с.

38. Куєвда В.Т. Міфологічні джерела української етнокультурної моделі: психологічний аспект: монографія. Донецьк: Український культурологічний центр, Донецьке відділення НТШ, 2007. 264 с.
39. Кузьменко О.М. Відображення народно-релігійного досвіду у фольклорних творах про Першу світову війну (концепт «молитва»). *Збірка наук. праць SWorld*. 2015. Вип. 1 (38). С. 96–106.
40. Лановик М.Б., Лановик З.Б. Українська народна творчість: підручник. Київ: Знання-Прес, 2005. 591 с.
41. Лашук В.Г. Забобони як психологічний феномен. *Актуальні проблеми психології*. 2012. Том 7. Вип. 28. С. 151–158.
42. Лозко Г.С. Українське народознавство. Тернопіль: Мандрівець, 2011. 512 с.
43. Лосев А.Ф. Знак. Символ. Миф. Москва: Изд-во Моск. ун-та, 1982. 480 с.
44. Мазепова О.В. Внутрішній світ людини у перському лінгвоментальному просторі: монографія. Київ: Видавничий дім Дмитра Бураго, 2015. 440 с.
45. Мазепова О.В. Мовна концептуалізація внутрішнього світу людини в перському лінгвоментальному просторі: автореф. дис. ... доктора філол. наук: 10.02.13 . Київ, 2016. 36 с.
46. Малинка А.Н. Сборник материалов по малорусскому фольклору (Черниг., Волынск., Полтавск. и некот. др. губ.). Чернигов, 1902. 388 с.
47. Манжура И.И. Сказки, пословицы и т. п., записанныя в Екатеринославской и Харьковской губ. Харьков, 1890. 194 с.
48. Маркевич Н.А. Обычаи, поверья, кухня и напитки малороссиян: Извлечено из нынешнего народного быта. Киев: в Тип. И. и А. Давиденко, 1860. 171 с.
49. Маштакова Н.В. Лінгвокогнітивна і прагматична природа прислів'їв із семантикою прикмет (на матеріалі німецької, англійської, української та російської мов): дис. ... канд. філол. наук: 10.02.15. Київ, 2013. 240 с.
50. Маштакова Н.В. Принципи лінгвокультурного та когнітивного підходів до вивчення прислів'їв із семантикою прикмет. *Науковий вісник кафедри Юнеско КНЛУ*. 2021. Вип. 28. С. 155–160.
51. Минько Л.И. Суеверия и приметы. Минск: Наука и техника, 1975. 191 с.

52. Науменко Л.П. Діловий дискурс та його функціонально-стильові характеристики. *Культура народів Причорномор'я*. 2003. № 37. С. 122–124.
53. Огієнко І. Українська культура: коротка історія культурного життя українського народу. Київ: Довіра, 1992. 144 с.
54. Павлюк С.П. Українське народознавство: Навч. Посібник, 3. вид., випр. Київ: Знання, 2006. 568 с.
55. Пазяк М.М. Прислів'я та приказки: природа, господарська діяльність людини. Київ: Наукова думка, 1989. 477 с.
56. Пасічнюк І.М. Поетика українських народних прикмет: дис. ... канд. філол. наук: 10.01.07. Київ, 2003. 197 с.
57. Повість врем'яних літ: Літопис (За Іпатським списком)/Пер. з давньоруської, післяслово, комент. В.В. Яременка. Київ: Рад. письменник, 1990. 558 с.
58. Пономарьов А.П. Українці: народні вірування, повір'я, демонологія. Київ: Либідь, 1992. 638 с.
59. Почепцов Г.Г. Предложение. *Теоретическая грамматика современного английского языка*. 1981. С. 171–281.
60. Приходько А. Когнітивно-дискурсивні параметри (лінгво) концепту. *Наукові записки*. 2020. Серія: Філологічні науки. Вип. 187. С. 421–427.
61. Русин М.Ю. Фольклор: традиції і сучасність. Київ: Либідь, 1991. 99 с.
62. Савченко Л.В. Феномен етнокодів духовної культури у фразеології української мови: етимологічний та етнолінгвістичний аспекти. Сімферополь: Доля, 2013. 600 с.
63. Свідло Т.М., Сторожик М.І. Ритуал як культурний феномен у традиційному та інноваційному аспектах. *Вісник НТУУ «КПІ». Філософія. Психологія. Педагогіка*. 2008. № 3(24). С. 83–87.
64. Селіванова О.О. Механізми стереотипізації в етносвідомості й мові. *Світ свідомості в мові. Мир сознания в языке*. Черкаси, 2012. С. 293–304.
65. Селіванова О.О. Сучасна лінгвістика: напрями та проблеми. Полтава: Довкілля-К. 2008. 712 с.

66. Серажим К.С. Дискурс як соціолінгвальний феномен сучасного комунікативного простору: дис. ... доктора філолог. наук. Київ, 2003. 408 с.
67. Сердега Р.Л. Структурно-функціональні особливості «заборонно-залякувальних» повір'їв. Вісник Харківського національного університету ім. В.Н. Каразіна. 2010. № 910 (60). С. 371–375.
68. Серова Ю.В. Як виникають стереотипи? / Блог Ольги Шарко про мову <https://mala.storinka.org> (дата звернення: 15.07.2023).
69. Скуратівський В.Т. Місяцелик. Київ: Мистецтво, 1993. 208 с.
70. Скуратівський В.Т. Русалії. Київ: Довіра, 1996. 733 с.
71. Снитко О. Коди культури у мовній об'єктивації дійсності <http://tinyurl.com/kd7lh26> (дата звернення: 15.07.2023).
72. Сопільняк С. Перські прикмети та забобони: лінгвістична характеристика. *Мовні і концептуальні картини світу*. 2018. Вип. 2(62). С. 245–252.
73. Сопільняк С. Перські народні прикмети та забобони крізь призму теорії мовленнєвих актів. *Науковий вісник Міжнародного гуманітарного університету*. Сер.: Філологія. 2019. № 43, том 3. С. 72–75.
74. Сопільняк С.В. Перські прикмети і забобони як об'єкт лінгвокультурологічного дослідження. *Питання сходознавства в Україні: тези доп. всеукр. наук.-практ. конф. з міжнар. участю [«Філософія та культура країн Сходу»]*, (м. Харків, 28 берез. 2019 р.). Харків, 2019. С. 217–220.
75. Сопільняк С. Тематико-ідеографічна систематизація перських забобонів як завдання перської лінгвокультурології. *Вісник «Східні мови та літератури» Київського національного університету імені Тараса Шевченка*. 2019. Вип. 1(25). С. 40–43.
76. Сопільняк С. Лінгвопрагматичний потенціал перських народних прикмет і забобонів. *Вісник «Східні мови та літератури» Київського національного університету імені Тараса Шевченка*. 2020. Вип. 1 (26). С. 31–36.
77. Сопільняк С.В. Перські народні прикмети та забобони у світлі лінгвопрагматики. *Питання сходознавства в Україні: тези доп. IV всеукр.*

- наук.-метод. конф. з міжнар. участю [«Лінгвістика країн Сходу»] (м. Харків, 26 берез. 2020 р.). Харків, 2020. С. 48–50.
78. Сопільняк С.В. Стереотипи поведінки в перському лінгвокультурному просторі (на матеріалі народних прикмет і забобонів із компонентом نذر «обітниця»). *Кримський Крим Кримське: тези доп. III-IV Конгресу сходознавців (до 150-ї річниці від дня народження Агатангела Кримського)* (м. Київ, 23-24 груд. 2020 р.). Київ, 2020. С. 70–72.
79. Сопільняк С.В. Ритуал обкурювання у складі стереотипної поведінки представників перської лінгвокультури : тези доп. V Конгресу сходознавців: зб.матер. (м. Київ, 9-10 груд. 2021 р.). Київ, 2021. С. 42–44.
80. Сопільняк С. Обітниця («nazr») як складник стереотипної поведінки у перському мовно-культурному просторі. *Вісник «Східні мови та літератури» Київського національного університету імені Тараса Шевченка*. 2021. Вип. 1 (27). С. 22–26.
81. Сопільняк С.В. «Доля» (بخت baht) як елемент стереотипного мислення представників перської лінгвокультури (на матеріалі народних прикмет і забобонів). *Нові виміри сучасних філологічних досліджень: міждисциплінарний підхід*: зб. тез всеукр. наук. онлайн-конф. (м. Київ, 10-11 листоп. 2022 р.). Київ, 2022. С. 86–88.
82. Сопільняк С.В. Народна молитва як складова стереотипної поведінки в перській лінгвокультурі. *Вісник «Східні мови та літератури» Київського національного університету імені Тараса Шевченка*. 2022. Вип. 1 (28). С. 25–29.
83. Сопільняк С.В. Стереотипні уявлення носіїв перської мови щодо передвістя (شگون ŠOGUN): лінгвокультурологічний аспект (на матеріалі народних прикмет і забобонів). *«Філологія XXI століття: нові дослідження і перспективи»*: тези VII Всеукраїнських наукових читань за участю молодих учених (м. Київ, 6-7 квіт. 2023 р.). Київ, 2023. С. 141–142.

84. Сопільняк С. «Передвістя» (شگون šogun) як складова стереотипних уявлень носіїв перської лінгвокультури. *Актуальні питання гуманітарних наук*. 2023. Вип. 61, том 3. С. 133–139.
85. Сунь-дзи. Мистецтво війни: пер. з кит. Львів, 2015. 112 с.
86. Тихонравов Н. Памятники отреченной русской литературы. СПб., 1863. Т. I. – XII + 313 с.
87. Ткач М.М. Українська звичаєва культура: монографія. Київ: Видавництво Ліра-К, 2018. 592 с.
88. Франко І.Я. Галицько-руські народні приповідки. Львів, 1910. Т. XXVIII. С. 301–541.
89. Фромм Е. Втеча від свободи: пер. з нім. Харків, 2019, 288 с.
90. Чубинский П.П. Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край, снаряженной Императорским Русским Географическим Обществом. Юго-Западный отдел. Материалы и исследования: в 7 т. Санкт-Петербург: Типография В. Безобразова, 1872. Т. 1. 468 с.
91. Чубинский П.П. Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-Русский край, снаряженной Императорским Русским Географическим Обществом. Юго-Западный отдел. Материалы и исследования: в 7 т. Санкт-Петербург: Типография В. Безобразова, 1872. Т. 3. 486 с.
92. Шевченко І.С. Дискурс і когнітивно-комунікативна парадигма лінгвістики. *Мова. Людина. Світ*: зб. наук. статей до 70-річчя проф. М. Кочергана. Київ: Вид. центр КНДУ, 2006. С. 148–156.
93. Широка С.І. Значення словосполучення «стереотип поведінки» та його місце в категоріально-поняттєвому полі соціальної філософії. *Гуманітарний часопис*. Харків, 2007. №4. С. 104–111.
94. Шишацкий-Иллич А. Сборник малорусских пословиц и поговорок. Чернигов: Губерн. тип., 1857. 97 с.

95. Шкода М.Н. Традиції і свята українського народу. Донецьк: ТОВ «БАО», 2008. 384 с.
96. Шухевич В. Гуцульщина: в 5 частинах. Харків: Видавець Олександр Савчук, 2018. 1228 с.
97. Ярещенко А.П. Під чаром рідної землі: посібник із українознавства. Київ: Шанс, 2008. 348 с.
98. Ahmadi A. Xorāfāt dar Irān. *Majalle-ye elektroniki: jāme'ešenāsi Irān*. 2011. URL: <https://vista.ir/m/a/j5vzq/> (accessed: 01.08.2023).
احمدی، عباس. خرافات در ایران. مجله الکترونیکی: جامعه‌شناسی ایران. ۱۳۹۰.
99. Ahmadiyān M. Joqd. *Markaz-e dāyeratalmaāref-e bozorg-e eslāmi*. 2019. URL: <https://www.cgie.org.ir/fa/article//240456/جغد> (accessed 17.09.2022).
احمدیان، مینا. جغد. مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی. ۱۳۹۸.
100. Akbari A. Mā va xorāfāt . *Majalle-ye moballegān. Tehrān*, 2005. №75. S. 152–163. URL: <https://hawzah.net/fa/Article/View/92785/>. (accessed: 01.08.2023).
اکبری، احمد. ما و خرافات. مجله ی مبلغان. تهران، ۱۳۸۴. ش. ۷۵. ص. ۱۵۲-۱۶۳.
101. Alavi B. Revāyat. Tehrān: Negāh, 2021. 939 p. URL: <https://taaghche.com/book/6471> (accessed: 01.08.2023).
علوی، بزرگ. روایت. تهران: نگاه، ۱۴۰۰. ۹۳۹ ص.
102. Algar H. Do'ā. Encyclopedia Iranica, 2011. URL: <https://www.iranicaonline.org/articles/doa> (accessed: 01.08.2023).
103. Algar H. Čahārdah ma'sum. Encyclopedia Iranica, 1990. URL: <https://iranicaonline.org/articles/cahardah-masum> (accessed: 18.09.2023).
104. Allport G.W. The Nature of Prejudice. Cambridge: Fddison-Wesley, 1954. 537 p.
105. Anjavi Širazi A. Jašnhā va ādāb va mo'ataqedāt-e zemestān. Az majmu'e-ye 2 jeldi. Tehrān: Amir Kabir, 2010. J. 1. 236 p.
انجوی شیرازی، ابولقاسم. جشنها و آداب و معتقدات زمستان. از مجموعه ی ۲ جلدی. تهران: امیر کبیر، ۱۳۸۹. جلد ۱. ۲۳۶ ص.
106. Asadiyān Xoramābādi M., Jalānforroxi M., Kiyāi M. Bāvarhā va dānestehā dar Lorestān va Ilām. Tehrān: Markaz-e mardomšenāsi-ye Irān, 1979. 341 p.

- اسدیان خرم آبادی، محمد؛ جلان فرخی، محمد حسین؛ کیایی، منصور. باورها و دانسته ها در لرستان و ایلام. تهران: مرکز مردم شناسی ایران، ۱۳۵۸. ۳۴۱ ص.
107. Austin J.L. How to do things with words. London: Oxford University Press, 1962. 168 p.
108. Avestā: kohantarīn sorudhā va matnhā-ye irāni / J. Dustxāh. Tehrān: Morvārid, 1992. 1208 s.
- اوستا: کهن ترین سرودها و متنهای ایرانی / گزارش و پژوهش جلیل دوستخواه. تهران: مروارید، ۱۳۷۱. ۱۲۰۸ ص.
109. Bahār M. Pažuheš-i dar asātir-e Irān. Tehrān: Amir Kabir, 1997. 560 p.
- بهار، مهرداد. پژوهشی در اساطیر ایران. تهران: امیر کبیر، ۱۳۹۱. ۵۶۰ ص.
110. Bahrāmi F. Qasālxāne. *Markaz-e dāyeratalmaāref-e bozorg-e eslāmi*. 2020. URL: <https://www.cgie.org.ir/fa/article//258480> (accessed 28.06.2022).
بهرامی، فرشته. غسالخانه. مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی. ۱۳۹۹.
111. Bal'ami A. Tārix-e Bal'ami. Panj jeldi. Tehrān: Tābeš, 1974. J.1. 1736 p.
- بلعمی، ابوعلی. تاریخ بلعمی. پنج جلدی. تهران: تابش، ۱۳۵۳. ج. ۱. ۱۷۳۶ ص.
112. Ballmer T., Brennenstuhl W. Speech Act Classification: A Study in the Lexical Analysis of English Speech Activity Verbs. Berlin : Springer, 1981. 274 p.
113. Berne E. Games people play: the basic handbook of transactional analysis. New York: Ballantine Books, 1996. 216 p.
114. Błuszkowski J. Stereotypy narodowe w świadości Polaków. Warszawa : Dom Wydawniczy Elipsa, 2003. 344 s.
115. Brunvand Y.H. American Folklore: An Encyclopedia. Routledge, 1998. 812 p.
116. Bolukbāši A. Ābestani. *Markaz-e dāyeratalmaāref-e bozorg-e eslāmi*. 2021. URL: <https://www.cgie.org.ir/fa/article//245685/> (accessed 22.04.2022).
بلوکباشی، علی. آبستنی. مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی. ۱۴۰۰.
117. Bošrā M. Bāvarhā-ye āmyāne-ye mardom-e Gilān. Rašt : Farhang-e Iliyā, 2007. 112 s.
- بشرا، محمد. باورهای عامیانه مردم گیلان. رشت: فرهنگ ایلیا، ۱۳۸۶. ۱۱۲ ص.
118. Boyce M. Armaiti. Encyclopedia Iranica, 2011. URL: <https://iranicaonline.org/articles/armaiti> (accessed 24.11.2021).

119. Bühler K. *Theory of Language*. Philadelphia: John Benjamins Publishing. 1990, 508 p.
120. Chlebda W. Stereotyp jako jedność języka, myślenia i działania. *Stereotyp jako przedmiot lingwistyk: teoria, metodologia, analizy empiryczne*. 1998. P. 31–41.
121. Dādegi F. Bandaheš. Tehrān: Tus. 1990. 237 p.
دادگی، فرنیغ. بندھش. تهران: توس. ۱۳۹۵. ۲۳۷ ص.
122. Dāneš K., Xazāi M. Namādšēnāsi-ye rang-e sabz dar farhang va honar-e irāni-eslāmi. *Faslnāme-ye dāneškade-ye honar*. Ahvāz, 2020. №19. P. 18–29.
دانش، کاظم؛ خزائی، محمد. نمادشناسی رنگ سبز در فرهنگ و هنر ایرانی-اسلامی. فصلنامه دانشکده هنر. اهواز، ۱۳۹۹. ش. ۱۹. ص. ۱۸-۱۹.
123. Dānešvar S. Savušun. Tehrān: Čāpxāne-ye sekke, 1969. 306 p.
دانشور، سیمین. سووشون. تهران: چاپخانه سکه، ۱۳۴۸. ۳۰۶ ص.
124. Dānešvar S. Be ki salām konam? Tehrān: Šerkat-e saḥāmi-ye entešārāt-e xārezmi, 2001. 259 p.
دانشور، سیمین. به کی سلام کنم؟ تهران: شرکت سهامی انتشارات خوارزمی، ۱۳۸۰. ۲۵۹ ص.
125. Dānešvar S. Šāhri čon behešt. Tehrān: Šerkat-e saḥāmi-ye entešārāt-e xārezmi 1982, 179 p.
دانشور، سیمین. شهری چون بهشت. تهران: شرکت سهامی انتشارات خوارزمی، ۱۳۶۱. ۱۷۹ ص.
126. Dehxodā A. Amsāl va hekām. 2 jeldi. Tehrān: hirmānd, J. 1-2. 2004. 672 s.
دهخدا، علی اکبر. امثال و حکم. ۲ جلد. تهران: هیرمند. ۱۳۸۹. ۶۷۲ ص.
127. Dundes A. Brown County Superstitions. *Midwest Folklore*. Bloomington, 1961. Vol. 11. № 1. P. 25–56.
128. Ebrāhimi M. Āhu. *Markaz-e dāyeratalmaāref-e bozorg-e eslāmi*. 2019. URL: <https://www.cgie.org.ir/fa/article//238098/آهو> (accessed 01.08.2023).
ابراهیمی، محسن. آهو. مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی. ۱۳۹۸.
129. Ebrahimi Zad R. Superstitious beliefs and some of its causes. *Economics*. Tabriz, 2014. P. 286–290.
130. Eilers W., Shaked S. Bakt. *Encyclopedia Iranica*. New York, 1988. Vol. 3, Fasc. 5. P. 536–538. URL: <https://www.iranicaonline.org/articles/bakt-fate-destiny> (accessed 12.10.2022).

131. Elhāmi F. En'ekās-e bāvarhā-ye āmyāne va aqāyed-e xorāfi dar še'r-e Nezāmi: *Pejk-e nur*, 2007. .№ 3. S. 104–114.
الهامي، فاطمه. انعكاس باورهای عامیانه و عقاید خرافی در شعر نظامی. پیک نور، ۱۳۸۶. ش. ۳. ص. ۱۰۴-۱۱۴.
132. Eslami Nadušān M. Dāstān-e dāstānhā. Tehrān: Šerkat-e sahāmi-ye entešār, 2011. 280 p.
اسلامی ندوشن، محمدعلی. داستان داستانه‌ها. تهران: شرکت سهامی انتشار، ۱۳۹۰. ۲۸۰ص.
133. Eshāqi Teymuri J. Baxtgošāyi. *Markaz-e dāyeratalmaāref-e bozorg-e eslāmi*. 2020. URL: <https://www.cgie.org.ir/fa/article//228383/بخت-گشایی> (accessed 01.08.2023).
اسحاقی تیموری، جعفر. بخت گشایی. مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی. ۱۳۹۹.
134. Farmānfarmāyān S. Doxtar-i az Irān. Tehrān: Kārang, 2004. 480 p.
فرمانفرمایان، ستاره. دختری از ایران. تهران: کارنگ، ۱۳۸۳. ۴۸۰ص.
135. Fallahi P. A guide to superstitions in Iran. 2019. URL: <https://www.mypersiancorner.com/superstitions-in-iran/> (accessed 02.08.2023).
136. Farrozzād F. Divān-e kāmel-e aš'ār. Tehrān: Marz-e fekr, 1994. 197 p.
فرخزاد، فروغ. دیوان کامل اشعار. تهران: مرز فکر، ۱۳۷۳. ۱۹۷ص.
137. Ferdowsi A. Šāhnāme. [The Book of Kings]: In 8 vol. / edited by Xāleqi Motlaq J. Costa Mesa: Mazda, 1997. Vol. 5. 604 p.
138. Freud S. Psychopathology of Everyday Life. New York: The Macmillan Company, 1914. 341 p.
139. Foruqi A., Asgari Moqaddam R. Barresi-ye mizān-e gerāyeš be xorāfāt dar beyn-e šahrvandān-e Tehrāni. *Faslnāme-ye rāhbord*. Tehrān, 2009. № 53. S. 161–192.
فروغی، علی؛ عسگری مقدم، رضا. بررسی میزان گرایش به خرافات در بین شهروندان تهرانی. فصلنامه راهبرد. تهران، ۱۳۸۸. ش. ۵۳. ص. ۱۶۱-۱۹۲.
140. Foucault M. The Order of Things. London: Routledge, 1989. 449 p.
141. Fournier P.N. La stéréotypie, un avatar de communication incontournable dans l'enseignement – apprentissage d'une langue-culture étrangère. Essai de mise au point conceptuelle. *Synergies Pays riverains du Mékong*. 2010. no.2 .P. 47–65.

142. Frazer J.G. *The Golden Bough A Study in Comparative Religion*. London: Forgotten Books, 2018. 426 p.
143. Ghafel B., Mirzaei A. Colours in everyday Metaphoric Language of Persian Speakers. *Procedia – Social and Behavioral Sciences*. 2014. Vol. 136. P. 133–143.
URL: <https://www.sciencedirect.com/science/article/pii/S1877042814037847>.
144. Gibson C. *Signs and Symbols*. New York: Bames & Noble, 1996. 160 p.
145. Hand W. *Popular Beliefs and Superstitions from North Carolina*. Durham : Duke University Press, 1961. 664 p.
146. Hedayat S. *Nirangestān / Sadegh Hedayat*. – Tehrān : Jāvidān, 1312 (1933). – 140 s.
هدایت، صادق. *نیرنگستان / صادق هدایت*. – تهران : جاویدان، ۱۳۱۲. – ۱۴۰ ص.
147. Hedāyat S. *Se qatre-ye xun*. Tehrān: Čāp-e seruz, 1954. 181 p.
هدایت، صادق. *سه قطره خون*. تهران: چاپ سروز. ۱۳۳۲. ۱۸۱ ص.
148. Hedāyat S. *Vaq vaq sāhāb*. Tehrān, 1962. 135 p.
هدایت، صادق. *وغ وغ ساهاب*. تهران، ۱۳۴۱. ۱۳۵ ص.
149. Hedāyat S. *Farhang-e āmyāne-ye mardom-e Irān*. Tehrān: Češme, 1999. 428 p.
هدایت، صادق. *فرهنگ عامیانه ی مردم ایران*. تهران: چشمه، ۱۳۷۸. ۴۲۸ ص.
150. Hušang Farxojaste M. *Irān: xānevāde*. Tehrān: Markaz-e motāle’āt-e farhangi-ye beinālmelali, 2004. 236 s.
هوشنگ فرخجسته، محمدعلی. *ایران: خانواده*. تهران: مرکز مطالعات فرهنگی بین المللی، ۱۳۸۳. ۲۳۶ ص.
- حسینی دشتی، سید مصطفی. *معرف و معاریف*. تهران : موسسه فرهنگی آرایه، ۱۳۷۹. ۱۰۹ ص.
151. Isfahani M.H. *Qarāeb-e avāed-e melal*. Mašhad: sāzmān-e ketābxāne-hā, mowze-hā va markaz-e asnād-e āstān-e qods razavi, 1924. 259 s.
اصفهانى، میرزا حبیب. *غرائب عوائد ملل*. مشهد: سازمان کتابخانه ها، موزه ها و مرکز اسناد آستان قدس رضوی، ۱۳۰۳. ۲۵۹ ص.
152. Jahānšāhi Afšar A. *Rišehā-ye xorāfāt va kār kard ānhā dar farhang-e mardom*. *Dofaslnāme-ye farhang va adabiyāt-e āme*. Tehrān, 2014. S. 49–77.

- جهانشاهی افشار، علی. ریشه‌های خرافات و کارکرد آن‌ها در فرهنگ مردم، دوفصلنامه فرهنگ و ادبیات عامه. - تهران، ۱۳۹۳. - ص. ۴۹-۷۷.
153. Jahoda G. The psychology of superstition: trans. by Mohammad Naqi Barāheni. Tehran, 2014. 270 p.
جاهودا، گوستاو. روانشناسی خرافات: ترجمه محمد نقی براهنی. تهران، ۱۳۹۳. ۲۷۰ ص.
154. Jakobson R. Language in Literature. London: The Belknap Press of Harvard University Press, 1987. P. 62-93.
155. Jalāl Āl-e Ahmad. Did va bāzdid. Tehrān: Sepehr, 1970. 181 s.
جلال آل احمد. دید و بازدید. تهران: سپهر. ۱۳۴۹. ۱۸۱ ص.
156. Jalāl Āl-e Ahmad. Panj dāstān. Tehrān: Enteshārāt-e Majid, 1974. 101 s.
جلال آل احمد. پنج داستان. تهران: انتشارات مجید. ۱۳۵۳. ۱۰۱ ص.
157. Jalāl Āl-e Ahmad. Nun va alqalam. Tehrān: Gahbad, 2004. 200 s.
جلال آل احمد. نون و القلم. تهران: گهبد، ۱۳۸۳. ۲۰۰ ص.
158. Jalāl Āl-e Ahmad. Zan-e ziyādi. Tehrān, 2019. 172 s. URL: www.Parsbook.org.
جلال آل احمد. زن زیادی. تهران، ۱۳۸۳. ۱۷۲ ص.
159. Jamālzāde M.A. Dārālmajānin, Tehrān, 1955. 282 s. URL: www.taaghche.com
جمالزاده، محمدعلی. دارالمجانین. تهران، ۱۳۳۴. ۲۸۲ ص.
160. Jaworski A., Coupland N. The Discourse Reader. New York: Routledge, 2006. 560 p.
161. Kahzādpur N., Bāqeri M. Ādāb-e čidan-e mu va nāxon banā bar fargard-e hefdahom-e Vendidad. *Majale-ye motāleāt-e irāni*. Kermān, 2016. №29. P. 201-218.
کهزادپور، نجمه؛ باقری، معصومه. آداب چیدن مو و ناخن بنا بر فرگرد هفدهم و نندیدان. مجله مطالعات ایرانی. کرمان، ۱۳۹۵. ش. ۲۹. ص. ۲۰۱-۲۱۸.
162. Karbāsyān M. Čehel. *Markaz-e dāyeratalmaāref-e bozorg-e eslāmi*. 2019. URL: <https://www.cgie.org.ir/fa/article/240609/چهل> (accessed 02.08.2023).
کرباسیان، محیله. چهل. مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی. ۱۳۹۸.
163. Kardela H. Tak zwana gramatyka kognitywna a problem stereotypów. *Etnolingwistyka. Problemy Języka i Kultury*. 1998. T.1. S. 35-46.

164. Karimi A. Šogun. *Markaz-e dāyeratalmaāref-e bozorg-e eslāmi*. 2021. URL: <https://www.cgie.org.ir/fa/article//246973/شگون> (accessed 03.08.2023).
کریمی، اصغر. شگون. مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی. ۱۴۰۰.
165. Katirāi M. *Az xešt tā xešt*. Tehrān: Našr-e sāles, 1999. 454 s.
کتیرایی، محمود. از خشت تا خشت. تهران: نشر ثالث، ۱۳۷۸. ۴۵۴ ص.
166. Kreckel M. *Communicative Acts and Shared Knowledge in Natural Discourse*. London : Academic Press, 1981. 316 p.
167. Kreyenbroek P.G. Cosmogony and Cosmology i. In *Zoroastrianism / Mazdaism. Encyclopedia Iranica*. 2011. Vol. 5, Fasc. 3. P. 303–307. URL: <https://iranicaonline.org/articles/cosmogony-i>.
168. Labossiere M.C. Fallacy: Appeal to Emotion. *Nizkor Project*. 2014. URL: <https://web.archive.org/web/20141018014822/http://www.nizkor.org/features/fallacies/appeal-to-emotion.html>.
169. Langacker R.W. Culture, cognition, and grammar. In: Martin Pütz (ed.) *Language Contact and Language Conflict*. Amsterdam/Philadelphia: John Benjamins, 1994. P. 25–53.
170. Levi-Bruhl L. *Primitives and supernatural*. New York: E.P. Dutton&Co, 1935. 416 p.
171. Lippmann W. *Public Opinion*. New York: Macmillan, 1922. 230 p.
172. Madani H. *Esmāl dar New York*. Tehrān: Matbu'āti-ye sadaf, 1969. 513 s.
مدنی، حسین. اسماال در نیویورک. تهران: مطبوعاتی صدف، ۱۳۴۷. ۵۱۳ ص.
173. Majlesi M. *Hilyat al-Muttaqin*. Qom: Jamkaran Mosque, 2009. 499 s.
مجلسی، محمد باقر بن محمدتقی. حلیه المتقین. قم: مسجد مقدس جمکران، ۱۳۸۸. ۴۹۹ ص.
174. Masse H. *Persian beliefs and customs*. New Haven: Human Relations Area Files, 1954. 526 p.
175. Mašhadi Nuš Ābādi M., Musāpur E. Čāvušxāni. *Dānešnāme-ye jahān-e eslām*. 2014. URL: <https://rch.ac.ir/article/Details?id=7835> (accessed 03.08.2023).
مشهدی نوش آبادی، محمد؛ موسی پور، ابراهیم. چاووش خوانی. دانشنامه جهان اسلام. ۱۳۹۳.
176. Matin F. *Hame-ye bāvarhā-ye xorāfi-ye irāniyān darbāre-ye gorbe*: video. Tehrān, 2016. URL: <https://www.aparat.com>.

- متین، فاطمه. همه باورهای خرافی ایرانیان درباره گربه: فیلم کوتاه. تهران. ۱۳۹۵.
177. Mauss M. *Esquisse d'une theorie generale de la magie*. Paris: PUF, 2019. 328 p.
178. Maxmalbāf M. *Bāq-e bolur*. Tehrān: Ney, 1998. 264 p.
- مخملباف، محسن. باغ بلور. تهران: نشر نی، ۱۳۷۷. ۲۶۴ ص.
179. Mirzayi T. *Zanān va xorāfāt dar dāstānhā-ye Mohammad Ali Jamālzāde. Farhang-e ejtemā'i-ye Xorāsān*. Xorāsān, 2007. S. 131–145.
- میرزایی، طاهره. زنان و خرافات در داستان های «محمد علی جمالزاده» مطالعات فرهنگی اجتماعی خراسان. خراسان، ۱۳۸۶. ص. ۱۳۱-۱۴۵.
180. Mohammadi Doostdar A. *Fantasies of Reason : Science, Superstition, and the Supernatural in Iran : dis. ... Ph.D. in Anthropology and Middle Eastern Studies*. Harvard, 2012. 307 p.
181. Moširi M. «Češm-e zaxm» dar jāme'e-ye emruz. *Farhang-e mardom-e Irān*. Tehrān, 2008. №9. S. 101–117.
- مشیری، منیژه. چشم زخم در جامعه امروز. فرهنگ مردم ایران. تهران، ۱۳۸۷. ش. ۹. ص. ۱۰۱-۱۱۷.
182. Mošfeq Kāzemi M. *Tehrān-e maxuf: in 2 vol. Tehrān: Čāpxāne-ye ettehād-e tab*, 1961. Vol. 1. 290 s.
- مشفق کاظمی، مرتضا. تهران مخوف: ۲ جلدی. تهران: چاپخانه اتحاد طبع، ۱۳۴۰. جلد ۱. ۲۹۰ ص.
183. Motevaseli N., Nadāfi M. *Virānenešin minovi. Xojastegi va gojastegi-ye joqd dar āsār-e sarāmadān-e sabk-hā-ye moxtalef-e še'r-e fārsi. Faslnāme-ye taxasāsi-ye tahlil va naqd-e motun-e zabān va adabiyāt-e fārsi*. Tehrān. 2015. No. 26. P. 155–178.
- متوسلی، نعیمه؛ ندافی، مرضیه. ویرانه نشین مینوی خجستگی و گجستگی جغد در آثار سر آمدان سبکهای مختلف شعر فارسی. فصلنامه تخصصی تحلیل و نقد متون زبان و ادبیات فارسی. تهران. ۱۳۹۴. ش. ۲۶. ص. ۱۵۵-۱۷۸.
184. Moxtāri M., Āryān H., Tavakkoli S. *Motreb-e ātaš (barresi-ye mazmun-e espondar dar še're fārsi). Faslnāme-ye taxasosi-ye tafsir va tahlil-e motun-e zabān va adabiyāt-e fārsi*. Karaj. 2017. №31. S. 189–212.
- مختارای، مسروره؛ آریان حسین؛ توکلی، سعید. "مطرب آتش" (بررسی مضمون اسپند در شعر فارسی). فصلنامه تخصصی تفسیر و تحلیل متون زبان و ادبیات فارسی. کرج. ۱۳۹۶. ش. ۳۱. ص. ۱۸۹-۲۱۲.

185. Musapur E. Ta'viz. *Dāneshname-ye jahan-e eslam*. 2014. URL: <https://rch.ac.ir/article/Details/10992?%D8%AA%D8%B9%D9%88%DB%8C%D8%B0>. (accessed 03.08.2023).
موسی پور، ابراهیم. تعویذ. دانشنامه جهان اسلام. ۱۳۹۳.
186. Narah B., Taku R. Impact and Consequences of Superstition on Society Especially in the Field of Living Context. *International Journal of Creative Research Thoughts*. 2020. Vol. 8, Iss. 11. P. 713–717.
187. Palmer G.B. *Toward a Theory of Cultural Linguistics*. Austin: University of Texas Press, 1996. 360 p.
188. Panasiuk J. O zmienności stereotypów. *Język a kultura*. Wrocław. 1998. T.12. 84 s.
189. Pāyande A. *Zolomāt-e edālat va sizdah dāstān-e digar*. Tehrān: Jāvidān, 1978. 287 s.
پاینده، ابوالقاسم. ظلمات عدالت و سیزده داستان دیگر. تهران: جاویدان، ۱۳۵۷. ۲۸۷ ص.
190. Persian deserts. Barxi az xorāfāt rāyej dar beyn-e mardom bāft. 2011. URL: <http://www.persiadessert.com/>.
کویرها و بیابان های ایران. برخی از خرافات رایج در بین مردم بافت. ۱۳۹۰.
191. Pezeškzād I. *Dāyi jān Nāpoleon*. Tehrān: Farhang-e mo'āser, 1970. 459 s.
پزشک زاد، ایرج. دای جان ناپلئون. تهران: فرهنگ معاصر، ۱۳۴۹. ۴۵۹ ص.
192. Pogonowski J. *Językoznawstwo Ogólne. Department of Logic and Cognitive Science Adam Mickiewicz University in Poznań*. URL: <https://logic.amu.edu.pl/images/e/e3/Jo11.pdf>
193. Polkowska L. Stereotyp warszawiaka we współczesnym języku polskim. *Etnolingwistyka. Problemy Języka i Kultury*. 2019. No. 31. S. 257–276.
194. Putnam H. *Mind, Language and Reality. Philosophical Papers*. 1975. Vol. 2. 457 p.
195. Putnam H. Reference and Truth. Realism and Reason. *Philosophical Papers*. 1983. Vol. 3. P. 71–74.
196. Qaredāqi Q. *Mosāferān-e šahr-e hert*. Tehrān: Entesārāt-e āvā-ye buf, 2021. 125 p.

- قره داغی، قاسم. مسافران شهر هرت. تهران: انتشارات آوای بوف، ۱۴۰۰. ۱۲۵ ص.
197. Qalāmi Z. Sa'ad va naḥs-e ayyām dar bāvar-hā va amsāl-o-hokm-e Birjand, *Domāhnāme-ye farhang va adabiyāt-e 'āme*. 2020. № 32. P. 123–147.
- غلامی، زهرا. سعد و نحس ایام در باورها و امثال و حکم بیرجند. دوماهنامه فرهنگ و ادبیات عامه. ۱۳۹۹. ش. ۳۲. ص. ۱۲۳-۱۴۷.
198. Rabiei K., Ghasemi Gh., Arzani H. Superstition and Cultural Diversity-Case Study: Isfahan Province, Iran. *Mediterranean Journal of Social Sciences*. 2013. Vol. 4. No. 4. p. 73–82.
199. Rabiei Zāde A. E'teqādāt-e mardom-e Dāmqañ. 2010. URL: <http://damghanvage.blogfa.com/post/22> (accessed 04.08.2023).
- ربیع زاده، علی. اعتقادات مردم دامغان. ۱۳۸۹.
200. Rabi Zāde A. Gerdāvāri-ye farhang-e āmyāne-ye šahrestān-e damqañ. 2010. URL: <http://damghanvage.blogfa.com/post-22.aspx> (accessed 04.08.2023).
- ربیع زاده، علی. گرد آوری فرهنگ عامیانه شهر ستان دامغان. ۱۳۸۹.
201. Russel B. What I Believe. London: Routledge, 2015. 70 p.
202. Sadeqi, H., Fathi, M., Shafii, A. Jāyegāh-e nozurāt dar faqrzedāyi az jāme'e-ye eslāmi. *Faslnāme-ye elmi pezuheši eqtesād-e eslāmi*. 2012. № 45. S. 5–32.
203. Salāmat-e bānu-ān-e umā. Ćelle bori va natije gereftan. 2020. URL: <https://ooma.org/ask/199303/-نتیجه-گرفتن-چله-بری-و> (accessed 04.08.2023).
- سلامت بانوان اوما. چله بری و نتیجه گرفتن. ۱۳۹۹.
204. Sarfi M. Bāztāb-e bāvarhā-ye xorāfi dar masnavi. *Nasr-e pažuhi-ye adab-e fārsi (adab va zabān)*. 2004. №15. S. 103–128.
- صرفی، محمدرضا. بازتاب باورهای خرافی مثنوی. نثر پژوهی ادب فارسی (ادب و زبان). ۱۳۸۳. ش. ۱۵. ص. ۱۰۳-۱۲۸.
205. Sāedi Q. Gur va Gahvāre. Tehrān: Āgāh, 1977. 207 p.
- ساعدی، غلامحسین. گور و گهواره. تهران: آگاه، ۱۳۵۶. ۲۰۷ ص.
206. Searle J. Speech Acts: An Essay in the Philosophy of Language. Cambridge University Press, 1969. 203 p.
207. Schapira Ch. Les Stéréotypes: stéréotypes de pensée et stéréotypes de langue. *SHS Web of Conferences*. 2014. Vol. 8. P. 65–83.

208. Sopilniak S. Cultural codes as an instrument of lingua-cultural studies of Persian omens and superstitions // *Science and Education a New Dimension. Humanities and Social Sciences*, VI (30). 2018. Issue 184. P. 35–38.
209. Sopilniak S.V. Prognostic function of Persian and Ukrainian omens and superstitions with a somatic component (comparative aspect). *Naukovyi visnyk Mizhnarodnoho humanitarnoho universytetu. Ser. Filolohiia*. 2023. №60. Tom 2. P. 70–75.
210. Stalnaker R.C. *Pragmatics. Semantics of Natural Language*. Dordrecht : Reidel, 1972. P. 56–87.
211. Sharifian F. *Cultural Linguistics*. Amsterdam/Philadelphia: John Benjamins, 2017. 192 p.
212. Shavarini M.K. The Role of Higher Education in the Life of a Young Iranian Woman. *Women's Studies International Forum*. 2006. Vol. 29 (1). P. 42–53.
213. Šāhāni X. *Ā'in-e šowhardāri*. Tehrān: Enteshārāt-e tasvir, 1991. 268 s.
شاهانی، خسرو. آئین شوهرداری. تهران: انتشارات تصویر، ۱۳۷۰. ۲۶۸ ص.
214. Šahri J. *Ensiye xānum*. Tehrān: Mo'assese-ye matbu'āti-ye xezr, 1970. 119 s.
شهری، جعفر. انسیه خانم. تهران: مؤسسه مطبوعاتی خزر، ۱۳۴۹. ۱۱۹ ص.
215. Šākurzāde Boluri E. *Aqāyed va rosum-e mardom-e Xorāsān*. Tehrān: Māzyār, 2014. 486 s.
شکورزاده بلور، ابراهیم. عقاید و رسوم مردم خراسان. تهران: مازیار، ۱۳۹۳. ۴۸۶ ص.
216. Šāmlu A. *Ketāb-e kuče: dar 13 j.* Tehrān: Māzyār, 2000. J. 3. 740 s.
شاملو، احمد. کتاب کوچه: در ۱۳ جلد. تهران: مازیار، ۱۳۷۹. جلد ۳. ۷۴۰ ص.
217. Šāmlu A., Sarkisiyān Ā. *Ketāb-e kuče: dar 13 j.* Tehrān: Māzyār, 2006. J. 1. 1060 s.
شاملو، احمد. کتاب کوچه: در ۱۳ جلد. تهران: مازیار، ۱۳۸۵. جلد ۱. ۷۴۰ ص.
218. Šarifzāde M. *Sormedān-e minākāri*. Tehrān: Rowšangarān va motāle'āt-e zanān, 1995. 194 p.
شریف زاده، منصوره. سرمه دان مینا کاری. تهران: روشنگران و مطالعات زنان، ۱۳۷۴. ۱۹۴ ص.
219. Šarifzāde M. *Čenār-e dālbati*. Tehrān: Qatre, 2012. 248 p.
شریف زاده، منصوره. چنار دالبتی. تهران: قطره، ۱۳۹۱. ۲۴۸ ص.

220. Šeybāni A. Sargozašt-e mā: foruq-e zendegi: harekat dar tondbād-e ejtemā'i. Tehrān: Našr-e nāmak, 2008. 756 p.
شیبانی، عزیزالملوک. سرگذشت ما: فروغ زندگی: حرکت در تندباد اجتماعی. تهران: نشر نامک، ۱۳۸۷. ۷۵۶ ص.
221. Tabrizi M.H. Farhang-e fārsi Barhān-e qāte'. Tehrān: Nimā, 2002. 976 p.
تبریزی، محمدحسین بن خلف. فرهنگ فارسی برهان قاطع. تهران: نیما، ۱۳۸۰. ۹۷۶ ص.
222. Tāheri T., Bašrā M. Bāvar-hā-ye āmyāne-ye mardom-e Gilān. Rašt: Farhang-e iliyā, 2007. 112 p.
طاهری، طاهر؛ بشرا، محمد. باورهای عامیانه مردم گیلان. رشت: فرهنگ ایلیا، ۱۳۸۶. ۱۱۲ ص.
223. Tavakol M. Āšeq-e bārāni-ye man. Tehrān: Ārenā, 2012. 172 s.
توکل، مهوش. عاشق بارانی من. تهران: آرنا، ۱۳۹۳. ۱۷۲ ص.
224. Tyshchenko O., Korolyov I., Palchevska O. Cultural and cognitive structure of the omen: epistemology, axiology and pragmatics. *Wisdom*. 2021. Vol. 2 (18). P. 137–151.
225. Vyse S. Believing in Magic: The Psychology of Superstition. New York : Oxford University Press, 2014. 316 p.
226. Valk Ü. Superstitions in Estonian Folklore: From Official Category to Vernacular Concept. *Folklore*. 2008. Vol. 119 (1). P. 14–28.
227. Wierzbicka A. Different cultures, different languages, different speech acts. *Journal of Pragmatics*. 1985. Vol. 9. P. 145–178.
228. Wierzbicka A. A semantic metalanguage for a crosscultural comparison of speech acts and speech genres. *Language in Society*. 1985. Vol. 14 (4). P. 491–514.
229. Wierzbicka A. Understanding cultures through their key words. New York: Oxford University Press, 1997. 166 p.
230. Xal'atbari Limāki M. Āb, āyin-hā va bāvar-hāye marbut be ān dar farhang-e 'āme. Tehrān: Sāzmān-e sedā o simā-ye jomhuri-ye eslāmi-ye irān, 2008. 182 s.
خلعتبری لیمایی، مصطفی. آب، آیینها و باورهای مربوط به آن در فرهنگ عامه. تهران: سازمان صدا و سیما جمهوری اسلامی ایران، ۱۳۸۷. ۱۸۲ ص.
231. Xalili N. Tanhā davidan. Tehrān: Našr-e češme, 2004. 274 s.

- خلیلی، نادر. تنها دویدن. تهران: نشر چشمه، ۱۳۸۲. ۲۷۴ ص.
232. Xānsāri J. Kolsum nane Tehrān: Mo'assese-ye entešārāt va čāp-e dānešgāh-e Tehrān, 1976. 136 s.
- خوانساری، جمال. کلثوم ننه. تهران: مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران. ۱۳۵۵. ۱۳۶ ص.
233. Xorāsāni A. Bāvarhā-ye xorāfi mardom-e Ukrāin. *Majale-ye motāle'āt-e irāni*. 2003. № 3. 22 s.
- خراسانس، احمد امیری. باورهای خرافی مردم اکراین. مجله ی مطالعات ایرانی. ۱۳۸۲. ش. ۳. ۲۲ ص.
234. Yāhaqi M. Baxt. *Markaz-e dāyeratalmaāref-e bozorg-e eslāmi*. 2014. URL: <https://www.cgje.org.ir/fa/article//239304/بخت> (accessed 03.08.2023).
- یاحقی، محمدجعفر. بخت. مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی. ۱۳۹۲.
235. Zāhedi Z. Āryā. Tehrān: Entešārāt-e andiše-ye ālam, 2006. 400 s.
- زاهدی، زهره. آریا. تهران: انتشارات اندیشه عالم، ۱۳۸۴. ۴۰۰ ص.
236. Zolfaqari H. Dāstān-hāye amsāl. Tehrān: Māzyār, 2013. 967 s.
- ذوالفقاری، حسن. داستان های امثال. تهران: مازیار، ۱۳۹۷. ۹۶۷ ص.
237. Zolfaghari, H. Bāvarhā-ye āmyāne-ye mardom-e Iran. Tehrān: Našr-e Češme, 2017. 1673 s.
- ذوالفقاری، حسن. باورهای عامیانه مردم ایران. تهران: نشر چشمه، ۱۳۹۶. ۱۶۷۳ ص.
238. Zonuzi Jalāli F. Eskād ruye māz-e 543. Tehrān: Kihān, 1998. 253 p.
- زنوزی جلالی، فیروز. اسکاد روی ماز ۵۴۳. تهران: کیهان، ۱۳۷۷. ۲۵۳ ص.

ДЖЕРЕЛА ДОВІДКОВОГО ТА ЛЕКСИКОГРАФІЧНОГО МАТЕРІАЛУ

239. Бацевич Ф.С. Словник термінів міжкультурної комунікації. Київ: Довіра, 2007. 205 с.
240. Жайворонок В.В. Знаки української етнокультури. Київ: Довіра, 2006. 703 с.
241. Селіванова О.О. Лінгвістична енциклопедія. Полтава: Довкілля-К, 2010. 716 с.
242. Словник української мови: в 11 т. / за ред.: І.К. Білодід, А.А. Бурячок, В.О. Винник та ін. Київ: Наукова думка, 1972. Т. 3. 744 с.

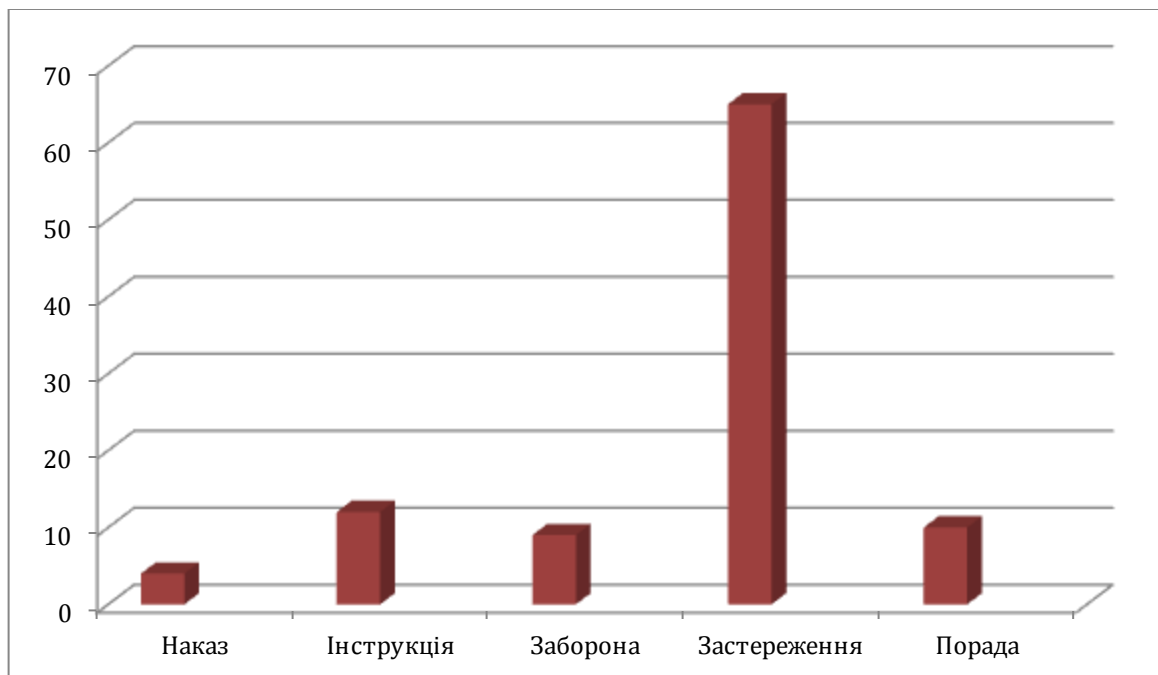
243. Словник синонімів української мови. URL: <https://1675.slovaronline.com/search?s> (дата звернення: 09.08.2023).
244. Персидско-русский словарь. Свыше 60 000 слов. С вложением грамматического очерка персидского языка: в 2 т. / за ред. Ю.А. Рубинчик. Москва: «Советская Энциклопедия», 1970. Т. 2. 848 с.
245. Anvari H. Farhang-e bozorg-e soxan. Tehrān: 8 jeldi. Mahārat, 2002. J. 1. 699 p.
246. Bartholomae C. Altiranisches Wörterbuch, Strassburg: Verlag Von Karl J. Trübner, 1904. 1041p. URL: <http://archive.org/details/altiranischeswr00bartgoog> (accessed 10.10.2023).
247. Dehxodā A. Loqatnāme (Encyclopedic Dictionary): in 14 vols. Tehran: Tehran University Publications, 1993–1994.
دهخدا، علی اکبر. لغت نامه دهخدا: ۱۴ جلد. تهران: مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران، ۱۳۷۳.
248. Douglas R. Harper. Online Etymology Dictionary. Lancaster. 2019. URL: https://www.etymonline.com/word/mirror#etymonline_v_16234.
249. Hosseyni Dašti S. Mo'aref va mo'ārif. Tehrān: mo'assese-ye farhangi Ārāye, 2003. 109 s.
250. Merriam-Webster Dictionary. 2002. URL: <http://www.merriam-webster.com/dictionary>.
251. Mo'in M. Farhang-e Mo'in. Tehrān: Zarin, 1981. 1832 p.
معین، محمد. فرهنگ معین. تهران: زرین، ۱۳۸۶. ۱۸۳۲ ص.
252. Najafi A. Farhang-e fārsi-ye āmiyāne. Tehrān: Nilufar, 1999. 1523 p.
نجفی، ابوالحسن. فرهنگ فارسی عامیانه. تهران: نیلوفر، ۱۳۹۹. ۱۵۲۳ ص.
253. Vāžeyāb. URL: <https://vajehyab.com/tehrani/خانه+بخت>.

ДОДАТКИ

ДОДАТОК 1. КЛАСИФІКАЦІЯ ПЕРСЬКИХ ЗАБОБОНІВ ЗА КОДАМИ КУЛЬТУРИ



ДОДАТОК 2. КЛАСИФІКАЦІЯ ПЕРСЬКИХ ЗАБОБОНІВ ЗА ІЛЛОКУТИВНИМИ АКТАМИ



ДОДАТОК 3. ЗРАЗКИ ПЕРСЬКИХ ЗАБОБОНІВ, ЗГРУПОВАНИХ ЗА КОДАМИ КУЛЬТУРИ

Антропоморфний код

- 1) «Чхнути – означає, що Бог надсилає послання, що треба почекати».
(عطسه پیام خدا برای صبر کردن است)
- 2) «Мести у себе перед обличчям – до невдачі».
(وقتی که در حال حرکت هستید، جلوی رویتان را جارو نکنید. این جارو برایتان بدشانسی می آورد)
- 3) «Якщо багато сміятися, то потім будеш плакати і сумувати».
(زیاد خندیدن باعث گریه و ناراحتی می شود)
- 4) «Не свисти вночі, інакше джини зберуться».
(شب سوت نزن، جن ها جمع می شوند)
- 5) «Не підмітай за спиною у когось, інакше не повернеться».
(پشت سر کسی جارو نکن، بر نمی گردد)
- 6) «Якщо хочеш вийти заміж, то сядь на місце нареченої».
(اگر می خواهی بختت باز شود، به جای عروس بشین)
- 7) «Коли під час розмови випадково промовляєш чиєсь ім'я, це означає, що та людина в ту саму хвилину про тебе думала».
(در موقع صحبت بی اراده اسم کسی را ببرند معلوم می شود آن شخص در همان ساعت یاد او بوده است)
- 8) «Якщо чоловік пройде між двома жінками, то у нього поменшає розуму».
(اگر یک مرد بین دو زن رد می شود عقلش کم میشود)
- 9) «Якщо хтось плакатиме уві сні, то вдень до нього прийде радість».
(اگر کسی در خواب گریه کند در بیداری خوشحالی نصیبش می شود)
- 10) «Якщо підмітати дім вночі чи на свято Кадір, то у тому будинку з'явиться багато мурах».
(اگر در شب و یا روز عید قدیر خانه ای را جاروب کنند مورچه زیاد در آن خانه پیدا می شود)

Зооморфний код

- 1) «Крик сови приносить нещастя».
(صدای جغد شوم است)
- 2) «Кажуть, що цвіркун у домі приносить удачу».
(می‌گویند بودن یک جیرجیرک در خانه خوش شانسی می‌آورد)
- 3) «Побачити сороку – знак смутку і печалі».
(دیدن کلاغ زاغی نشانه‌ای از غم و اندوه است)
- 4) «Не бризкай воду на кішку, бо руки вкриються бородавками».
(آب روی گربه نریز، دستانت زگیل (آبله) می‌زند)
- 5) «Якщо перший метелик буде білого кольору, то влітку дощитиме».
(اگر رنگ اولین پروانه سفید باشد، تابستانی بارانی خواهیم داشت)
- 6) «Дивитися на чорного кота вночі – погана прикмета».
(نگاه کردن به گربه سیاه در شب بسیار بد است)
- 7) «Якщо вночі завив собака, то у тій місцевості хтось помре».
(اگر سگ در شب ناله کند در آن محله یکی می‌میرد)
- 8) «Газель та куріпка мають дурне око, тому не можна їх тримати в домі».
(آهو و کبک چشمشان شور است و نباید آنها را در منزل نگه داشت)
- 9) «Полювання на тварин, таких як газель, куріпка, голуб, горобець, заради забави вкорочує людині віку».
(شکار حیواناتی از قبیل آهو، کبک، کبوتر و گنجشک اگر جنبه‌ی تفریح داشته باشد، عمر شخص را کوتاه می‌کند)
- 10) «Сова вдень сліпа. Якщо сова сяде на дах будинку і буде кричати, то прийде нещастя».
(جغد روزها کور است. اگر جغد بر بام خانه‌ای بنشیند و بخواند شوم است)

Предметно-артефактний код

- 1) «Прикріплена на одязі шпилька відганяє злих духів».
(وصل کردن سنجاق به لباس مانع جن زدگی می شود)
- 2) «Якщо згасла свічка, то це означає, що поблизу - злі духи».
(اگر شمعی خاموش شود بدین معنی است که ارواح شیطانی در همین نزدیکی هستند)
- 3) «Піднята монета, яка впала від вас збоку, приносить нещастя, але якщо монета впала перед вами на землю лицевим боком, то підніміть її, вона принесе удачу».
(اگر شما سکه ای را که از سمت پهلوها به زمین افتاده باشد بردارید، برایتان بدشانسی می آورد، اما اگر مستقیم به روی زمین بیفتد و روی سکه به سمت بالا باشد و آن را بردارید، خوش شانسی می آورید)
- 4) «Тримання ножа під ліжком під час народження дитини зменшує біль пологів».
(قرار دادن یک چاقو زیر رخت خواب هنگام تولد نوزاد درد زایمان را کاهش می دهد)
- 5) «Якщо у перший день нового року не одягнути нового одягу, то до кінця року буде мало грошей».
(اگر در روز اول سال نو لباس جدید به تن نداشته باشد تا آخر سال پول کمی به دست می آورد)
- 6) «Не клади вночі шкарпетки над головою, бо присниться поганий сон».
(شب جوراب را بالای سرت نگذار ، خواب بد می بینی)
- 7) «Не дивися вночі у дзеркало, бо зійдеш з розуму».
(شب در آینه نگاه نکن ، دیوانه می شوی)
- 8) «Камінь червонуватого кольору вішають на шию для усунення болю».
(نوعی سنگ سرخ فام است که برای رفع درد به گردن می بندند)
- 9) «Якщо кинути вугілля за спиною у гостя, який виходить з будинку господаря, то той гість більше не повернеться до цього дому».
(اگر وقتی مهمانی از خانه میزبان خارج می شود زغال پشت سرش بیاندازند آن مهمان دیگر به آن خانه بر نمی گردد)
- 10) «Якщо подивишся у розбите дзеркало, то буде тобі невдача».
(اگر به آینه شکسته نگاه کنی، بختت بسته می شود)

Просторово-часовий код

- 1) «Коли ви стоїте в середині круга, злі духи не можуть завдати вам шкоди».
(وقتی که درون یک دایره ایستاده اید، ارواح شیطانی نمی توانند بهتان آسیب برسانند)
- 2) «Кажуть, що якщо хтось їстиме кукурудзу з 10:15 до 11:15 вечора, то облісіє».
(می گویند اگر کسی ساعت ده و ربع تا یازده ربع شب بلال بخورد کچل می شود)
- 3) «Не дивися вночі у дзеркало, бо з'їдеш з глузду».
(شب در آینه نگاه نکن ، دیوانه می شوی)
- 4) «Не свисти вночі, інакше джини зберуться».
(شب سوت نزن ، جن ها جمع می شوند)
- 5) «Не обрізай нігті вночі, бо це погана прикмета».
(شب ناخن هایت را کوتاه نکن ، شگون ندارد)
- 6) «Якщо побачите вночі метелика, то помрете».
(اگر پروانه ای را هنگام شب ببینید، خواهید مرد)
- 7) «Вірять, що субота – нещасливий день, тому не можна давати в борг молоко, маст, сир чи щось подібне».
(باور بر این است که روز شنبه نحس و نامبارک است پس باید از نسیه دادن شیر و ماست و پنیر و امثال اینها خود داری کرد)
- 8) «Якщо хтось помре у суботню ніч, чи у понеділок, чи у середу, то треба щось покласти у його саван, щоб померлий не забрав з собою когось іншого».
(اگر کسی شب شنبه یا دوشنبه و یا چهارشنبه بمیرد ، باید چیزی در کفن او بگذارند تا شخص دیگری را با خود نبرد)
- 9) «У ніч на п'ятницю духи приходять до своєї кухні і, якщо на плиті не буде їжі, то засмутяться».
(شبهای جمعه ارواح به آشپزخانه خانه خود می روند و اگر غذایی روی اجاق نباشد ناراحت می شوند)
- 10) «Недобре зрізати нігті у середу ввечері».
(در شب روز چهارشنبه ناخن گرفتن خوب نیست)

Гастрономічний код

- 1) «Пересолений суп означає, що їжу готували з любов'ю».
(شور بودن سوپ نشانه این است که غذا با عشق پخته شده)
- 2) «Якщо на дні чашки плаватимуть залишки чаю, то прийде незнайоμεць».
(اگر در سطح فنجان تفاله چای شناور بماند نشانه ای از آمدن یک غریبه است)
- 3) «Не їж із дна каструлі, бо в день твого весілля піде дощ».
(اینقدر ته دیگ نخور ، در شب عروسیت باران می بارد)
- 4) «Якщо з'їси траурної халви у старої людини, то накинеш собі віку».
(اگر از حلوی عزای آدم پیر می خوردی ، عمرت اضافه می شد)
- 5) «Якщо вагітна жінка їстиме яблука, то дитина буде красивою».
(اگر زن حامله سیب بخورد بچه اش خوشگل می شود)
- 6) «Якщо вагітну жінку тягне на солоне, то народиться дівчинка».
(اگر زن حامله و یارش به ترشی باشد ، بچه اش دختر است)
- 7) «Якщо хтось встав вночі, щоб попити води, то у нього поменшає розуму».
(اگر کسی در شب ایستاده آب بخورد عقلش کم می شود)
- 8) «Якщо шматочок цукру ненароком упав у стакан із чаєм, то вірять, що в цей день прийде гість».
(اگر حبه قند که دست شماست بی اختیار و ناخودآگاه افتاد داخل استکان چای باور بر این است که آن روز برایتان مهمان خواهد آمد)
- 9) «Їсти гранат вважають доброю справою і вірять, що гранат ситого голодним, а голодного ситим робить, і тому його дають як милостиню увечері поминальної п'ятниці».
(خوردن انار را ثواب می دانند و معتقدند انار سیر را و گرسنه را سیر می کند و از آن برای خیرات شب جمعه مردگان استفاده می نمایند)
- 10) «Якщо перевернулася посудина з молоком, то у власника станеться щось погане».
(اگر ظرف شیر سرازیر شده و بریزد برای صاحبش پیش آمد بدی می کند)

Соматичний код

1) «Коли проходите повз кладовище, покладіть руки у ваші кишені, так ви захистите своїх батьків».

(وقتی که از جلوی قبرستان رد می‌شوید، اگر دستتان را در جیبتان بکنید، از پدر و مادرتان محافظت خواهید کرد)

2) «Якщо свербить долоня правої руки, то скоро придуть гроші. Якщо свербить долоня лівої руки, то скоро втратите гроші. Якщо сверблять долоні обох рук, то це означає, що треба проаналізувати свої витрати».

(اگر کف دست راستان بخارد نشانه این است که به زودی پولی به دستتان می‌رسد. اگر کف دست چپتان بخارد نشانه این است که به زودی پولتان را از دست می‌دهید. اگر کف هر دو دستتان بخارد شما باید به خرج و مخارجتان رسیدگی کنید)

3) «Коли чхаєте, закрийте рот рукою, бо так ваша душа не зможе вилетіти».

(وقتی که عطسه می‌کنید دستتان را جلوی دهانتان بگیرید! چراکه با این کار روحتان نمی‌تواند فرار کند)

4) «Кількість хрестиків на зап'ясті правої руки показує кількість ваших дітей».

(تعداد علامت ضرب در قسمت پایینی دست راستان نشان دهنده تعداد فرزندان شما می‌باشد)

5) «Встати з ліжка з лівого боку чи задом – мати поганий настрій того дня».

(بلند شدن از رختخواب از سمت چپ یا به پشت باعث بد خلقی در آنروز می‌شود)

6) «Якщо у людини уві сні повипадали зуби, то хтось із її родичів помре».

(اگر شخصی خوابی ببیند که دندان‌هایش افتاده است یکی از اقوامش خواهد مرد)

7) «Якщо соломинка впаде на вії, то отримаєш сувенір».

(اگر خس و خاشاکی بر روی مژه ات می‌نشست، سوغات نصیبت می‌شد)

8) «Короткий лоб – ознака бідності».

(اگر پیشانی‌ت کوتاه بود، علامت تنگدستی بود)

9) «Якщо свербить ступня, то на тебе чекає дорога».

(اگر کف پایت می‌خارید، راهی در پیش داشتی)

10) «Не обрізай нігтів уночі, бо це погана прикмета».

(شب ناخن هایت را کوتاه نکن، شگون ندارد)

Природний код

- 1) «Зазвичай за мандрівником проливають воду, щоб повернувся здоровим».
(معمولا پشت سر مسافر جهت سلامت برگشتن وی آب می ریزند)
- 2) «Не грай з вогнем, бо обмочишся вночі».
(با آتش بازی نکن ، شب ادرار می کنی)
- 3) «Кажуть, що, якщо світить сонце і йде дощ, то вовки народжують».
(اگر آفتاب باشد و باران ببارد ، گرگ ها در حال زائیدن هستند)
- 4) «Якщо дим пішов у чийсь бік, то та людина багата».
(اگر دود بطرف کسی رفت ، پولدار است)
- 5) «Забобони кажуть, що вказувати на зірки пальцем – це те ж саме, що тикати на незнайому людину на вулиці. Це може принести невдачу або навіть і смерть для того, хто вказував».
(خرافات می گویند که نشان دادن ستاره ها با انگشت، مثل اشاره کردن به یک شخص غریبه در خیابان است و می تواند بدشانسی و حتی مرگ را برای اشاره کننده بیاورد)
- 6) «Забобони кажуть, що метеорити приносять удачу».
(خرافات می گویند که شهاب سنگ خوش شانسی به همراه دارد)
- 7) «Якщо хтось помер і на труп полився дощ, то значить померлий очищується від гріхів».
(اگر کسی بمیرد و باران روی نعش او ببارد از گناه پاک می شود)
- 8) «Якщо вилити на землю гарячу воду і не сказати «В ім'я Бога», то можливо, що ця вода проллється на джина і обпече його, і в результаті людина захворіє або з'їде з глузду».
(وقتی که آب گرم به زمین می ریزند اگر بسم الله نگویند ممکن است آن آب روی جن ریخته شده و او را بسوزاند و در نتیجه ریزنده آب مریض و یا دیوانه شود)
- 9) «Дощ у весільну ніч – на щастя».
(اگر شب عروسی کسی باران ببارد، خوشبخت می شود)
- 10) «Деякі вірять, що повний місяць викликає біль під час пологів».
(برخی بر این باورند که خانم ها هنگامی که ماه کامل است دچار درد زایمان می شوند)

Рослинний код

- 1) «Зав'язування травинки на 13 фарвардіна – до виконання усіх бажань».
(گره زدن سبزه در ۱۳ فروردین موجب برآورده شدن آرزوها می شود)
- 2) «Покладений за вікном жолудь відганяє біди».
(گذاشتن یک عدد میوه بلوط پشت پنجره بلا را دور نگه می دارد)
- 3) «Не розвіюй на вітрі часникове лушпиння, інакше буде сварка».
(پوست سیر را در هوا پخش نکن ، دعوا می شود)
- 4) «Якщо палиця з маслини вузьколистої буде у руці людини, то почнеться війна».
(اگر چوب درخت سنجد در دست شخصی باشد جنگ بر پا خواهد شد)
- 5) «Якщо хвіст лисиці підвісити на завітле фруктове дерево, то пристріт зникне».
(اگر دم روباه را از درخت میوه به گل نشسته (شکوفه کرده) آویزان کنند، موجب رفع چشم زخم خواهد شد)
- 6) «Фігове та оливне дерева вважають райськими священними деревами, тому їх не зрубують».
(درخت انجیر و زیتون را مقدس و بهشتی می دانند و آنها را نمی برند)
- 7) «Якщо вкусиш шкірку кавуна, то облисієш».
(پوست هندوانه گاز بزنند کچل می شوند).
- 8) «Якщо цибуля розквітне в домі, то прийде бідність».
(پیاز در خانه گل بدهد آوارگی می آورد).
- 9) «Не можна поливати квіти вранці, бо зав'януть».
(نباید هنگام صبح گل ها را آب داد).
- 10) «Не можна рубати зелене дерево, інакше помреш».
(ریشه درخت مو سبز را نباید کند هر کس بکند می میرد).

Теоморфний код

- 1) «Якщо у новонародженої дитини на чолі червона пляма чи щось подібне, то кажуть, що то відбиток мого і дитина буде благочестивою».
(اگر بچه‌ای بعد از تولد روی پیشانی‌اش نشانه‌ای مثل قرمزی و غیره باشد، می‌گویند جای مهر است و مؤمن می‌شود)
- 2) «На курячому яйці пишуть молитву від пристрігу і розбивають об ногу того, кому наврочили».
(بر تخم مرغ دعای چشم زخم می‌نویسند و پیش پای کسی که چشم خورده، می‌شکنند)
- 3) «Слина правовірного сейєда на шматку цукру здатна зцілити хворого».
(آب دهان سید معتمد روی قند باعث شفای بیمار می‌شود)
- 4) «Якщо вагітна жінка буде читати суру «Мухаммад», то народиться у неї хлопчик».
(اگر زن حامله سوره‌ی محمد (ص) را بخواند، بچه‌اش پسر می‌شود)
- 5) «Якщо вагітна жінка читатиме суру «Юсуф», то дитина буде красивою».
(اگر زن حامله سوره‌ی یوسف را بخواند بچه‌اش زیبا می‌شود)
- 6) «Якщо залишки їжі зі скатертини Святої Сукайни посипати на голову дівчини, що на виданні, то вірять, що до неї прийде удача».
(اگر باقی مانده‌ی سفره‌ی حضرت رقیه (س) را بر سر دختر دم‌بخت بریزند، بر این باورند که بخت او باز می‌شود)
- 7) «Якщо вагітна жінка скуштує червоне яблуко, над яким була прочитана сура «Юсуф», то її дитина буде красивою».
(اگر زن حامله سیب سرخی را که روی آن سوره‌ی یوسف خوانده شده است، بخورد، فرزندش زیبا می‌شود)
- 8) «Клен і самшит біля гробниць імамів священні».
(افرا و شمشاد نزدیک امامزاده‌ها مقدسند)
- 9) «Якщо пологи довго тривають, то читають суру «Мар'ям».
(اگر زایمان طول بکشد سوره مریم را می‌خوانند)
- 10) «Під час обіднього азану не виливають теплої води на двір».
(موقع اذان ظهر آب گرم بیرون نمی‌ریزند)

Кількісний (числовий) код

1) «Число 13 нещасливе».

(عدد ۱۳ نحس است)

2) «Якщо три людини разом сфотографуються, то той, хто посередині, помре раніше за інших».

(اگر سه نفر با هم عکس بیندازند، نفر وسط زودتر از بقیه می میرد)

3) «Запалювати три цигарки однією запальничкою – до невдачі».

(روشن کردن سه سیگار با یک کبریت نشانه بدشانسی است)

4) «Якщо чхнув два рази, то кажуть: «Не поспішай».

(دو تا بار عطسه آمد – میگذد عجله کن)

5) «Якщо вагітна жінка одночасно народить дві або три дівчинки, то країну чекає добро, благодать та розвиток».

(اگر زنی آبستن باشد و دو فرزند دختر یا سه فرزند دختر همزمان با هم به دنیا بیاورد، برای دولت باعث خیر و برکت و پیشرفت می شود)

6) «У домі, де народилася дитина, сорок днів не дрібнять цукор. Якщо дробитимуть цукор, то голова і обличчя дитини вкриються прищами».

(در خانه ای که نوزاد به دنیا آمده است، تا چهل روز قند نمی شکنند. اگر بشکنند سر و صورت کودک جوش می زند)

7) «Якщо на вашому весіллі буде парна кількість гостей, то це добрий знак».

(اگر تعداد میهمانان مجلس عروسی تان زوج باشد برایتان خوش یمن است)

8) «Якщо чоловік більше трьох разів ухилиться від шлюбу, то до кінця життя залишиться старим парубком».

(مردی که بیش از 3 بار از ازدواج سر باز زند تا آخر عمر مجرد باقی می ماند)

9) «Якщо хтось сорок субот чи сорок вівторків поспіль ходитиме в хамам, то з'їде з глузду».

(اگر کسی چهل شنبه یا چهل سه شنبه پشت سر هم به حمام برود دیوانه خواهد شد)

10) «Будинок не має бути вищим за чотири метри, бо на висоті від чотирьох метрів живуть джини».

(ساختمان خانه نباید از چهار متر بلندتر باشد، از چهار متر به بالا محل سکونت شیطان و جنیان است)

ДОДАТОК 4. ЗРАЗКИ ПЕРСЬКИХ ЗАБОБОНІВ, ЗГРУПОВАНИХ ЗА ІЛЛОКУТИВНИМИ АКТАМИ

Іллокутивний акт «наказ»

- 1) «Хліб – це божа благодать. Якщо хліб упав дотолу, то підніми його і поклади у щілину в стіні, інакше прийде голод».
(نان نعمت خداست، اگر روی زمین افتاد، آنرا بردار و در شکاف دیوار بگذار و گرنه قحطی می آید)
- 2) «Якщо хочеш вийти заміж, то сядь на місце нареченої».
(اگر می خواهی بختت باز شود، به جای عروس بشین)
- 3) «Останній шматок їжі – це сила, тому обов'язково треба його з'їсти».
(آخرین لقمه ی غذا، زور و قوت است و باید حتما آن را خورد)
- 4) «Деякі вірять, що диявол входить у дім у вигляді чорного кота, якщо вночі до вашого дому прийшов чорний кіт, то треба негайно з ним привітатися, і не можна його проганяти, не промовивши слова «В ім'я Бога».
(عده ای معتقدند که ژن به شکل گربه سیاه وارد خانه می شود و اگر شب گربه سیاه به خانه تان آمد فوراً باید ازش سلام کرد و نباید بدون گفتن بسم الله به او سنگ زد)
- 5) «Якщо хтось помре у суботню ніч, чи у понеділок, чи у середу, то треба щось покласти у його саван, щоб померлий не забрав з собою когось іншого».
(اگر کسی شب شنبه یا دوشنبه و یا چهار شنبه بمیرد، باید چیزی در کفن او بگذارند تا شخص دیگری را با خود نبرد)
- 6) «Спів півня у ніч понеділка та четверга до сходу сонця віщає родині смерть та муку, тому треба дати на благодійність, щоб перешкодити нещастю».
(خواندن خروس در شب دوشنبه و پنجشنبه قبل از سحر (نیمه شب)، برای خانواده مرگ و نکبت در پی دارد، پس باید صدقه داد تا رفع بلا گردد)
- 7) «Якщо довго дощить, напишіть імена сорока лисих і повісьте їх на дереві, тоді розпогодиться».
(اگه هوا خله و ارشی بیّه چل تا کل اسم ره بنویسین دار سر اویزون هاکنین تا هوا آفتابی بووشه).
- 8) «Не їжте курячої голови, бо помре ваш батько».
(کرک کله ره نخرین اگه بخرین شمه پییر مییرنه).

- 9) «Коли чхаєте, закрийте рот рукою, бо так ваша душа не зможе вилетіти».
(وقتی که عطسه می‌کنید دستتان را جلوی دهانتان بگیرید! چراکه با این کار روحتان نمی‌تواند فرار کند)
- 10) «Якщо людина зайде в місце, де інші їдять гранат чи рис, то вона обов'язково повинна скуштувати того гранату чи рису, інакше прийде до неї горе».
(اگر شخصی به جایی وارد شود که دیگری مشغول خوردن انار یا برنج است حتما باید دانه ای از برنج و انار بخورد والا برایش غم می‌رسد)

Іллокутивний акт «інструкція»

- 1) «Дитину, що захворіла на кір, утримують у теплій кімнаті й підпалюють там гілку гранатового дерева, а малюка напоюють кобилячим молоком».
(کوچی را که به سرخک مبتلا شده در اتاق گرم نگه میدارند و در اتاق چوب درخت انار می‌سوزانند و شیر مادیان به بیمار می‌خورانند)
- 2) «Кожного разу, коли на дитину нападала сильна гикавка, для того, щоб позбутися її, язиком слинили шматок нитки й клали його на ніс дитини».
(هر گاه بچه‌یی دچار سسکسه‌های مداوم می‌شد، برای این که این کار از یادش برود، نخ کوتاهی را با زبان خیس می‌کردند و آن را روی بینی بچه قرار می‌دادند تا سسکسه‌اش قطع شود)
- 3) «Камінь червонуватого кольору вішають на шию для усунення болю».
(نوعی سنگ سرخ فام است که برای رفع درد به گردن می‌بندند)
- 4) «Щоб уберегти дитину від пристрігу, їй на шию чіпляють якісь речі».
(به گردن کودک اشیایی برای دور ماندن از چشم زخم می‌آویزند)
- 5) «На дверях деяких будинків підвішують сіль чи домашній капець».
(از درب بعضی منازل نمک یا لنگه دمپایی آویزان می‌کنند)
- 6) «Руту і ладан запалюють над вугіллям і обкурюють ними (приміщення, дітей) проти пристрігу і злого ока».
(اسفند و کندر را روی زغال مشتعل برای رفع چشم زخم و اثر چشم حسود دود می‌کنند)
- 7) «Викопну мушлю кладуть у борошно, щоб борошна і припасів завжди було вдосталь».
(نوعی سنگواره صدف گونه است، آن را در آرد می‌گذارند تا سبب برکت آرد و زاد شود)

8) «Коли готують кебаб, то шматочок кидають на подвір'я будинку, щоб джини не вдалилися слиною і не нашкодили родині».

(اگر گوشت را کباب کنند، تکه ای از آن را به حیاط خانه می اندازند تا دهان اجنه آب نیفتد و به خانواده ضرری نرسانند)

9) «Після пологів готують смажене борошно з медом чи цукром та спеціями і дають страву поліжниці, щоб її стан покращився і вона набралася сил».

(بعد از زایمان آرد سرخ کرده را با عسل یا شکر می پزند و در آن ادویه می ریزند و برای بهبود و قوت زانو به او می دهند)

10) «Зазвичай за мандрівником проливають воду, щоб повернувся здоровим».

(معمولا پشت سر مسافر جهت سلامت برگشتن وی آب می ریزند)

Іллокутивний акт «застереження»

1) «Чхнути – означає, що Бог надсилає послання, що треба почекати».

(عطسه پیام خدا برای صبر کردن است)

2) «Якщо багато сміятися, то потім будеш плакати і сумувати».

(زیاد خندیدن باعث گریه و ناراحتی می شود)

3) «Якщо жінка пройде між двома чоловіками, то до неї прийде невдача».

(اگر زنی از بین دو مرد رد شود بختش بسته می شود)

4) «Зашивання одягу на людині спричиняє бідність».

(دوختن لباسی که به تن اشخاص است موجب فقر است)

5) «Кожен, хто відмовить у їжі вагітній жінці, захворіє на ячмінь».

(هر کسی که از درخواست یک زن باردار برای غذا مضایقه کند چشم او گل مژه خواهد زد)

6) «Якщо вагітна жінка побачить щось огидне і страшне, то її дитина буде некрасивою».

(اگر زن باردار چیز زشت یا وحشتناک ببیند فرزند او زشت خواهد شد)

7) «Вірили, що цілувати дитину позаду шиї – не добре, бо у майбутньому вона стане вразливою, і її можна буде швидко розгнівити».

(براین باور بودند که بوسیدن پشت گردن بچه خوب نیست، زیرا در آینده، نازک نارنجی می شود و زود قهر

می کند)

8) «Якщо чоловік більше трьох разів ухилиться від шлюбу, то до кінця життя залишиться старим парубком».

(مردی که بیش از ۳ بار از ازدواج سر باز زند تا آخر عمر مجرد باقی می ماند)

9) «Якщо перед весіллям ваша подруга одягне ваш одяг, то майбутній чоловік вам зрадить».

(اگر پیش از عروسیتان دوست شما لباستان را بپوشد شوهرتان به شما خیانت خواهد کرد)

10) «Якщо погасне свічка, то це означає, що поблизу - злі духи».

(اگر شمعی خاموش شود بدین معنی است که ارواح شیطانی در همین نزدیکی هستند)

Іллокутивний акт «порада»

1) «Якщо омити ноги нареченої і розбризкати ту воду навколо кімнати, то між чоловіком і дружиною ніколи не буде суперечок».

(اگر پای عروس را بشویند و آبش را به اطراف اتاق بپاشند هرگز میان زن و شوهر اختلافی پیدا نمی شود)

2) «Якщо у жінки складні пологи і вона не може легко народити, то задля зменшення болю просять, щоб вона пробачила частину калиму свого чоловіка».

(اگر زایمان سخت باشد و زن دیر فارغ شود، از او می خواهند، مقداری از مهرش را برای تخفیف درد به

شوهرش ببخشد)

3) «Тримання ножа під ліжком під час народження дитини зменшує біль пологів».

(قرار دادن یک چاقو زیر رخت خواب هنگام تولد نوزاد درد زایمان را کاهش می دهد)

4) «Існує повір'я, що для того, щоб перешкодити чаклунству, треба вдягнути одяг навиворіт».

(برای باطل شدن سحر و جادو این باور وجود دارد که لباس را باید پشت رو پوشید)

5) «Їсти гранат вважають доброю справою і вірять, що гранат ситого голодним, а голодного ситим робить, і тому його дають як милостиню увечері поминальної п'ятниці».

(خوردن انار را ثواب می دانند و معتقدند انار سیر را و گرسنه را سیر می کند و از آن برای خیرات شب

جمعه مردگان استفاده می نمایند)

6) «Зав'язування травінок на 13 фарвардіна до виконання усіх бажань».

(گره زدن سبزه در ۱۳ فروردین موجب برآورده شدن آرزوها می شود)

7) «Якщо хвіст лисиці підвісити на розквітле фруктове дерево, то пристріт знищиться».

(اگر دم روباه را از درخت میوه به گل نشسته (شکوفه کرده) آویزان کنند، موجب رفع چشم زخم خواهد شد)

8) «Якщо залишки їжі зі скатертини Святої Сукайни посипати на голову дівчини, що на виданні, то вірять, що до неї прийде удача».

(اگر باقی مانده ی سفره ی حضرت رقیه (س) را بر سر دختر دم بخت بریزند، بر این باورند که بخت او باز می شود)

9) «Якщо вагітна жінка скуштує червоне яблуко, над яким була прочитана сура «Юсуф», то її дитина буде красивою».

(اگر زن حامله سیب سرخی را که روی آن سوره ی یوسف خوانده شده است، بخورد، فرزندش زیبا می شود)

10) «Коли ви стоїте в середині кола, злі духи не можуть завдати вам шкоди».

(وقتی که درون یک دایره ایستاده اید، ارواح شیطانی نمی توانند بهتان آسیب برسانند)

Іллокутивний акт «заборона»

1) «Коли рухаєтеся (*під час прибирання*), не метіть у себе перед обличчям, бо прийде невдача».

(وقتی که در حال حرکت هستید، جلوی رویتان را جارو نکنید. این جارو برایتان بدشانسی می آورد)

2) «Не свисти вночі, інакше джини зберуться».

(شب سوت نزن ، جن ها جمع می شوند)

3) «Не підмітай позаду когось, інакше не повернеться».

(پشت سر کسی جارو نکن ، بر نمی گردد)

4) «Не клади вночі шкарпетки над головою, бо присниться поганий сон».

(شب جوراب را بالای سرت نگذار، خواب بد می بینی)

5) «Не дивися вночі в дзеркало, бо з'їдеш з глузду».

(شب در آیینه نگاه نکن ، دیوانه می شوی)

6) «Не даруй парфуми, бо прийде розлука».

(عطر هدیه نده عطر جدایی می آورد)

7) «Не їж багато «тагдігу», бо в день твого весілля піде дощ».

(اینقدر ته دیگ نخور ، در شب عروسیت باران می بارد)

8) «Не зрізай нігтів уночі, бо це погана прикмета».

(شب ناخن هایت را کوتاه نکن ، شگون ندارد)

9) «Не грай з вогнем, бо обмочишся вночі».

(با آتش بازی نکن، شب ادرار می کنی)

10) «Недобре зрізати нігті у середу ввечері».

(در شب روز چهارشنبه ناخن گرفتن خوب نیست)