

САҒИДОЛДА ГҮЛҒАЙША

**ТҮРКІ – МОҢҒОЛ ДҮНИЕ БЕЙНЕСІНІҢ ТІЛДІК
ФРАГМЕНТТЕРІ**

**АСТАНА
2011**

**ҚАЗАҚСТАН РЕСПУБЛИКАСЫ БІЛІМ ЖӘНЕ ҒЫЛЫМ
МИНИСТРЛІГІ ҒЫЛЫМ КОМИТЕТІ
ТҮРКІ АКАДЕМИЯСЫ**

САҒИДОЛДА ГҮЛҒАЙША

**ТҮРКІ – МОҢҒОЛ ДҮНИЕ БЕЙНЕСІНІҢ ТІЛДІК
ФРАГМЕНТТЕРІ**

**АСТАНА
2011**

УДК 811.512.1+811.512.3

ББК 81.2

С.14

РЕЦЕНЗЕНТТЕР:

Филология ғылымдарының докторы Н.Уәлиев
Филология ғылымдарының докторы Ш.Жалмаханов

Баспаға Қазақстан Республикасы Білім және ғылым министрлігі Ғылым комитеті Түркі академиясының Үйлестіру кеңесі ұсынған

Сағидолда Гүлғайша Сағидолдақызы.

Түркі – моңғол дүние бейнесінің тілдік фрагменттері. – Астана: «Сарыарқа». -2011. – 304 бет.

Монографияда түркі және моңғол халықтарының «Адам және оның ортасы» жайлы жинақтаған білім қорының тілдік репрезентациясы қазақ және моңғол этностарының дүние бейнесі тұрғысынан зерделенеді. Түркі (қазақ) және моңғол (қазіргі моңғол) тілдеріндегі тұрақты бейнелі оралымдар – фразеологизмдер мен мақал-мәтелдер дүние бейнесінің фразеологиялық және паремиологиялық фрагменттерін түзетін когнитивтік-концептуальдық моделдер ретінде қарастырылып, олардың мазмұндық құрылымын астарлайтын аялық білім «Тіл : Адам : Мәдениет» тұтастығының «елегінен» өткізіледі. Соның нәтижесінде тілдік дүние бейнесінде бекіген түркілер мен моңғолдардың образды ойлауы мен әлемді тану әрекеттеріндегі, ғасырлар бойы жинақтаған практикалық іс-тәжірибелеріндегі, этномәдени құндылықтары мен салт-саналарындағы ортақтықтар, ұқсастықтар, өзіндік ерекшеліктер айқындалады.

Кітап алтайтану, түркітану, моңғолтану салаларымен айналысушы мамандарға, студенттер мен ізденушілерге, көшпелілер мәдениетінің болмыс – бітімін, түркілер мен моңғолдардың даналық қорын қызықтаушы оқырман қауымға арналады.

С. 14

ISBN 978-601-7340-17-9

МАЗМҰНЫ

АЛҒЫ СӨЗ

КІРІСПЕ СӨЗ

БІРІНШІ ТАРАУ.

«АДАМ:ТІЛ:МӘДЕНИЕТ» КОНТЕКСІНДЕГІ ДҮНИЕНІҢ ТІЛДІК БЕЙНЕСІ

- §1. «Адам:Тіл:Мәдениет» үштігінің тілтанымдық тұғыры
- §2. Лингвомәдениеттанымдық зерттеулердің жалпы бағыты
- §3. «Тіл және мәдениет» сабақтастығының қазақ тіл білімінде өзектелуі
- §4. «Тіл және мәдениет» сабақтастығының моңғол тіл білімінде өзектелуі
- §5. Дүние бейнесі және оның қалыптасуындағы тілдің рөлі

ЕКІНШІ ТАРАУ.

ДҮНИЕНІҢ ҚАРАБАЙЫР БЕЙНЕСІНІҢ ФРАЗЕОЛОГИЯЛЫҚ ФРАГМЕНТІ

- §1. «Тіл:Ойлау:Ақиқат шындық» триадасы және дүниенің қарабайыр бейнесінің қалыптасу процесі..
- §2. Фразеологиялық аталым және дүниенің қарабайыр бейнесінің фразеологиялық фрагменті
- §3. Фразеологизмдердің ішкі құрылымының когнитивтік-концептуалдық моделдеуге ұластығы
- §4. Дүниенің қарабайыр бейнесінің фразеологиялық фрагментіндегі соматикалық код және оны ашудың маңызы.
- §5. Қарабайыр дүние бейнесінің соматикалық кодын ашудағы бинарлық оппозициялық тәсілдің маңызы

ҮШІНШІ ТАРАУ.

ҚАРАБАЙЫР САНА ЖӘНЕ АДАМНЫҢ ТІЛДІК БЕЙНЕСІ

- §1. «Адам – Қоғам – Мәдениет» триадасының соматикалық коды
- §2. Адамның ішкі сезім жағдайының сыртқы симптоматикасы
- §3. Дүниенің қарабайыр бейнесіндегі адам психикасының «анатомиялық» интерпретациясы
- §4. Дүниенің қарабайыр бейнесіндегі «сыртқы адам» туралы түсініктің тілдік интерпретациясы

ТӨРТІНШІ ТАРАУ.

ДҮНИЕНІҢ ҚАРАБАЙЫР БЕЙНЕСІНІҢ ПАРЕМИОЛОГИЯЛЫҚ ФРАГМЕНТІ

- §1. Дүниенің паремиологиялық бейнесі – қарабайыр дүние бейнесінің құрамдас бөлігі
- §2. Дүниенің паремиологиялық бейнесінің образдар әлемі
- §3. Паремиологиялық дүние бейнесінің концептілік аясы
- §4. «Адам» компонентті мақал-мәтелдердің семантикалық құрылымы
- §5. Дүниенің паремиологиялық бейнесіндегі «Еркек – Әйел» бинарлық оппозициясы

ҚОРЫТЫНДЫ

ПАЙДАЛАНЫЛҒАН ӘДЕБИЕТТЕР

КІРІСПЕ СӨЗ

Әлемдік және отандық тіл білімінің қазіргі таңдағы дамуы лингвистикалық зерттеулердің антропоцентристік бағытқа бет бұруымен сипатталады. Зерттеудің антропоцентристік парадигмасында «тілдегі адам факторы» антропологиялық ұстаным ретінде басшылыққа алынып, «тіл – адам баласына тән конститутивтік қасиет» тұжырымдамасы тіл болмысын зерттеудің, «тіл және адам» бірлігінің біртұтас теориясын қалыптастырудың әдіснамалық тұғыры етіледі.

Антропологикалық зерттеулерде «тіл – адамдар арасындағы қарым-қатынас құралы» ғана емес, сонымен қатар халықтың ой-танымы мен сана-сезімін қалыптастырудың, қоғамды жаңаша құрудың, ақпараттық байланыс пен тұлға аралық келісімді оңтайластырудың құралы, әлеуметтік қатынастарды бекітудің амалы, тіл иесі этностың сан ғасырлық тәжірибесін жинақтаушы, қоғамдық білімін қордалаушы және оны келер ұрпаққа жеткізуші танымдық, этномәдени феномен тұрғысынан сарапталады. Лингвомәдени қауымдастықтың ұжымдық тәжірибесін жинақтаушы, сақтаушы, ұрпақтан-ұрпаққа жалғастырушы ретінде тіл – мәдениеттің құрамдас бөлігі, ал мәдениет – қоғам дамуына қажет ақпараттарды өңдейтін және таңбалайтын жүйе ретінде тілдің құрамдас бөлігі тұрғысынан қарастырылады. Өзінің әдіснамалық негізіне «тіл және адам» бірлігін арқау еткен қазіргі заманғы лингвистикалық зерттеулердің өзегін: 1) адамның тілге тигізер ықпалын; 2) тілдің адамға, ойлауға, мәдениетке әсерін айқындау мәселелері құрайды.

Антропологикалық үрдістегі ғылыми бағыттардың бірі саналатын лингвомәдениеттану – тіл және мәдениеттің өзара қарым-қатынасы, байланысы туралы ғылыми білімнің кешенді саласы. Бұл саланың бүгінгі таңда қарқынды дамуын мынадай факторлармен түсіндіруге болады:

1) әлемдік проблемалардың жаһандануы, мұнда әртүрлі халықтардың сан алуан мәселелерді шешудегі әмбебаптық және өзіндік ерекшелігін ескеру, мәдениетаралық түсініспеушілікке жол беретін жағдаяттардың алдын алу қажеттілігі,

коммуникативтік әрекеттің негізінде жататын мәдени құндылықтардың нақты мәнін айқындаудың маңыздылығы;

2) гуманитарлық ғылымдар дамуындағы интегративтік үдеріс, білімнің аралас салаларының (психология, социология, этнография, мәдениеттану, саясаттану) жеткен жетістіктерін лингвистердің меңгеруге деген талпынысы мен қажеттілігі;

3) лингвистикалық білімнің қолданбалы жағының дамуы, яғни сөздерді, фразеологиялық орамдарды, қоғамдық мәтіндерді, этикеттік жағдаяттарды таңбалайтын тіркестерді ұжымдық тәжірибені бекітудің амалы деп танудың өзектілігі.

Тіл этногенетикалық (этнос, ұлт) қауымдастықтың қоршаған ортаны тануы мен білуі, игеруі мен қажетіне жаратуы барысында жинақтаған танымдық, қоғамдық-мәдени іс-тәжірибесінің нәтижесін бекітіп қана қоймайды, сөз мағыналары және олардың ассоциациялық жүйесі арқылы адам санасындағы ұғым-түсініктерге (концептуалдық дүние бейнесіне) ұлттық-мәдени реңк үстемелейді. Осыған орай тіл иесінің санасындағы мәдени-ұлттық сипаттағы эталондармен, стереотиптермен, мифологемалармен т.б. ассоциацияға түсетін бейнелі оралымдарға тіл тұрақтылық, біртұтастылық, тиянақтылық қасиет дарытады. Осы тұрғыдан келгенде, бейнелі тұрақты оралымдар тілдік қолданыста лингвомәдени қауымдастыққа тән ділдік болмысты айшықтайтын дүние бейнесін жаңғартады. Демек, тілдің фразеологиялық және паремиологиялық қорын зерттеу – мәдени дәстүрлер мен құндылықтардың тілге ену жолдарын, амал-тәсілдерін айқындауға көмектеседі.

Белгілі бір халықтың дүние – әлемді көруі мен тануы, түсінуі мен түйсінуі де, мәдени дәстүрлер контексіндегі образдар мен эталондар, стереотиптер мен символдар әлемі де тілде көрініс тауып, тіл арқылы жүзеге асатыны, тілдің мағыналық-мазмұндық жүйесінде бекітіні белгілі. «Тіл және әлемтану» арасындағы бұл қатыстылық тіл табиғатының «тілдің мәдениетті бейнелеуі мен таңбалау қасиеті», «тілдің дүние бейнесін сомдау қабілеті» сияқты өзіндік болмысынан туындап жатады. Тіл феноменінің бұл ерекшелігі дүние бейнесінің сан алуан тілдік фрагменттерін рухани құндылық позициясы тұрғысынан қарастыруға жетелейді. Осы орайда фразеологизмдер мен мақал-мәтелдердің, жұмбақтар мен

жаңылтпаштардың тілдің мазмұндық жүйесіндегі орны ерекше аңғарылады.

Тіл иесінің (этностың, ұлттың, халықтың) дүние-ғалам жайлы ұғым-түсініктері, мифтік танымдары, философиялық ой-тұжырымдары, салт-дәстүрлері сияқты рухани құндылықтарынан хабардар ететін ақпараттар легі тілдің лингвомәдени, ментальдік (ділдік), эстетикалық, поэтикалық, бейнелілік, көрнекілік қасиеттерімен тұтасып келіп, фразеологизмдер, мақал-мәтелдер сияқты тұрақты бейнелі оралымдарда айқын көрініс табады. Сондықтан тіл-тілдегі тұрақты бейнелі оралымдарды «тіл – ойлау – мәдениет» үштігінде зерделеп, олардың этномәдени мазмұнын «тілдегі адам факторымен» сабақтастыру, дүние бейнесін қалыптастырудағы паремиологиялық және фразеологиялық қордың рөлін анықтау, ұлттық-мәдени құндылықтардың, мәдениет константтарының паремиялар мен фразеологизмдердегі көрінісін айқындау – қазіргі тіл біліміндегі антропоцентрилік бағыттың өзекті мәселелері болуда.

Осы орайда түркітану мен монғолтану ғылымдарының фразеология саласында қол жеткізген жетістіктеріне сүйене отырып, түркі-моңғол дүние бейнесінің тілдік фрагменттерін (дүниенің паремиологиялық бейнесі, дүниенің фразеологиялық бейнесі) антропоөзектілік парадигмасы аясында зерттеу – алтайтану, түркітану, моңғолтану сияқты сүбелі ғылым салаларының басты проблематикасы саналатын түркі-моңғол тілдік байланысы мәселесін жаңа қырынан, мүлдем басқаша зерделеуге жетелері сөзсіз. Бұл, бір жағынан, түркі (қазақ) және монғол тілдеріне ортақ фразео-паремиологиялық қорды анықтауға; екіншіден, дүниенің тілдік бейнесінің фразеологиялық, паремиологиялық фрагменттерінің сандық, соматикалық, астрологиялық, зоонимдік т.б. кодтарын тіларалық (түркі, моңғол) деңгейде салыстыра отырып ашуға; үшіншіден, бейнелі тұрақты оралымдарды жасаудың поэтикалық тілдік тетіктерін түркі (қазақ) – монғолдық деңгейде сипаттауға; төртіншіден, түркі (қазақ) – монғол екі жақты фразео-паремиологиялық кірмелік құбылысын айқындауға мүмкіндік береді. Мұның сыртында, түркі және монғол халықтарының тарихи жазба мұраларынан, әдеби, лексикографиялық, этнографиялық сипаттағы дереккөздерден

теріліп алынған бейнелі тұрақты оралымдарды жинақтап, жүйелеу, оларды тұрпат меже және мазмұн меже тұрғысынан тіларалық деңгейде сәйкестендіру өз кезегінде ХХІ ғасыр басында ғылыми дамудың жаңа деңгейіне көтеріліп, гуманитарлық пәндераралық сипатта жүргізіле бастаған түркологиялық және алтаистикалық бағыттағы зерттеулерге қажет материалдық базаны жаңарту мен нығайтуға жетелейді. Осындай келелі мәселелер түркі (қазақ) және моңғол дүние бейнесінің паремиологиялық және фразеологиялық фрагменттерін «Адам – Тіл – Мәдениет» үштағаны тұтастығы тұрғысынан зерделеп, екі халықтың дүние-әлем туралы білім қорының архаикалық көне қабатын құрайтын түсініктер мен ұғымдар легіндегі ортақтықтар мен өзіндік ерекшеліктерді анықтау мүддесі көзделетін зерттеуіміздің өзектілігін айқындайды.

I. «АДАМ:ТІЛ:МӘДЕНИЕТ» КОНТЕКСІНДЕГІ ДҮНИЕНІҢ ТІЛДІК БЕЙНЕСІ

§ 1. «Адам:Тіл:Мәдениет» үштігінің тілтанымдық тұғыры

XXI ғасырдың басты парадигмасы ретіндегі деңгейде өрістеп отырған ғылыми зерттеудің антропоцентрлік парадигмасы тіл білімі ғылымының тарихындағы дәстүрлі тарихи-салыстырмалы (XIX-XX ғғ.) және жүйелілік-құрылымдық парадигмалардың (XX ғ.) заңды жалғасы болып табылады.

Тілдердің генеалогиялық туыстастығы мен өзара қарым-қатынасын, тілдік одақтар мен тілдік топтардың жалпы сипатын анықтауды дiттеген тарихи-салыстырмалы парадигма мен жекелеген тілдердің ішкі құрылымдық жүйесінің таза тілдік табиғатын ашуды көздеген құрылымдық-жүйелілік парадигмасының аясында тіл білімі ғылымының теориялық-методологиялық негіздемесі қаланып, аса құнды фундаментальді ғылыми еңбектер жарық көрді. Алайда, бұл бағыттағы зерттеулерде тіл бірліктері ауқымды таңбалық схемаға бағындырылып, тілдік жүйенің өз ішінде қарастырылды. Тілдік бірліктердің адам баласының ойлауымен, таным әрекетімен, жасампаздық рухымен астасатын, сол арқылы «Руханият – Мәдениет – Өркениет» контексіне алып баратын терең қатпарларының табиғатына

жеткілікті мән берілмеді. Адам, оның таным әлемі, салт-санасы, қоршаған ортасы мен ғасырлар бойы жинақтаған іс-тәжірибесі, рухани өресі т.б. экстралингвистикалық факторлар саналып, зерттеу нысанасынан тыс қалды. Бұл жағдай тіл білімі ғылымының жалпы гуманитарлық бағыттағы өзге ғылымдармен, қоғамдық-әлеуметтік пәндермен тығыз байланысын әлсіретіп, лингвистикалық зерттеудің ғылыми методологиясындағы біржақтылықты (грамматикалық) қалыптастырды.

Адам мен тіл, адам мен дүние (материалдық), адам мен ғарыш, адам мен ғалам, мәдениет пен өркениет, ондағы адам орны сияқты жалпы адамзаттық мәңгілік мәселелердің қай-қайсысы болмасын тілді айналып өтпейтіні белгілі. Ақпараттық технология үстемдік етіп, жаһандану үрдісі кең қанат жайған қазіргі заман тілді «*Табиғат – Адам – Қоғам*» үштігі контексінде, адам табиғатымен, этнос, ұлт, халық сияқты тілдік қауымдастықтың тарихи-мәдени, саяси-әлеуметтік өмірімен біртұтастықта қарастыруды талап етеді. Ендігі жерде тіл феноменін тілдің өз ішінде, тілдік жүйенің өзіндік заңдылықтары тұрғысынан зерттеу жеткіліксіз. Заман талабы тіл біліміне пәнаралық сипат дарытып, тілді зерттеудің антропоцентрилік бағытындағы жаңа әдіснамасын жасауды міндеттейді.

Тілдің «имманенттік» (лат. тілінен *immanents* – бір нәрсеге тән не құрамында болу мағынасында) лингвистиканың аясынан шығып, этнос болмысы, діл және дін, ұлттық мәдениет, ұлттық дүниетаным, әлеуметтік-қоғамдық орта, ондағы жеке тұлға сияқты ұғымдармен сабақтастықта қарастырылуы лингвистикалық әдіс-тәсілдерді тарих, философия, әлеуметтану, психология, мифология, мәдениеттану, этнография, логика сияқты ғылым салалары қолданатын әдіс-тәсілдерімен тоғыстырудың қажеттігін тудырады.

Антропоцентризм (гр.*anthropos* – «адам», лат. *Centrum* – орталық) – адам феноменін Ғаламның басқа да феномендеріне қарсы қоя отырып, адамды ғаламның орталығы ретінде танытатын, дүниедегі болып жатқан процестердің мақсатын адам факторымен байланыстыратын ғылыми бағыт [1, 8] Антропоцентризмді философиялық көзқарас тұрғысынан П.С. Гуревич былай түсіндіреді: «Антропоцентризм – это воззрение, согласно которому человек есть центр Вселенной и центр совершающихся в мире

событий. Многие философы исходили из данной мировоззренческой установки, полагая, что главная проблема философии – человек. Только осознавая природу, сущность, предназначение человека, можно понять все другие философские проблемы, сколько их ни накопилось в течение множества веков» [2, 44].

Тіл біліміндегі антропоцентристік бағыттағы зерттеулердің нысаны таным объектісінен (тіл, сөзден) сол тілді тудырушы, қолданушы адамға – субъектіге ауыстырылып, тілдік конструкциялар дүниені «адам призмасы» арқылы көрудің, танудың дәйектемелік негізіне алынады, «тіл мен адамның» аражігі бөлінбей, біртұтастықта сипатталады. Басқаша айтқанда, қазіргі заманғы лингвистикалық зерттеулер объектіден субъектіге қарай бет бұрып, тіл – субъектінің ең басты конститутивтік белгісі ретінде қарастырылады. «Тіл мен адамның біртұтастығы» жайлы И.А. Бодуэн де Куртенэ былай дейді: «Язык существует только в индивидуальных мозгах, только в душах, только в психике индивидов или особей, составляющих данное языковое общество» [3, 6].

Лингвистикалық зерттеудің антропоцентристік парадигмасы тілді сол тіл қызмет ететін қоғаммен, әлеуметтік ортамен, тіл иесі – халықтың сан ғасырлық тарихымен, таным әлемімен, ұрпақтан-ұрпаққа беріліп келе жатқан өмірлік тәжірибесімен, рухани болмыс-бітімімен, салт-дәстүр, әдет-ғұрпымен байланыстыра қарастыруды діттейтін тіл біліміндегі ауқымы кең зерттеулерге жол ашып, нақты ғылыми жетістіктерге қол жеткізді. Соның нәтижесінде тіл мен мәдениет, тіл мен халық, тіл мен таным арасындағы тығыз байланыс, өзара сабақтастық проблемасын жан-жақты зерттеуді мақсат ететін интеграциялық жаңа үрдістегі этнолингвистика, лингвомәдениеттану, этнопсихоллингвистика, когнитивтік лингвистика сияқты ғылыми бағыттар қалыптасып, ХХ ғ. соңғы ширегінде жедел қарқынмен дами бастады. Олардың әрқайсысының зерттеу нысанын нақтылауда, я болмаса ғылыми теориялық және методологиялық негіздемесін жасауда тіл бірліктері басқа ракурста, яғни адам санасымен, ойлау әрекетімен, бүкіл адами болмыспен біртұтастықта қарастырылып отыр.

Тіл біліміндегі жаңа ғылыми бағыттардың қайнар көзі, шығу арнасы Еуропада В. Гумбольдтың лингвофилософиялық концепцияларынан, ал Америкада Ф. Боас, Э. Сепир, Б.Л. Уорфтардың көзқарастарынан бастау алады. Тіл мен мәдениет, тіл мен халық, тіл мен таным арасындағы тығыз байланысты қарастыруда В. Гумбольдтың «Тіл – халық рухы, халық рухы оның тілінде. Ұлт нышанын танытатын мәдениет өз ізін халық тілінде қалдырады. Халықтық рух пен мәдениет тілдің ішкі формасына тән» [5, 32] деген тұжырымдамасы мен Э. Сепир мен Б. Уорфтың тілдің ойлауға ықпалын негізге алған «лингвистикалық ықтималдық» концепциясы басшылыққа алынады [6, 34].

Ф. Соссюр, В. Штейнталь, Э. Сепир, Б. Уорф, Л. Вайсбергер зерттеулерінде көрініс тапқан «әр халықтың танымдық ерекшелігі оның тілінің табиғатынан туындайтындығы», «тіл тарихилығы мен мәдениет тарихы жапсарлас дамидынығы», «адам баласының образды ойлауы, дүниені тануы тіл құрылысымен тығыз байланысып жататыны» туралы ой-пікірлер мен Ф.И. Буслаев, А.Н. Афанасьев, А.А. Потебня, Р. Якобсон сияқты орыс ғалымдарының тілдің конструктивтік рөлі және оның халықтық мәдениетті, халықтық психологияны, халықтың мифологиялық таным-түсініктерін қалыптастыруға ықпалына арналған іргелі зерттеулері антрополингвистикалық ізденістердің ғылыми іргетасы етілуде.

Ресейлік филологиялық және тілтанымдық дәстүрді жалғастырушы Н.И. Толстой, Н. Топоров, В.В. Иванов, В.А. Аврорин, В.Н. Телия, В.В. Воробьев, А. Вежбицкая, Е.М. Верещагин, В.Г. Костоморов, Ю.С. Степанов, А.Д. Арутюнова, В. Маслова т.б. ғалымдардың зерттеулерінде ақиқат шындық болмыс, халық тарихы, ел тарихы, дүниетаным, рухани және материалдық мәдениеттің құрамдас бөліктерін құраушы ұлттық құндылықтар жүйесі сияқты жалпы адамзаттық түсініктер тіл құрылымының танымдық астарымен, таңбалық сипатымен, тілдік бірліктердің ұлттық-мәдени семантикасымен тығыз байланыста сарапталады. ХХІ ғасыр лингвистикасы «тіл және адам» проблематикасының біртұтас теориясын қалыптастыруға бетбұрыс жасауымен, ғылыми зерттеудің теориялық-методологиялық негізіне тілді адаммен, оның ой-санасымен, рухани-практикалық іс-

әрекетімен тығыз байланыста қарастыруды, яғни антропологиялық ұстанымды басшылыққа алуымен сипатталады.

Тілді зерттеудің антропологиялық бағдарламасы адам және оның тілі арасындағы байланысқа қатысты мынадай мәселелерді ғылыми зерттеудің ең маңызды проблемалары етіп ұсынады: 1) тіл және адамның рухани белсенділігі; 2) тіл және адамның ой-санасы; 3) тіл және адам физиологиясы; 4) тіл және индивидтің психикасы; 5) тіл және мәдениет; 6) тіл және адамның мінез-құлық, жүріс-тұрысы; 7) тіл және қарым-қатынас; 8) тіл және қоғам; 9) тіл және адами құндылықтар; 10) тіл және таным т.б. Осы тұрғыдан келгенде, антропологиялық ұстанымды тілді зерттеуге негіз ету тіл болмысының алуан түрлі қырларын теориялық тұрғыдан біріктіруге, байланыстыруға мүмкіндік берері сөзсіз [1, 9].

«Тілтанымда адам қоғам мүшесі, психофизиологиялық ерекшеліктерден құралатын индивид, ойлау және тану әрекеттері арқылы өзі іспетес басқа субъектілермен қарым-қатынас жасайтын тұлға ретінде ұғынылады. Тілтанымның антропологиялық ұстанымдары өз алдына жеке емес, өзге ғылыми жүйелермен, теориялармен байланыса өрбиді. Айталық, қатысымдық прагматика, дискурс теориясы, когнитивтік антропология, әлеуметтік психология, жасанды интеллект, сөйлеу актісінің теориясы т.б. ілімдердің қай-қайсысы да адам тілі және оның таным әлемінің өзегін құрайтын адамдық фактордың құндылығын дәйектейді» – дейді Э.Н. Оразәлиева қазақ тіл біліміндегі лингвистикалық ұстанымдар, тілтанымдық қағидалар мен тұжырымдамалар жүйесінің қалыптасу, даму кезеңдерін «лингвистикалық білім» парадигмасы аясында қарастырған зерттеуінде [6, 41].

Тіл білімінің антропоцентрилік парадигмасы шеңберінде пайда болып отырған қазіргі тілтанымдық зерттеулер ХІХ ғасырдың ортасынан ХХ ғасырдың соңғы ширегіне дейінгі тілдің құрылым-құрылысын тіл жүйесінің өз ішінде немесе тіларалық деңгейде қарастырған зерттеулерге «лингвистикалық білім» сараптамасын жасай отырып, тіл феноменін адам болмысымен, оның ақиқат шындықты танып-білумен және жинақтаған іс-тәжірибесінің нәтижесін білім ретінде өз тіршілігіне, қоғам өміріне, ұрпақ қажетіне жарату әрекетімен бірлікте, біртұтастықта зерттеп-

зерделеу мақсатын көздейді. Тілді этномәдени және тілдік ұжымның тарихи дамуымен, дәстүрлі танымдық-тағылымдық құндылықтар жүйесімен, өмірлік тәжирибесімен сабақтастықта зерттеп, оның нәтижесін «Тіл:Адам» біртұтастығы «елегінен» өткізу – қазіргі тілтанымдық зерттеулердің көздейтін басты мүддесіне айналды. Тіл білімінде бұл мәселе соны жаңалық, тың тақырып еместігі анықталып, оның бастау-арналары, дереккөздік сипаты, алғышарттары Вильгельм фон Гумбольдтің тіл философиясына қатысты еңбектерінен бастап, тілтаным ілімінің даму тарихында өшпес із қалдырған тілші ғалымдардың зерттеулерінен іздестіріледі. Нәтижесінде, қазіргі лингвистикалық бағыттардың ғылыми-теориялық тұғыры тіл білімінің тарихи-салыстырмалы және құрылымдық-жүйелілік парадигмасы шеңберінде туындаған фундаментальді зерттеулерде қаланғандығы, олардың тіндік өзегін, шын мәнінде, тілдің «қарым-қатынас құралы», «ойды білдірудің амалы», «таным құралы» болу қасиеттері мен қоғамдық, әлеуметтік, мәдени құбылыс ретіндегі сыр-сипаты құрағаны айқындалады.

Тіл феноменін зерттеу оның тұрпат межесімен шектелмейтінін, тілдің тұңғыш терең құпиясына бойлау тілдік бірліктердің мазмұн межесінің қалтырыс-қатпарына үңілуді қажет ететінін ірі теоретик ғалым Қ. Жұбанов XX ғасырдың 30-ыншы жылдары-ақ атап көрсетті: «...тіл құбылыстарын жалаң түр жағын ғана зерттеумен біліп болмайды. Бұл сөзсіз сыңаржақтық. ... Түр – форма деген тілде жоқ белгі емес, бар нәрсе. Түр тілдің бар тарауы емес, бір тарауы» [7, 39]. Адам тілі о бастан-ақ дыбыс тілі болғандығын, тіл дыбыстарының табиғатта кездесетін өзге де дыбыстық құбылыстардан үлкен айырмашылығы бар екенін Қ. Жұбанов: «Күннің күркірегені, арбаның салдыры, мылтықтың тарсылы, қасқырдың ұлығаны – бәрі де дыбыс. Бұлар адамнан тысқарғы, табиғаттағы болатын дыбыстар. Адам ыңқылдайды, түшкіреді, қырылдайды, мұның бәрі адам дыбысы, бірақ, адамның қоғамдық мұңы айдап шыққан, қоғамдық қажетіне жұмсалған дыбыстар емес, дене қызметінің салдарынан туған туынды инстинкт дыбыстар. ... жылау мен күлу қоғамдық күштердің ықпалымен қысаптарымен шығады, сонда да оларды тіл дыбыстары деуге болмайды» деп түсіндіреді, ал дыбыстық тілдің адам қоғамымен тығыз байланысын «...Жылау мен күлу – адам болған жердің бәріне

түсінікті, ал тіл тек сол тілмен сөйлейтін қоғамға ғана түсінікті» деп тұжырымдайды [7, 8]

Тілдің ойлау мен танымның нәтижесін сөзде, сөйлемде тіркейтін қасиетін оның қатынас құралы болу қызметімен бірлікте қарастыру қажеттігін С. Аманжолов: «Тіл – сана-сезімнің, ойдың тәжірибеде көрінетін заттық сәулесі. ... Тіл-амал, құрал, оның арқасында адам бір-бірімен қарым-қатынасқа енеді, пікір алысады және бірін-бірі түсініседі. Тіл ойлаумен тікелей байланысты болғандықтан, сөзде және сөйлемдегі сөздердің бірлігінде ойлау ісінің жетістіктерін тіркеп отырады. Демек, адамның дүние танудағы жетістіктері сөзде, сөйлем құрылысында тіркеледі, сөйтіп адам қоғамында пікір алысуға мүмкіндік жасалады» – деп атап көрсетеді [8, 68-90.].

«Тіл – қоғамдық құбылыс ретінде адамзат қоғамының ажырамас бөлігі болып табылатынын» тіл феноменінің табиғатына тән төлтума қасиет деп тани отырып, ғалымдар тілдің қоғамдық-әлеуметтік қарым-қатынастағы орны, әлеуметтік мәртебесі оның дамуына немесе «жойылып-жоғалуына» белгілі дәрежеде ықпал ететінін айқындады. Мәселен, Фердинанд де Соссюр тілді «барлық бөлім бөлшектері іштей реттелген жүйе» ретінде анықтай отырып, «тіл таңбаланатын нысанға (объект) тәуелді бола тұра, оған деген қатынаста өз еркіндігі мен еріктілігін мүлдем жоғалтпайды, яғни басыбайлы тәуелділікке ұшырамайды. Сөйтсе де тіл жүйе құрамайтын фактілерге тәуелді» - дейді [9, 112].

«Тіл – ойларды, сезімдер мен тілектерді бір-бірінен туындап отыратын арнайы символдардың жүйесі арқылы жеткізудің инстинктивтік емес, керісінше, адамға ғана тән тәсілі. Бұл символдар – ең алдымен, есту символдары және олар «сөйлеу органдары» арқылы жасалады... Әйтсе де тілді «тек дыбыстық символдардың шартты жүйесі» деп санауға болмайды. ... Тілдер мен диалектілердегі айырмашылық бір әлеуметтік топтан келесісіне ауысқанымызда ешқандай да шеңбермен шектелмейді» – дейді Э. Сепир [10, 31]. Диалект ұғымы наным-сенімге, салт-дәстүрге, өнерге т.б. қатысты қолданылатындықтан, Э. Сепирдің бұл тұжырымы «тіл және таным», «тіл және ұлт мәдениеті», «тіл және этнос» мәселелерінің арақатынасын салмақтаған қазіргі зерттеулерде толықтай қуатталады.

В. Гумбольдт тілді жай ғана акт немесе аяқталған соңғы нәтиже емес, ол халықтық рухты жаңартып отыратын ұзақ мерзімді белсенді іс-әрекет деп санады. «Тіл халық рухының сыртқы көрінісі іспетті: тіл – халық рухы, халық рухы – тіл. Бұлардан өзге бір-біріне соншалықты етене жақын нәрсені елестетудің өзі мүмкін емес» – дейді В. Гумбольдт [4, 68].

Тіл ең басты, ең негізгі, ең тұрақты этностық көрсеткіш болып саналады. Оған территориялық біртұтастық, мәдени біртектілік, этностық (ұлттық) сана, мемлекеттік құрылым, шаруашылықтық ареал, әлеуметтік организм, антропологиялық тип сияқты тарихи өзгерістерге түсіп отыратын, тілге қарағанда тұрақтылық қуаты аз белгілер ілеседі. Сондықтан да Н.И. Толстой «тіл тағдыры мен этнос тағдыры» адамзат баласын өте ертеден толғандырған, ең көне проблемалардың бірінен саналатынын, мұнда тіл иесінің этникалық тарихына көз жүгіртпей тұрып, нақты тілдерге қатысты экстралингвистикалық деректерді елестету мүмкін емес екенін айтады. Н.И. Толстой: «Этностық құрылым тілдік құрылымға қарағанда тарихи өзгеріске бейім және «тіл – этнос» аралық қатыстылыққа біршама әсер ететін әлеуметтік-экономикалық, мемлекеттік-саяси қоғамдық процестердің ықпалында болады» – дейді [11, 34].

«Этнос» ұғымына «Этнос – өткен бір дәуірлерде дүниеге келіп, белгілі бір географиялық ортада қалыптасқан, шұғылданған тіршілік-тірлігі бірыңғай, мінез-құлқы ұқсас, діні де, тілі де бір, салт-дәстүрі мен әдет-ғұрпы ортақ, өзінің ортақ тегін, туыстығын, тұтастығын сезіне білетін, сатылап даму барысында аналық, аталық, рулық, тайпалық, ұлыстық және халықтық дәуірлерді басынан кешіріп, бүгінде дербес ел болып отырған адамдар қауымы» деген анықтама бере келіп, Ә.Т. Қайдаров «этностың шынайы бейнесі, болмысы оның тілінде ғана, тілі арқылы ұрпақ жадында сақталатынын» айтады. «Этностың дүниеге келуіне ұйтқы болған да – тіл, рухани-мәдени өмірінің өзегі де, өзін-өзі танып-білудің өлшемі де – сол тіл» деп тілдің адамдар қауымдастығының этномәдени және ділдік негізін, тінін құрайтын конструктивтік (құрастырушылық) рөлін көрсетеді, «тіл әлемі» – этнос болмысына қатысты мыңдаған, тіпті миллиондаған мағыналық бірліктердің жиынтығы, синтезі»

деп тіл феноменінің ғылыми-танымдық дереккөздік сипатын анықтайды [12, 11].

Тіл және этникалық мәдениет аралық қарым-қатынастың парқын замана тезінде салмақтаған Ресейлік ғалым З.К. Тарланов өз ойын: «Тіл – өзінің тілдік тұрпат арқалаған заңдары мен ережелерін тіл иесінің әлеуметтік психологиясымен, ол жасаған мәдениеттің типі және құрылымымен шебер қиыстырған дербес әлем. Сондықтан да этномәдениетті этникалық тілден бөлек қарастыру мүмкін емес, мүмкін бола қалған жағдайда, ол толық және дәлелді зерттеу болмайды. Себебі этнос өзінің тілі арқылы ғана этникалық мәдениетінің өзгеше бітімін, қайталанбас ерекшеліктерін таныта алатын болса, этникалық мәдениеттен, этникалық дүниетанымнан және ой-танымдық тәжірибеден алыстатылған тіл өзінің терең мазмұнын, өмірлік өзегін жоғалтып, қоғамдық рөлі шектеулі қатынас құралдарының біріне айналады» – деп тұжырымдайды [13, 8].

В.И. Карасиктің пікірі бойынша: «Тіл – болмыстың жалпы феномендерінің органикалық құрамдас бөлігіне жататын көп қырлы, аса күрделі құрылым. Сондықтан ол өте маңызды қатынас құралы ретінде коммуникативтік әрекеттің компоненті тұрғысынан қарастырылады; әлемді қайта жаңғыртудың, ақпаратпен қамтамасыз етудің және тұлғаралық келісімді реттеудің құралы ретінде адамдарды белгілі бір әрекетке жұмылдыруға, жетелеуге, әлеуметтік қарым-қатынасты шегендеуге ықпал етуші амал-тәсіл тұрғысынан талданады; ұжымдық тәжірибенің нәтижесін қордалаушы, бекітуші, сақтаушы, келер ұрпаққа табыстаушы қазына ретінде тіл мәдениеттің құрамдас бөлігі тұрғысынан сарапталады» [14, 8].

Тілді этникалық мәдениеттің формасы, ұлттық мәдениеттің құрамдас бөлігі тұрғысынан қарастыру «мәдениет» ұғымын нақтылаумен тығыз сабақтасып жатады.

Әрбір ұлттың я болмаса халықтың өзіне тән болмыс-бітімі, салт-дәстүрі, материалдық және рухани мұралары, ұлттық ерекшелігі – сол халықтың тарихи даму жолының бет-пердесі, бүгінгінің кескін-келбеті. Адамзаттың ой-санасы толып, таным-түсінігі артқан сайын өзіне дейінгі ұрпақтар жасаған материалдық және рухани мұралардың тереңіне бойлап зерттеп, оны игеруге

деген қажеттілік күн өткен сайын арта түсетіні хақ. Бүгінгі ғылыми түсінік ғылымды да, әдебиет пен өнерді де, ел-жұрттың білім өресі мен сауатын да, ойдың орамдылығы мен тілдің құнарлылығын да, материалдық және рухани қажеттіліктердің деңгей-дәрежесін де, ең арысы талғамның татымына дейін мәдениеттің аясына сыйғызады [15, 31].

«Мәдениет» ұғымына берілген түсініктемелердің сан алуандығы «Тіл – Мәдениет – Адам (тұлға)» үштағаны негізінде пайда болған, тіл және мәдениет, тіл және этнос, тіл және діл аралық қарым-қатынас пен өзара байланысты зерттейтін және сипаттайтын лингвомәдениеттану ғылымының мақсат-міндеттерін күрделендіре түседі.

Мәдениет ұғымына берілген алғашқы анықтамалар «мәдениет – барлық қоғамға тән гомогенді құбылыс» деген түсінікке негізделеді. Мәселен, «мәдениет – білім, дін, өнер, мораль, заң, салт-дәстүр және қоғам мүшесі ретінде адамның үйренген әдеттері мен дағдыларының кешенді тұтастығы» деп түсіндіретін Э. Тайлор зерттеулерінде жабайлықтан өркениетке қарайғы прогресс мәдениеттің даму деңгейінің көрсеткішіне алынып, қоғамдық айырмашылықтар мәдени өренің айырмашылықтары тұрғысынан сарапталады. Э. Тайлор еңбектерінде көрініс тапқан «қоғамда өркениеттік белгілер неғұрлым көп болған сайын, ол қоғам соғұрлым мәдениетті саналады» деген пікірді сынай отыра, С.Г. Воркачев мәдениет пен өркениет – өзара салыстыруға келмейтін, бірін екіншісіне өлшем етуге болмайтын екі басқа құбылыс екенін айтады [16, 64].

Мәдениеттің жалпыадамзаттық мәселелер мен ұлт тағылымындағы мәнін В. Воробьев былайша көрсетеді: «Мәдениет – адам өмірін реттеуші қоғамдық құбылыстың ерекше түрі; ұлттық тұлғаға, әсіресе оның ішкі рухани әлеміне деген айрықша назар; тұлғаның материалдық және рухани шығармашылық саласындағы амал-тәсілдерінің жиынтығы; материалдық және рухани құндылықтарды бөлу мен пайдалану тәсілдері; адамзаттық прогреске ықпал ететін қоғамдық қарым-қатынастар саласындағы жетістіктер» [17, 13].

К. Герцтің «Мәдениет – тарихи жалғасым тауып, символға айналған мағыналар моделі, ұрпақтан – ұрпаққа беріліп келе

жатқан түсініктер жүйесі. Адамдар қарым-қатынасы сол жүйенің көмегімен жүзеге асады, соның негізінде адамның өмір жайлы білімі және өмірлік ұстанымдарды бекиді, дамиды» деген анықтамасын А. Вежбицкая мәдениетке берілген анықтамалардың ең ұтымдысы санайды [18, 289].

Мәдениетке берілген анықтамалардың әртүрлі болып келуін ғалымдардың тағылым алған ғылыми мектептерінің, айналысқан ғылым салаларының, көздеген мақсат-міндеттерінің өзіндік ерекшеліктерімен түсіндіруге болады. Мәселен, мәдениет – әлеуметтік тұрғыдан «табиғаттан және индивидтің биологиялық, физиологиялық қасиеттерінен тыс, бірақ қарым-қатынас біріктірген адамдар тобына тән құбылыс» (В. Освальт), когнитивтік тұрғыдан «танымдық әрекеттер мен білім қордалау процестеріне қатысты құбылыс» (В. Гудинаф), семиотикалық тұрғыдан «алдымен әлемнің репрезентациясын жасайтын, сонан-соң қарым-қатынас құралы ретінде пайдаланылатын таңбалар жүйесі» (К. Леви-Стросс) ретінде сарапталады. Ғылыми мектептерінің ағымына, ғылыми көзқарастарындағы айырмашылықтарға қарамастан, мәдениеттанушы ғалымдардың қай-қайсысы болмасын бұл күрделі құбылыстың құрылымындағы тілдің орнын, маңызды рөлін мойындайды.

Мәдениеттегі тілдің рөлі туралы Э. Сепир: «Мәдениетті қордалау мен оның тарихи жалғасым табуында тіл аса маңызды рөл атқарады. Бұл мәдениеттің жоғары деңгейіне де, оның қарапайым формаларына да қатысты. Қоғамның мәдени қорының көп бөлігі тілдік формада сақталады» – дейді [10, 233].

Мәдениет пен тіл өзара тығыз байланыста, сабақтастықта болып келеді. «Тіл – мәдениеттің құрамдас бөлігі, сөйтсе де мәдениет аясында тіл оның астыңғы құрылымы, іргетасы, әмбебап құрал қызметінде көрініс береді» – дейді Р. Якобсон [19, 379]. Тілді мәдениеттің негізгі категориясы ретінде танып, қазақ лексикасындағы заттық мәдениет атауларының ұлттық-мәдени сипатын сөз еткен Ж. Манкеева: «Мәдениетті тілден бөліп алып қарамаймыз. Тіл – мәдениеттің бір көрінісі. Ол екеуінің арақатынасы ерекше де, маңызды. Кез келген мәдениеттің түрлері, атаулары тіл арқылы бейнеленіп, тілдің кумулятивтік қызметі

арқылы көрнетіні, ұрпақтан-ұрпаққа жеткізілетіні белгілі» – дейді [20, 83].

Тіл – мәдениет тарихының әр сатысын танытушы құрал. Ол туралы М. Маковский: «Адамзат тілі көне мәдениет пен адамдар тарихының баға жетпес қоймасы. Тіл халықтың салт-санасын, ойлау тәсілін барометр тәрізді дәлме-дәл бейнелейді; онда жекелеген адамзат ұжымдарының дүние-әлемді көруі мен тануының сан қилы, әртүрлі моделдері көрініс табады» – дейді [21, 16].

Ұлт мәдениетінің сыр-қыры сол халықтың ана тілінде айшықталады. Этникалық мәдениеттің өзіндік ерекшеліктері тіл иесінің образды ойлауымен, дүние-ғаламды тануымен, салт-санасымен тығыз сабақтасып келіп, «тіл әлемінде» этномәдени сипат арқалаған мәтіндік тұрпатқа ие болады. Бұл жайлы З.К. Тарланов былай дейді: «Тіл тұрпат (форма) немесе қарым-қатынас жасаудың құралы ғана емес, тілдік заңдылықтары мен ережелері бола тұра, тіл иесінің әлеуметтік психологиясымен, тіл иесі жасаған мәдениеттің құрылымы және типтерімен тығыз байланысы бар дербес, біртұтас әлем. Этникалық мәдениетті этнос тілінен тыс қарастыру мүмкін емес, өйткені тек тіл ғана этносты толық және айқара аша алады. Екінші жағынан, этникалық мәдениеттен, этникалық дүниетанымнан және этностың танымдық әрекетінен қарым-қатынасын үзген тілдің мәні жоғалып, дамуы тежеледі [22, 8.]. Мәдениет те өзінің символдық қасиетінен айырылған жағдайда ұлттық дара бітімін жоғалтады. Мәдени феномен, мәдениет элементі ретіндегі тілдің өмірлік жағдайларға байланысты изоляцияға ұшырауы мәдениеттің символдық қасиетінің біртіндеп көмескі тартуына әсер етпей қоймайды [23, 191].

«Мәдениет» ұғымын қай қырынан сөз етсе де, мәдениетті зерттеушілердің барлығы да бұл күрделі құбылыстың құрылымындағы тілдің рөлі айрықша екенін мойындайды. Мәселен Э. Сепир: «Мәдениет және оның тарихи мирастығындағы тілдің атқаратын рөлі мен маңызы айрықша. Бұл мәдениеттің жоғары деңгейіне де, оның қарадүрсін формаларына да қатысты болмақ. Қарадүрсін қоғамның мәдени қорының көп бөлігі белгілі бір тілдік формада сақталады» – дейді [10, 233]. Мұнда ғалымның мәдениетті «жоғары деңгейдегі» және «қарадүрсін» деп бөлуімен келіспеуге

болады, өйткені мәдениет әр халықтың өмір сүру салтына, шаруашылықтық, діни, ділдік, дәстүрлік негіздерінің тарихи тұғырына байланысты түр жағынан әр алуан болуы мүмкін. Сондықтан бір халықтың мәдениетін келесі бір халықтың мәдениетінен жоғары немесе төмен қоюға болмайды, мәдениеттің «жетілген», «жоғары дәрежеде дамыған» немесе, керісінше «жабайы», «қарадүрсін» болуы мүмкін емес. Әйтсе де мәдениеттің тілдік формада сақталып, тарихи жалғасым табатыны жайлы Э. Сепирдің ой-пікірі тілдің мәдениетті қалыптастырудағы рөлі және мәдениеттің тілге әсер – ықпалы мәселесіне арналған зерттеулерде жиі көрініс береді. Ал Леви-Стросстың: «Тіл, маған, көп жағдайда мәдениет фактісі болып көрінеді. Себебі, ең алдымен, тіл-мәдениеттің құрамдас бөлігі, біздің сыртқы дәстүрден алатын әдеттеріміз бен қабілеттеріміздің бірі; Сонан соң тіл – басты құрал, ең тиімді тәсіл. Оның көмегімен біз өз тобымыздың <...> мәдениетін меңгереміз; Тіл – жүйе құрайтын мәдени құбылыстардың ішіндегі ең жетілгені. Егер біз өнердің, діннің, салт-дәстүрдің, тіптен кішкентай топтың өзіне ғана тән ішкі ереже-тәртіптерін және ізет-әдептерін білгіміз келсе, оларды тілдік коммуникация үлгісіндегі таңбалардың тіркесімінен қалыптасқан код ретінде қарастыруымыз қажет» деген пікірі тілді дүние моделінің, яғни дүние бейнесінің әмбебап коды ретінде қарастыратын лингвомәдениеттанымдық бағыттағы зерттеулерде дәйектемелік негіз етіледі [24, 24].

Сонымен, этникалық шет-шеңберде тіл – қарым-қатынас құралы ғана емес, сондай-ақ тіл иесінің тарихи жады, оның мәдениеті мен танымдық әрекетінің нәтижесі, наным-сенімі, пәлсафасы, психологиясы, табиғат пен ғарыш, тағылым мен тәрбие туралы білім қоры бекіген рухани әлемі. Демек, тіл – тарихи қалыптасқан және диалектикалық қарама-қайшылықтарға толы ұлттық өмір салтын өзек ететін этникалық мәдениеттің формасы ғана емес, этникалық іс-тәжірибені жинақтап, топтайтын құрал. Ол құралдың көмегімен әрбір ұрпақ сан ғасырлық ұжымдық тәжірибені ұғынады, жете меңгереді, өмірлік іс-әрекетіне ыңғайлап қолданады, жетілдіреді. Әрбір жетілдірілген, толықтырылған ұжымдық тәжірибе мен білім сан мыңдаған сөздің, фразеологизмдердің, паремиялардың, қоғамдық-әлеуметтік сипаттағы мәтіндердің, формальдық этикалық жағдаяттардың т.с.с.

мағыналық астарында, мазмұндық ішкі құрылымында бекіп, сақталып отырады.

§ 2. Лингвомәдениеттанымдық зерттеулердің жалпы бағыты

Лингвомәдениеттану XVIII ғ. соңындағы И.Г. Гердердің тіл және этнос аралық байланысқа қатысты идеяларынан, XIX ғ. басындағы В. Гумбольдттың тіл философиясынан, Ф.И. Буслаев, А.Н. Афанасьев, А.А. Потебня бастаған ресейлік ғалымдардың филологиялық және тілтанымдық дәстүрінен, XX ғ. Л. Вайсгербер, Э. Сепир және Ф. Боас тәрізді еңбектерінен бастау алып, XX ғасыр соңында интегративтік сипаттағы дербес пән ретінде қалыптасып үлгерген этнолингвистиканың ең жас бұтағы болып есептеледі Тіл мен мәдениеттің өзара байланысы және өзара ықпал-әсері туралы ғылыми білімнің кешенді саласы – лингвомәдениеттанудың XXI ғасырда айрықша жедел қарқынмен дами бастау себебін ғаламдану, жаһандану процесіндегі ұлт мәдениетінің алатын орны туралы мәселенің аса өзектілігімен түсіндіруге болады.

Техногендік өркениеттің ғаламдық ақпараттық кеңістікті біртұтастандыруы, соның нәтижесінде мәдениеттің батыстық және шығыстық модельдері арасындағы өзара әсер-ықпалдың күшеюі, әр түрлі мәдениеттердің шет-шекараларының біртіндеп жойылуға бет бұруы сияқты қазіргі заманауи проблемалар мәдениет феноменін терең түсінуді, сан алуан тілдердің мәдениетаралық, ұлтаралық қарым-қатынастағы атқаратын рөлін гуманитарлық пәндер тоғысында кешенді зерттеуді талап етеді. Демек, лингвомәдениеттанымдық зерттеулердің нысандарына, мақсат-мүдделеріне, көтерген мәселелеріне байланысты сан алуан бағытта дами бастауы, қоғамдық қажеттіліктен туындап отырғаны даусыз. Осы орайда, мәдениет пен тілді өзара тығыз байланыстағы таңбалар жүйесі шеңберінде зерттеудің ғылыми жіктемесін ұсынған В.Т. Клоков пікірін ескерсек [25, 60], қазіргі кездегі лингвомәдениеттанымдық бағыттардың жалпы мазмұны мынаған келіп саяды:

Қоғамдық маңызды ақпараттар бөлігіне «тілде шегенделіп бекіген семиотикалық код» тұрғысынан басты назар аударатын

лингвомәдениеттанымдық зерттеулерді бірінші бағыттағы зерттеулер деп санасақ, Адамның дүние-әлемді түйсінуі, түсінуі және сол дүние-әлемде өз орнын, бағыт-бағдарын табуы үшін тілде қалыптасқан амал-тәсілдерді нақтылау мақсаты көзделетін мұндай зерттеулерде тілдің лексика-грамматикалық құрылым-құрылысына, тіл бірліктерінің семантикасына мән беріледі, яғни ғылыми зерттеудің тінін тілдің мәдениетті таңбалау қасиеті құрайды. Мұнда тіл бірліктері әлемдегі нысандарды белгілеп, таңбалап қана қоймай, әрқилы мәдениетте өзінше өңделе отырып, жалпыға ортақ ұғымдық категориялар мен көне түсініктер жүйесіне жетелейтін мән-мағыналар жиынтығы тұрғысынан зерделенеді.

Екінші бағыт тілдік номинацияға, яғни адамның әлем туралы қордалаған білімін тілдің шегендеп бекіту қабілетіне байланысты болып келеді. Мұнда тілдік таңбалардың заттар мен құбылыстарды және оларға қатысты қоғамдық қолданыстағы ұғымдарды белгілеу, көрсету қызметіне ден қойылады. Бұл бағыт көбінесе әлем туралы білімнің жаңа қырларын пайдалану мәселесін, сондай-ақ тілдік таңбалардың уәждік сипаты, бастапқы тіл бірлігінің көмегімен екіншілік тілдік белгінің жасалу процесі (деривация), сөзқосым, кірмелілік, тілдік бірліктің ішкі формасы т.б. тілдік таңбалар туралы мәселелерді қарастырады. Әсіресе метафоралық және басқа да тәсілдер арқылы жасалатын тілдік таңбалардың түп негізінде жататын ассоциация және аналогия құбылыстарын адамның танымдық әрекетімен сабақтастықта зерттеу – бұл бағыттағы өзекті проблемалардың бірінен саналады.

Үшінші бағыт тілдің көмегімен, яғни семиотикалық код арқылы мәдени ақпараттың қалай сақталып, ұрпақтан ұрпаққа берілетінін зерттеуге қатысты болып келеді. Мұнда негізінен таңбалық парадигманың құрылымы, яғни лексикалық формалар саласында лексика-семантикалық, грамматикалық категориялар саласында функциональдық-семантикалық құрылым-құрылыстар зерттеледі.

Төртінші бағыт бойынша сөйлесім жүйесінің құрылысы мен қызметі «тіл және мәдениет» қатыстылығында сарапталады. Мұнда аялық білім мәселесін зерттеу өзекті болып табылады. Аялық білім – шындық болмыстың нысаны туралы қосымша ақпараттар жиынтығы. Сөйлесушілердің ақиқат болмыстағы қандай да бір

нысан туралы қосымша ақпараттарды білуі олардың мәдени өресін танытатын білім көрсеткіші, өзара түсінушілікті орнатудың коммуникативтік құралы тұрғысынан зерттеледі. Соңғы кезде бұл бағыттағы зерттеулерде лексикалық бірліктер астарындағы символдық фонның тілдік-мәдени ортаға сай түсіндірілуін және мәдени символға айналатын сөздің сөйлесімде қолданылуын зерттеуге баса назар аударыла бастады. Мәдени символдар жүйесі – қоғамға пайдалы ақпараттарды бекітудің және жалғаудың, топтап жинақтаудың қосымша құралы. Демек, мәдени символдар арқалаған ақпараттардың, тілдік бірліктер арқалаған аялық білім қорының сөйлесімдік таңбалар арқылы берілу жолдарын зерттеу – төртінші бағыт көздеген басты мүдде болмақ.

Бесінші бағыт – қоғамдық маңызды ақпараттардың сөйлесім жүйесінде шегенделу ерекшеліктерін айқындауға байланысты болып келеді. Мұнда сөйлесім қатынасын орнатушылардың қылық-қимыл, жүріс-тұрыс, психологиялық жай-күйі, өзін-өзі ұстау манері сияқты мәселелерге назар аударылып, қоғамдық-мәдени ортада қалыптасқан жүріс-тұрыс ережесіне, адамдардың білім деңгейі мен интенциясына байланысты ақпараттардың коммуникацияға түсушілер арқылы шегенделіп беку жолдары зерттеледі.

Алтыншы бағыттағы зерттеулерде мәдени ақпараттың қоғамдағы орнын анықтауға ден қойылып, қоғамдық рәсімге, жөн-жосынға (ритуалға) айналған мәдени ақпараттың берілу жолдары қарастырылады. Әдеби тілдің жазбаша және ауызша дәстүріне байланысты сөйлесім этикеті қоғамдық құрылым мен оның жалпыға ортақ заңдылықтары туралы өте мол мәдени ақпараттар көзі саналады. Мұнда адамдардың сөз саптау ерекшеліктері, қаратпалар мен қайталамалардың тілдік қолданыстағы тұлға-тұрпаттары, сөздің табу және эвфемизмге айналуы т.б. мәселелер мәдени ақпарат берілімінің айрықша түрлері (формалары) тұрғысынан сарапталады. Бұл бағыттағы лингвомәдениеттану кино, теледидар, баспасөз, реклама, компьютерлік техника т.б. қазіргі заманғы құралдар көмегімен коммуникацияны жүзеге асырудың ерекшеліктеріне де баса назар аударады.

Лингвомәдениеттану саласындағы жетінші бағыт эмотативтік бояуы қанық болып келетін этноэйддердің мазмұнын зерттеуге бағытталады. Белгілі бір этномәдени және тілдік қауымдастық үшін

этноэйдемдер логика-концептуальдық ақпараттарды және ұлттық психологияны білдірудің тура формаларының орнына жүретіндігімен маңызды саналады. Сөйлесім этикетінің ұлттық формалары, апелляциятер мен онимдер, түр-түс атаулары, ұлттық өлшемдер жүйесі сияқты этноэйдемдер зерттеудің нысаны етіледі.

Сегізінші бағыттағы лингвомәдениеттанымдық зерттеулерде кәсіби жаргондардың, диалектілер мен говорлардың қоғамда қалыптасуы мен қолданылуы, жалпыхалықтық тіл және оның ауызекі сөйлеу тілі мен жазбаша әдеби формасы мәселелері сөз болады. Мұнда тілдің әрбір түріне жалпытілдік сипатпен қоса мәдени ақпаратты бекітудің өзіндік амал-тәсілдері тән екендігі, айталық, жаргонизмдер мен диалектілердің қолданысындағы ерекшеліктер, айтылымдағы, грамматикалық тәсілдердегі, лексика-семантикалық дивергенттердегі ұлттық ерекшелік, ауызекі сөйлеу тілі мен жазба әдеби тілде ұлттық-мәдени ақпараттардың сақталу ерекшеліктері ескеріледі.

Тоғызынша бағыт мәдени ақпараттың идиомдар көмегімен сақталуы және ұрпақтан ұрпаққа берілуі мәселесін зерттеуге байланысты болып келеді. Мұнда, басты назар идиомдардың атқаратын функциональдық қызметіне аударылып, мәдени ақпараттың белгілі бір қоғамда бірден бірнеше этнотілдік кіші жүйелердің көмегімен, сонымен қатар, бірнеше тілдер арқылы берілуі мен бекуіне көңіл бөлінеді. Қоғам әртүрлі әлеуметтік топтар мен идиомдар жүйесінен тұратын коммуникативтік ортадан тұрады десек, бұл идиомдардың қоғамда бір-біріне тәуелді қызмет атқаруы өзіндік ерекшеліктегі лингвомәдениеттанымдық жағдайды тудырады. Айналып келгенде мәдени ақпараттың берілуі мен сақталуы сол лингвомәдениеттанымдық жағдай шеңбер аясында жүзеге асады. Мұндағы идиом деп отырғанымыз – әр түрлі тіл құрамдарын (тіл, диалект, говор, әдеби тіл және олардың т.б. түрлері) білдіретін жалпы термин. Идиом тілдің ешқандай құрылымдық сипатын білдірмейді, тек функциональдық ұғымда, тілдік құрылымның дәл лингвистикалық мәртебесін анықтау қиын болған жағдайда қолданылады [26, 138].

Сонымен, лингвомәдениеттанымдық зерттеулердің іштей бағыттарға бөлініп, саралана дамуы бұл пәннің тіл білімінің дербес саласы ретіндегі ғылыми мәртебесін, тіл білімі ғылымындағы өзіндік

орнын айқындап қана қоймайды, сондай-ақ адамның әлеуметтік-қоғамдық ортада қалыптастырған мәдени құндылықтарының тілде шегенделуінің өзіндік ерекшеліктерін айқындауға және тілдік таңба тұрпатында көрініс беретін ақиқат шындықтың және адам болмысының сипаттамасын қайтадан қарауға басты назар аударыла бастағанын да танытады. Мұнда зерттеудің ғылыми-теориялық және әдіснамалық тұғырына негізінен құрылымдық-формальдық парадигманың нәтижелері және тіл мен ойлау, тіл мен сана, тіл мен таным сабақтастығына қатысты жалпы тілтанымдық тұжырымдамалар алынып, адам болмысы мәселесі «тіл мен мәдениет» аралық өзара байланыстың, қарым-қатынастың тіндік өзегі етіледі.

«Мәдениет» ұғымы аясында қарастырылған алуан түрлі мәселелердің «орталық нүктесі, тоғысар негізі адамның өмір сүру ерекшелігі, қалыптасу, даму әрекеті» болғандығын, мұнда «мәдениет – адамзат өмірін ұйымдастырып, дамытатын арнайы тәсілдер жиынтығы; қоғамның дамуын сипаттайтын тарихи деңгей; адамның белгілі-бір әрекетінің қалыптасу негіздері; ұлттар мен этностардың тарихи дәуірлеуінің сипаттамасы; қоғамдық, этикалық нормалардың даму деңгейі» ретінде анықталатынын айта келіп, Э.Н. Оразалиева тіл мен мәдениет аралық байланыста танымның алатын орнын: «Демек, танымның өзі екі жақты процесс болып табылады. Оның бір жағында әлемдік танымдық әрекеттер жатса, екінші бөлігі этномәдени қабылдау арқылы жүзеге асатын үлгілер мен олардың шынайы болмысқа қатысы арқылы сұрыпталады» деп айқындайды [6, 34].

Адамның ойлауы мен танымдық әрекетіндегі тілдің рөлін зерттеу мүддесі көзделетін когнитивтік лингвистикада тіл – «ойдың тікелей шындығы, сана әрекетінің көрінісі», «ойтаным тетігі», «тілдік бірліктердің өн бойына және терең мазмұндық астарына ақпараттарды бекіту, жасыру, сақтау, сондай-ақ қажет жағдайда қайта жаңғартудың когнициялық тәсілі» тұрғысынан сарапталады. Мұнда адамның әлемді қабылдауы мен тануы, түйсінуі мен түсінуі процесіне бойлау тілдің ойды білдірудің басты құралы ретіндегі қызметімен ұштасады.

Танымдық іс-әрекет барысында адамның өзін қоршаған ақиқат шындыққа, әлемге деген көзқарасы, ұғым-түсініктері мен бағалары,

қорытынды тұжырымдары мен өмірлік ұстаным-қағидаттарын қалыптастырады. Демек, тіл иесінің қоршаған ортаны игеруі және қоғамдық-әлеуметтік іс-тәжірибені меңгеруі барысында жинақтаған білімінің маңызды компоненті – мәдени ақпараттардың тіл арқылы бекуі мен сақталуы, тілдік тұрпат меже мен мазмұн меже арқылы көрініс беруі когнитивтік негізден бастау алады. Тілдік бірліктер, тілдік категориялар және тілдік топтар тіл жүйесінің әртүрлі деңгейін құрайтындықтарына қарамастан, адамның заттық-танымдық әрекеті барысында жинақталып, ой-санасында өңдеуден өткізіліп, тілдік тұрпатта көрініс тапқан және бекіген ақпараттардың мазмұнын нұсқап көрсетеді [27, 34].

«Тілде көрініс тапқан, тіл арқылы бекіген білім адам санасындағы күллі әлем туралы жалпы білімнің бір бөлігі болып саналады. Сөзжасамдық және семантикалық дериваттардың, фразеологизмдер мен тұрақты метафоралардың, сөздің ішкі формасының негізінде жаңғаратын мағыналардың компоненттері сөздің біршама тұрақты болып келетін семантикалық «шырқау шегін» айқындайды. Белгілі бір тарихи-мәдени жүйенің өзіне ғана тән категориальдық-мағыналық доминанттары болатынын ескерсек, бұл білім мәдени феноменге айналады» дей келіп, Ш.Қ. Жарқынбекова тіл мен мәдениеттің өзара қарым-қатынасы, ықпал-әсері концептуализация, тілдік және тілдік емес репрезентация түріндегі когнитивтік негізден өрбитінін айтады [28, 214].

Сонымен лингвомәдениеттанымдық бағыттағы зерттеулерде ғылыми зерттеудің когнитивтік және мәдениеттанымдық қырларын тоғыстыру лингвистикалық білімнің интегративтік сипатын айқындап қана қоймай, «Тіл– Адам – Мәдениет» макроконцептілік жүйелер аралық байланыстың сан алуан қырын зерттеуге жол ашады.

§ 3. «Тіл және мәдениет» сабақтастығының қазақ тіл білімінде өзектелуі

XX–XXI ғасырлар тоғысында антропоцентризм парадигмасы қазақ тіл білімінде толықтай орнығып, когнитивтік лингвистика,

лингвомәдениеттану, лингвоконцептология сияқты ғылыми бағыттар саралана дамуға бет бұрды. Тіл және мәдениет, тіл және этнос, тіл және таным сабақтастығы қазақ тіл білімінің көкейтесті мәселесі ретінде көтеріліп, қазақ тілінің ұлттық мәдени сипатын тіл бірліктері астарындағы аялық білім қоры негізінде талдап, танытуға арналған зерттеулер молайды. Мұндай зерттеулердің ғылыми-теориялық тұғырына В. Гумбольдт, Ф. Боас, Э. Сепир, Б.Л. Уорф, Ф. Соссюр, В. Штейнталь, Л. Вайсбергер, Ф.И. Буслаев, А.Н. Афанасьев, А.А. Потебня, Р. Якобсон, Н.И. Толстой, Н. Топоров, В.В. Иванов, В.А. Аврорин, В.Н. Телия, В.В. Воробьев, А. Вежбицкая, Е.М. Верещагин, В.Г. Костоморов, Ю.С. Степанов, А.Д. Арутюнова, В. Маслова т.б. шетелдік лингвистердің, А. Байтұрсынұлы, Қ. Жұбанов, С. Аманжолов сияқты қазақ тіл білімі көшбасшыларының, І. Кеңесбаев, Ә. Қайдар, Р. Сыздық, Е. Жанпейісов, Ә. Болғанбаев, Т. Жанұзақов т.б. қазақ лингвистикасының әр саласының теориялық негізін қалаушылардың тіл мен ойлау, тіл мен таным, тіл мен қоғам, тіл мен мәдениет сабақтастығына қатысты ғылыми тұжырымдары алынып, қазақ тіл білімінің ғылыми ұғымдық аппаратына дүние бейнесі, ғалам бейнесі, дүниенің тілдік бейнесі, концептуальдық дүние бейнесі, қарабайыр дүние бейнесі, объективті дүние бейнесі, концепт, концептуализация, категоризация, концептуальдық метафора, лингвокультурема, аялық білім, т.б. терминдік қолданыстар кеңінен еңгізді.

Ресейлік антропологистикалық бағыттағы мектеп өкілдерінің ізімен

Ә.Н. Сүлейменова, Н. Уәлиев, Ж. Манкеева, Г. Смағұлова, Г. Сағидолда, А. Ислам, Ш. Жарқынбекова, Р. Абақова, Б. Тілеубердиев, Ә. Оразәлиева, Қ. Жаманбаева, А.Д. Сейсенова, А.Қ. Сейілхан, Г.Ж. Снасапова, Ж.Ә. Акимишева, М.Т. Күштаева, Қ.Т. Қайырбаева, Б. Ақбердиева, С.И. Жапақов, А.С. Сыбанбаева, Г.Н. Зайсанбаева, Ж.М. Абдрахманова, Б. Нұрдәулетова, Г. Мұратова т.б. зерттеулері арқылы ғылыми талдаудың лингвистикалық жаңа моделі қалыптасты. Жаңа бағыттағы зерттеулерде қазақ тілінің ұлттық мәдени сипатын таныту мүддесі көзделіп, қазақтың этникалық мәдениетінің өзіндік ерекшеліктері «тіл : қоғам : мәдениет : этнос» төрттігі контекстінде қарастырылуда.

XX ғасырдың алғашқы ширегінде А. Байтұрсынұлы, Қ. Жұбанов, С. Аманжолов еңбектерінде бой көрсеткен антропоцентристік парадигманың алғашқы нышандары қазақ тіл білімінде Р. Сыздық (ақын-жыраулар поэзиясындағы этномәдени дереккөздер), Ә. Қайдар, Ж. Манкеева (тіл мен этностың арақатынасы, этнолингвистиканың теориялық негіздері, тіл мен этнос сабақтастығының мәдени бірліктердегі көрінісі), Ш. Сарыбаев, О. Нақысбеков, Т. Жанұзақов, Е. Жанпейісов, Р. Шойбеков (этномәдени атаулардың этимологиялық негіздері), Н. Уәлиев, Г. Сағидолда, Г. Смағұлова, С. Сәтенова (фразеологизмдердің этномәдени, ұлттық-танымдық аспектілері), Қ. Жаманбаева (тілдік қолданыстардың психоллингвистикалық астары), М. Копыленко, З. Ахметжанова, С. Исабеков (тіл мен этнос мәдениетінің салғастырмалы теориясы) т.б. ғалымдар зерттеулерінде өз жалғасын тауып келеді.

Қазақ фразеологиясының дербес пән ретінде қалыптасуының ғылыми теориялық негіздемесін жасаған І. Кеңесбаев зерттеулерінде тілдік бірліктердің шығу тегі экстралингвистикалық факторлардың тіл жүйесіне тигізер ықпалымен байланыстырылса [29], Р. Сыздық зерттеулерінде «тіл – халық қазынасы, тілдің әдеби түрі – ғасырлар мен жылдардың, таңдау мен екшеудің, ізденіс пен табыстың жемісі, сөз – сол қазынаның байлығы» [30, 79] тұрғысынан сарапталады. Р. Сыздықтың «Абай шығармаларының тілі» (1968), «Сөздер сөйлейді» (1980), «Сөз сазы» (1983), «Қазақ әдеби тілінің тарихы» (1993), «Сөз құдіреті» (1997), «Абай және қазақтың ұлттық әдеби тілі» (2004), «Ясауи хикметтерінің тілі» (2004) сияқты зерттеулерінде тілдің ұлттық сипаты, халықтық ерекшелігі, әдеби тілдің функционалдық негіздері, сөз құдіреті тәрізді келелі мәселелер этникалық таныммен, қоғамдық санамен, мәдени өремен ұштастырыла сөз етіледі.

Тілді жоғары адамзаттық құндылық ретінде бағалап, оны антропологиялық танымның, этникалық тұтастықты қалыптастырудың құралы тұрғысынан сипаттау А. Қайдар зерттеулерінің өзгеше дара бітімін танытады. Тіл құрылымын кең ауқымды түркілік шеңберде тарихи-салыстырмалы тұрғыдан қарастырған фундаментальді еңбектерінде, сондай-ақ тілдік бірліктердің мазмұндық құрылымын тіл иесінің дүниетанымымен,

рухани және заттық мәдениетімен, тұрмыс-тіршілігімен астастыра қарастырған зерттеулерінде Ә. Қайдар қазақ халқының ұлттық құндылықтарын жалпыадамзаттық аксиология ұғымдарымен ұштастырады. Тіл тарихының тамырын тереңнен тартқан ғалым зерттеулерінде тілдік бірліктер жалқы мен жалпының үйлесімі, этногенездік және жаһандық пәлсафаның нәтижесі тұрғысынан зерделенеді.

Ә. Қайдардың «Тіл – Этнос – Таным» мәселелерінің сабақтастығын танытатын ғылыми идеялары қазіргі қазақ тіл білімі ғылымын жаңа белеске көтеріп, оның антропологистикалық, лингвофилософиялық ілімге айналуының теориялық өзегін құрап отыр. Ғалымның «Қазіргі ұйғыр әдеби тілінің дамуы» (1969), «Структура односложных корней и основ в казахском языке» (1986), «Қазақ тілінің тарихи лексикологиясы: проблемалары мен міндеттері» (1988), «Қаңлы: тарихи шежіре» (2004), «Халық даналығы» (2004) сынды еңбектері тіл бірліктерінің түп-төркінін этникалық таныммен, этностың тарихи қалыптасуымен, мәдени өркендеуімен, әлеуметтік саралана дамуымен ажырамас бірлікте қарастырған, ұлттық таным әлемінің тарихи-тілдік негізін сұрыптаған маңызды зерттеулер болып табылады. Ә. Қайдардың «Этностың дүниеге келуіне ұйтқы болған да – тіл, рухани – мәдени өмірінің өзегі де, өзін-өзі танып білудің өлшемі де – сол тіл. «Адамтану», «Қоғамтану», «Табиғаттану» деп аталатын ғылым салаларының қалыптасуына негіз болатын да, біле білсек, осы «тіл әлемі» [12, 11] деген тұжырымы бүгінгі қазақ тіл біліміндегі антропоцентристік бағыттағы ғылыми ізденістердің басшылыққа алар ұстанымына айналып отыр.

Қазақ тіл біліміндегі антропоцентристік бағыттағы зерттеулерде ең алдымен тіл мен этносаралық сабақтастық мәселесі нысанға алынады. «Тіл байлығын этнолингвистикалық тұрғыдан зерделеу, яғни этностың тіл әлеміне тән лексикалық байлықты тұтас та түбегейлі меңгеру, мән-жайын, мағына-мазмұнын терең түсіну және түсіндіру арқылы этнос болмысын паш етуді» дйттейтін [12, 20] этнолингвистиканың қалыптасуы да, оның ғылыми теориялық негізінің жасалуы да академик Ә. Қайдар есімімен байланысты.

XX ғ. 80 жылдарында-ақ қазақ этносының өзін-өзі тілі арқылы танып білу проблемасын көтерген [31] академик Ә.Т. Қайдар өзінің

«Қазақ тілінің өзекті мәселелері» (Алматы, 1998) атты мақалалар жинағында этнолингвистиканың зерттеу объектісі, мақсат-міндеттеріне тоқталып, оның мәдениеттану, этнография, этнология, өлкетану, фольклористика, мифология, дінтану, астрология т.б. қоғамдық-әлеуметтік пәндермен, этимология, диалектология, ономастика, фразеология, лексикография, терминология т.б. лингвистикалық пәндермен арақатынасына кеңінен сипаттама берді. Сондай-ақ тілдің лексика-семантикалық қорын дамытудың, байытудың этнолингвистикалық арналарын көрсетіп, тіл байлығын этнолингвистикалық тұрғыдан зерттеудің принциптерін айқындап берді.

XX–XXI ғасырлар тоғысында қазақ тіл білімінде академик Ә.Т. Қайдардың тікелей араласуымен антропоцентристік бағыттағы этнолингвистикалық мектеп қалыптасты. Ғалымның жетекшілігімен жазылған докторлық және кандидаттық зерттеу жұмыстарында этнолингвистикалық жүйелі де сатылы принцип басшылыққа алынып, тілдік материалдар іштей сан алуан ірілі-кішілі тақырыптық топтарға жіктеліп зерттелді. Тіл фактілері қазақ этносының тілдегі болмысы, бейнесі, көрінісі, негізі ретінде қарастырылды. Мәселен, Ж. Манкеева мәдени лексиканың ұлттық сипатын (1997), С. Сәтенова қазақ тіліндегі қос тағанды фразеологизмдердің тілдік және поэтикалық табиғатын (1997), Г. Смағұлова мағыналас фразеологизмдердің ұлттық-мәдени аспектісін (1998), Қ. Аронов халықтық космонимдердің этнолингвистикалық табиғатын (1992), Р. Шойбеков қазақ зергерлік өнеріне қатысты лексиканың этнолингвистикалық сипатын (1987) сөз етті. Қазақ эпосы тілінің лексикасы А. Мұхатаеваның (1989), халықтық кеңістік өлшемдері Р. Иманәлиеваның (1990), тағам атаулары А. Жылқыбаеваның (1989), наным-сенімге байланысты тұрақты тіркестер Қ. Ғабитханұлының (1995), жұмбақтардың тілі Н. Оңғарбаеваның (1995) зерттеулерінде этнолингвистикалық қырынан зерделенді. Бұл үрдіс тілдік деректердің табиғатына этностың өз көзімен, өз болмысы тұрғысынан баға беруді ғылыми зерттеудің басты ұстанымына айналдырған кейінгі буын өкілдерінің зерттеулерінде одан әрі жалғасын тапты. Мәселен, Ш.Б. Сейітова өсімдікке байланысты тұрақты тіркестердің (1999), Б.Ұ. Сағынова интеллектілік ұғымдардың (1999), Ұ.Б. Серікбаева түр-түс

атауларының (2003), Д.М. Керімбаев қазақ фольклорлық есімдердің (2003), Ә.Б. Алмауытова киім атауларының (2004) этнолингвистикалық сипатын саралайтын болса, А.Д. Сейсенова сөйлеу этикетінің сәлемдесу, қаратпа және қоштасу формаларын (1998), А.Қ. Сейілхан эпикалық жырлардың тілдік қолданыстарын (этнографизмдер, этнонимдер, антропонимдер, топонимдер т.б.) (2001) Ә.Ж. Хазимова қазақ фразеологизмдерінің ұлттық-мәдени дереккөздік қызметін (2002), «мәдениет және тіл» сабақтастығы тұрғысынан қарастырады.

Қазақ тіл біліміндегі лингвомәдениеттану бағытындағы зерттеулерде лингвомәдени бірліктердің дүниенің тілдік бейнесін түзудегі маңызын айқындау мәселесі көтеріледі. Мәселен, Г.Ж. Снасапова Ғ. Мүсіреповтің «Ұлпан» повесіндегі лингвомәдени бірліктерді қазақы дүние бейнесіне тән ерекшеліктер тұрғысынан [32], А. Ислам дүниенің тілдік суретін ұлттық мәдениет контекстінде [33], Ж.Ә. Акимешева ою-өрнек атауларының уәждемелік, таңбалық сипатын [34], Қ.Т. Қайырбаева қазақ тіліндегі этномәдени атаулардың символдық мәнін сөз етеді [35].

«Тіл мен ойлау», «тіл мен ұлттық таным» аралық өзара байланыстың табиғатын тілдік бірліктердің когнитивтік негіздерін айқындау бағытындағы ғылыми ізденістерде концепт, дүниенің тілдік және концептуальді бейнесі, тілдік тұлға және тілдік сана, тіл иесінің мифтік және діни дүниетанымының тұтастығы, ұлттық дүниетаным тұғырлары, ұлттық-мәдени құндылықтар жүйесі сияқты т.б. ұғымдық аппараттар төңірегінде сөз қозғалып, когнитивтік лингвистиканың зерттеу нысанын нақтылау, мақсат-міндеттерін айқындау, оның лингвистикалық пәндер жүйесіндегі мәртебесін (статусын) белгілеу сияқты мәселелер зерттеудің күн тәртібіне қойылады. Мәселен, Б. Ақбердиева «мифтік сананың антропоцентристік, танымдық зерттеулердің өзекті мәселеге айналуының себебін адамның саналы ғұмырынан бергі кезеңде онымен біте қайнасып келе жатқан тілдің түпсаналылық (подсознание) қатпарларында алуан түрлі мифтік дүниетаным қазыналары жасырынып жатқандығымен түсіндіретін болса [36], Қ. Жаманбаева сөз мәнінің басқа сатыға өтіп, адамның өмірді тануына тікелей әсер ететін, тіпті қозғаушы күш бола алатын символдарға айналуына баса назар аударады [37]. Эпикалық

фразеологизмдердің когнитивтік негіздерін айқындау С.И. Жапақов зерттеуінде [38], метафораның лингвотанымдық қызметі А.С. Сыбанбаева зерттеуінде [39]. метафоралы аталымдардың (атауыштық, когнитивтік-атауыштық, бейнелі-бағалауыштық) концептуалдық өрісі Г.Н. Зайсанбаева зерттеуінде [40], «ұлт тілі және ұлттық дүниетаным» арақатынасы Ж.М. Абдрахманова зерттеуінде [41] арнайы қарастырылады

Тілсіз қарым-қатынас амалдарын, аялық білімнің бейвербалды көрсеткіштерін зерттейтін паралингвистикалық бағыт та антропоцентристік парадигманың нәтижесі. Қазақ тіл білімінде енді қолға алына бастаған бұл бағыттағы зерттеулерге белгілі бір қаламгер шығармаларының тілі арқау етіліп, қазақ халқына тән бейвербалдық амалдардың қолданылу өрісін, жасалу жолдарын, мән-мазмұнын ашу, ұлттық мәдени негізін көрсету сияқты мәселелерге ден қойылуда [42].

Қазақ тіл білімінің ғасырға жуық жинақтаған ғылыми нәтижелерін қорытындылап, лингвистикалық ілім тарихын жасау, ғасыр тоғысында пайда болып, қалыптасқан жаңа ғылыми бағыттардың қайнар көздерін ашалап, келешек бағдарын сараптау мәселесі де ғалымдар назарын аударуда. Мәселен, тіл және таным байланысы проблемасының әдіснамалық белгілерінің әлеуметтік, психологиялық және халықтық-мәдени негіздерін айқындап, когнитивтік лингвистиканың әлемдік деңгейдегі тәжірибесін, тілтанымдық универсалийлерді зерттеудегі үлесін қазақ ғалымдарының пікір-көзқарастарымен тоғыстыру, сол арқылы қазақ тіл білімінің когнитивтік бағытының қалыптасуы мен даму үдерісін анықтауды көздеген Э. Оразалиева тілтанымдық ұстанымдарды хронотопиялық көрсеткіштерге, ортақ мақсат-міндеттерге, қоғамдық – әлеуметтік шарттарға орай топтап, кезең-кезеңге бөліп қарастырады [6].

Қазақ тіл біліміндегі антропоцентристік бағыттағы зерттеулерде әдеби тілді қоғамдық-әлеуметтік жағдайдағы нақты мәселелерді шешу құралы етіп пайдаланудан туындайтын жарнама тілі де нысанаға алынып, оның социолингвистикалық аспектісімен қатар, психолингвистикалық қыры да сөз етіле бастады. Мұндай зерттеулерде жарнаманың ұлттар мен халықтар арасындағы тілдік-мәдени қарым-қатынастағы орны, оның адам санасына әсері,

халықтың мәдени өресін, сөйлеу мәдениетін танытуы сияқты келелі мәселелер көтерілуде [43]. Адамның сөз қолданысын оның әлеуметтік жағдайын, жыныс ерекшелігін, білімін, өмір сүру салтын т.б. қоғамдық-әлеуметтік факторларды ескере отырып зерттеу қазақ тіл білімінде антропоцентристік бағыттың гендерлік лингвистика сияқты жаңа саланың бой көрсетуіне алып келді. Бұл бағыттағы бастама-ізденістерде ерлер мен әйелдердің сөз қолданысындағы ерекшеліктер, оның этнопсихологиялық негіздері, мәдениеттің әйелдік және еркектік құрылымындағы ұлттық этикеттің орны тәрізді мәселелер қарастырылуда [44].

Қорыта айтқанда, қазақ тіл білімі ғылымының қазіргі даму кезеңін гуманитарлық білімдердің синтезі кезеңі деуге болады. Бұл кезеңде тілдің коммуникативтік және куммулятивтік қызметтерін бір-бірімен тоғыстыра отырып, тілді «Табиғат – Адам – Қоғам» контексінде, когнитивтік, лингвомәдениет-танымдық, психолингвистикалық, социолингвистикалық, этнопсихолингвистикалық, прагматикалық, паралингвистикалық аспектіде филологиялық және логика философиялық тұрғыдан талдауға айрықша көңіл бөлініп отыр.

Антропоцентристік парадигма аясында өрістеп отырған ғылыми бағыттарда адам – субъект алдыңғы орынға шығып, тіл адам болмысына өту «көпірі» жағынан қарастырылып, этностың тіл байлығы – тіл әлемін құраушы атау сөздер, диалектизмдер, этнографизмдер, табу мен эфемизмдер, сөз-образдар, сөз-символдар, фразеологизмдер, мақал-мәтелдер, қанатты сөздер, нақыл сөздер, жұмбақтар т.б. тіл бірліктері ұлттық танымды, этномәдени болмысты көрсететін тіл фактілері, тіл иесінің өзіне ғана тән ойлау ерекшелігін, ұлттық құндылықтарын, өмір сүру кредосын танытатын дереккөз, қазақы дүние бейнесінің тілдік моделдері ретінде зерттеу нысанына алынуда.

§ 4. «Тіл және мәдениет» сабақтастығының моңғол тіл білімінде өзектелуі

Тіл феноменін қарым-қатынас пен таным құралы ғана емес, ұлттық мәдениеттің коды ретінде қарастыратын лингвомәдениеттанымдық бағыт моңғол тіл білімінде енді қолға

алына бастаған жаңа сала болып саналады. Әйтсе де моңғол тілінің ұлт мәдениетімен сабақтастығы мәселесі мүлдем сөз етілмеді деуге болмайды. Мұны, әсіресе, моңғол фразеологиясына қатысты еңбектерден анық байқауға болады.

Моңғол фразеологиясының қалыптасуына үлес қосқан Т.А. Бертагаев, Г.Ц. Пюрбеев, Чой. Лувсанжав, Ж. Төмөрцэрэн, Л. Мишиг, Ц. Будаев, Ш-Н.Р. Цыденжапов, Л.Д. Шагдаров, Д.Л. Шагдарова, Д. Дашдаваа, Г. Томтогтох, Г. Аким, Т. Пагва, Гадамба, Ц. Өлзийхутаг, Н.Б. Бадмацыренова т.б. ғалымдардың назарынан фразеологизмдердің этностың дүниеге деген көзқарасынан, рухани дүниесі мен материалдық мәдениетінен, тұрмыс-тіршілігінен мағұлмат беретін этномәдени ақпараттар көзі болу қасиеті тыс қалмайды. Мәселен, моңғол фразеологиясы бойынша қорғалған алғашқы кандидаттық диссертациялық жұмыстардың бірі Чой. Лувсанжавтың зерттеуінде (1966) қазіргі моңғол тіліндегі фразеологизмдердің пайда болуы мен тұрақты тілдік оралым ретінде қалыптасуы, грамматикалық құрылысы мен синтаксистік қызметі, лексикалық құрамы мен тақырыптық топтары алғаш рет арнайы қарастырылады. Осы зерттеуі арқылы моңғол тіл білімде фразеология саласының дербес ғылыми пәнге айналуының негізін қалаған Чой Лувсанжавтың пікірі бойынша, моңғол тілінің фразеологиялық қорының 80 пайызын (%) ұлттық фразеология құрайды, сондықтан көптеген фразеологизмдердің шығу тегін моңғолдардың өмір салтынан, дәстүрлі тұрмыстық мәдениетінен, әдебиеті мен фольклорынан іздестіру қажет.

Ц.Б. Будаевтың «Бурят тілінің фразеологиясы» (1970) атты зерттеуі моңғол фразеологиясына қосылған қомақты үлес болып саналады. Бұл еңбекте бурят фразеологиясының диахрондық аспектісіне айрықша назар аударылып, бурят тіліндегі фразеологиялық бірліктердің шығу тегі, қалыптасуы, дамуы көшпелілер мәдениетімен тығыз байланыста, бурят, көне түркі, көне моңғол тілдерінің салыстырмалы қоры негізінде зерттеледі.

Моңғол тілі мен моңғол этносының дәстүрлі тұрмыстық мәдениеті арасындағы сабақтастық мәселесі Ж. Баянанның «Мәдениет, тіл, ұлттық таным» (2002) атты еңбегінде арнайы сөз болады. Ж. Баянсан зерттеуінде [45] фразеологиялық мағынаның дамуы мен моңғол этносының ділдік болмысы арасындағы байланыс

моңғол фразеологиясының ұлттық сипатын анықтаудың өзегіне алынып, моңғол фразеологизмдері моңғол мәдениетін, ұлттық ментальдылықты көрсететін феномен ретінде зерделенеді. Е.М. Верещагин және В.Г. Костомаровтардың лингвоелтанымдық қағидаттарына сүйене отырып, Ж. Баянсан адамды белгілі бір ұлттық мәдениеттің өкілі ретінде қарастырып, фразеологизмдердің пайда болу жолдарын, білдіретін мағыналарын моңғолдардың көшпелі өмір салтына, үй жануарларына, тұрмыстық заттарына, қару-жарақтарына т.б. қатысты ұғым-түсініктер негізінде сараптайды.

Моңғол тіл білімінде лингвомәдениеттанудың жалпы және жекелеген мәселелері Т.Б. Тагарова [46, 47, 48], Х. Нарангарав [49], Ширнэн Цолмон [50] зерттеулерінде «тіл:таным:мәдениет» контекстінде қарастырылып, моңғол халықтарының дүниетанымдық көзқарастарының, этикалық құндылықтарының, тұрмыстық мәдениетінің өзіндік ерекшеліктерінің фразеологиядағы көрінісі тілдік талданымның арқауына алынады.

Сонымен, қазақ және моңғол тіл білімінде антропоцентрлік парадигма аясында өрістеп отырған жаңа бағыттарға қатысты зерттеулерге жасалған жалпы шолу барысында мынадай түйінді пікірге келуге болады: «тіл және мәдениет», «тіл және таным», «тіл және этнос болмысы» сабақтастығы қазақ тіл білімінде жан жақты қарастырылып, бұл мәселелердің әр қайсысы ғылыми дербес салалардың (когнитивтік лингвистика, лингвомәдениеттану, этнолингвистика, лингвоконцептология) арнайы нысаны етіле бастаған болса, моңғол тіл білімінде негізінен лингвомәдениеттанымдық бағытқа үстемдік берілуде.

§ 5. Дүние бейнесі және оның қалыптасуындағы тілдің рөлі

Тіл бірліктерінің адам болмысымен тұтастықта, адамға ғана тән таным, ойлау, сана, сөйлеу т.б. қабілеттерінің органикалық бөлігі ретінде, ал мәдениет феноменінің адам және қоғамның біртұтас тыныс-тіршілігінің өзіндік формасы ретінде тереңдеп зерттеле бастауы бұрындары тек философиялық мән беріліп келген ұғымдарды қайтадан ой сүзгішінен өткізіп, оларды пәнаралық

ғылыми сипаттағы зерттеу нысандарына айналдыруға арқау етіледі. Солардың бірі – «тілдегі адам факторы» мәселесі.

В. Гумбольдтың лингвофилософиялық концепциясынан бастау алатын «тіл табиғатын адам және оның әлемі тұрғысынан келгенде ғана түсінуге және түсіндіруге болады, себебі тіл адамға тән басты (конститутивті) қасиет» қағидасы антрополингвистикалық зерттеулерде «тілдегі адам факторы» мәселесіне айрықша назар аударуды міндеттейді. Бұрындары танымның субъективті бастауы мәселесіне қатысты философиялық тұрғыдан сөз болып келген «тілдегі адам факторының» лингвистикалық зерттеулерде алдыңғы орынға шығуы жаңа ғасыр лингвистикасында объективті дүниенің психикалық, логикалық, философиялық, лингвистикалық модельдерін біртұтастықта сипаттайтын дүние суреті, дүние бейнесі, дүниенің концептуальды бейнесі, әлем образы, дүние моделі, концептуальдық жүйе, индивидуальдық когнитивтік жүйе, дүниенің тілдік бейнесі т.б. ғылыми ұғымдарды пайда болдырды. Бүгінгі таңда лингвистикалық зерттеулердің ғылыми ұғымдық аппаратына толықтай сіңіскен және әр зерттеушінің метатіліне байланысты «дүние суреті», «дүние бейнесі», «дүние моделі» және «дүниенің тілдік бейнесі», «дүниенің тілдік суреті», «дүниенің тілдік моделі» болып түрлене қолданылатын ұғымдар өзара мәндес-мағыналас болып саналады.

Адам баласының ойы мен рухани дүниесін, дүние танымын, өмірлік іс-тәжірибесін, практикалық әрекетін оның сөйлейтін тілінен бөлмей, тілдік әлемімен бірге біртұтастықта қарастыру, басқаша айтқанда, кез келген халықтың тілінде ұлттық-мәдени сипатта бекитін дүние моделін, яғни дүние бейнесін антропоцентрлік парадигманың фундаментальді ұғымы ретінде зерттеу – қазіргі заманғы лингвистиканың ең өзекті проблемаларының бірі.

Дүние суреті немесе дүние моделі – адам және оның болмысының, адамның әлеммен қарым-қатынасының, адамның өмір сүру жағдайының өзіндік ерекшеліктерін білдіретін іргелі де күрделі ұғым. Оның антропологиялық лингвистикаға енгізілуі адамның тілге ықпал-әсерінің екі түрін айырып тануға мүмкіндік береді: 1) тілдің біріншілік антропологизациялану құбылысы, яғни адамның психофизиологиялық және басқа да ерекшеліктерінің

тілдің конститутивтік қасиетіне әсері; 2) екіншілік антрологизациялану құбылысы, яғни әртүрлі дүние бейнесінің (діни-мифологиялық, философиялық, ғылыми, көркем) тілге әсері [1, 11].

«Дүние бейнесі» немесе «Дүние моделі» термині лингвистикалық ғылыми айналымға ХХ ғасырдың 60-жылдарынан ене бастады. «Дүние бейнесі» терминін алғаш рет Г. Герц (1914) қолданып, «дүниенің физикалық бейнесін жасауда адам дүние құбылыстары жөнінде өзінің ішкі образдарын қалыптастырады» деген тұжырымға келеді [1, 2].

Адам санасында сәулеленетін дүние моделі объективті әлемнің екіншілік көрінісі болып табылады. Ол туралы Г.В. Колшанский: «Адам санасында сәулеленетін дүние бейнесі ерекше бір материалдық формада жүзеге асқан және бекіген объективті әлемнің екіншілік көрінісі болып табылады. Мұндағы материалдық форма – индивидуалды адам санасын әлемнің жекелеген «монадтары» (грек. монас – бірлік, тұтастық, бірыңғайластық) түрінде объектендіру қызметін атқаратын тіл. Демек «адам- әлем» арақатынасының өзара әрекеттесуінің, өзара әсер-ықпалының нәтижесінде күллі адамзат баласына тән және «тіл-ойлау» формасында адам санасында орнығатын дүние бейнесі қалыптасады» дейді [51, 15]. Басқаша айтқанда, дүние моделі – адам психикасындағы белгілі бір когнитивтік схемаларға лайық заттық мағыналармен белгіленген және саналы рефлексияға есептелген заттық әлем кескіні [52, 268].

М. Хайдеггер «дүние суреті», «дүние бейнесі» сияқты түсініктердің беретін мазмұнын былайша пайымдайды: «При слове «картина» мы думаем, прежде всего, об отображении чего-либо, картина мира, сущностно понятая, означает не картину, изображающую мир, а мир, понятый как картина ... Где дело доходит до картины мира, там выносится кардинальное решение относительно сущего в целом.» [53, 105].

«Дүние бейнесі – адамның дүние-әлемді көруінің, тануының түп негізінде жататын, әлемнің өзіндік ерекшеліктерін, өзіне ғана тән болмысын түсініктер түрінде репрезентациялайтын және адамның барлық рухани іс-әрекетінің нәтижесі саналатын әлемнің кең ауқымды бейнесі. Дүние бейнесі ақиқат шындық болмыстың

субъективті образы ретінде реальды шындықты тек түсіндіреді. Сондықтан ол ешқашан ақиқат шындықтағы құбылыстардың дәл өзін, сол қалпында көрсете алмайды» деп дүние бейнесіне анықтама бере келіп, О.Д. Ивицкая дүние суретін іштей былайша жіктейді:

1. Тілдік дүние суреті – ойлау, ақиқат шындық және әлем туралы ойды білдірудің құралы ретіндегі тіл үшеуінің өзара қарым-қатынасының, өзара байланысының, ықпал-әсерінің нәтижесі, адам санасының жемісі;

2. Концептуалдық дүние суреті тілдік дүние суретіне қарағанда әлдеқайда ауқымды ұғым. Себебі оның жасалуына бейбербалды амалдардан бастап ойлаудың сан қилы типтері қатысады. Ұлттық тілдегі аталым құралдары мен амал-тәсілдер тілдік дүние суретінің құрамдас бөлігі – номинативтік дүние суретін бейнелейді [54, 122].

С.Т. Тер-Минасова адамды қоршаған әлем жайлы түсініктердің реальдық дүние бейнесі, мәдени (немесе ұғымдық) дүние бейнесі, тілдік дүние бейнесі деген үш формасын ерекше атайды:

1. Реальдық дүние бейнесі – адамзат баласынан тыс жатқан, адамды қоршаған әлем, объективті шындық;

2. Мәдени дүние бейнесі – ұжымдық және индивидуалдық санада екшелген түсініктер мен ұғымдар «призмасы» арқылы реалдық дүние бейнесінің көрініс беруі;

3. Тілдік дүние бейнесі мәдени дүние бейнесі арқылы шындықты бейнелейді.

«Тіл мен мәдениетті өзара тығыз байланыстағы біртұтас құбылыс», «тіл-мәдениеттің құрамдас бөлігі, дәл сол сияқты мәдениет те тілдің құрамдас бөлігі» десек, дүниенің тілдік және мәдени бейнелері өзара үздіксіз қарым-қатынаста, үзіліссіз ықпал-әсерде болады. Мәдениет – адам санасында түсініктер түрінде сәулеленетін әлем бейнесі, яғни адамның физикалық тәжірибесі мен рухани іс-әрекетінің нәтижесінде пайда болатын дүниеге көзқарасы, дүниетанымы. Ал тіл сол дүниетанымды, дүниеге көзқарасты бекітуші, сақтаушы, ұрпақтан – ұрпаққа жеткізуші әлеуметтік-мәдени феномен. Олай болса дүниенің тілдік және мәдени бейнелері, түптеп келгенде, реальдық дүние бейнесіне барып саяды [55, 41].

Г.А. Брутян, Р.И. Павиленис, Ю.Н. Караулов т.б. зерттеушілер «дүние бейнесі» деген терминнің орнына «дүние моделі» деген

терминдік аппаратты қолданады. Г.А. Брутян дүние моделін: 1) концептуалдық дүние моделі; 2) тілдік дүние моделі деп екіге бөліп қарастырады. Дүниенің концептуалдық моделі – ой-санада көрініс тапқан адамның әлем жайлы білімі ғана емес, сонымен қатар жөнделген, өңделген түрде ақиқат болмыстың рационалды (логикалық) моделіне енетін сезімдік танымның қорытындысы да. Рационалды (логикалық) танымды танытушы құрал ретіндегі тілдің көмегімен адамның сыртқы және ішкі әлем туралы білімі бекиді дей келіп, «дүниенің тілдік моделі» мен «дүниенің концептуалдық моделі» арасындағы айырмашылық пен ұқсастық жайлы А. Брутян былай дейді: «Концептуалдық дүние бейнесінің негізгі өзегін ұғымдар түрінде берілген ақпараттар құрайтын болса, дүниенің тілдік бейнесі – белгілі бір тілдегі сөздер мен сөз тіркестерінде бекітілген білім. Сөздер арқылы алынған ақпараттар мен ұғымдар арқылы алынған ақпараттарды қатар қойып, салғастырсақ, бұл екеуі көп жағдайда негізінен бір-бірімен сәйкес түсіп жататыны байқалады. Әйтсе де бұл сәйкестік «бірдей» деген сөз емес. Тілдік модельдің негізгі мазмұны арқылы ұғымдық модельдің мазмұны беріледі, бірақ тек сөздік (тілдік) сипатта болып келетін, ұғымдық модельдің шеңберіне енбейтін перифериялық бөлімдер де болады. Олар дүние, әлем туралы қосымша, толықтырушы ақпарат арқалайды» [56, 109].

Дүниенің тілдік бейнесі өз кезегінде объективті түрде дүниенің концептуалдық бейнесінің көрінісін береді. Екі бейне бір-бірімен тығыз қарым-қатынаста екені сөзсіз, өйткені тіл тек дүниенің концептуалдық бейнесімен байланысуы арқылы қатынас құралы қызметін атқара алады. Басқаша айтқанда, тіл иесінің санасындағы дүние бейнесі тілдің кумулятивтік қызметінің нәтижесінде дүниенің тілдік бейнесіне ұштасады. Ендігі кезекте тіл тек қарым-қатынас құралы емес, адам болмысын, табиғатын танытатын сан қырлы процестерде шешуші роль атқарушы, жинақталған білімді сақтаушы және кәдеге жаратушы ретінде алға шығады [57, 150].

Орыс ғалымы Ю.Н. Караулов тілдік дүние бейнесі мен концептуалдық дүние бейнесінің ара шегін нақты дәл белгілеу мүмкін еместігі жайлы былай дейді.: «границы между языковой моделью мира и концептуальной моделью мира кажутся зыбкими, неопределенными» [58, 38]. Сондай-ақ, ол дүниенің тілдік моделінде

– сөздің мағыналық өрісі, дүниенің концептуальдық моделінде сана константы негізгі рөл атқаратынын атап көрсетеді [59, 132]. Ал В.Н. Телия тіл мен концептуалдық дүние моделі арасындағы байланыс тілдік бірліктердің мағынасына тәуелді болатынын: «тіл өзінің мағыналар жүйесі және олардың ассоциациялары арқылы дүниенің концептуальді моделіне ұлттық-мәдени реңкті дарытады» деп атап көрсетеді [60, 135].

Халықтың дүниеге деген көзқарасы жеке және қоғамдық сана негізінде қалыптасады. Дүниенің концептуалдық бейнесі әрбір адам санасында әр түрлі дәрежеде орын алып, тілінде түрліше көрініс табады. Оны анықтаушы мәліметтер ретінде оның білімін, жас ерекшелігін, өмірлік тәжірибесін, әлеуметтік жағдайын, өмірге деген психикалық көзқарасын, өмір сүрген дәуірін және т.б. атауға болады. Этнос мүшелерінің ғаламға немесе дүниеге деген өзіндік концептуальды және логика-философиялық көзқарасының болуы табиғи құбылыс.

Ақиқат дүние бейнесі мен дүниенің тілдік бейнесі арасында күрделі байланыстар мен айырмашылықтар бар. Кеңістік, уақыт, өлшем параметрлері көмегімен бейнеленетін дүние моделінің (дүние бейнесінің, дүние суретінің) қалыптасуына тіл, салт-дәстүр, әдет-ғұрып, тұрмыс-тіршілік ерекшеліктері, тәрбие, білім алу, табиғат және ландшафт т.б. факторлар әсер етеді. М. Планк дүниенің бейнесін екіге бөліп қарастырады:

1. Дүниенің практикалық бейнесі – адамның қоршаған орта туралы өз тәжірибесі арқылы жинаған білімі, әлемге деген өзіндік көзқарасы;

2. Дүниенің ғылыми бейнесі – өмірдің шынайы, яғни реальді бейнесі. Ол жалпы адамзаттың не жеке тұлғалардың ойлауынан тәуелсіз болады [61, 48].

Дүниенің тілдік бейнесі дүниенің ғылыми бейнелерімен (физикалық, химиялық т.б.) қатар тұрмайды, керісінше, оларға дейінгі және оларды қалыптастыруға ықпал етуші болып саналады. Осы ретте «дүниенің тілдік бейнесі шынайы өмірдің объективті мазмұнын толықтыра отырып, көп жағдайда оны тіпті бұрмалауы мүмкін», сондықтан да ол көбінесе ақиқат дүниенің қарабайыр бейнесі болып саналады [62, 12].

Ежелгі дүние бейнесін мәтін семантикасына қатысты зерттеген орыс ғалымдары Вяч.В. Иванов, В.Н. Топоров: «Модель мира может реализоваться в различных формах человеческого поведения и в результатах этого поведения (например, в языковых текстах, социальных институтах, памятниках материальной культуры и т.д.); в дальнейшем всякая реализация называется текстом», – деп атап көрсетеді [63, 7]. Ортағасыр славян мәдениетін дүние моделі контексінде зерттеген А.Я. Гуревич: «Модель мира, как «сетка координат», при посредстве которых люди воспринимают действительность и строят образ мира, существующий в их сознании» – дейді [64, 7].

Дүниені, ақиқат болмысты танудың құралы ойлау болатын болса, тіл – ойды жеткізудің құралы. Демек тіл танымдық әрекетті де танытады. Адамның шығармашылық танымдық әрекетінің сан алуан қыры тілде көрініс табады, нәтижелері тілде бекітіледі. Осылайша тілдің таным мен ойлаудың құралы бола алатын және айнала қоршаған ақиқат болмыстың элементтерін жинақтап бере алатын мүмкіндігін сөз ете келіп, Г.В. Колшанский дүниенің тілдік бейнесі туралы былайша ой қорытады: «Ни на одном этапе своего становления или развития язык не выступает в качестве самостоятельной креативной силы и не создает, следовательно своей собственной картины мира, он лишь фиксирует концептуальный мир человека, имеющий своим первоначальным источником реальный мир и деятельность в этом мире. ... Существование языка как материальной формы закрепления мышления человека, а следовательно той совокупности знаний, которыми располагает мышления человека на определенном этапе, создает новую проблему в интерпретации содержания выражения «картина мира» Таким образом картина мира как совокупность знаний человека о мире подменяется картиной мира, существующей в языке, т.е. языковой картиной мира» [51, 22]

Тіл мен ойлауды теңестіруге болмайтындығы секілді дүние бейнесі мен дүниенің тілдік бейнесін өзара теңестіруге келмейді. Дүниенің тілдік бейнесі тілдік бірліктің ішкі формасы, сөз, сөйлем, сөздің мағыналық жағының өзгеруі, оның ауыспалы мағынада қолданылуы, эмоционолды-экспресивтік реңктер т.б. сияқты «тілдің семантикалық сүзгісінен өткен жүйеде құрылатын болса, дүниенің

концептуальдық бейнесі адам ойлауы мен танымына қатысты қарастырылады. Дүниенің заңдылықтары тек қана адамның концептуальдық таным жүйесінде танылады, бейнеленеді. Таным процесі – ойдың қызметі, ол өмірлік тәжірибе негізінде құрылған ішкі (санадағы) әлем моделіне бағытталады» [65, 15].

Дүние моделі тілдік көркемдеуіш-бейнелеуіш құралдардың, әсіресе тілге айрықша бейнелілік дарытатын метафора арқылы сипатталады. Дүние моделі және оның сан алуан көріністері әр халықтың дүние-ғаламды мүшелей тануына, ол фрагменттерді өзінше бейнелеп атауына, әр тілдің өзіне ғана тән ерекшеліктеріне байланысты тіл-тілде өзгеше болып өріледі [66, 66]. Дүние бейнесі әр этноста әртүрлі болуы мүмкін, өйткені этностың тәжірибесі, өмірден көрген-білгені, көңілге түйгені білімнің негізі болып танылатындығы анық. Дүние бейнесінің және оның жеке-жеке үзінділерінің тіл-тілде басқаша болуының басты себебін «бірдей құбылысты қабылдаудағы, бейнелеп танудағы, образды ойлаудағы ұлттық өзгешеліктермен түсіндіруге болады [67, 64].

Дүниенің тілдік бейнесі жөніндегі көзқарас, ең алдымен, оның ұлттық – мәдени ерекшелігімен сабақтастырылып, дүниенің тілдік бейнесінің әртүрлі фрагменттерін бір-бірінен ажырату немесе оларды бір-бірімен өзара тығыз бірлікте қарастыру адам баласының жалпы дүниені қабылдауы мен тануы процесімен ұштастырыла зерттелуде. Осы орайда, белгілі бір халықтың тілі сол халықтың қоғамдық-әлеуметтік, ұлттық- этномәдени жүйесінің құрамдас бөлігі екені ескеріліп, «тіл ұлттың, халықтың өзіне тән ерекшеліктерін білдіреді және оны қалыптастырады, дүниені танудың ұлттық сипатын бейнелейді, сондықтан да түрлі ұлттардың дүниетанымының негізін, олардың тілінен іздеу керектігі» [68, 83] тіл мен таным, тіл мен мәдениет, тіл мен этнос болмысы аралық қатыстылықты зерттеудің негіздемесінің бірі саналып отыр.

Тілді антропологиялық бағытта зерттеу мен «тіл мен танымның бірлестігін» қарастыру барысында ақиқат болмысты танудағы тілдің рөлін тым көтермелеп жібермеу қажеттігін ескерте келіп, В.А. Маслова: «дүниенің тілдік бейнесі» деген ұғымның өзі - метафоралық қолданыс» дейді [69, 57]. Ғалымның пайымдауынша, белгілі бір ұлттың қоғамдық саяси-тарихи тәжірибесі жөніндегі жинақталған мәселелер, тілінің ерекшеліктері, шындығында да сол

тілде сөйлеушілерге объективті дүниеден өзге қайталанбас дүние бейнесін жасамайды, тек заттар мен құбылыстардың, іс-әрекеттердің ұлттық болмыспен ерекшеленетін, өзіне тән нақышы бар дүниені қалыптастырады.

Кез келген ұлттық тілде сол тілде сөйлейтін халықтың дүние бейнесі бекиді, бекіп қана қоймай, тілдік ұжымның әр мүшесіне таңылатын, барлығына бірдей міндетті ұжымдық философия, дүниетанымдық көзқарастар жүйесі, білім жиынтығы түрінде жалғастық табады, яғни тілдік дүниенің бейнесі тіл қойнауында түзіледі. Мәселен, қазақ ономастикасының лингвоконцептологиялық тұғырын «дүние бейнесі» ұғымы негізінде сараптаған Б. Тілеубердиев: «Дүние бейнесі – өте күрделі, үнемі қозғалыста болатын, тұрақсыз ауыспалы процесс. Онда адамдардың бір-бірімен тіл табысуын, ортақ шешімге келуін қамтамасыз ететін жалпы халықтық сипат та болады. Әлем бейнесі когнитивтік модельде айқындалады, сондай-ақ ол ұжымдық санамен, көзқараспен, ұжымдық философиямен байланысты болады. Дүниенің тілдік бейнесі негізінен адамдар санасындағы әлемнің логикалық бейнесімен сәйкес келеді. Ал дүниенің кез келген ұлттық, тілдік бейнесінің әмбебаптығының өзіндік ерекшелігін айқындайтын метафора, теңеу және концепт болып табылады» – дей келе, «Дүниенің тілдік бейнесінің ұлттық болмысы әр этноста әр түрлі болуы этностың тәжірибесі, білімімен байланысты. Өйткені тілдік таңбаның таңбалаушы қызметі сыртқы дүниемен байланысында ғана емес, адамның өмірден көрген-білгені, көңілге түйгені білімінің негізі болып табылады. Оның тілдік бейнесі, ұлттық рухани болмысы әр халықта әр түрлі» деп дүние бейнесінің әмбебаптық және ұлттық сипатын жалпыхалықтық және этникалық мәдениеттің өзіндік ерекшеліктерімен түсіндіреді [70, 15.]

Дүние бейнесі адамның әлем туралы түсініктерін зерттеуге байланысты қолданылады. Егер, «әлем» дегенді адам және оның ортасының өзара қарым-қатынасы деп түсінетін болсақ, дүние бейнесі – адам және оның ортасы туралы ақпараттардың өңделуінің нәтижесі болмақ. Адамның қоршаған орта объектілерін қабылдауы мен тануы барысында жинақтаған ақпараттары қалай болса, солай шашырап жатқан дүние емес, жүйелі үйлесімділіктегі біртұтас концептуалдық бейнені түзетін фактілер.

Демек, адамның дүниені қабылдауы мен тануының, түйсінуі мен түсінуінің, дүниеге деген өзіндік көзқарасының, дүние жөніндегі жалпы түсініктерінің түп негізінде «объективті шындық болмыстың субъективті бейнесі», «ақиқат шындықтың біртұтас бейнесі» ретіндегі дүние суреті, яғни дүние бейнесі жатады.

Дүние бейнесі адамның дүние-әлемді тануын жүзеге асырып қана қоймайды, сонымен қатар ол адамның өмірлік іс-әрекетінде бағыт-бағдар қызметін де атқарады. Адам баласының өзін қоршаған ортаның, ақиқат болмыстың мәнін түсінуінің тәсілі ретінде дүние суреті мифологияда, религияда, поэзияда, фольклор мен сурет өнерінде, қолөнерде т.б. қабылдау мен ұғынуға ыңғайлы, жеңілдетілген формада белгіленеді, бейнеленеді және бекиді. Дүние-ғаламның күллі адамзат баласына ортақ болуы дүние суретіне жалпы адамзаттық әмбебаптық сипат дарытады десек те, әрбір этномәдени-тарихи қауымдастықтың дүние-әлемді өзінше көруі мен тануының, қабылдауы мен елестетуінің, ұғынуы мен түсінуінің және бұл процестердің нәтижесін бейнелеуі мен бекітуінің амал-тәсілдерінің өзгешелігіне байланысты дүние суреті этноәлеуметтік және этномәдени реңкті арқаламай қоймайды.

Тіл адам баласының әлем туралы білімінің қалыптасуы мен жалғастық табуының басты құралы болып саналады. Себебі «адам тілде өмір сүреді, тіл арқылы қалыптасады. Тілден тыс жатқан әлем барын сезген, білген адам сол беймәлім әлемді тілдің көмегімен игеруге ұмтылады» [71, 378], «дүние-әлем тілде құлыпталып, көрініс табатын тәжірибеден тыс қабылданбайды, тілге деген көзқарас – дүниеге, әлемге деген көзқарас» [51, 16].

Дүние бейнесін дүниенің қарабайыр бейнесі, дүниенің ғылыми бейнесі, ақиқат дүние бейнесі, мәдени дүние бейнесі, тілдік дүние бейнесі деп іштей саралай зерттеу, олардың фразеологиялық дүние бейнесі, паремиологиялық дүние бейнесі, ономастикалық дүние бейнесі, соматикалық дүние бейнесі т.б. сияқты тілдік фрагменттерінің табиғатын «Тіл – Адам – Мәдениет», «Адам – Қоғам – Тіл», «Табиғат – Адам – Тіл», «Тіл – Таным – Рухани құндылық», «Тіл – Ұлттық сана – Қоғам» т.б. макрожүйелер контекстінде қарастыру – лингвомәдениеттанымдық бағытты когнитивтік лингвистикамен тоғыстыруды қажет ететін, аса күрделі де өзекті, ауқымды да маңызды проблемалар саналады. Өйткені адамның тілі,

танымдық іс-әрекеті, бейнелі ойлауы, ұлттық санасы, рухани өресі, сөйлеу қабілеті және адамның әлеуметтік-мәдени ортасы арасындағы байланыстың тығыздығы соншалық, олар бір-бірінен бөліп алуға келмейтін, бірінсіз-бірі жоқ «тіл: ойлау: мәдениет» триадасынан құралатын біртұтас құрылымды түзеді. Бұл үштағандық біртұтас құрылымның адамды қоршаған ортамен өзара байланысының, қарым-қатынасының негізінде дүние бейнесі қалыптасады. Шындық болмысты, ақиқат әлемді іс-әрекет процесінде тани отырып, адам өз танымының нәтижесін сөз арқылы бекітеді. Тілдік тұрпатта бекіген білімдер жиынтығы әр түрлі концепцияларда түрліше аталып жүрген «тілдік аралық әлемді» түзеді (Л. Вайсгербер), «дүниенің тілдік репрезентациясын» жасайды (Т.М. Дридзе), «дүниенің тілдік моделі» (В. Гумбольдт) немесе «тілдік дүние бейнесі» (Б.А. Серебренников) болып қалыптасады.

**II. ДҮНИЕНІҢ ҚАРАБАЙЫР БЕЙНЕСІНІҢ
ФРАЗЕОЛОГИЯЛЫҚ ФРАГМЕНТІ**

§ 1. «Тіл:Ойлау:Ақиқат шындық» триадасы және дүниенің қарабайыр бейнесінің қалыптасу процесі

Тілдің ойлауға, танымға, объективті шындыққа қатысы – философтар мен когнитолог ғалымдар назарын тым ертеден аударып келе жатқан күрделі мәселе. Тіл және ойлау арақатынасы мәселесіне арналған лингвистикалық зерттеулердің маңызы жайлы Э. Бенвенист: «Тіл табиғатына тереңдей барып, оның ойлаумен және адам әрекетімен байланысын аша отырып, ... лингвистикалық зерттеулер әр түрлі ойлау операцияларындағы сананың терең қатпарларын жарыққа шығара бастады» десе, Фердинанд де Соссюр ойлауға қатысты тілдің қызметі идеяны білдіруге қажет материалдық дыбыстық құрал жасаумен шектелмейтінін, сондай-ақ ол ойлау мен дыбыс екеуінің бірігуі бірлікті екі жақты шектейтін дәрежеге жеткізетіндей дәнекерлік қызмет те атқаратынын айтады [72, 241].

Тіл мен таным процестерінің ара қатынасын көрсету тіл қолданысының когнитивтік жүйесіне сүйенеді. «Тіл – ойлау – таным» арақатынасы адам баласының интеллектуальды өмірінде құндылықтар қаншалықты рөл атқаратынын белгілейді. Құндылықтар жүйесінде тіл және таным арақатынасын сипаттайтын ұғымдар белгілі бір құрылымдық сипатқа ие болады. Мәселен, уақыт пен кеңістік біртұтастығындағы тіл мен этнотанымдық тәжірибе аралық байланыстың қазақы дүние бейнесіндегі өлшемдік жүйеге қатысты көрінісін К. Күркебаев: «Біздің ата-бабаларымыз да қоршаған ортаның, әлем бейнесін өзінің этнотанымдық табиғатымен байланыстыра қараған. Таңның атысы мен күннің батысын, тәуліктің уақытты сағатпен, салмақты таразымен, қашықтық пен ұзындықты километр мен метр сияқты нақты өлшемдік құралдарымен өлшемесе де, соның бәрінің өлшемін өзінің күнделікті тұрмыс тіршілігіндегі өмірлік тәжірибесінен таба білген. Әлем бейнесіндегі уақыт пен кеңістіктің бір-бірімен тығыз байланыста тұратын ажырамас біртұтас құбылыс екенін де болжай алған» – деп түсіндіреді [73, 14].

Өмір сүру, өмірлік қажеттіліктерге қатысты мәселелерді шешу барысында адамның қоршаған орта құбылыстары мен ондағы сан алуан процестерді, жалпы дүниені тануы тереңдей түседі. Ғалам

шексіз, оны тану да шексіз. Адам өзіне беймәлім жұмбақ нәрелер сырын ойлау, ойлану арқылы таниды. Басқаша айтқанда, ақиқат шындық дүние мен тіл арасында адам тұрады. Адам дүниені сезім мүшелері арқылы қабылдап, санасының елегінен өткізеді, соның нәтижесінде адамның санасында дүние туралы образдар жүйесі қалыптасады. Ол ақпаратты адам ой елегінен өткізіп, тіл арқылы сөйлесімдік ұжымның өзге мүшелеріне білім ретінде жеткізеді, яғни реалдылық пен тіл арасына ойлау процесі дәнекер болады [55, 35].

Ойлау – адам баласы үшін ерекше маңызды фундаментальды психикалық қабілеттердің бірі. Когнитивтік лингвистикада ойлау адамның дүниенің танып-білуін, саналы түрде түйсінуін, жалпы танымының, соның ішінде тілдік танымының қалыптасуын қамтамасыз ететін күрделі когнитивтік процесс тұрғысынан қарастырылады.

Адамның ойлау әрекеті сезімдік таныммен тікелей байланысты болады, ал танымдық іс-әрекет түйсік пен қабылдаудан басталады. Сезім мүшелері арқылы қабылдау дүниені терең, жан-жақты тану үшін жеткіліксіз. Сезім арқылы қабылданған дүние бейнесі сан алуан заттар мен құбылыстардың күрделі арақатынасын, олардың себеп-салдарын түсіндіре алмайды. Сондықтан адам дүние сырын тереңдеп тану үшін ойлауға жүгінеді. Сезім мүшелері арқылы тану мүмкін емес құбылыстарды адам абстрактілі ойлаумен танып-білуге талпыныс жасайды.

Ақиқат өмірдің шындығын тану процесі образдар, түсініктер, категориялар негізінде жүзеге асады. Ойлау объективті дүниенің болмысын тереңдеп тануға, оның заңдылықтарын меңгеруге мүмкіндік береді. Ойлау потенциалды мүмкіндіктерді ескеру, жоспарлау, болашақты болжау процестерін іске асырады. Психологияда ойлауды көрнекі және вербальді ойлау деп екіге бөледі. Көрнекі ойлау бейнелер мен елестер негізінде, вербальді ойлау таңбалық құрылымдар (тіл) арқылы жүзеге асады. Біздіңше, когнитивтік құрылымдар, оның ішінде дүние бейнесінің түзілу процесінің негізінде міндетті түрде көрнекі ойлау жатады. Көрнекі ойлаудың нәтижесінде тілдік ұжым мүшесінің санасында дүниенің концептуальды бейнесі шеңберінде белгілі бір зат, құбылыс, әрекет, заңдылықтар т.б. туралы түсініктердің суретті сипаттамасы түзіледі, білім қордаланады. Ол өз кезегінде вербальді ойлауға айналып, тіл

арқылы мән-мағыналар жиынтығы, жалпы мазмұн түрінде жарыққа шығады. Ойлау процесінің нәтижесінде әр түрлі түсініктер мен ұғымдар арасында жаңа байланыстар пайда болады.

Адамның қоршаған ортасын, айналасын, әлемді тануы – өте ұзаққа созылатын, күрделі процесс. Себебі адамның танымдық аппаратының құрылымы нысанды бірден жан-жақты, түбегейлі танып білуге және оны білім етіп бірден жеткізуге қабілетсіз. Сондықтан белгілі бір зат немесе құбылыс туралы біздің біліміміз сол заттың, құбылыстың кейбір жақтарын ғана көрсете алатындықтан толық емес, шартты болмақ. Өйткені әлем шексіз, дүниедегі заттар мен құбылыстар шексіз, оларға тән қасиеттер де алуан түрлі.

Адамның жас мөлшері, әлеуметтік рөлі, өмірлік тәжірибесі, кәсібі, мамандығы, білім деңгейі, мәдени өресі, бір нәрсені қабылдауға бейімі т.б. факторларға байланысты адамның қоршаған әлемді тануының нәтижесі үнемі бір деңгейде, өзгеріссіз қала бермейді. Бұл да таным процесінің тағы бір ерекшелігін көрсетеді. Адамның танымдық әрекетінің нәтижесі мида ұғымдар түрінде бекиді. Адамдардың қоғамдық-тарихи тәжірибесі және белгілі бір уақыт аралығында қордаланған білімі ұғымдарда жинақталады, сақталады, өңделеді және түйінделеді. Сөз мағынасы ол ұғымның барлық мазмұнын емес, тек тілдік ұжым мүшелеріне белгілісін ғана білдіреді.

Тілді қолдана отырып, сөздерден құралатын сөйлем арқылы адамдар әр түрлі заттар мен құбылыстардың мәнін ашады, олар туралы жинақтаған білімін жеткізеді. Таным адам арқылы жүзеге асырады, ал адамда қандай да бір себептермен теріс ұғым мен түсініктер қалыптасуы, адамдар арасында бұрыс ақпараттар алмасуы мүмкін. Осылайша әлемді тануда қателер мен адасуларда болады. Демек адам миында дүние суреті үнемі дұрыс бейнеленеді деуге болмайды. Тіптен сезімдік танымның өзі заттар мен құбылыстарға тән объективті қасиеттермен салыстырғанда жұпыны болып келеді, себебі адамның сезім мүшелерінің әрқайсысының өзіне тән атқаратын шектеулі қызметтері бар. Сондықтан олар шындықты толықтай бейнелей алмайды. Басқаша айтқанда заттар мен құбылыстардың қыр-сырын түбегейлі білуге адамның қарабайыр ойлауының шамасы жете бермейді. Дегенмен қоршаған

әлемді біршама дұрыс қабылдаудың, жіберілген қателіктерді жөндеудің, адамның әлемді меңгеруінің мүмкіндіктерін арттырудың, заттар мен құбылыстардың өзіндік қасиеттері мен заңдылықтарын терең танудың құралы етіп адам баласы ғылым мен жинақталған өмірлік тәжірибені таңдайды.

Ғылыми танымдық ұстанымдарға негізделетін дүниенің ғылыми бейнесі – тілдік ұжымның ғылыми санасының нәтижесі ретінде қарастырылатын болса, белгілі бір тілдің лексика-фразеологиялық жүйесін семантикалық талдаудың негізінде сол тіл иесінің әлемге, дүниеге деген «қарабайыр» көзқарасы көрініс табатын біртұтас ұғым-түсініктер әлеміне реконструкция жасалады.

Дүниенің қарабайыр бейнесі өмірлік іс-әрекет барысында, практикалық тәжірибенің жинақталуының нәтижесінде және қоршаған орта құбылыстарын барлап-бақылаудың, сараптап-пайымдаудың негізінде табиғи қалыптасады. Тіл өкілі қарабайыр дүние бейнесін айқын сезіне де бермейді. Дегенмен ол ұлттық тілде тұрақталып, әбден қалыпқа түсіп, сіріленген әлем туралы өте таныс, етене жақын, дағдылы фондық түсініктердің жиынтығынан тұрады.

Дүниенің қарабайыр бейнесі адамның практикалық қажеттілігіне жауап ретінде, адамның әлемге, ортаға бейімделуі үшін қажет когнитивтік негіз ретінде қалыптасады. Қарабайыр дүние бейнесінің прагматикалық сипатына лайық болатын білім типі дәстүрлі ғылым объективті шындық деп тапқан білім типінен алшақ жатуы мүмкін. Өйткені ол білімнің алғы шартына (критерий) тілдік модельдің тәжірибені түсіндірушілік (көп жағдайда квазитүсіндірушілік) қызметке қабілеттілігі, тұтастығы және әмбебаптығы алынады. Сондықтан да болар Ю.Д. Апресян: «Дүниенің тілдік бейнесі реалді өмірдің объективті мазмұнын толықтыра отырып, көп жағдайда оны тіпті бұрмалауы мүмкін» – деп дүниенің тілдік бейнесінің ғылымға дейінгі сипатына тоқталып, тіптен оны дүниенің қарабайыр бейнесі ретінде атайды. Ғалым дүниенің тілдік («қарабайыр») бейнесі туралы мәселенің қазіргі жай-күйін сипаттай келіп, бұл мәселе қазіргі таңда екі бағытта зерттеліп отырғанын айтады [74, 38]:

1. Бір жағынан, тілдік «стереотиптер» және жалпымәдени салт-сана, оның сол этносқа тән жекелеген концептері (жан, тағдыр, ерік, жігер, т.б.) зерттелуде. Оларды лингвомәдени изоглосстар және

изоглосс шоғыры деп атауға болады. Екінші жағынан, бір ғана этностық шеңбермен шектелмейтін концептердің өзгеше, өзді-өзіне ғана тәне ерекше коннотациялары (мысалы, түр-түстің әртүрлі мәдениеттегі символикасы) зерттелуде;

2. Тілде бекіген әлем туралы ғылыми емес, яғни ғылымға дейінгі, «қарабайыр» болса да біртұтас көзқарасты қайта жаңғыртудың жолдары іздестірілуде. Мұндай зерттеулерде дүниенің біртұтас тілдік бейнесіне айырықша назар аударылады және ондағы ұлттық ерекшелікке аса мән беріледі. Соңғы бағыттағы зерттеулердегі негізгі тұжырымдарды жинақтай келіп, Ю.Д. Апресян мынадай қорытынды пікірге келеді:

1. Әрбір табиғи тіл әлемді қабылдаудың және әлемдегі құбылыстар жайындағы көзқарастардың тұжырымдамалық жүйесін ұйымдастырудың (концептуализация) белгілі бір тәсілін бейнелейді. Тілдегі мағыналар тіл иесінің барлығына бірдей міндетті ұжымдық пәлсафа түріндегі көзқарастардың біртұтас жүйесін құрайды.

2. Тілге тән ақиқатты концептуализациялау тәсілі жартылай әмбебаптық, жартылай ұлттық ерекшелікте болып келеді. Демек, әр басқа тілдердің өкілдері әлемді өз тілдерінің «елегінен» өткізіп, өзінше қабылдайды.

3. Тілдік дүние бейнесінің көптеген маңызды детальдары ғылыми дүние бейнесінен біршама айырмашылықта болып келеді. Сол тұрғыдан алғанда ол бейнені «қарабайыр» деуге болады. Солай бола тұра қарабайыр түсініктерді қарадүрсін деуге болмайды. Көп жағдайда олар өзінің күрделілігі мен қызықтылығы жағынан ғылыми түсініктерден кем түспейді [74, 39]

Осы орайда түркі және моңғол халықтарының дүниетанымын, ой-өрісін, ғасырлар бойы жинақтаған практикалық іс-тәжірибесінің нәтижелерін, рухани және заттық мәдениеттерінің өзіндік ерекшеліктері мен ұқсас тұстарын антропоцентристік бағытқа сай тіл арқылы зерттеудің алтайтану, түркітану және моңғолтану сияқты іргелі ғылым салалары үшін маңызы зор.

Түркі және моңғол халықтарының дүние бейнесін лингвистикалық тұрғыдан жан-жақты қарастыру бұл ғылым салаларының кешенділік сипатын танытып қана қоймайды, тілдің ойлаумен, таныммен, шындық болмыспен арақатынасының

табиғатын зерттеуге, «Адам – Табиғат – Қоғам» үштағаны аралық байланыстағы тілдің рөлін жете тануға мүмкіндік береді.

Түркі және моңғол халықтарының әлем жайлы қордалаған білімін, яғни дүние суретін, дүние-әлем туралы ұғым-түсініктерді лингвистикалық, семиотикалық, философиялық, мифологиялық, поэтикалық, мәдениеттанымдық тұрғыдан салыстыра зерттеу – моңғолтану және түркітану салаларындағы тың да өзекті мәселе. Бұл мәселеде, әсіресе ұлттық тілдің қалыпқа түсіп, әбден сүрленген кіші жүйесін құрайтын тұрақты оралымдардың (фразеологизмдер, мақал-мәтелдер, тұрақты теңеулер) түркі-моңғол дүние бейнесін қалыптастыруға қатысын айқындаудың маңызы зор. Осы орайда тұрақты бейнелі оралымдарды тіл иесінің дүние-әлем туралы жинақтаған білім қорының архаикалық қабаты, көне формалары көрініс табатын дүниенің қарабайыр бейнесін сомдаушы тілдік модельдер тұрғысынан қарастыру қажеттігі туындайды. Бұған тұрақты бейнелі оралымдардың этномәдени ақпараттардың архаикалық формаларын ежелден келе жатқан, өте таныс, етене жақын, дағдылы ұғым-түсініктер шеңберінде бейнелеуге және өңдеуге (моделирование), сақтауға және жеткізуге деген қасиеті негіз етіледі. Демек, дүниенің қарабайыр бейнесін «Тіл – Адам – Мәдениет» контекстінде зерттеу барысында тіл бірліктерінің мазмұндық құрылымдарының терең астарында сақталған этникалық мәдениеттің архаикалық формаларын қайта жаңғыртуға, соның негізінде ежелгі ұғым-түсініктер мен олардың қазіргі тұрпаты арасындағы айырмашылықтар мен өзіндік ерекшеліктердің, түрленімдердің (модификация) ғылыми түсініктемесін жасауға мүмкіндік туады.

Қорыта айтқанда, дүниенің қарабайыр бейнесінде лингвомәдени қауымдастықтың дүние-әлем туралы «қарабайыр» түсініктерінің біртұтас жүйесі, ұлттық сананың көне қабаттары, ұлттық ділдің тарихи қалыптасу этаптары көрініс табады. Сондықтан да ол этникалық дүниетаным мен этностың дүниені тануының, қабылдауы мен түсінуінің қайталанбас өзіндік ерекшеліктерін танытып, ұлттық реңкі арқалайды.

Тіл иесінің дүниеге деген «қарабайыр» көзқарасы, әлемді игеру барысында жинақтаған іс-тәжірибесі мен қордалаған білімінің көне формалары көрініс табатын «біртұтас ұғым-түсініктер әлеміне»

реконструкция жасау – дүниенің қарабайыр бейнесінің фразеологиялық фрагментін зерделеуді, оның аталымдық кодтарын (антропоморфтық, антропонимдік, зоонимдік, космонимдік, соматикалық, сандық, түр-түстік, мифтік персонаждық, т.б.) шешуді талап етеді.

§ 2. Фразеологиялық аталым және дүниенің қарабайыр бейнесінің фразеологиялық фрагменті

Белгілі бір халықтың дүние – әлемді көруі мен тануы, түсінуі мен түйсінуі, мәдени дәстүрлер контексіндегі образдар мен эталондар, стереотиптер мен символдар әлемі тілде көрініс тауып, тіл арқылы жүзеге асатыны, тілдің мағыналық-мазмұндық жүйесінде бекітіні белгілі. «Тіл және әлемтану» арасындағы бұл қатыстылық тілдің мәдениетті бейнелеуі мен таңбалау қасиеті, тілдің дүниенің қарабайыр бейнесін сомдау қабілеті сияқты тіл табиғатының өзіндік болмысынан туындап жатады. Тіл табиғатының бұл ерекшелігі дүние бейнесінің сан алуан тілдік фрагменттеріне құндылықтық позициясы тұрғысынан қарауға арқау етіледі. Осы орайда фразеологизмдердің тілдегі ерекше орны аңғарылады, өйткені тіл иесі – этностың дүние-ғалам жайлы ұғым-түсініктері, мифтік танымдары философиялық ой-тұжырымдары, салт-дәстүрлері сияқты құндылықтары жөніндегі ақпараттар тілдің сарқылмас қайнар көзі – фразеологизмдерде сақталады, фразеологиялық жүйеде тілдің лингвомәдени, ментальдік (ділдік), эстетикалық, поэтикалық, бейнелілік, көрнекілік қасиеттері айқын көрініс табады.

Қарабайыр дүние бейнесінде қабылдаудың заттық тәсілі басым болып келетіндіктен, заттар мен құбылыстардың белгілерін және қасиеттерін, олардың арасындағы сан алуан қатынастарды т.б. тіл қарабайыр етіп интерпретациялауға бейімділік танытады. Мұнда тіл иесінің қарабайыр санасындағы шындықтың интегральды бейнесі құрамындағы күнделікті эмпирикалық практиканы және символикалық әлемдегі дағдылы, үйреншікті ұғым-түсініктерді ұжымдық, стереотиптік, эталондық деңгейде бекіте отырып, тілдің лексика-фразеологиялық жүйесі адамның қарабайыр санасының

түсіндірушілік (квазиинтерпретация) әрекетін жүзеге асырады. Сондықтан дүниенің қарабайыр бейнесін сомдауда фразеологизмдер аса маңызды тілдік тетік қызметін атқарады. Басқаша айтқанда, фразеологизмдер тіл иесі халықтың дүниеге деген көзқарасынан, рухани дүниесі мен материалдық мәдениетінен, тұрмыс-тіршілігінен хабар бере отырып, этностың ғалам, әлем, дүние туралы таным түсініктерінің ескі элементтерін жаңғыртуға жәрдемдеседі, дүниенің біртұтас тілдік келбетін жасауға қатысады.

«Дүние бейнесінде семасиологиялық, түрлі мағыналық мазмұндық белгілер жинақталған, сол себепті де ол екі базистік компоненттен: мазмұн және таңбалық формадан тұрады. Тілдік таңбаның екі жақты сипаты оның ең мәнді белгілерінің бірі боп саналады. Таңбаның екі жағы, атап айтқанда, таңбалаушы және таңбаланушы жақтары тілде олардың абстракциясы, сәулеленуі түрінде тіркеледі де, сөйлеушілердің санасында мағыналар түрінде және таңбалық форманың сезімдік образдары түрінде сақталады [36, 46].

Фразеологизмдердің мағыналық-мазмұндық өрісі тіл иесінің аялық білімімен, тілдік тұлғаның практикалық тәжірибесімен, халықтың тарихи-мәдени дәстүрімен тығыз байланысып жатады. Тілдік таңбаның ерекше түрі болып табылатын фразеологиялық бірліктерде ұлттың мәдениеті, ауыз әдебиеті, діни философиясы, салт-дәстүлері, әдет-ғұрыптары, мифологиялық дүниетанымының іздері жатады [75, 94].

Адам өмірде кездескен әртүрлі оқиғаларға түсініктеме беруге, қоршаған ортасындағы құбылыстарды жорамалдай отырып ұғынуға тырысады. Әлемдегі бүкіл құбылыстар мен оқиғаларды түсіндіре алатын рационалды жүйеге қол жеткізу – адамның негізгі қасиеті. Ол әлемді, ғарышты жүйелеу, реттеу және өзін сол жүйенің белгілі бір жеріне орналастыру үшін мифтер мен символдарды қолдану арқылы әлеммен үйлесімділікте болуға тырысады десек [76, 94], фразеологизмдер әлемді қабылдаудың, танудың ұлттық – мәдени төлтума болмысын бейнелейтін эталондар мен стереотиптердің ролін атқарады немесе олардың символдық сипатын көрсетеді. Осы тұрғыдан алғанда фразеологизмдер мәдени таңбалардың тілдік экспоненттері болады.

Басқаша айтқанда, тіл иесі – этностың дүние-ғалам жайлы ұғым-түсініктері, мифтік танымдары философиялық ой-тұжырымдары, салт-дәстүрлері сияқты құндылықтары жайлы ақпараттар легі фразеологизмдерде сақталады. Демек тілдің фразеологиялық қорын зерттеу мәдени дәстүрлер мен құндылықтардың тілге ену жолдары мен амал-тәсілдері айқындауға көмектеседі. Әйтсе де фразеологизмдер табиғатына тән лингвистикалық параметрлерді есепке алмай, фразеологиялық қорда сақталған әлем туралы ұғым-түсініктердің суретті сипаттамасын когнитивтік, концептуальдық, лингвомәдени парадигмалар тоғысында сипаттау мүмкін емес.

Фразеологизмдердің лингвистикалық параметрлерін анықтау мәселесі фразеологияның дербес пән ретінде қалыптаса бастаған алғашқы кезден ХХ ғ. 80-жылдарына дейін жарық көрген фразеологиялық бағыттағы барлық зерттеулердің ең өзекті мәселесі қатарында қарастырылып келді.

«Еуропалық тілдердің құрылымында басымдылық танытатын семантикалық бірлік – сөз емес, фраза, фразеологиялық тіркес» – деген А. Мейенің, «фраза, фразеологиялық бірлік – зерттеудің басты нысаны болу керек» деген Ш. Баллидің пікірлерін басшылыққа ала отырып, В.В. Виноградов ХХ ғ. 40-жылдары орыс тілінің фразеологиялық корпусының алғашқы классификациясын ұсынды және фразеологизмдердің тұрақтылық, тиянақтылық, мағына тұтастығы сияқты басты белгілерін атап көрсетті. Оның «Основные понятия русской фразеологии как лингвистической дисциплины» (1946), «Об основных типах фразеологических единиц в русском языке» (1947) атты іргелі зерттеулері фразеология саласының ғылыми-теориялық негізін құрайтын көптеген зерттеулердің пайда болуына жол салды. Б.А. Ларин, Н.Н. Амосова, А.В. Кунин, В.Л. Жуков, Н.М. Шанский, А.Г. Назарян, А.И. Молотков т.б. орыс фразеологтарының, С.К. Кенесбаев, У. Рахматуллаев, Г.Х. Ахунзянов, З.Г. Ураксин, М.Ф. Чернов түркі фразеологиясының негізін салушылардың іргелі еңбектерінде тіл-тілдің фразеологиялық қорын зерттеудің маңызы көрсетіліп, ол қордың ауқымын айқындау, тілдің құрылымдық-семантикалық жүйесіндегі фразеологизмдердің алатын орнын, олардың тілдік табиғатына тән негізгі қасиеттерін, басты белгілерін, өзіндік ерекшеліктерін, типтерін анықтау,

фразеологиялық бірліктердің еркін сөз тіркестерінен және сөздерден, мақал-мәтелдерден айырмашылығы мен ұқсас жақтарын саралау мәселелері көтерілді. Бұл үрдіс ұлттық тілдердің фразеологиялық жүйесін өз ішінде және тілдераралық деңгейде құрылымдық-семантикалық және тақырыптық-мағыналық тұрғыдан саралай зерттеумен ұштасты. Осы орайда қазақ фразеологиясының жеке пәндік мәртебесін айқындаған С.К. Кеңесбаевтың теориялық тұжырымдары М.М. Копыленко, Ә.Т. Қайдаров, Р. Сыздық, С.Е. Исабеков, М.Т. Сәбитова, С. Сәтенова, т.б. ғалымдардың зерттеулерінде заңды жалғастық тауып, тереңдетіле түскенін айта кеткен орынды.

В.Н. Телия фразеология саласының «классикалық» даму кезеңі деп атаған (1996 ж.) бұл мерзім ішінде (1940 ж. – 1980 ж.) фразеологиялық бірліктердің категориялық белгілері (тұрақтылық, тұтастылық, бейнелілік, тиянақтылық, түйдектілік, эмоционалды-экспрессивтілік), фразеологиялық мағынаның түрлері және олардың қалыптасуы, фразеологиялық аталым процесі, фразеологизмдердің ішкі формасы т.б. сияқты фразеологизмдердің лингвистикалық параметрлері айқындалып, ұлттық фразеологиялық жүйені сол ұлттың образды ойлауымен, төлтума мәдениетімен сабақтастыра зерттеудің теориялық алғышарттары қалыптасты. Соның негізінде ХХ ғ. 80- жылдарынан бастап фразеологиялық проблематиканы «когнитивтік-концептуальдық», «мәдени концептер платформасы» тұрғысынан сараптау жолға қойылып, фразеология зерттеудің жаңа сатысына көтерілді.

Фразеология саласында этнолингвистикалық, лингвомәдениеттанымдық, когнитивтік, концептологиялық бағыттардағы зерттеулердің молаюына В.Н. Телияның екіншілік аталым және оның түрлерін, тілдік мағыналардың типтерін, орыс фразеологиясының коннотативтік, семантикалық, прагматикалық және лингвомәдениеттанымдық қырларын айқындаған зерттеулері мен тілдің фразеологиялық қорын когнитивтік-концептуалық аспектіде «тіл:мәдениет» контексінде зерттеудің басты міндеттері мен методологиялық проблемаларын нақтылауы белгілі дәрежеде ықпал етті. Оның «ұлттық-мәдени эталондармен, стереотиптермен, мифологемалармен т.б. ассоциация тудыратын және қолданыс (сөйлеуде) барысында белгілі бір лингвомәдени қауымдастыққа тән

менталитетті жаңғартуға қабілетті айрықша бейнелі оралымдар ғана тілде фразеологизациялауға ұшырайды және бекиді» [77, 15] деген тұжырымы, ендігі жерде, фразеологизмдердің лингвистикалық параметрлерін «таным», «сана», «іс-әрекет», «діл», «этнос», «мәдениет», «шындық болмыс», «образды ойлау» «дүние суреті (дүние моделі, ғалам бейнесі)», «концепт», «символ» т.б. когнитивтік-концептуальдық ұғымдармен ұштастырудың қажеттігін көрсетті.

Тұрақтылық, тұтастылық, бейнелілік, тиянақтылық, түйдектілік, эмоционалды-экспрессивтілік тәрізді фразеологиялық бірліктердің категориялық белгілерінің ішінде фразеологизмдердің тілде бекуінің шешуші факторы ретінде Д.Н. Шмелев оларға тән бейнелілік қасиетті ерекше атап көрсетеді [78]. Б.А. Ларин «бейнелілік-семантикалық баю деп аталатын метафоралану құбылысының, басқаша айтқанда мағынаның баюы мен кеңеюінің нәтижесі» [79, 145] десе, Р.Ф. Сыздықова: «Бейнеліліктің негізінде тілдік метафора құбылысы жататынын, ал метафора дегеніміз сөздердің, сөз тіркестерінің мағына ауыстырып жұмсалуды» екенін айтады [80, 94].

Фразеологиялық бірліктердің релеванттық белгілерін ескерсек (тұрақтылық, тұтастылық, бейнелілік, тиянақтылық, түйдектілік, эмоционалды-экспрессивтілік), фразеологиялық мағынаны – тұрақты сөздік оралымның астарында бөлшектенбей, біртұтастана бекіген ойға қонымды мазмұн деп түсінуге болады. «Фразеологиялық мағынаның түп негізінде фразеологиялық бейне, яғни «сурет» түріндегі көрнекі елестету жатады, соның фонында фразеологиялық бірліктің тұтас мағынасы жалпылауыш-ауыспалы мағына ретінде қабылданады» дейді башқұрт ғалымы Р.Х. Хайруллина [81, 8].

Фразеологиялық мағына мәселесіне қатысты лингвистикалық әдебиеттерде оның мынадай қырлары ашылады: 1) мағынаның денотативтік қыры, яғни фразеологизмнің сөйлеуде нақты жүзеге асатын тақырыппен арақатынасы; 2) мағынаның сигнификативтік қыры, яғни фразеологиялық бірліктің тілден тыс ақиқат болмыс элементін көрсетуі, ол туралы қандай да бір ақпарат арқалауы; 3) коннотативтік қыры, яғни фразеологиялық бірліктің бағаны білдіру

қабілеті, эмоцияны жеткізе алуы, көркемдеуіш-бейнелеуіш қызметте жұмсалуды т.б.

Шындық болмыс элементтерінің сан алуандығы, шексіздігі және олардың адаммен қарым-қатынасқа түсуі тілде ауыспалы мағынаның туындауына жетелейді десек, адамның өмірлік тәжірибесін білдірудің конденсаторы болып саналатын фразеологиялық бірліктерде қоршаған шындықты объективтендіру және тану, ондағы аталым актісінің негізіне алынатын басты белгілер мен элементтерді, критерийлерді ажырату тәсілдері де көрініс табады. Мұны фразеологизмдердің атауыштық қызметінен байқауға болады.

«Фразеологизмдер белгілі бір лингвомәдени қауымдастықтың «дүние бейнесіне» сәйкес тілдік сананың тілден тыс жатқан континуумнан ажыратып алған жекелеген фрагменттерін атайды. Мұнда шындық болмыстың лингвомәдени қауымдастық үшін ең маңызды деген элементтері ғана тілдік тұрпатқа ие болатындықтан, фразеологиялық аталым (номинация) процесі ұлттық сипат арқаламай қоймайды» – дей келіп, «фразеологизм жеке дара нысандарды емес, сөз тіркестері аясында нақты мәнге ие болған біртұтас жағдаятты білдіреді» деп фразеологиялық аталымның тұтастығына ерекше назар аударады В.Н. Телия [60, 57].

В.Н. Телия денотат термині аталым процесінде реальды объектінің айрықша даралана көрініс беретін өзіндік қасиеттерін білдіру үшін қолданылатынын және ол қасиеттер атау денотациясының аясын қалыптастыратынын айта келе, атаудың сигнификативтік аясын денотат қасиеттерінің белгі-нышандар түрінде идеализациялануының ұғымдық –тілдік формасы ретінде анықтайды. Сондай-ақ ол коннотацияны «сөздің ішкі формасының із-таңбасы» деп, ал коннотативтік белгілердің сақталу себебін «сөздің қайыра, басқаша туындаған мағынасының өзіне тірек болған атаумен ара байланысын үзбей, ұстап қалу қажеттілігімен» түсіндіреді. Коннотативтік белгілер басқа тақырыптық (заттық) салаларға қатысты ассоциацияларға негізделеді, яғни табиғаты, болмысы әртүрлі нәрселердің өзара метафоралық ұқсастырылуынан туындайды. Коннотация айтылмақ ойға экспрессивтік реңк үстемелейді, соның нәтижесінде айтылым әлем туралы хабарлау және субъектінің таңбаланған нысанға деген

эмотивтік қатынасын білдіретін екіжақты қасиетке ие болады. Фразеологизмдер екіншілік аталымның ерекше тәсілі ретінде танылатын жанама аталымның нәтижесі екені белгілі. В.Н. Телия жанама аталым процесінде шындық болмыс және атау арасындағы байланыс мынадай компоненттердің өзара қарым-қатынасы негізінде жүзеге асатынын айтады: «шындық болмыс – оны бейнелеудің ұғымдық-тілдік формасы – тірек атаудың жанама сипаттамасын жасайтын сигнификат – тілдік тұрпаттың (форма) қайта қайырылған басқаша мағынасы – атаудың екіншілік функциясына қатысты тілдік тұрпат» [82, 127].

Аталым процесіндегі мұндай екіжақты қатынас фразеологиялық бірліктерде екі бірдей денотаттың орын алатыны жайлы пікірлерге жетелейді. Мәселен, Н.Н. Кириллова фразеологизмнің терең құрылымында заттық қатынас аясына қатысты денотаттың және фразеологизмнің үстінгі қабатында психикалық қатынасқа қатысты денотаттың болатынын айтса [83, 88], А.В. Кунин фразеологиялық бірліктің денотаты және прототиптің денотаты деген ұғымдарды қолданады [84, 146]. Мұндай ойды қазақ фразеологиясының негізін қалаған академик І. Кеңесбаевтың: «фразеологизмдер бірден жасала қоймағаны, уақыт ұзаған сайын бірте-бірте қалыптасқаны, еркін тіркестің негізінде жасалғаны сөзсіз. Олар сол дәуірдегі нақты өмір шындығына, халықтың ерте кездегі ұғымына, ой-санасына сай келуді де сөзсіз. Қоғамдық факторларға, тілдің ішкі заңдарына байланысты белгілі бір сөз тіркесінің негізгі, тікелей мағынасы мен туынды, бейнелі мағынасы ауыс-түйіс өзгеріп отырған. Хронологиялық жалғасы болсын, болмасын туынды мағына, яғни фразеологиялық мағына екінші кезекте бертін келе өрбіген» [85, 605] деген пікірінен де байқауға болады. Фразеологиялық мағынаның қалыптасуындағы екі деңгейді академик Ә. Қайдаров та атап көрсетеді. Ол бірінші деңгей фразеологизмнің жасалуына арқау болған еркін тіркеске, оны құраушы жеке сөздердің тура мағыналарына, ал екінші деңгей фразеологиялық бірліктің адамға қарата қолданылатын ауыс мағынасына байланысты болатынын, олардың арасын этнолингвистикалық тұрғыдан сабақтастырудың нәтижесінде этностың дүниетанымына, өмірлік тәжірибесіне қатысты кең көлемдегі мағұлмат-информацияны жинақтауға болатынын айтады

[12, 25-28]. Басқаша айтқанда, фразеологизмнің жасалуына негіз етілген еркін сөз тіркесі алғашқы аталым болады да, ал осы тіркес арқалаған ұғым-түсініктің танымдық әрекет барысында келесі бір ұғымға, түсінікке телінуінің нәтижесінде пайда болып, фразеологиялық деңгейде тұрақталып, тіркестік тиянақтылыққа ие болатын бейнелі атау кейінгі, екіншілік дәрежедегі аталым болады, сондықтан фразеологизм бойында аталымның (номинация) алғашқы (біріншілік) және кейінгі (екіншілік) дәрежелерінің екеуі тоғысады.

Алғашқы атау мен кейінгі атау арқалаған ұғым-түсініктер «адам – қоғам – табиғат», «табиғат – түлік – адам», «адам – уақыт – кеңістік» т.б. ұштағандардың мүшеаралық қарым-қатынастарында көрініс тауып жататын ассоциативті параллельдерге негізделеді. Ассоциативті параллельдердің туындауына түрткі болған қандай да бір қасиетті, белгіні, нышанды фразеологиялық мағынаның уәждік негізі, ал алғашқы атау арқалаған заттың, құбылыстың нақты бейнесін, тіршіліктегі дағдылы, үйреншікті көріністі, тіл иесіне етене таныс суретті фразеологизмнің образдық-фондық негізі деп тануға болады. [67, 195]. *Демек, фразеологизмдер объектілерге дүние бейнесімен ассоциацияға түсетін белгі-нышандар үстемелейді, дискриптивтік жағдаяттарды тұспалдап жеткізеді, оларды бағалайды және оларға деген көзқарасты білдіреді. Осы тұрғыдан келгенде фразеологизмдердің актуальды мағынасы мен ішкі формасы аралық қатыстылықты қарастыру этникалық мәдениет қорының негізін құраушы дүниенің қарабайыр бейнесінің өзіндік тұрпатын айқындауға мүмкіндік береді.*

Фразеологизмдер көбінесе адамдардың күнделікті тұрмыстық қарым-қатынасы аясындағы дүние бейнесін түзеді, сондықтан ол бейне қарабайыр тұрпатта болып келеді. Фразеологиялық дүние бейнесі – мазмұн меже мен тұрпат меже тұрғысынан өзіндік ерекшеліктері бар, лексикалық, грамматикалық, экспрессивтік-стилистикалық сияқты әр түрлі деңгейіндегі тілдік құралдардан құралатын микроәлем. Ол – айрықша бейнелілік, модальділік, әмбебаптық, антропоцентрлік, экспрессивтілік сияқты өзіндік белгілермен сипатталатын және ұлттық дүниетанымның төлтума болмысын жеткізетін тілдік бірліктердің образдық жүйесі. Ол жүйені фразеологиялық біртұтас мағынаның қалыптасуына қатысатын экстралингвистикалық факторларды айқындайтын

гносеологиялық позицияда төмендегідей аспектілерде қарастыруға болады:

1) адамның әлем туралы ақпараттарды интеллектуальдық өңдеуден өткізуі барысында жинақтаған нәтижелерінің тілде бекуі (бейнелілік және эмотивтік модальділік);

2) этномәдени қауымдастықтың дүниетанымын қалыптастыратын философиялық категорияларды бейнелеуі;

3) дүниенің құндылықтық-нормативтік бейнесі (аксиологиялық және деонтикалық модальділік).

Фразеологиялық дүние бейнесінің түп негізінде белгілі бір этномәдени ұжымның сан ғасырлар бойы қоршаған ортаны меңгеруі, игеруі және өзгертуі процесінде қалыптасатын дүниені бейнелі, көрнекі етіп көруі және тануы жатады. Фразеологиялық дүние бейнесі ғылыми және кәсіби білімді қамтымайды, оларға дейінгі және олардың қордалануына негіз болған ұлттық сананың архаикалық қабатындағы прагматикалық білімді тілдің фразеологиялық деңгейінде жеткізеді. Сондықтан фразеологиялық дүние бейнесі қарабайыр-тілдік дүние бейнесінің фрагменті болып саналады.

Қарабайыр дүние бейнесінің фразеологиялық фрагментін «ішкі әлем мен сыртқы әлемдік» күрделі қатынасты сипаттайтын «Адам» концептуальдық-когнитивтік өрісі құрайды. Бұл өрісте адамның биологиялық табиғатына қатысты, сондай-ақ физикалық және әлеуметтік әлемдермен өзара қатынасынан жинақтаған тәжірибесіне негізделген қарабайыр білімі тілдік семантикамен тоғысады. Тілдің семантикасын, мағыналық-мазмұндық өрісін зерделеу арқылы дүниенің қарабайыр бейнесінің когнитивтік-концептуальдық модельдерінің өзіндік ерекшеліктерін айқындауға, соның негізінде адамның ұғым-түсініктері әлемін және оның кейбір дерексіз фрагменттерінің құрылымын тануға болады

§ 3. Фразеологизмдердің ішкі құрылымының когнитивтік-концептуалдық моделдеуге ұластығы

Белгілі бір этномәдени қауымдастықтың тілі оның ұлттық тарихы мен мәдениетін танытатын айнасы, сан ғасыр жинақтаған өмірлік тәжірибесін сақтаушы және келер ұрпаққа табыстаушы

қызметін атқарады. Сондықтан тіл бірліктері этникалық қауымдастықтың (этнос, ұлт) өмірінен ақпарат беретін аялық білімді дүние бейнесінде бекітетін тілдік модельдер саналады. Мұнда, әсіресе тілдің лексика-фразеологиялық қорының ұлттың этномәдени ақпараттық кеңістігіндегі орны ерекше. Өйткені ұлттық-мәдени семантика фразеологиялық бірліктердің мазмұндық құрылымының құрамдас бөлігіне енетіндіктен, олар ұлттың әлеуметтік-экономикалық, қоғамдық-саяси құрылымын, таным табиғатын, салт-дәстүрлері мен тұрмыс-тіршілігін жан-жақты сипаттайды. Осы тұрғыдан келгенде тіл тілдің фразеологиялық бірліктері ұлт мәдениетінің қазынасы, білім қоры, мәдени концептісі, мәдени конструкторы, семиотикалық белгісі, ментофакті бола алады. Сондықтан фразеологизмдер лингвистика, мәдениеттану, этнография және тіл философиясы сияқты ғылым салаларында мәдени концептілер тұрғысынан қарастырылады.

Лексика мен фразеологияны мағыналық-мазмұндық құрылым тұрғысынан талдау семасиологиялық және ономасиологиялық моделдеуге жүгінетіні белгілі. Семасиологиялық талдау тілдік бірліктердің тұрпат межесінен мазмұн межесіне қарай, яғни жеке сөзден оның білдіретін мән-мағынасына қарай, ал ономасиологиялық талдау керісінше мазмұн межеден тұрпат межеге қарай, яғни тілдік бірлік білдіретін мағынадан (ұғымнан, идеядан, ойдан) оның сыртқы формасына қарай бағытталады. Тілдің лексика-фразеологиялық жүйесінің табиғатын зерттеуде бұл екеуі бір бірін жоққа шығармайды, керісінше бір-бірін толықтырады.

Фразеологиялық бірліктердің мағынасын ашуда, олардың образдық-уәждемелік негізін сипаттауда көбінесе ономасиологиялық модель тиімді деп саналады. Мұнда тілдік бірліктердің семантикалық өрісінің бір түрі болып саналатын фразеосемантикалық өріс концепциясы басшылыққа алынады. Е.Ю. Харитонованың анықтамасы бойынша, фразеосемантикалық өріс дегеніміз – «ортақ семантикалық инвариант бойынша біріктірілген, стилистикалық әр алуан реңкідегі және жүйелі парадигмалық қарым-қатынастармен сипатталатын тұрақты тілдік бірліктердің жиынтығы» [86, 29]. Мұндағы семантикалық инвариант дегенді бір фразеосемантикалық өріске енетін тілдік бірліктерге ортақ мән, жалпы идея деп түсінуге болады. Ол ортақ мән, жалпы

идея тілдің ақпаратты тасымалдаушы ғана емес, сонымен қатар ақпаратты тыңдаушыға сол ұлттың дүние бейнесіне сай жеткізу және ұлттық-мәдени кодтарды түзу қызметтерімен астасып келіп, фразеологизмдердің этномәдени мазмұны, поэтикалық және образды-фондық ерекшеліктері арқылы көрініс береді.

Шындық болмыстың қандай да бір фрагментінің концептуализациялануы фразеологизмдерде оның адамға қарата қолданылатын жаңа мән-мағынасы мен тілдік дүние бейнесінде бекіген типтік жағдаят арасындағы ұқсастықтарды анықтау арқылы жүзеге асады. Типтік жағдаят фразеологизмдердің ішкі формасы арқылы көрініс береді: «Ішкі форма біртұтас жағдаяттардың қайсыбір маңызды байланыстарын тыңнан жасайды, сондай-ақ бірқатар ассоциативтік байланыстардың санада пайда болуына мүмкіндік туғызады. Мұның сыртында ішкі форма арқылы көрінетін типтенген жағдаяттың өзінде белгілі бір құндылықтық бағдар болады. Ол бағдардың артында қоғамның тарихи даму процесі барысында қалыптасып, алдыңғы ұрпақтың санасынан мықтап орын тепкен қоғамдық іс-тәжірибе тұрады» [87, 138]

Фразеологизмдердің мәдени ақпарат арқалаған ішкі құрылымын, яғни ішкі формасын, оның фразеологиялық жалпы мағынаны қалыптастырудағы рөлін көптеген фразеологтар қарастырады және ішкі форма туралы әртүрлі анықтамалар ұсынады. Мәселен, В.П. Жуков ішкі форма ұғымына: «Ішкі форма – фразеологиялық оралымның аталымдық негізінде жатқан реалды нақты, шынайы немесе нақты емес, шынайы емес бейне» – деген анықтама береді. Ғалым ішкі форма тек қана лексикалық құрамы арқылы семантикалық және метафоралық эффект тудыра алатын еркін сөз тіркесіне негізделген фразеологиялық бірліктерде болатынын, мұнда фразеологиялық бірліктің мағынасы оны құраушы компоненттердің мағынасынан өрбімейтінін, себебі олар актуалданып, ішкі форма арқылы уәжделетінін, сондай-ақ ішкі форманың жойылуы тілдік бірлікті фразеологиялық тұтастыққа әкелетінін айтады [88, 90].

А.В. Куниннің пікірінше: «Ішкі форма дегеніміз – фразеологиялық бірлікті уәждейтін бейнелілік. Ол бейнелілік фразеологиялық бірліктің мағынасы мен прототиптің мағынасы арасындағы деривациялық байланысқа негізделеді. Демек еркін

тіркестің тура мағынасының фразеологизациялану (мағынаның жинақталуы, түйінделуі) процесінде пайда болушы фразеологиялық біртұтас мағынамен өзара қарым-қатынасқа түсуінің нәтижесінде бейнелілік туындайды. Ішкі форма фразеологиялық бірліктің прототипімен, яғни фразеологиялық бірлікпен деривациялық қатынаста болатын уәждеуші негізбен тығыз байланыста болады». «Ішкі форма тек бейнелі фразеологизмдерге ғана, ал уәждеме (мотивировка) бейнелі де, бейнелі емес те фразеологиялық бірліктерге тән» – дей келе, А.В. Кунин «фразеологиялық мағынаның уәждеуі» дегенді – «фразеологиялық мағынаның фразеологиялық бірлік прототипінің семантикасымен синхрондық байланысы» деп түсіндіреді [89, 148]. Реалийдің қасиеттері мен өзіндік ерекшеліктері туралы бастапқы аталымда бекіген білім фразеологизмнің ішкі формасында із қалдырады, сондықтан ішкі форма көп жағдайда квазиденотат рөлін атқарады [90, 93].

Фразеологиялық мағына теориясында ішкі форманы коннотацияны уәждеуші негіз, яғни «ішкі форманың атқаратын басты қызметі – ассоциативті-бейнелі түсініктер қалыптастыру, басқаша айтқанда бір затты екінші бір зат арқылы, бір құбылысты екінші бір құбылыс арқылы елестетуге, түсіндіруге негізделетін заттың, я болмаса құбылыстың екі жақты бейнелі суреттемесі» деп тану да орын алады [91, 76]. Фразеологиялық бірліктің ішкі формасының пайда болуы туралы В.А. Маслова былай дейді: «Ең алдымен, фразеологизмге арқау болған еркін тіркестің тура мағынасына сәйкес келетін қандай да бір жағдаят пайда болады. Оған мән, мағына беріледі, мазмұн бекітіледі. Осы мән, мағына, мазмұн келесі бір ұғымды білдіру үшін қайтадан ой сүзгішінен өтіп, ауыс мағынада қолданыла бастайды, яғни о бастағы жағдаятты білдіретін сөздердің алғашқы, біріншілік мағыналарына негізделіп, фразеологиялық бірліктің образы қалыптасады. Осылайша ішкі форма түзіледі. Фразеологизмнің ішкі формасын мәдени ақпараттар көзі деуге болады. Өйткені онда мәдениет қалдыратын «іздер» – мифтер, архетиптер, салт-дәстүрлер, тарихи оқиғалар мен материалдық мәдениеттің элементтері көрініс табады» [69, 82].

Сонымен, фразеологизмнің өн бойына ұлттық-мәдени колорит дарытатын мәдени ақпаратты ішкі құрылым (ішкі форма) дегеннің

өзі, сайып келгенде, тіл иесі этностың өмірлік іс-тәжірибесінде кездескен қандайда бір типтік жағдаят туралы бейнелі түсінігі болып табылады [67, 199]. Этностың таным әлемімен сабақтасып жататын ол түсініктің фразеологиялық жүйеде екі бірдей аталымдық деңгейде (шындық болмыстағы нақты реалийге және адамға, адам аралық қарым-қатынасты сипаттауға қатысты) бекуі фразеологизмдердің мағыналық ерекшеліктерін когнитивтік-концептуальдық тұрғыдан моделдеумен тығыз байланыста жүзеге асады.

Фразеологизмнің мағыналық құрылымын когнитивтік-концептуальдық моделдеу дегеніміз – фразеологиялық денотативтік, сигнификативтік, коннотативтік мағыналардың ішкі формамен тұтасып келіп, фразеологиялық бірлікті дүниенің қарабайыр бейнесінің фразеологиялық фрагментін түзуші тілдік модель деңгейіне көтеруі. Басқаша айтқанда, фразеологиялық бірліктің этностың дүниетанымына, өмірлік тәжірибесіне қатысты кең көлемдегі ақпаратты жинақтауға деген концептуальдық қабілетін фразеологиялық ішкі құрылымның когнитивтік-концептуальдық моделдеуге ұластығы деп түсінуге болады. Сондықтан да *фразеологизмдер әлемді танудың ұлттық-тілдік моделінің негізіне алынатын фразеологиялық дүние бейнесін түзеді, ол бейнеде ежелгі адамның өзін қоршаған орта, шындық болмыс туралы терең философиялық ой-танымы, яғни ұлттың рухани мәдениетінің қазіргі онтологиясының қайнар көздері көрініс табады.*

§ 4. Дүниенің қарабайыр бейнесінің фразеологиялық фрагментіндегі соматикалық код және оны ашудың маңызы

Фразеологизмдердің семантикасы адам және оның іс-әрекетін сипаттауға бағытталатындықтан, олар тілдегі антропоцентристік ұстанымды біршама толық бейнелейді. Осыған байланысты адам санасының тәндік базисі және тіл арақатынасын зерттеу – бастапқы кезде танымдық ұстанымдар мен ойлау категорияларының түсіндірушілік күші жайлы гипотезаларды біріктірген когнитивтік лингвистиканың өзекті проблемасы қатарында қарастырылған болса, қазіргі кезде бұл мәселе дүниенің бейнесін «Тіл:Мәдениет» контекстінде қарастыратын лингвомәдениеттанудың да көкейкесті

проблемаларының біріне айналып отыр. Ал адам санасының тәндік базисі мен тіл арақатынасын мәдениет контексінде зерделеу лингвистикалық зерттеудің когнитивтік және мәдениеттанымдық амал-тәсілдердің тоғысын талап етеді. Себебі, көптеген ұғымдық және тілдік категориялар, түптеп келгенде, адамның дене бітімі мен дене мүшелерінің атқаратын қызметтерінің ерекшеліктеріне қарай пайда болатыны, мұнда адамның дене бітімі туралы ұғым-түсініктер адамның тәндік табиғаты мен оның тілі, сондай-ақ шындық болмысты тануы, дүниені көруі, қабылдауы, түсінуі арасындағы дәнекер қызметінде жұмсалатыны байқалады. Мұнда басшылыққа алынатын прагматикалық эгоцентризм адамның танымдық іс-әрекетін оның ой-санасының когнитивтік өрісіне оңтайлы, жайлы етіп құрастырады. Соның нәтижесінде дүниенің қарабайыр тілдік бейнесі антропоцентрлік модельдерді уақыт тезінде еш өзгеріссіз сақтайды.

Тілдің фразеологиялық жүйесін лингвокогнитивтік және лингвомәдениеттанымдық тұрғыдан тоғыстыра талдауда тірек компоненттің, яғни фразеологизмнің жасалуына ұйытқы болатын тірек сөздің семантикалық өрісін фразеологизмнің фразеосемантикалық өрісімен бір тұтастықта алып қарастыру, біріншіден, дүниенің фразеологиялық бейнесін образдық-мәндік тұтастық тұрғысынан топтауға, жіктеуге мүмкіндік беретін болса, екіншіден, фразеологизмдердің тірек компоненттерінің концептілік-негіз қызметінде жұмсалу қызметін айқындауға көмектеседі.

«Фразеологизмдердің ішінде кейбір сөздер семантикалық жағынан ерен байқалып түп қазық есебі қызметін атқарады да бірнеше ондаған фразеологиялық бірліктерде қайталып келіп отырады. Оны «ұйтқы сөз» деп атаған мақұл. Осындай ұйтқы сөздердің табиғатын, себеп-салдарын, тематикалық топтарын өз алдына дара тексерудің маңызы зор» десек [85, 611], адам мен жан-жануарлардың дене мүшелері атауларының көмегімен жасалған тұрақты сөз тіркестерін фразеологияда соматикалық фразеологизмдер деп атау үрдісі қалыптасқаны белгілі.

Адамдардың қоғамдық-тарихи тәжірибесі және белгілі бір уақыт аралығында қордалаған білімі ұғымдарда жинақталады, сақталады, өңделеді және түйінделеді. Заттар мен құбылыстардың өзіндік ерекшеліктерін айқындайтын маңызды белгілері туралы

білім, яғни ұғым тілдік таңбаның (сөздің немесе фразеологизмнің) мағынасына негіз болады. Фразеологиялық мағына оны құрайтын лексикалық компоненттердің мағынасы арқылы түсіндірілмейтін жағдайда фразеологизм жеке лексемаға синоним болады. Басқаша айтқанда толық идиоматикалық қасиет фразеологизмнің атауыштық қызмет атқарып, біртұтас лексеманың синонимі түрінде жұмсалыуына арқау болады. Ал фразеологизм құрамындағы сөздердің қайсы бірінің атауыштық қызметтегі өзінің дербес мағынасын сақтауы, яғни жартылай идиоматикалық қасиет фразеологизмнің жекелеген лексемаға синоним болуына жол бермейді [92, 137]. Осы тұрғыдан келгенде, соматикалық фразеологизмдерге жартылай идиоматикалық қасиет тән.

Ә. Қайдаров тек қазақ тілінде адамның дене мүшелері мен ішкі ағзаларына байланысты 500-ден астам атау барын атай келе, сол атаулардан туындаған сан алуан ұғымдарды жүйелеп, олардың мән-мағынасын ашып, ішкі мазмұнын індетте зерттеудің маңызын «тілдің этнос болмысын айқындаушы әлеуетін, потенциялық мүмкіндігін тануға және танытуға, сондай-ақ «тіл әлемінде» жинақталып, сақталған ауқымды да информативті байлыққа қол жеткізуге болады» деп көрсетеді [13, 22-26]. Осы тұрғыдан келгенде, ХХ ғ. 80 жылдары айтылған Ә. Болғанбаевтың: «Тіл-тілдің негізгі сөздік қорының ең көнелерінің бірі ретінде танылатын анатомиялық атаулар көп мағыналы, туынды жаңа сөз жасауға бейімділігімен ғана сипатталмайды, сонымен бірге тұрақты тіркестер жасаудағы белсенді қызметімен де айрықша көзге түседі. Анатомиялық атаулардан туындаған фразеологизмдерді өз алдына жеке тақырып етіп, зерттеудің бүгінгі таңда практикалық та, теориялық та үлкен мәні бар» [93, 107] – деген пікірі бүгінгі таңда да өзекті болмақ.

Соматизмдер, В.Г. Гактің айтуы бойынша, «не имеет заранее обусловленных национально-культурных коннотации» [94, 261]. Осыған байланысты олардың фразеологизациялану әлеуеті де айрықша болып келеді, басқаша айтқанда соматизмдер адам немесе жануар денесінің универсальді және бөлінбес атрибуттарын білдіретіндіктен, кез келген тілдің фразеологиялық қорын құрайтын фразеологизмдерді тақырыптық топ жағынан жіктегенде, ең көбі соматикалық компонентті фразеологиялық бірліктер үлесіне тиеді. Олар Р.М. Вайнтраубтың айтуынша, түгелдей «адам» семантикалық

макроөрісіне қатысты болады және адамды, оның ақыл-ой қабілетін, кісілік келбетін, психикалық және физиологиялық жай-күйін, іс-әрекет, жүріс-тұрысын білдіреді, мұның сыртында адамдар арасындағы әр түрлі қарым-қатынастың сыр-сипатын таныту қызметін атқарады [95, 55].

Адамның қимыл-әрекетін, сезім жағдайын, көңіл күйін білдіретін фразеологиялық бірліктердің кез келген тілдің фразеологиялық қорында басымдылық танытатынын фразеологтардың көбі қуаттайды. Мәселен, С. Сәтенова: «Қазақ тіліндегі қос тағанды фразеологизмдердің ішінде ең мол ұшырасатындары: адамның іс-әрекетін, қимылын бейнелейтін және ішкі жан дүниесін, мінез-құлқын сипаттайтын түрлері», – деп тұжырымдаса [96, 164], Г. Смағұлова қазақ тіліндегі фразеологизмдердің синонимдік қатарының семантикалық, мағыналық топтары түгелге жуық адам оның іс-әрекеті, физиологиялық қалпы мен жағдайы, түрлі сезімдерге қатысты психикалық процестер мен содан туатын ұнамды, ұнамсыз эмоция түрлеріне негізделгенін фразеологиялық фактілерді ұлттық-мәдени факторлармен ұштастыра отырып дәлелдейді [97].

Адамның қимыл-әрекетін, сезім жағдайын, көңіл күйін білдіретін фразеологиялық бірліктердің тілдің фразеологиялық қорында басымдылық танытуы, сонымен қатар, фразеологизмдердің тақырыптық-семантикалық тобының ең көп бөлігін құрауы, айналып келгенде, дүниенің қарабайыр бейнесінің антропоцентрлік қасиетінен, жалпы фразеологизмдердің антропологиялық ұстанымға негізделуінен туындайды деуге болады. Өйткені дүниенің қарабайыр бейнесінің фразеологиялық фрагментінің антропоцентрлік және антропологиялық қасиетін адамдық фактордың объективті дүниедегі орны айқындайды. Ол туралы Г.В. Колшанский былай дейді: «Познание направленное не на мир, а на один из объектов этого мира – на человека, на – самого себя – и создает тот специфический фактор, который может быть с полным правом назван – субъективным человеческим фактором в языке» [51, 86]

Фразеологизмдердің антропологиялық бағытта болатынын оларға тән басты ерекшеліктердің бірі деп тани отыра, А.С. Аксамитов фразеологиялық бірліктер көбіне-көп субъектінің

экстремалдық күйін, физикалық қалпын, психологиялық жағдайын, ең жоғарғы деңгейдегі ішкі ниетін және эмоционалды-сезімдік тебіреністерін білдіретінін айтады [98, 53].

«Тұла бойдағы әртүрлі органдардың атқаратын қызметі арқылы жүзеге асып жататын қимыл-қозғалыстар жалпы адамзат баласына ортақ болып келетіндіктен, соматикалық компонентті тіркестің ауыс мағынада қолданылуы негізінде туындайтын фразеологиялық бірліктермен лингвистикалық универсалия қатары толығымен түседі» дейді ресейлік фразеологиялық мектептің белгілі өкілдерінің бірі Л.К. Байрамова. [99, 13.]. Ал Б. Хасанов адамның басынан аяғына дейінгі барлық мүшесінің метафоралануын, яғни метафоралы мағынада қолданылмайтын адамның дене мүшесі болмайтындығын, алғашқы адамдардың айнала қоршаған ортасын өзінің дене мүшесіне ұқсата тануымен басталатын өте ертедегі кезеңдермен байланыстырады [100, 76-бет.].

Анатомиялық атаулардың көмегімен жасалған фразеологиялық бірліктерді дүниенің тілдік бейнесін түзуге қатысатын күрделі тілдік құрылымдар тұрғысынан қарастыру «тіл – ойлау – шындық болмыс» үштігі аралық қатыстылықты жаңа қырынан тануға мүмкіндік береді. Өйткені адамның алғашқы өмірлік қадамдарынан бастап-ақ, басқаға қарағанда тануға, зерделеп, зерттеуге жеңілдеу түскен нысан – өзі, өзінің дене бітімі, тұла бойы. Кеңістіктегі бағыт-бағдарын ажырату үшін, сондай-ақ өзін қоршаған әлемнің парқын танып, бағамдау үшін, «әлемдегі» сан алуан құбылыстарға «тиісті» бағасын беріп, ондағы өз орнын анықтау үшін салыстырудың негізіне адам өзіне қолайлысы – дене мүшесін таңдағаны даусыз. Адам өзінің қимыл-әрекетін, ішкі психологиялық жай-күйін, бойындағы қасиетін айнала қоршаған ортамен, шындық болмыстағы сан алуан құбылыстармен салғастырып, салыстырып, ұқсатып барып танығанда да, сондай-ақ ұзақ дәуірлік тілдік шығармашылық әрекетінде адами қарым қатынасты, зат пен құбылысты т.б. бағалап, бейнелеп, суреттеп атағанда да анатомиялық атаулар-соматизмдер метафоралық мәнде тілдік қолданысқа жиі түсетіндігін әр сипаттағы лингвистикалық деректер нақтылай түседі [67, 87].

Дүниенің қарабайыр бейнесінің фразеологиялық фрагментінде соматикалық фразеологизмдердің

фразеосемантикалық өрісі тірек компоненттің, яғни фразеологизмнің жасалуына ұйытқы болған адамның дене мүшелері атауларының семантикалық өрісімен тоғысады. Себебі екі өрісте де адамның психо-физиологиялық қалып-күйі адамға бағышталатын фразеологиялық мағыналық құрылымның инварианті қызметінде жұмсалады. Соматикалық фразеологизмдерді қарабайыр дүние бейнесін сомдауға қатысатын тілдік моделдер, «адам санасының тәндік базисі және тіл» арақатынасының табиғатын ашуға жетелейтін соматикалық код тұрғысынан талдау барысында тіл иесінің «адам және дүние-әлем» туралы ең көне түсініктері жаңғыртылады, соның негізінде адамның өзін-өзі және өзі арқылы дүниедегі басқа да объектілерді тануының бастау-арналарымен бүтіндей және жүйелі түрде танысуға мүмкіндік туады. Себебі қарабайыр дүние бейнесінің фразеологиялық фрагментіндегі соматикалық кодтың жалпы табиғаты адамның қоршаған ортаны «өз әлемі» арқылы меңгеруге деген эгоцентрлік болмысынан туындайды. Ал В. Гумбольдтің «Тіл – дүниедегі құбылыстар мен адамның ішкі әлемі арасында жатқан өзгеше бір әлем» деген қағидатын ескеретін болсақ [101, 254], қарабайыр дүние бейнесінің фразеологиялық фрагментіндегі соматикалық кодты ашу «тіл:адам:мәдениет» триадасының лингвистикалық сипатын анықтауға негіз болады.

§ 5. Қарабайыр дүние бейнесінің соматикалық кодын ашудағы бинарлық оппозициялық тәсілдің маңызы

XX ғ. 80 жылдарынан бастап мәдениеттанушы, лингвист ғалымдар «мәдениеттің екі жақты коды» немесе «семантикалық жұп оппозиция» деп аталатын бинарлық қарама-қарсылыққа негізделген жұптық классификацияны белгілі бір қоғамның әлеуметтік-мәдени моделінің архетиптерін жаңғыртудың арқауы, лингвоелтанымдық зерттеулердің өзегі етудің маңызы зор екеніне айрықша назар аудара бастады [63, 63; 102, 128].

Н.И. Толстой бинарлық жұптарды лингвистикалық зерттеулердің әдістемелік қондырғыларының бірі ретінде пайдаланудың лингвистика үшінгі маңызын былай айқындайды: «По сути дела, это все относится не к чисто лингвистическому, а к

логическому или семиотическому аппарату, и в этом и ценность этой методики для лингвистики, так как она не изолирует науку о языке, а вводит ее в более широкий круг научных дисциплин» [103, 181]. Н.И. Толстойдың бұл пікірі гуманитарлық ғылымдар саласында ғылыми зерттеудің әдіс-тәсілдері мен ғылыми ұғымдық аппараты өзара тоғыстырылып, пәндер интердисциплинарлық сипат алып отырған бүгінгі таңда да өзінің өзектілігін жоғалтпаған құнды тұжырымдардың бірі болып отыр.

Лингвистикалық зерттеулердегі адамның жаратылыс-болмысын оның тілі, сана-зердесі, таным әлемі, адам өмір сүретін табиғи және қоғамдық орта, адам жасаған мәдени таңбалар жүйесі және соларға қатысты ұғым-түсініктер арқылы зерделеу үдерісі лингвистикалық методологияны әлеуметтану, логика, математика, философия т.б. ғылым салаларында қолданылып келген әдіс-тәсілдермен байыта түсті десек, бинарлық оппозициялық жұптар классификациясын лингвистикалық әдіс-тәсілдер қатарында қолдану тілдік фактілерді логика-философиялық, логика-когнитивтік, логика-мәдениеттанымдық, логика-психологиялық тұрғыдан талдауға жаңаша ренк үстемелеп, лингвистикалық ғылыми талдаудың кешенді әдістемесін жасауға белгілі дәрежеде ықпал етері сөзсіз.

Белгілі балкантанушы ғалым Т.В. Цивьян дүние моделі ұғымын «белгілі бір тілдік және этномәдени дәстүр аясында жүйеленген әлем туралы барлық түсініктердің жиынтығы, ғасырлар бойы қордаланған білім қоры» деп айқындай отырып, оның мазмұндық құрылымы бүкіл әлемнің кеңістіктік-уақыттық, себептік-салдарлық, этикалық-ережелік, сандық-мөлшерлік, мәндік-мағыналық, кескіндік-кейіпкерлік, т.б. негізгі параметрлерін космологиялық тұрғыдан сипаттауға бағытталаатынын айтады. Осындай ауқымды да әр алуан, аса күрделі кешенді түсіну және түсіндіру үшін бинарлық оппозициялық жүйелеу тәсілі қолданылатынын сөз ете келе, Т.В. Цивьян негізінен 10-12 оппозициялық жұптан тұратын бұл жүйені іштей:

1) кеңістіктің құрылысына байланысты – жоғары / төмен, көк жүзі / қара жер, жер / жерасты әлемі, оң / сол, шығыс / батыс, солтүстік / оңтүстік т.б.;

2) уақыттың құрылысына байланысты – күн / түн, жарық / қараңғылық, жаз / қыс, көктем / күз т.б

3) түске байланысты – ақ / қара, қызыл/қара т.б.

4) табиғат және мәдениет оппозициясы тұрғысынан – дымқыл/құрғақ, шикі/піскен, табиғи/жасанды т.б.

5) әлеуметтік категорияға байланысты (жас мөлшерлік, генеалогиялық, қоғамдық әртүрлі мағынада) – еркек/әйел, үшкен/кіші, жас/кәрі, қыз/ұл, жат/жақын, кеңістіктік алыс/жақын, ішкі/сыртқы оппозицияларының метафоралануына қатысты ұғым-түсініктерді біріктіретін жұптар т.б.

6) дүние бейнесінің жалпы модусын айқындауға байланысты – киелі - қасиетті (сокральді-аксиологиялық) / пендауи, бұ дүниелік/бақилық т.б. деп бірнеше жұптарға бөледі.

Оппозициялық жұптардың бірігіп келіп, тұтастық құрайтын оң және сол бағандар арасындағы қарым-қатынас бақыт/сор, өлім/өмір, тақ/жұп сияқты жалпы оппозициялардың көмегімен сипатталатынына назар аударып, «осындай екіжақты белгілердің жиынтығына негізделіп әмбебап таңбалық кешендер кескінделеді және олардың көмегімен адам әлемді игереді. Дүние бейнесінің әмбебап таңбалық кешендері әртүрлі кодтық жүйелер арқылы жүзеге асады. Әлемнің сан түрлі фрагменттері, кейіпкерлері, нысандары әртүрлі кодтардың тұғырына алынады, осылайша астральдық, вегатативтік, зооморфтық, антроморфтық, гастронимдық, түстік, сандық, әуендік, саздық т.б. кодтар қалыптасады. Өзара қарым-қатынасқа түсіп, ықпал ететін өзіндік шеңбер аясы бар мұндай кодтардың дүние моделінде қатарласа, қатпарласа, жанаса, тоғыса орын тебуі белгілі бір иерархиялық классификацияны көрсетеді. Бұл күрделі конгломерат семантикалық тұрғыдан біртұтас болып келеді, өйткені ол бірғана объектіні – *әлемді* бір ғана субъект – *адам* тарапынан сипаттайды» деген қорытындыға келеді [104, 6).

Ал тілдің өзі дүние моделін кескіндеуде метакод және дербес код қызметін атқаратыны жайлы ойын Т.В. Цивьян былай деп түйіндейді: «В проекции модели мира язык выступает в двойном аспекте:

1) язык как метакод модели мира, lingua franca для всех прочих кодов модели мира, а может быть, и медиатор, «проявляющий»

высшие смыслы объектов, действий и т.п. Медиационная роль сама по себе свидетельствует об активности языка и в этой пассивной функции;

2) язык как самостоятельный код модели мира, код особого рода, символический по преимуществу, код, которым может быть записана вся модель мира в полном объеме; в этом случае слияние знака и денотата будет максимальным» [104, 37).

Барлық архаикалық мәдениет үшін әмбебап сипатта болып келетін бинарлық оппозициялық жүйе қарама-қарсылық ұстанымы бойынша бірнеше белгілерді (таңба, символ) жұптарға біріктіреді. Мұнда оппозициялық жұптың бір мүшесі – жағымды, ұнамды, қолайлы, екіншісі – жағымсыз, ұнамсыз, қолайсыз (пейоративный), немесе біреуі таңбаланған, ал екіншісі таңбаланбаған белгілерді өз бойына жинақтайтынымен ерекшеленеді. Мәдени дәстүрлердегі оппозициялық жұптың символдық жіктелісінің бұл қасиеті туралы В.В. Иванов былай дейді: «Жүйе ішінде әрбір белгі немесе символ өзіне қарама-қарсылықтағы келесі бір белгімен немесе символмен, тіптен осы қатарды құрайтын бірнеше белгілермен, символдармен өзара байланыста келеді» [105, 106]

Бинарлық жұптар классификациясын соматикалық фразеологизмдер астарындағы адамзат қоғамының рухани-мәдени жасампаздық бітімін танытатын халықтық білім қорын сараптаудың негізіне алу және адамның тәндік базисін, краевтік ойлау жүйесін, танымдық іс-әрекетін оның тілімен біртұтастықта зерттеудің тұғыры ету – біріншіден, барша адам баласына тән биоанатомиялық негіз оның ми мен жүйке, сана мен жады құрылыстарының жұмыс істеу принциптерін айқындауға; екіншіден, адамзат атаулының ерекше қабілеттерін жүйелі зерттеуге; үшіншіден, адамның табиғи болмыс-бітімнің әлеуметтік-мәдени ұстанымдар негізінде даму, өзгеру, толығу бағыттарын талдап көрсетуге мүмкіндік береді. Сондықтан бинарлық жұптарды қарабайыр дүние бейнесінің соматикалық кодын ашу үшін қажет амал-тәсілдер қатарында қолданудың маңызы зор. Себебі адам организмінің физиологиялық асимметриясы (оң/сол) және адамның дене тұрқының вертикальды бағыттағы үштік жіктелісін (бас, кеуде, аяқ) арқау еткен соматикалық тілдік модельдер дүниенің қарабайыр бейнесінде ұжымдық сананың дуалистік және үш қабатты мифтік түсініктерін

соматикалық кодқа түсіреді. Басқаша айтқанда, дуалистік көзқарас, немесе бүкіл әлемнің ассиметриялық екі салаға бөлінуі, сол сияқты әлем жаратылысының үш қабаттан тұруы туралы архаикалық түсініктер және олардың діни-мифтік сананың «бү дүниелік \Leftrightarrow о дүниелік», «киелі \Leftrightarrow пәндауи», «қасиетті \Leftrightarrow қасиетсіз», «құтты \Leftrightarrow құтсыз» т.б. бөлінісін, әлеуметтік-қоғамдық сананың «әлді \Leftrightarrow әлсіз», «жақсы \Leftrightarrow жаман», «бай \Leftrightarrow кедей» т.б. жіктелісін басқаруы дүниенің қарабайыр бейнесінің фразеологиялық фрагментінде тұтастай көрініс табады.

Адам баласы ойлауының әмбебаптық ұстанымы бойынша тілдің және оның категорияларының негізіне адамның көрнекі түрде денелей алған тәндік тәжірибесі алынады. Ол адамның дерексіз (абстрактілі) салаларға ендей еніп, тікелей бақылауға келмейтін, тек «көңіл-құсы» арқылы «шарлауға» болатын «дерексіз әлем» туралы ақпараттар легін жасауына мүмкіндік береді. Сондықтан «тіл:адам:мәдениет» тұтастығының лингвомәдени сипаттамасында адамның ақиқат болмысты қабылдау, пайымдауының ұлттық дәстүрін сіңірген тілдің ерекшелігі мен универсалдығы, бинарлық жұптастықтың мәдени-символикалық мәні, адамның дүние әлемді тануы мен кескіндеуінің, суреттеуі мен бейнелеуінің тілдік үлгілері тұтастай қамтылады.

Дүниенің қарабайыр бейнесінің фразеологиялық фрагменттерінің соматикалық коды тіл иесінің дүниені қабылдауға, кеңістікті бағдарлауға, объектіні межелеуге т.б. қатысты жинақталатын мифтік-танымдық және әлеуметтік-мәдени сипаттағы аялық білімді қалыптастыруға белгілі дәрежеде ықпал етеді. Мәселен, әлемнің үш қабаттық мифологиялық құрылысы жөнінде Ш. Уәлиханов: «Аспанда тұрғандар бар, олар – адамдар. Олар белдікті тамағына тағады; біз ортада, жерде өмір сүреміз, сондықтан белдікті белге тағамыз; жер асты адамдары, олардың да өз күні, айы және жұлдызы бар, белдікті аяқтарына тағады» деп жазады [106].

Дүние-ғаламның жаратылысын үш бөлікке бөліп түсіндіру (жоғарғы әлем, ортаңғы әлем, төменгі әлем) адам баласының ғаламды танып-білуіндегі басты ұстанымы. *Жоғарғы әлем* – тәңірі әлемі. Күн сәулесінің жоғарыдан әлемге жылылық таратуымен сабақтас келеді, *ортаңғы әлем* – жер беті және ондағы тыныс-

тіршілік, *төменгі әлем* – жер асты әлемі – қараңғылық әлемі, өлім мекені, өлілер әлемі.

Адам тұла бойының *бас жақ, кеуде тұс, аяқ жақ* болып үш бөлікке бөлінуі түркілер мен моңғолдардың мифологиясындағы әлемді құраушы үш ғарыштық зонамен, дүниенің мифтік және діни моделінің тік бағыттағы үш қабаттық құрылымымен былайша үйлестіріледі:

1. Жоғарғы әлем → аспан әлемі → Ұлы Жаратушының мекені → адамның бас жақтағы дүне мүшелері (*бас, шаш, төбе, маңдай, көзі т.б.*);

2. Ортаңғы әлем → жер беті → адам, жан-жануар, құс т.б. тірі жандылар мекені → адамның тұла бойының орта тұсындағы дене мүшелері (*қол, кеуде, бауыр, өкпе, бел, кіндік т.б.*);

3. Төменгі әлем → жер асты әлемі → өлілер мекені → адамның белден төменгі жақтағы дене мүшелерімен (*бөксе, аяқ, тізе, аяқ, өкше, табан т.б.*).

Бұл үйлесімділік дүниенің қарабайыр-тілдік бейнесінің фразеологиялық фрагментін түзуші соматикалық модельдердің, басқаша айтқанда, бас жақта, кеуде тұсында, аяқ жақта орналасқан дене мүшелері атауларының қатысуымен жасалған фразеологизмдердің ішкі мазмұндық құрылымдарында «жоғары әлемдік», «ортаңғы әлемдік», «төменгі әлемдік» иерархиялық сатылық жүйенің сақталуына әсер етеді. Мұндай жағдайда соматикалық модельдердің когнитивтік-концептуальдық өрісі дүниенің мифологиялық моделінің үш иерархиялық қабаты аясына жинақталатын мифтік-діни түсініктерді тұтастай қамтиды деуге болады. Мәселен, «Жоғарғы әлем→ Тәңірі (Алла, Құдай) → Құдірет күш → Тән→ Рух→Жан → Тағдыр → Бас → Құт» мифологемалық қатар қазақ тіліндегі: *басынан бақ құсы кетпеу, басынан бағы таю, маңдайының соры бес елі, маңдайына жазылған, бас-көз болу, көз-құлақ болу, төбесі көкке жету, төбесі тесік, көзінің сұғын қадау, тіл тию, тіл тигізу, жаны көзіне көріну, жаны мұрнының ұшына келу т.б.* моңғол тіліндегі: *амны хишигтай* (сөзбе-сөз: «ауыз сыбағалы») – аузының салуы (салымы) бар, *амны хишиг* (сөзбе-сөз: «ауыз сыбағасы») – несібелі, *цоорхой толгойтой* (сөзбе-сөз: «тесік төбелі») – алғыр, ұғымпаз, *толгой түүрүүгий нь алдуулах* (сөзбе-сөз: «бас алдын жоғалту») – астаң-кестеңі шығу, асты-үстіне шығару т.б.

соматикалық фразеологизмдердің ішкі формаларында көрініс береді.

Дүниенің қарабайыр бейнесінің фразеологиялық фрагментінде адам жаратылысы туралы сакральдік сипаттағы концептуальдық білім жүйесінің бекуіне түркі-моңғол дүние бейнесінің мифологиялық моделінің үш иерахиялық қабатының әр қайсысына тән мифологемалық архетиптер белгілі дәрежеде ықпалын тигізеді. Мәселен, «Жоғарғы әлем», «Ортаңғы әлем», «Төменгі әлем» үш иерахиялық қабаттың ең жоғарғы сатысына тән «Тәңірі → Еркек → Құт» архетипі *бас* соматизміне қатысты сакральдік коннотация дарытады. Өйткені *бас* – жерлік емес, «көк әлемінің» дүниесі. Қазақтың діни танымы *адамның басы Алланың добы* деп, бастың «Жаратқан Алланың меншік дүниесі» екендігін растайды. Қазақ ұғымында басқа киетін *бас* киім де – киелі, қасиетті болып есептеледі. *Бас* киімнің киелі, қасиетті болып саналу себебін этнограф-ғалым Н. Шаханова *бас* киімнің сакралды «жоғары жаққа» қатысты семантикалық статусымен, «құт» ұғымымен түсіндіре келіп, ежелгі қазақ түсінігінде «*бас* – «құт» мекендейтін, ұялайтын орын» деп тұжырымдайды [107]. Сондықтан да қазақ *бас* киімді жерге тастауға, аяқпен басуға тиым салады. «Қазақтың ұлттық киім үлгілерінің ішінде семантикалық статусы өте жоғары *бас* киім. Қазақ тілінде бөрік, қалпақ, малақай, тымақ, құлақшын сияқты ер адам *бас* киімдерінің атауларының ішінен фразеологиялық тіркес құрамында жиі кездесетіні – *бөрік*. *Бөрік киген, бөркін аспанға ату, бөрікпен ұрып алатын, бөрікті тастап, бөріден құтылу, бас жарылса, бөрік ішінде* сияқты бейнелі образдарды жасауға ұйтқы боған *бөрік образы* арқылы қазақ ер адам бойынан табылуға тиісті сырбаздық, тапқырлық, ептілік тәрізді қасиеттерді бейнелейді. Ал бурят тіліндегі «қыз балалы болу» деген мағынадағы *малгайгаа буруу үмдэхэ* (диал.) (сөзбе – сөз: «тымағын теріс кию»), діттеген мақсатына жету үшін біреуді «асыра мақтау» мағынасындағы *үндэр малгай үмэдхүүлхэ* (сөзбе – сөз: «биік тымақ кигізу»), «өтірік мақтау» мағынасындағы *һорһон малгай үмдэхүүлхэ* (сөзбе – сөз: «еліктің қысқы терісінен, яғни беріктігі шамалы, сапасыз теріден тігілген тымақ кигізу») фразеологизмдеріне зер салсақ, олардың да ішкі құрылымында дүниенің мифологиялық моделінің үш иерахиялық қабатының ең жоғарысын бейнелейтін «Тәңірі → Ер адам → Құт»

мифологемалық қатары орын алатыны байқалады. Демек ер адамның бас киімі образға алынған қазақ және моңғол фразеологизмдерінің ішкі құрылымында «Тәңір – бас – құт» мифологемасы, «аталық – құт» архетипі, «құт – ер адам – бас киім», «ер адам – ер адамға тән «еркектік» қасиеттер» мағыналық өрістер кезегі сияқты этномәдени із-таңбалар сақталған деуге болады.

Қазақтың мифтік танымдағы «*аталық-аналық*» бинарлық жұп символдың жоғарыдағы Көк Тәңірімен байланысы бар «*аталық*» сыңарының меншігіне жататын дүниеліктердің бірі – *жаға*. Сондықтан да киімнің *жағасын* қазақ «қасиетті, киелі» деп санайды, оның семантикалық статусы киім үлгілерінің өзге детальдарына қарағанда жоғары тұрады. *Жаға* образы арқау болған бейнелі орамдардың ішкі құрылымында сақталған «*Аспан → Жоғарғы әлем*» архетипі, «*Көк Тәңірі → Ата (аталық)*» мифологемасы фразеологизмдердің ер адамға қарата айтылуына, сондай-ақ, көбіне жағымды мәнде қолданылуына әсерін тигізеді. Мысалы: қазақ қызы алдындағы ағасын *зерлі тонның жағасына* балайды. Қазақта *ағасы бардың жағасы бар* дейтін бейнелі орам бар. Қазақ тіліндегі *жағасы жақыт кіреуке жібісі жетіп жүн болғанша* дейтін өлшем мәнді бейнелі тұрақты тіркес ер азаматтың шыдамының, төзімінің шегін білдіретін болса, *жагадан алу, жагага жармасу* әдепсіздік пен көргенсіздіктің кепілі.

«*Аспан → Жоғарғы әлем → Көк Тәңірі → Ата (аталық)*» мифологемалық тізбек моңғол тілінде «*ақ сүйек*» мағынасындағы *тэнгэр язгууртай* (сөзбе-сөз: «тәңір текті»), «Тәңірім жарылқа» дегенді білдіретін *Тэнгэр минь ивээж хайрла!* (сөзбе-сөз: «тәңірім мейіріміңді көрсет!»), «қайтыс болды» мағынасында қолданылатын бурят тілінің *тэнгэридэ халиха (гараха)* (сөзбе-сөз: «аспанға (тәңіріге) ұшу(шығу)»), «адамның сүйеніші бары жақсы» деген мағынаны білдіретін *бие тэргүүтэй, дээл захтай сайн* (сөзбе-сөз: «тұла бойдың басы бары, тонның жағасы бары жақсы»), *хүний ахтай, дээл захтай сайн* (сөзбе-сөз: «адамның ағалысы, тонның жағалысы жақсы») бейнелі тұрақты оралымдарының мазмұндық құрылымынан да көрініс береді.

Аяқ, бөксе, тізе, сирақ, табан т.б. дене мүшелері атауларының қатысуымен, сондай ақ киімнің белден төменгі жағына қатысты туындаған тұрақты тіркестердің мазмұндық құрылымында «*Жер →*

Төменгі әлем» архетипі сақталады. Мәселен, қазақ және моңғол халықтарының дүниетанымында *киімнің етегі* – «көбеюдің», «туудың», «өнудің» символы. *Етек* образын арқалаған фразеологизмдердің ішкі құрылымында «*Жер – Ана (аналық)*» мифологемасы өмір сүреді. Соның әсерінен, яғни «төменгі», «жерлік», «аналық» дейтін символдық түсініктердің ықпалымен екі тілде де *етек* образын арқалаған фразеологизмдердің мағыналарына жағымсыз бағалауыштық реңкі үстемеленіп, фразеологизм көбінесе әйел затының жағымсыз іс-қылығын, жүріс-тұрысын, мінез-кұлқын бейнелеп атайды. Мәселен, қазақ жұрты *төмен етек* деп «әйел затының жаратылысына» күмәнмен қарайды, *салпы етек* деп «салақ әйелдің ісін» парықтайды, бала тумаған әйелдің балаға қатыгездігін байқаса, *етегі (пұшпағы) қанамаған* деп «әйел бедеулігін» айыптап та алады. Ал моңғол жұрты *богино ухаантай, урт энгэртэй* (сөзбе-сөз: «шолақ ақылды, ұзын өңірлі») әйел баласының сылбыр жүріс-тұрысын жаратпағанда «сүйретілу, істеген ісі өнбеу» мағынасындағы *хормойгоо чирэх* (сөзбе-сөз: «етегін сүйрету») деген, «үйінде отырмайтын қыдырмашы, кезбені» сөккенде буряттар *хормойдоо һалхи хабшуулха*, халха моңғолдар *хормойд салхи орох* (сөзбе-сөз: «етегіне жел кіру») деген бейнелі тіркестерді қолданады. Демек адамның киім-кешегінің өзінде адам тұла бойының, дене тұрқының *бас жақ, кеуде тұс, аяқ жақ* болып бөлінетін үштік жіктелісіне байланысты семантикалық коннотация болады [67, 221].

Адам тұла бойының «жоғары әлемдік», «ортаңғы әлемдік», «төменгі әлемдік» иерархиялық сатылық жүйеге бағындырылған үштік жіктелісі тілдік жүйеде соматикалық фразеологизмдердің синонимдік қатарында бой көрсететін «мотивацияның, образдылықтың дәрежеленуі (градация) мен тілдік экспрессияның біртіндеп күшеюіне» әсер етеді [97, 27]. Соған байланысты адамдардың қоғамдағы әлеуметтік - психологиялық күйін бейнелейтін соматикалық фразеологизмдерде экспрессивтік-эмотивтік бояу дене мүшелерінің жоғарыдан төменге қарай орналасу тәртібіне сай қоюлана, ал фразеологиялық жалпы мағынадағы жағымсыз коннотация үстемелене түседі. Мәселен, қазақ тілінде: *басына әңгір таяқ ойнату, кеуде көрсету, тізесін батыру, табанға салып таптау т.б.;*

моңғол тілінде: *толгой тасдчих (хяргах) шахах* (сөзбе-сөз: «басын кесіп ала (қырқып ала) жаздау»), *хүзүүг нь хуга мушгих* (сөзбе-сөз: «мойнын бұрап алу»), *бөөрий нь авах* (сөзбе-сөз: «бүйрегін алу»), *өвдөг дороо дарж байх* (сөзбе-сөз: «тізесімен басып тұру») т.б. фразеологизмдердің синонимдік қатары «өктемдік көрсету, қоқан-лоққы жасау» деген мағынаны білдіреді

Сол сияқты қазақ тіліндегі «өте кедей» мағынасындағы *маңдайына түк бітпеген, аузы аққа жарымаған, аузы асқа, ауы атқа жарымаған, қолы қысқа, шыр бітпеген, ыңыршағы шыққан, қара сирақ, қара табан* т.б. фразеологизмдер қатарында кедейшіліктің образы бірте-бірте қоюлана түсетін болса, моңғол тіліндегі «біреуге жалынышты болу» мағынасындағы *хүний гар харах* (сөзбе-сөз: «кісі қолына қарау») «біреуден бірдеңені төменшіктене өтіну, сұрау» мағынасындағы *хошуу цорвойх* (сөзбе-сөз: «тұмсық шошайту»), *босоо хүний дорвин догуур, суугаа хүний суган доогуур* (сөзбе-сөз: «түрегеп тұрған адамның тізесінен төмен, отырған адамның қолтығынан төмен болу»), «әбден жүдеу, арып-азу» мағынасындағы *арьс яс болох* (сөзбе-сөз: «тері мен сүйек болу»), *хэлхээтэй яс* (сөзбе-сөз: «тізбе сүйек, қаңқа сүйек»), «діңкесі құру, тұралау, титықтау» мағынасындағы *тамир тэнхээ барагдах* (сөзбе-сөз: «тамыр діңкесі таусылу»), *тамир тасрах* (сөзбе-сөз: «тамыр үзілу») т.б. соматикалық фразеологизмдерде адамның әлеуметтік жағдайының төмендеуі оның психо-физиологиялық ахуалының төмендеуімен ұштастырылады.

Адам дене мүшелерінің жоғарыдан төменге қарай орналасуы қарабайыр дүние бейнесінің фразеологиялық фрагментінде адамның іс-әрекет, қимыл-қозғалысының, ішкі сезімінің, көңіл күйінің *жоғары/төмен* осьтік құрылымын айқындайды. Мысалы: қаз. *бастан аяқ, басынан аяғына шейін*, моңғ. *толгойноосоо аваад сүүлээ (хөлөө) хүртэл* (сөзбе-сөз: «басынан алып, ақырына (аяғына) шейін») – бүге-шігесіне шейін; қаз. *төбесіне көтеру*, моңғ. *толгой дээрээ суулгах* (сөзбе-сөз: «басының үстіне отырғызу») – ерекше құрметтеу, әспеттеу; қаз. *көзі тас төбесіне шығу*, моңғ. *нүд нь орой дээрээ гарах* (сөзбе-сөз: «көзі орайына шығу») – қорқу, үрейлену; қаз. *төбе шашы тік тұру*, моңғ. *оройн үс өрвөсхийх* (сөзбе-сөз: «төбе шаш үрпю») – шошыну, түршігу; қаз. *төбесі көкке жеткендей болу*, моңғ. *магнай тэнийх* (сөзбе-сөз: «маңдайы кеңу») – қатты қуану т.б.

Адамның әр дене мүшесінің жоғары/төмен бинарлық оппозициялық жүйедегі өз орнынан ауытқуына, белгілі бір бағыт бойынша жасалуға тиісті қимыл-қозғалысынан тануына негізделген образдар соматикалық фразеологизмдердің жалпы мағынасындағы жағымды немесе жағымсыз мағыналық коннотацияның пайда болуына арқау болып қана қоймайды, сонымен қатар адамның қоғамдық-әлеуметтік ортадағы өз орнын жоғалтуын, асыра немесе төмендете бағалауын, соған байланысты белгілі бір сәттегі адамның көңіл-күйінің жоғары немесе төмен болуын да бейнелейді. Мысалы, жоғары/төмен бинарлық оппозициясының «жоғары» сыңары «көк әлемінің дүниесіне» жататын бастың өз орынын мүлдем жоғалтуы немесе шыр айналуы, я болмаса «төмен, жерге» қарай бағытталуы адамның өмірден озуын, ішкі жан дүниесінің рухани күйреуін, қоғамдық-әлеуметтік ортада беделінің төмендеуін көрсететін фразеологизмдердің жасалуына арқау етіледі:

қазақ тілінде: *басын жалмау* – «құрту, жоқ қылу», *басын алу* (өлім жазасына кесілу), *бас кеспек болса да, тіл кеспек жоқ* (салттан, жолдан аттау жоқ), *басын беру* (неден болса да тайынбау), *басы ауған жаққа кету* (қаңғырып кету), *басын айналдыру* (алдап-арбау), *басы салбырау* (мойынсұну), *басы жерге түсу* (қадірі кету), *басын жерден көтере алмау* (қысылу, ұялу) т.б.;

моңғол тілінде: бурят. *тархи түрүүгээ алдаха* (сөзбе-сөз: «бас алдын жоғалту») – бәрін ұмытып, бір нәрсенің соңынан кету; сезімге қатты беріліп кету, *тархи эрьюулхэ* (сөзбе-сөз: «басын айналдыру») – алдап-арбап, дегеніне көндіру, *тархья ганхуулха* (сөзбе-сөз: «басын асып қою») – өлтіру, *тархья худалдаха* (сөзбе-сөз: «басын сату») – сатқын болу, *тархья шэхэхэ* (сөзбе-сөз: «басын сұғу») – араласпайтын іске араласу; халха моңғ.: *толгой эргүүлэх* (сөзбе-сөз: «бас айналдыру») – 1) жоқтан өзгені айтып мезі ету; 2) алдап-арбап, дегеніне көндіру; *толгой эргэх* (сөзбе-сөз: «бас айналу») – 1) шаршағаннан, ауырғаннан көз алдының тұмандануы; 2) ойлау қабілетінен уақытша айырылып қалу; *толгой түүрүүгий нь алдуулах* (сөзбе-сөз: «бас алдын жоғалту») – «астаң-кестеңін шығару», *толгой авах* (сөзбе-сөз: «бас алу») – 1) қатты ұрсу; 2) өлтіру; *толгой ганзагалах* (сөзбе-сөз: «бас қанжығалау») – еңсесі түсу, жабырқау, *толгой хазайсан (хандсан) зүг* (сөзбе-сөз: «басы қисайған (ауған) жақ») – бет алды, қайда болса сонда т.б.

Сол сияқты қазақ тіліндегі *мұрнын шүйіру*, *мұрнын көкке көтеру*, моңғол тіліндегі *хамар сөхөх* (сөзбе-сөз: «мұрнын қайыру, көтеру») фразеологизмдерінің образдық-фондық негізіне алынған «мұрынның өз бағытын (тура) жоғарыға қарай өзгертуге әрекет етуі» дүние бейнесінің *жоғары/төмен* бинарлық оппозициясындағы объектінің орын тәртібін белгілейтін ішкі заңдылыққа қайшы келіп, адамның әлеуметтік-қоғамдық орнын асыра бағалауымен ассоциацияланады да «басқаны көзге ілмеу, біреуді менсінбеу» мағынасындағы фразеологизмдердің жасалуына арқау болған образды қалыптастырады. Керісінше, мұрынның жерді сүзуі, яғни төменге бағыт алуы адамның физиологиялық күш-қуатының азаюын бейнелеп, адамның қозғалу, қимылдау, әрекет ету мүмкіндігінің кему шегін көрсетеді. Мысалы: қаз. *мұрнынан шанышылу*, моңғ. *хамраараа газар хатгах* (сөзбе-сөз: «мұрнымен жер шаншу, түйреу») – әбден шаршау, болдыру.

Көшпелілердің дәстүрлі дүниетанымында *аяқ* – төменгі әлемге қатысты дене мүшесі саналады. Аяқ киімді бас киімнен жоғары қоюға, аяқ киіммен үйдің төріне өтуге, аяғын аспанға көтеруге болмайды. *Аяқ* соматизмінің метафоралық қолданыстағы бейнелі мағынасының қалыптасуына оның семемдік құрамындағы «жер асты, өлілер әлемімен» байланысты коннотациясы белгілі дәрежеде әсер етеді. Мәселен, «төменгі әлем → жер асты → өлілер мекені» триадасына қатысты түркілердің көне архаикалық дүниетанымын бейнелейтін фразеологизмдер қатарына қазақ тіліндегі *су аяғы құрдым*, *су аяғы – Қорқыт* тіркестерін жатқызуға болады. Жер астындағы өлілер әлемі және өлілер өзені туралы наным-сенімнің түркілерде басым болғанын Л.Н. Гумилев те атап көрсетеді [108,30].

Аяқ сөзінің этномәдени мәні оның қатысуымен жасалған тұрақты тіркестер құрамында айрықша байқалады. Мұнда *аяқ* адамның вертикальды қалпында тұрғандағы төменгі ең соңғы бөлігі, дене мүшесі тұрғысынан сипатталады және «жоғары-төмен» бинарлық оппозициялық жүйеде бас – дене мүшесіне қарама-қарсы қойылады. Бас «жоғарғы» интеллектуалдық-рухани әлемнің тіні болса, аяқ «төменгі» материалдық әлемнің тұғыры. Аяқтың тікелей жерге тиюі, оны дүниенің қарабайыр бейнесінде бекіген «жерлік» ұғымдармен, «жер асты» әлемімен байланыстыруға негіз етіледі. Ол жөнінде И.В. Захаренко былай дейді: «... и ног, которые связываются

с нижним хтоническим (подземным) миром, поскольку соприкасаются с землей, и принадлежат материально-телесному низу» [109, 88]. Мәселен, «шалқасынан түсу, жығылу» мағынасындағы қаз. *аяғы аспаннан келу, екі аяғы көктен келу*, моңғ. *хоёр хөл дээшээ* (сөзбе-сөз: «екі аяғы жоғарыдан келу») – оңбай жығылу; ойлаған ойы орындалмай қалу, мақсаты мүлдем жүзеге аспай қалу, *толгойгоороо хөл, хөлөөрөө толгой хийх* (сөзбе-сөз: «басымен аяқ, аяғымен бас жасау»), *бөгсөө тэнгэр өөд харуулах* (сөзбе-сөз: «бөксесін аспанға қарай қарату») – білгенін істеу, ойына келгенін істеу, соматикалық фразеологизмдері адам тұла бойындағы ең басқы (бас) және соңғы нүктелердің (аяқ) орын алмасуы, яғни аяқтың бастың орнына, бастың аяқтың орнына ауысу құбылысы өз орнында емес заттардың дисбалансты тудыратындығын дәлелдейді. Демек, адам белден төменгі дене мүшелерінің бағытын өзгертуі, яғни жоғарыға қарата бұрылуы дүние бейнесінде төменгі әлемнің жоғарғы әлем орнына көтерілуін, жоғары әлемнің төменге түсуін, яғни дүниенің астан – кестең болуын танытып, қоршаған ортаның бүтіндей бүлінуіне әкеп соғатын тепе-теңдіктің жойылуының, тұрақсыздықтың нышанына алынады.

Фундаментальды дуализм жарық пен қараңғылық, ақ пен қара, тақ пен жұп, күн мен түн, шығыс пен батыс т.б. қарама-қайшылықтарды күллі әлемді табиғаттан тыс, құпия тылсым сырлы, бір – біріне қарама-қарсы екі күштің басқаруымен түсіндіреді. Ол күштің бірі өсіп-өнуден бастау алып, өмір сүруге жетелейтін болса, екіншісі жойылып-жоғалумен, тоқырап-тоқтаумен сипатталып, өлімге апарады. Мұнда өмірге қатыстының барлығы жақсылықтың нышанына алынып, адамның жағымды эмоциясын тудыруға себеп болып, бір нәрсе, құбылыс, зат туралы оң пайым, дұрыс пікір жасауға негіз болатын болса, өлімге қатыстының барлығы жағымсыз эмоцияны тудырып, теріс пайым жасауға арқау етіледі. Демек бинарлық оппозициялық жіктелістің өзі адамның позитивті немесе позитивті емес ойлау әрекетімен тығыз байланысып жататын, адамзат қоғамының діни-мифтік, әлеуметтік-қоғамдық ұғым-түсініктерін қарама-қарсылықтар тоғысында, екі жақты сипаттайтын күрделі жүйе болып саналады.

Адам дене тұрқының вертикальді бағыттағы ассиметриялық жіктелісінен туындайтын **оң/сол** бинарлық оппозициясына қатысты

ұғым-түсініктер түркілердің (қазақтардың) қоғамдық өмірінің бүкіл саласына қатысты көрініс береді. Оң/сол қарама-қарсылығы түркілердің діни наным сенімінде, салт-дәстүрінде, ырым-жоралғысында, өнер туындыларында, некелік қарым-қатынасында, этикетінде, кеңістіктік бағыт-бағдарын анықтауда, баспана, үй-жайындағы және отбасылық орынында, соғыстық іс-әрекеті мен қару-жарағында, өндірістік іс-әрекетінде орын алады. Мұнда «оң» жақтың «жақсылықтың» нышанына алынып, «ұнамды», «қолайлы» жағдайдарға қатысты жағымды мән арқалауы, ал «сол» жақтың «жамандықтың» нышанына алынып, «ұнамсыз», «қолайсыз» жағдайларды меңзеп, «жағымсыз» мәнді білдіруі барлық мәдениетке тән семантикалық әмбебап құбылыс болып саналады. Әр алуан мәдениетте оң/сол оппозициялық жұбының «оң» сыңары => «киелі», «қасиетті», «құтты», «күшті», «заңды», «дұрыс», «толық аяқталған», «айқын», «биік», «жоғары», «шығыс», «оңтүстік» т.б., ал «сол» => «киесіз», «қасиетсіз», «екіұшты», «әлсіз», «бұрыс», «сәтсіз», «жаманшылық», «батыс», «солтүстік» т.б. мәдени корреляциялар тізбегін түзеді. Әйтседе кей жағдайда адамның сол жағы жағымды, ал оң жағы жағымсыз бастау-арналардың символына алынатын тұстар да кездеседі. Оның себебін орыс этнолингвистикасының негізін қалаушылардың бірі Н.И. Толстой «оң» мен «сол» оппозициясының күрделі символикасы әртүрлі элементтердің немесе деңгейлердің символдық мағыналарының өзара қарым-қатынасына тәуелді болатындығымен түсіндіреді [110, 5-7].

Оң және сол бинарлық оппозициясын славян мәдениеті контекстінде символдық-семантикалық тұрғыдан қарастыра келіп, Н.И. Толстой бүкіл славян ареалына ортақ **levъ* лексемасының табулық және эвфемистік себептерге байланысты үндіеуропа тілдерінде параллелі өте сирек кездесетінін айтады: «Үндіеуропа тілдерінде «сол» ұғымын білдіру үшін әртүрлі жаңа сөз қолданыстарының, синонимдер мен эквиваленттердің, тіптен кейде мүлдем қарама-қарсы мағынаны білдіретін тіркестердің қолданылатындығы сол жақты тура түстеп көрсетуге, нақты атауға болмайтындығы туралы ғылыми жорамалдың дұрыстығын дәлелдей түседі»[111, 133-147].

Көне түркілердің дүниетанымдық көзқарастар жүйесінде «оң жақ» ұғымы үшін қолданылған *on* лексикалық бірлігінің бірде

«сәтсіз, құтсыз» дегенді, енді бірде «сәтті, құтты» дегенді білдіргендігін көне түркі сөздігінде тіркелген *Ondin qas tebrasar ogzus bolur* «оң қасы тартса, жетім қалар», *qaujdan kirurda onun asnu man* «есіктен оң аяғыңмен аттап кір», *[k] icig ojlan jel tartsar bu vu on ajasinta bnrk [tutsun]* «егер жас сәбиді қара күш басса, мынау тұмарды оң алақанына ұстасын» тәрізді тілдік деректер айғақтайды. Байырғы түркілер ұғымында *on elig* – «береген қол, құтты қол» дегенді білдіретін болса, алатын, бірақ бермейтін қол – құтсыз қол: «*alip bermagan el elig qutsuzi*». Байырғы түркілердің кеңістік туралы мифтік-поэтикалық түсінігінде *on* жоғарғы әлеммен, жұмақпен (*ust, tanri*), *sol* – төменгі әлеммен, тозақпен (*alt, tamu*) байланыстырылады [112, 254-337]. Мұндай тілдік деректер байырғы түркілік түсініктер жүйесіндегі оң/сол оппозициясында семантикалық қарама-қайшылық бар екенін көрсетеді. Қазіргі түркі тілдеріндегі, соның ішінде, қазақ тіліндегі оң, өң, оңқай, оңалу, өңі кіру, сауығу, және сол, солу, солғын, солбыр солақай, солақ сөздері этимологиялық тұрғыдан көне түркілік оң және сол ұғымдарымен өзара қатыстылықта қарастырылады [113, 82-83].

Адамның тұла бойының «оң» және «сол» ассимметриялық жіктелісі түркі-моңғол дүние бейнесінде әртүрлі нысандарды горизонтальды жазықтық бағытта салғастырудың негізіне алынып, адамның өмірлік әрекетінің сан алуан саласында (діни түсініктер жүйесі, салт-дәстүр, әдет-ғұрып, этикет, тұрмыс, т.б.) бағалауыштық, межелік, болжамдық т.б. өлшем қызметінде жұмсалады. Мұнда оң/сол оппозициясының оң сыңары әрекеттің, сананың, сенімнің, түсініктің, сондай-ақ кеңістіктегі заттың орналасуының дұрыстығын, сол сыңар терістіктің, бұрыстықтың белгісі етіледі. Мысалы, қазақ түсінігінде адамның оң жағында орналасқан нысандарды сол жақтағы заттармен, нысандармен салғастырып тануы, яғни *оң мен солын ажыратуы* «адамның кәмілетке толып, жақсы мен жаманды айыратын кезге келуін, ержетуін» білдірсе, *желі оңынан соқты, самалы оңынан тұру* «адамның жақсы, игілікті ісінің жүзеге асуының» өлшеміне, *оң жақтың қызығын көру* (киіз үйдің отбасы мүшелерінің әлеуметтік рөліне қарай ішкі бөлінісі мен үйлену салты) «күйеу жігіт ұрын келіп кеткен, бірақ ұзатыла қоймаған қыздың әке үйіндегі бас бостандығының» бодауына алынады. Қазақтың дәстүрлі

мәдениетінде оң жаққа салу (киіз үйдің отбасы мүшелерінің әлеуметтік рөліне қарай ішкі бөлінісі мен жерлеу рәсімі) – қайтыс болған адамды жерлеу алдындағы рәсімдердің бірі болатын болса, оң аяғымен аттап кіру – атаның құтты қара шаңырағына жасаған жаңа түскен жас келіннің алғашқы қадамы (ырым). Қазақ жұртының таным-түсінігіндегі жағымды қасиеттердің барлығы оң/сол иерархиялық классификациясының оң сыңарында көрініс тауып жатады. Мәселен, оң пейіл танытты, оң көзімен қарады, оң қабағын берді (жылы шырай білдірді, жылы қабылдады), оң қолы болды «сенімді серігі болды», оң жағына қондырды (келін етіп түсірді), айы оңынан туды «бақыты жаңды, жолы ашылды», оң аяғыңмен тұрған екенсің (ойлап келген ісінің сәті түсіп, жолы оңғарылған кісі туралы айтылады), оң жол «дұрыс бағыт», оң көзі, оң қолы (сенімді, көмекші адамы), оң батасын берді «ақ батасын берді», оң ниетті адам (ақ ниетті адам) т.б.

Адам тұла бойының оң жағын зөв тал «дұрыс жақ» деп есептейтін моңғолдар ата салтқа қатысты іс-әрекеттерінде мұны қатты ұстанады. Мәселен, моңғолдар үй тіккенде, отау көтергенде керегені оң жақтан бастап жайып, туырлық пен үзікті оң жақтан бастап салады. Көнеден келе жатқан *Цацал өргөх ес* деп аталатын салт бойынша мал төлдеген, сауын басталған кезде ауыл-үйдің оң жағына шығып, дәрет алып келіп, Хан тәңіріге, тоқсан тоғыз кіші тәңіріге (*ерэн есөн тэнгэр*), жетпіс жеті Этүкен иеге (*далан долоон этүгэн ээн*), маңайдағы тау-тас, өзен-судың қайырымды иесіне арнап, сол қолға ұстаған тостақтағы ақтан (сүт, қымыз, шалап) оң қолдағы тоғыз тесікті қалақшамен шашу шашады (*цацал цацах* «ақ шашу»). Қиын қыстау сәттерінде де моңғолдар *цацал цацаж, өчил өчих* (сөзбе-сөз: «көкке ақ шашып, өтініш айту») Тәңіріге жалбарынады. Моңғол тілінде *баруун гар* (сөзбе-сөз: «оң қол») «сенімді серік» дегенді, *баруун чихээр ороод, зүүн чихээр гарах* (сөзбе-сөз: оң құлағынан кіріп, сол құлағынан шығу) «айтқан сөзді елемеу, ескермеу» дегенді білдіреді.

Қазақ және моңғол ұғымында сол жақ теріс, бұрыс, дұрыс емес жақ. Сондықтан сол семемі қатысқан қазақ тіліндегі *теріс азу, теріс қабақ, теріс айналды, теріс көзбен қарады, теріс көрді, теріс сермеді*, моңғол тіліндегі *буруу ишилсэн сүх шиг* (сөзбе-сөз: «теріс сапталған балта сияқты») – қырсық, қыңыр адам, *тахил нь буруу өрөгдөх* (сөзбе-

сөз: «тасаттығы теріс тізілу») – ісі оңға баспау; көңіл хошы болмау, *тахил нь буруу өрөх* (сөзбе-сөз: «тасаттығын теріс тізу») – не істесе де жақпау т.б. фразеологизмдерінде жағымсыз коннотация орын алады.

Адам тұла бойының *алдыңғы жақ/артқы жақ* симметриялық жіктелісінен туындайтын алды/арты бинарлық жұп адамның кеңістіктік орналасу, уақыттық, бағыттық түсініктер жүйесінің бүтін шеңберін бейнелейді. Мәселен, қазақ тілінде: *алды-артын орау* (істің барысын алдын ала ойластырып, қарсы келуге мұрша бермеді), *алды-артына қарау* (жан-жағын бағамдау), *алдын ашық, артын тұман қылу* (тылсыммен ешкім таба алмайтындай жасау), *алды-артына қарайлау* (ата-анасының, бауырларының жағдайын, мүмкіндіктерін ойлау), *алды-артын білмейтін* (жөн білмейтін) т.б.;

моңғол тілінде: *гэм нь урдаа, гэмшил нь хойноо* (сөзбе-сөз: «қатесі алдында, өкініші артында») – істерін істеп алып, өкіну, *улаан хөлтийг урдуураа гаргахгүй, улаан хэлтийг урдаа оруулахгүй* (сөзбе-сөз: «қызыл аяқтыны алдына шығармайтын, қызыл тілдіні алдына кіргізбейтін») – алдынан дау, аузынан сөз кетпеген, аяқтыға жол, ауыздыға сөз бермейтін, *урагш ч үгүй, хойш үгүй* (сөзбе-сөз: «алдыға да жоқ, артқа да жоқ») – ештеңеге тойтарыс бере алмайтын мінезсіз адам, *ез т.б.*

Алды/арты бинарлық жұптың «алдыңғы жақ» компоненті дүниенің қарабайыр бейнесінде кеңістіктік-уақыттық түсініктер жүйесі шеңберінде айқындалатын әр түрлі категорияларға байланысты айрықша көрнекі сипаттамаларды жасауға арқау болып, көзге шалынатын қимыл-қозғалыстарды, әрекет-амалдарды, кескін-кейіп, түр-түсті, мерзім-шақты, жас-мөлшерді т.б. бейнелейді: қазақ тілінде: *иегінен тағалы ат тайып жығылғандай* (сақал-мұрттан жұрдай, көсе адам), *миығынан күлді* (кекесінмен езу тартты), *маймаң қақты* (құрдай жорғалады, айтқанының бәрін істеді, жағымпазданды), *самайын қырау шалды* (егделеді), *қас қаққанша* (өте тез, лезде), *сақалын сипап қалды* (ешнәрсеге ие болмай қалды, алданып қалды) т.б.;

моңғол тілінде: *усан дээр өрөм толгой* (сөзбе-сөз: «су үстінде қабыршық бас») – иі жұмсақ адам, *нүд ирмэхийн зуур* (сөзбе-сөз: «көзді ашып жұмғанша») – іп-лезде, өте тез, *хамар доор хагархай ам* (сөзбе-сөз: «мұрынның астында жырық ауыз») – жеңіл ауыз, өсекші,

аман дээр гарч ирэх (сөзбе-сөз: «аузының үстіне шыға келу») – тілдің ұшында тұру, *цээж түрэх* (сөзбе-сөз: «кеуде тұру») – өктемсу, менменсу, кеуде көтеру, *нэг хөл дөрөөнд, нэг хөл шороонд* (сөзбе-сөз: «біраяғы үзеңгіде, бір аяғы топырақта») – бір аяғы көрде, бір аяғы жерде, әбден қартайған т.б.

Адамның алдыңғы жағында орналасқан дене мүшесінің бірі – көз және оның «көру» қызметі арқылы қарабайыр дүние бейнесінің фразеологиялық фрагментінде дүниені «көзбен көру» арқылы қабылдаудың сан алуан тілдік модельдері қалыптасады. Мәселен, қазақ тіліндегі *көзге түсті* (жұрттың, қауым топтың назарына ілінді, ерекшеленді), *көзден гайып болды* (лезде жоқ болды), *көзден таса қылмады* (маңынан бір елі алысқа жібермеді), *көзін бақырайтып қойып* (көзінің алдында жағымсыз қылық көрсетті), *көзді ала беріп* (леп-лезде байқатпай, білдірмей), *көз бояушылық жасады* (немқұрайды іс істеді), *көздің құртын жеді* (қызықтырды, өзіне еліктірді), *көз алдынан кетпеді* (ойша елестетті) т.б.; моңғол тіліндегі *нүд тусах* (сөзбе-сөз: «көз түсу») – көз түсу, байқап қалу, *нүдэнд дулаахан* (сөзбе-сөз: «көзге жылы») – көзге жылы ұшырады, бұрыннан таныс, *нүд булаах* (сөзбе-сөз: «көз жаулау») – көздің жауын алу, қызықтырып, өзіне тарту, *нүднээс далд болгох* (сөзбе-сөз: «көзден таса болдыру») – көзге түспестей ету т.б. фразеологизмдерді көздің объективті шындық болмыстағы заттар мен құбылыстардың, немесе адамның жалпы кеңістіктегі, әсіресе горизонтальді жазықтықтағы бір қалыпты күйі мен қозғалыстарының, орын ауыстыруының «куәгері» бола алатын қызметіне негізделген тілдік моделдер деп санауға болады.

Адамның алдыңғы жағында орналасқан, ашық тұратын дене мүшелерінің бірі – *маңдай*. Қазақы дүние бейнесінде *маңдай* адамның өмір жолында алдыдан кездесетін әр алуан сипаттағы кедергілерді өзге дене мүшелеріне қарағанда бірінші болып қарсы алатын орган ретінде сипатталады. Мысалы: *маңдай алды атану* (кедергілерді жойып, алдыңғы қатарға, алға шығу), *маңдайға тиді* (тақсіретін тартты), *маңдайы күнге күйді* (азап шекті, қиналды), *маңдайына берген* (бұйырған), *маңдайына сыймады* (бұйырмады, тұрақтамады), *маңдайын күн шалмады, маңдайына күн тимеді* (басына қиындық түспеді), *маңдайы тасқа тиді* (тауаны қайтып, тауы шағылды), *маңдайын жарға соқты* (беті қайтты).

«Адам тағдыры» – кез келген халықтың концептуалдық ұғымдар жүйесіндегі ең маңызды лингвофилософиялық категория болып саналады десек, «тағдыр» концептісінің **бақ /сор** бинарлық компонентінің тілдік модельдері қазақ тілінде көбінесе *маңдай* соматизмінің қатысуымен жасалады. Басқаша айтқанда, өз бастауын көне түркілердің тәңірлік дүниетанымынан алатын, кейіннен ислами діни танымға ұласқан қазақтың «адам жаратылысы және оның өмірі» туралы дүниетанымдық көзқарастың этномәдени коды қызметін атқаратын *маңдай* қазақы дүние бейнесінде «тағдырдың» символына алынады. Мәселен, қазақ халқының діни дүниетанымдық көзқарастары жүйесінде «адам тағдыры» *Алланың жазуымен* түсіндіріледі, яғни адамның бүкіл өмір-тіршілігі шыр етіп дүниеге келгенде *маңдайына жазылған* – «Жаратушы Тәңірдің, Бір Алланың бұйрығына» сай құрылады. Қазақ түсінігінде «адам бақыты» *маңдайының бағы бар, маңдайына берген, маңдайы ашылды*, «адам бақытсыздығы» *маңдайының соры бес елі, сор маңдай, маңдайына сыймады* тілдік бірліктері арқылы таңбаланып, адамның өмір жолындағы сәттіліктері «жолың болсын, бақытты бол!» деген мағынадағы *Маңдайыңнан жарылқасын!, Маңдайың ашық болсын!* тілек мәнді фразеологизмдерде бекиді. Демек, *маңдай* соматизмінің қатсуымен жасалған фразеологизмдердің ішкі құрылымында «Тәңірі → Тағдыр» («Алла → Тағдыр») мифологемасы сақталған деуге болады.

Адамның қажырлы да қатты еңбегінің нәтижесі аққан термен көрінетіні белгілі. Алайда, сол ерекше ыждағатпен орындалған еңбектің жемісін бейнелеуде «қарабайыр сана» басқа дене мүшелерінен бөлінген тер емес, нақты маңдайдан аққан терге жүгінеді. Мұнда *маңдай* еңбектің символдық белгісіне алынады. Мысалы, *маңдай тер* тіркесі «адал еңбек, сіңген бейнет» мағынасында қолданылса, *маңдай терімен тапты, маңдай терін сыпырды, маңдай терін төкті* соматизмдері «аянбай еңбектенді, ерінбей-жалықпай жұмыс істеді, бар күш-жігерін салды, бейнеті сіңді» мағынасын берсе, керісінше *маңдайы терлеп көрмеді* тұрақты тіркесі «шынтуайттап жұмыс істемеді, еңбектің бейнетін көрмеді» мәнінде қолданылады.

Моңғол тілінде *магнай* (маңдай) соматизмі адамның тағдыр тауқыметіне, немесе қажырлы еңбегіне қатысты образдарды

жасауда дәл қазақ тіліндегідей белсенділік танытпайды, яғни этникалық төл тума мәдениеттің коды қызметінде жұмсалмайды. *Магнай* соматизмі адамның ішкі қуаныш сезімінің сыртқы көрінісін бейнелеуге қатысады: *магнай тәнхийх* (сөзбе-сөз: «маңдайы жазылу, кеңу») – қуану, *магнай тәнүүн* (сөзбе-сөз: «маңдайы кең, жарқын») – көңіл сергу, көңіл жайлану, *магнай хагартал баярлах* (сөзбе-сөз: «маңдайы жарылғанша қуану») – өте қатты қуану.

Кеңістіктік-уақыттық түсініктер жүйесінде белгілі бір нысанның *алыс/жақын* орналасуы да көз мөлшері, құлақтың есту қабілеті, аяқ пен қолдың созылуы немесе олардың екінші бір объектіге шейін жету күші арқылы көрнекі таңбаланады:

қазақ тілінде: *көз ұшында* (ұзақта), *көз көріп*, *құлақ естімеген* (бұрын мүлдем белгісіз болған), *адам аяғы баспаған* (қиыр шет), *қол созым* (жақын маңда), *қол жетпес* (алыс), *аяқ жетер* (жақын) т.б.;

моңғол тілінде: *нүдний үзүүрт* (сөзбе-сөз: «көз ұшында») – ұзақта, *нүдэнд үл үзэгдэх*, *чихэнд эс дуулдах газар* (сөзбе-сөз: «көзге көрінбес, құлаққа естілмес жер») – өте алыс, *гар сунгах* (сөзбе-сөз: «қол созу») – жәрдемдесу, *ам чихэндээ хүртэл цуурах* (сөзбе-сөз: аузы-құлағына дейін жыртылу) – жан жаққа қауесет, өсек сөз тарату т.б.

Ал адам дене бітімінің **алдыңғы жақ/артқы жақ** симметриялық жіктелісінің «артқы» компонентін құрайтын, адамның өзі көре алмайтын желке, арқа, бел, жауырын, бөгсе, сегіз көз сияқты дене мүшелері (бұлшық еттерімен қоса) мен адамның тірек – қозғалыс аппараты (қаңқа сүйек, бұлшық ет, сіңір) денеге тірек болу және ішкі органдарды күш түсуден, механикалық зақымданудан қорғау қызметтерін атқаратыны белгілі. Олардың бұл қызметтері дүниенің қарабайыр бейнесінің фразеологиялық фрагменттерінде адамның сезімдік танымын жүзеге асырушы каналдардың бірі – адам терісінің сезу қызметімен астасып келіп, қоршаған ортадан, яғни сырттан ішке бағытталатын қоғамдық-әлеуметтік күшті және оның адамның психо-физиологиялық қалып - күйіне әсерін бейнелейтіні байқалады:

қазақ тілінде: *белге соққан жыландай болып қалды* (орнынан тұра алмай қалды, дертті болды; қайғыға ұшырады), *бел алды* (күш алды), *бел буды* (бір іске тәуекел етті), *бел қайысты* (күйзелді), *бел ортасында* (белгілі бір мүшел жастың ортас тұсына келгенде), *бел құда* (ұл-қызын тумай жатып атастырып қойған кісілер), *бел омыртқасы үзілді*

(күл-талқаны шықты), *жонынан таспа алды* (өлімші етіп сабады), *арқасы мұздап қоя берді* (сескенді), *арқа еті арша, борбай еті борша болды* (әбден шаршады, азып-тозды), *арқасына аяздай батты* (қатты тарықты; азап шекті, қыспақ көрді), *арқа тұтты* (біреуді сүйеніш қылды, тірек етті), *желкесінен түспеді* (үстемдік етті), *желкесін қиды* (өлтірді) т.б;

моңғол тілінде: *хүзүү дээр нь сандайлах* (сөзбе-сөз: «мойынына отыру») – билеп төстеу, еркінсу, мойынына мініп алу, *бөгсөн дээр жин тавих* (сөзбе-сөз: «бөксесіне бұлау қою») – біткен жұмыстан, біткен істен кемшілік табу, *пәле іздеу, яс нь хэрзийсэн* (сөзбе-сөз: «сүйегі ырсию») – қатты арықтау, *ясан хэдрэг* (сөзбе-сөз: «сүйек ирек (мұнда ирек ‘тері илейтін аспап’») – қу сүйек, *ясыг нь үйчих* (сөзбе-сөз: «сүйегін үгіту») – біреуді ұрып жығу, жағын сындырып тастау, *тамираа тасартал, шөрмөсөө сунатал* (сөзбе-сөз: «тамыры үзілгенше, сіңірі созылғанша») – әбден шаршағанша т.б.

Соматизмдер жеке адамның **ішкі әлемі** мен **сыртқы әлемінің** «шет-шекарасы» белгісіне алынып қана қоймайды, ішкі және сыртқы әлемді жалғастыратын «көпір», екі әлем арасындағы байланысты жүзеге асырудың құралы қызметтерін де атқарады. Мәселен, қазақ тіліндегі: *маңдайы тасқа тиді* (беті қайтты, қиыншылық көрді), *аяғына кісен салды* (бостандықтан айырды), *аяғынан тік тұрды* (біреуге қызмет-құрмет көрсетті), *басы аман, бауыры бүтін* (жақындары түгелімен аман-есен), *ішек-қарны араласты* (етене жақын қарым-қатынаста болды), *ішінен жайлады* (сеніміне кіріп алған соң, сездірмей аяқтан шалып, қасгөйлік жасады) т.б.;

моңғол тіліндегі: *өөх ч биш булчирхай ч биш* (сөзбе-сөз: «май да емес, без де емес») – қолынан түк келмейтін, былжыраған біреу, *толгой хавчуулах* (сөзбе-сөз: «бас қыстыру») – біреуді паналау, *нүүр өгөхөд бөгс өгөх* (сөзбе-сөз: «жүзін бергенге бөксесін беру») – жақсылықты білмеу, жақсылыққа жаманшылықпен жауап қайтару, *хүрэн бөөртэй* (сөзбе-сөз: «күрең бүйректі») – болмысы жат, *хосыг нь урт авах* (сөзбе-сөз: «ащы ішегін ұзын алу») – көкесін көзіне көрсету т.б. фразеологизмдер адам мен оның әлеуметтік ортасы арасындағы байланыстың әр қырын танытатын антропоцентрлік үрдістегі соматикалық модельдер саналады.

Қазақ тіліндегі *іші бүтін, сырты түтін* (қайғылы, шерлі, уайымы зор), *ішінде ит (мысық) өліп жатыр* (еш сырын шашпады, ойында не барын ешкім білмейді, *іші жарыла жаздады* (қатты қызғанды), *ішті жегідей жеді* (мазасын алды, күйзелтті), *іші тар* (өте қызғаншақ) т.б., моңғол тіліндегі *дотор нь ороод гарсан юм шиг* (сөзбе-сөз: «ішіне кіріп шыққандай») – ішкі ойын, көңілдегісін тап басу, *дотор онгойх* (сөзбе-сөз: «іш босау») – жаны жай тапты, көңіліндегі қаяу кетіп, жеңілдеп қалды, *дотор хүнтэйгээ ярих* (сөзбе-сөз: «іштегі адаммен сөйлесу») – өзі ойымен өзі болу, *дотор өмрөх* (сөзбе-сөз: «іші омырылу, іші кетию») – қасірет қайғы арқалау т.б. фразеологизмдер жеке адамның ішкі әлемінің, ішкі шеңберінің, яғни өз басының психологиялық жай күйін сипаттайды. Қазақ тіліндегі *сырт көз* (бөтен адамдар), *сыртынан тон пішті* (жорамалдады), *сыртқа тепті* (жат жасады, жақын көрмеді, бауырына тартпады) т.б., моңғол тіліндегі *гадуур үзэх* (сөзбе-сөз: «сырт көру») – жек көру, *гадуур санах* (сөзбе-сөз: «сырт санау») – жат санау, *гадаа гандаж хөдөө хөхрөх* (сөзбе-сөз: «сыртта қуарып, қырда көгеру») – бар бейнетін көру т.б. фразеологизмдер адамның сыртқы әлемдік ментальді-экспрессивтік түсініктерінің шеңбері адамның өз дене мүшесінен тыс, сыртқары дүниеге қарай бағытталатынын көрсетеді.

Дүниенің қарабайыр-тілдік бейнесінің фразеологиялық фрагментінде қан, тамыр, бауыр, бүйрек, ішек, құрсақ, ұрық, жатыр, без т.б. адамның ішкі органдары мен ағзалар атаулары адамдардың өзара қарым-қатынасының алыс-жақындығын танытатын ұғым-түсініктердің көрнекі сипаттамасын жасаудың тұғырына алынады:

қазақ тілінде: *жатырына тартты* (мінез-құлқы, түр-келбеті шешесіне ұқсады), *бүйрегі бұрды* (болысты), *бауырына тартты, бауыр тұтты* (жақын тартты), *іші-бауырына кірді* (жылы сөз, жақсы мінезімен баурап алды, жылы сөйлеп өзіне қаратты), *ішек-қарны араласты* (етене жақын аралас-құраластықта болды), *тамырын басып көрді* (жайлап сыр тартты, ойын, көңілдегісін білмек болды), *тамырына балта шапты* (түбегейлі құрытты) т.б.;

моңғол тілінде: *өрөөсөн бөөр* (сөзбе-сөз: «сыңар бүйрек») – жаман адамның бірі, *бөөр нийлүүлэх* (сөзбе-сөз: «бүйрек біріктіру») – бірлесе отырып, бірге, *хар элэгтэн* (сөзбе-сөз: «қара бауырлы») –

туыс емес, *халуун элэгтэн* (сөзбе-сөз: «ыстық бауырлы») – көңілі жақын т.б.;

бурят тілінде: *эльгэн татана* (сөзбе-сөз: «бауыры тартады») – жақын көрінеді, *улаан голдонь хурэхэ* (сөзбе-сөз: «қызыл өзегіне жету») – қызыл кеңірдек болу, *эльгээ тэбэрихэ* (сөзбе-сөз: «бауырын құшақтау») – қасірет шегу, дүниеден түңілу т.б.;

Жеке адамның ішкі органдары арқылы таңбалатын ең сакральды орталық шеңберінің дүние бейнесінің **жат /жақын** бинарлық оппозициясының «жақын → өзің» сыңарымен жанасуы қарабайыр санада «жақындық» категориясына қатысты ұғым түсініктерді қалыптастырады. Мәселен, *қан, ет, тамыр, құрсақ, жатыр, тұқым, ұрық* сияқты ішкі органдардың адамның табиғи көбею процесіндегі маңызы ұрпаққа қатысты әлеуметтік-мәдени коннотациялы тілдік модельдердің жасалуына арқау болады:

қазақ тілінде: *қаны бір* (бір кісіден тараған, я болмаса тегі бір туыстар), *ет жақын* (туыс, ағайын-жекжат), *тамыр жайды* (өсіп, өркен жайды, рулы елге айналды), *тамырына балта шапты* (үрім-бұтағының түбіне жетті), *құрсақ көтерді* (балалы болды), *тұқымынан (ұрқынан) жарымаған* (ата-бабасына дәулет бітпеген, о бастан кедей), *жатырынан қағынған* (туа қағынып өскен, кішкентайынан бұзық жолға түскен), *тұқымын тұздай құрытты* (үрім бұтағына шейін жойды) т.б.

моңғол тілінде: *цусан төрөл* (сөзбе-сөз: «қандас туыс») – анасының туыстары, *элэгний ураг* (сөзбе-сөз: «бауырдың ұрығы») – бірге туған, *хээл нэгтэн, хэхэ ганцтан* (сөзбе-сөз: «құрсақ бір, ене жалғыз») – бір әке, бір шешеден туған, *яс махны тасархай* (сөзбе-сөз: «сүйек пен еттің үзіндісі»), *мах цусны тасархай* (сөзбе-сөз: «ет пен қанның үзіндісі») – туыс адам, тегі бір ағайын-тума, *ураг төрлийг нь сөнөөх* (сөзбе-сөз: «тұқым-туғандарын өшіру») – бала-шаға, өрен жұрағатының түбіне жету, *хүйс татах* (сөзбе-сөз: «кіндігі тарту») – туысына тарту, *хүйс тэмтрэх* (сөзбе-сөз: «кіндік тентіреу») – барлық туыс-туғаны қырылу, ошағының күлі көкке ұшу т.б. Демек, адамның ішкі органдарының атауларының қатысуымен жасалған фразеологизмдерді – дүние бейнесінің әмбебап таңбалық кешендері кескінделетін **жат/жақын** бинарлық оппозициясының **жақын** сыңары аясына «адам және қоғамдық-әлеуметтік ортасы, осы ортада адамның өзі белгілеген ішкі шеңбері мен сыртқы шеңбері

арасындағы байланыстың әр қырына қатысты ұғым-түсініктерді жинақтайтын» тілдік модельдер деп санауға болады.

Ал «қанның», «иістің», «заттың» «еннің», «бауырдың», «кіндіктің» бөтендігі, яғни қазақ тіліндегі *иісі бөлек, заты басқа, қаны бөтен, қанды тырнақ қара жау, кісінікі кісендесеңде тоқтамайды, өзіңдікі өзекке тепсеңде кетпейді* т.б., моңғол тіліндегі *хүний хүү хүүрэн бөөртэй* (сөзбе-сөз: «кісі баласы күрең бүйректі») – өзіңнен тумай ұл болмас, *муу садангаас хар элэгтэн дээр* (сөзбе-сөз: «жаман туыстан қара бауыр артық») – берекесіз ағайыннан жат жақсы, *эн олон, бус элэгтэн* (сөзбе-сөз: «ені көп, бауыры басқа») – қырық ру құрама т.б. фразеологизмдер «жат» ұғымына берілген бейнелі анықтамалар болып саналады [67, 162].

Дүниенің фразеологиялық бейнесінде «еркек/әйел» бинарлық жұбы кез-келген халықтың дүние бейнесінде көрініс табатын универсалды-әмбебап құбылыс және адамзат мәдениетінің түпкілікті іргетасы болып табылады. Дүниенің мифологиялық, қарабайыр, мәдени, тілдік т.б. бейнелерінде дүние-ғаламның, күллі әлемнің жаратылысы «еркек» және «ұрғашы» бинарлық жұбының бірлігі, біртұтастығы тұрғысынан сипатталады.

Қоғамдағы ерлер мен әйелдерге деген стереотиптік жалпы көзқарас еркек пен әйелге тән мінез-құлық, жүріс-тұрыс, бет-келбет, қимыл-қылық ерекшеліктерінің әлеуметтік-мәдени қарым-қатынас жүйесіндегі орны арқылы сипатталатын болса, дүниенің бейнесінің фразеологиялық фрагментінде «еркек/ ұрғашы» оппозициясының әр сыңарының «денотаттық белгісіне» алынатын ер мен әйелдің физиологиялық, психикалық, мимикалық, кинемалық, т.б. қасиеттері мәдениеттің соматикалық коды қызметінде жұмсалады. Мұнда «әйел әлемін» сомдауға қазақ тілінде: *ай десе аузы, күн десе көзі бар, сүмбіл шаш, үріп ауызға салғандай, белі нәзік талып тұр, алма мойын, қизаш қас, аршын төс, қыпша бел, екі бетінен қаны тамған, ақ саусақ, шөп желке, бетінен оты шығу, шашын жұлу, қос бүйірін таяну, ернін сылп еткізу, аузын қайыстай керу, Бибибатпа пірімнің қолы, шашы ұзын, ақылы қысқа* т.б.; моңғол тілінде: *цагаан улаан төгөлдөр* (сөзбе-сөз: «қызыл ағы толық») – қызыл шырайлы, *морьтой хүн бууж хармаар, явган хүн сууж хармаар* (сөзбе-сөз: «атты адам түсіп қарар, жаяу адам жатып қарар)–өте көркем, сұлу, *ханьдаа түшигтэй, хадамдаа элэгтэй* (сөзбе-сөз: «серігіне сүйеу, қайынына бауыр») –

күйеуін және оның туыс-туғанын ерекше құрмет тұтатын, силайтын, *настанд ерөөлтэй, нартад буянтай* (сөзбе-сөз: «үлкен барда баталы, күн барда ырысты») – ырыс-береке үшін жаратылған, *дунд хуруу нь газарт хүрэхгүй* (сөзбе-сөз: «ортаңғы бармағы жерге жетпейтін») – ақылы кемел, ақылды, *амны цагаан хөөснээс салгах* (сөзбе-сөз: «аузының ақ көбігінен айыру») – баланы емшектен шығару, моңғ. *богино ухаантай, урт энгэртэй* (сөзбе-сөз: «қысқа ақылды, ұзын өңірлі») – таяз ойлы әйел заты, *хэл амаа билүүдэх* (сөзбе-сөз: «тілаузын қайшылау») – сүйреңдеу, өсек айту, т.б. жағымды, жағымсыз реңкі арқалаған соматикалық фразеологизмдер қатысады.

«Еркек әлемі» қазақы дүние бейнесінің фразеологиялық фрагментінде *бота тірсек боз бала, алмас тілді, дәулетіне сәулеі сай, бұқа мойын, түрі өрт сөндіргендей, буыны бекіп, бұғанасы қату, он саусағынан өнер таму, ортан қолдай, бұтын бұт, қолын қол қылу, азуын айға білеу, азу тісін басты, алмасын қанға сурару, аузын жиде жегендей қылу, жон терісін сыпыру* т.б., ал моңғол дүние бейнесінің фразеологиялық фрагментінде *гарыг нь ганзганд, хөлийг нь дөрөөнд хүргэх* (сөзбе-сөз: «қолын қанжығаға, аяғын үзеңгіге жеткізу») – адам қатарына қосу, *хүчин төгөлдөр* (сөзбе-сөз: «күші толық») – күшті, қуатты, *гон бие гозон толгой* (сөзбе-сөз: «жалғыз дене, сопақ басты») – сопайған соқа басы (жалғыз басты, жеке-дара, жалғыз бас), *гар хөл болох* (сөзбе-сөз: «қол аяқ болу») – біреудің қол шоқпары болу, *хоолой дээр хутга тавих* (сөзбе-сөз: «тамағына (кеңірдегіне) пышақ тақау») – күшпен бір нәрсені істету, *шүдлэн настайгаасаа аваад, шүдээ унатал юу эс үзэхэв* (сөзбе-сөз: «тісі бар жасынан бастап, тісі түсіп біткенше не көрмеген») – өмірлік тәжірибесі мол, тіс қаққан адам т.б. тілдік модельдер арқылы бекиді.

Сонымен, қазақ және моңғол тілдеріндегі соматикалық фразеологизмдер бір жағынан, қарабайыр дүние бейнесінің фразеологиялық фрагментін түзуші тілдік модельдер болатын болса, екінші жағынан, олар – адамның өз организмінің құрылыс-құрылымы, жұмыс істеу жүйесі, дене мүшелерінің атқаратын белгілі бір қызметі арқылы өзі өмір сүретін ортасын бейнелеп тануына байланысты жинақтаған аялық білімді саралауға апаратын тілдік код болып саналады. Дүниенің қарабайыр бейнесінің фразеологиялық фрагментін бинарлық оппозиция тұрғысынан қарастыру – тіл және адамның ойлауы, танымдық әрекеті

арасындағы тығыз сабақтастықтың өзіндік қырын айқындауға зор мүмкіндік береді. Адам организмінің физиологиялық ассиметриясын (оң/сол) және адамның дене тұрқының вертикальды бағыттағы үштік жіктелісін (бас, кеуде, аяқ) тіл иесінің сан ғасырлар бойы жинақталған білім қорының соматикалық коды ретінде пайдалана отырып, тіл адам өмір сүретін табиғи және қоғамдық ортаға, адам жасаған мәдени таңбалар жүйесіне қатысты ұғым-түсініктерді адамның тәндік базисі негізінде белгілі бір топтарға біріктіріп жинақтап ғана қоймай, оларды іштей саралап жіктейді. Бұл, сайып келгенде, тілдің дүние бейнесін сомдауда және кескіндеуде метакод және дербес код ретінде екі жақты қызмет атқаратын табиғи қасиетінен туындайды.

III. ҚАРАБАЙЫР САНА ЖӘНЕ АДАМНЫҢ ТІЛДІК БЕЙНЕСІ

§ 1. «Адам – Қоғам – Мәдениет» триадасының соматикалық коды

Тілдің таңбалар жүйесі ретіндегі қызметі адамның өзін қоршаған ортамен-әлеммен қарым-қатынасының нәтижесінде категоризацияланған тәжірибесін, білімін қордалауы мен сақтауына негізделетіндіктен, тілдік таңбалардың мағынасында тәжірибелік сипат болады. Басқаша айтқанда адам организмінің қоршаған ортамен (табиғат, қоғам, адам) жан-жақты байланысы барысында тілдік таңбалардың мағынасы қалыптасады. Ол мағына адам ойында кодқа түсірілетін ақпараттық құрылымның құрамына енетіндіктен, тіл бірліктерінің семантикалық құрылымы концептуалдық құрылым болып саналады. «Концептуалдық құрылымдар «образ-схема» деп аталатын және өзіміз өмір сүретін физикалық әлеммен байланысымыздың, қарым-қатынасымыздың нәтижесінде жасалатын базистік құрылымдар негізінде қалыптасады. Мұнда дерексіз ұғымдардың өзі адамның сезімдік танымы мен денелей алған тәжірибесіне жақын концептер арқылы концептуализацияланады, осы механизмді «концептуалдық метафора» деп атаймын» деген Дж. Лакофф пікіріне [114, 63-73] сүйенетін болсақ, соматикалық фразеологизмдерді концептуалдық метафоралар деп санауға болады. Өйткені адамның өзін-өзі өмір сүретін әлемнің бөлшегі ретінде тануынан туындайтын концептуализация белгілі бір әлеуметтік-мәдени және тілдік қауымдастық үшін «заңды» болып есептелінетін «дүние – әлем және адам» туралы стереотипті ассоциативтік-бейнелі түсініктер негізінде жүзеге асатындықтан, адамның денелей алған тәжірибесінің адам қоғамының әлеуметтік жай-жапсарына қатысты ұғым-түсініктерді жинақтап, «концептуалдық-метафоралық» деңгейге көтерілуі соматиздерді мәдениетің коды ретінде тануға жетелейді.

Когнитивтік тұрғыдан соматикалық лексиканы концептуалдық тілдік құрылымдар ретінде сипаттауда А. Вежбицкая соматизмдерді «семантикалық примитивтер» аясында қарастырып, олардың топографиялық белгілерін айқындауды басты деп санайтын болса [115], Н.Д. Арутюнова дене мүшелерінің арасында «ағзаның функционалдық» (аяқ, қол т.б.) және «топографиялық бөлшектеріне» (мысалы: бел, арқа т.б.) айрықша мән береді [116, 173].

А.В. Дыбо соматизмдердің терминдік табиғатына жүгіне отырып, «для части терминов, относящихся к «внешним» органам, совершенно необходима «функциональная часть в толковании» деп атап көрсетеді. Ол соматикалық терминологияның мәдени лексикамен шекараластығын этномәдени ареалдағы ана тілінің ғылыми және медициналық қолданыстағы аясымен түсіндіре келіп, бас соматизмінің «бір нәрсенің жоғарғы бөлігі», «формасы бойынша басқа ұқсайтын заттың атауы» болатын мағыналарды актуализациялауы адамның топологиялық қасиеттерін және адамның дене мүшелерін жансыз заттар мен құбылыстарға теңестіретін әлемге деген антропоцентрлік көзқарастың нәтижесі тұрғысынан зерделейді [117, 25].

Дүниенің қарабайыр бейнесінің антропоцентрлік қасиеті оның адамға қарай бағытталуынан нақты көрінеді, яғни адам өзінің физиологиялық, психологиялық, әлеуметтік жай-күйін суреттеуде және объективті болмыстағы барлық заттар мен құбылыстардың қадір-қасиетін сипаттауда өзінің дене мүшелеріне, олардың қалып-күйіне, атқаратын қызметтеріне жүгінеді: қаз. *бастан аяқ, басынан аяғына шейін*, моңғ. *толгойноосоо аваад сүүлээ (хөлөө) хұртэл* (сөзбе-сөз: «басынан алып, ақырына (аяғына) шейін») – тұтас, бәрін, түгелімен, қаз. *аяғының астында*, моңғ. *хөл дор нь* (сөзбе-сөз: «аяқ астындағы») – жақын, қаз. *көз көрмес, құлақ естімес (жер)*, моңғ. *нүдэнд үл үзэгдэх, чихэнд эс дуулдах газар* (сөзбе-сөз: «көзге көрінбес, құлаққа естілмес жер») – алыс, қаз. *аяқ басар жер жоқ, аяқ алып жүргісіз*, моңғ. *хөл тавих зайгүй* (сөзбе-сөз: «аяқ қояр орын жоқ»), *хөл гишгэх зайгүй* (сөзбе-сөз: «аяқ басар орын жоқ») – өте тығыз, лық толы, қаз. *саусақпен санарлық*, моңғ. *хуруу дараад тоолчихоор хэд гуравхан* (сөзбе-сөз: «саусақ басып санағанда үштей ғана»), моңғ. *хуруу дарам цөөн* (сөзбе-сөз: «саусақ басарлық аз ғана») – аз, қаз. *алақанға қойғандай*, моңғ. *алган дээр байгаа юм шиг* (сөзбе-сөз: «алақандағы нәрседей») – анық, айқын, қаз. *көзді ашып-жұмғанша*, моңғ. *нүд ирмэх зуур* (сөзбе-сөз: «көз қаққанша») – тез, әп-сәтте, қаз. *құлағынан күн көріну*, моңғ. *хавирганы нь яс хэрзийх* (сөзбе-сөз: «қабырға сүйегі ырсию») – жүдеу, арып-азу, т.б.

Дүниенің тілдік бейнесінде адамның дене мүшелері атауларының метафоралық қолданыстағы деңгейі әртүрлі болуы мүмкін. Мәселен, бас, көз, құлақ, тіл, жүрек, аяқ, қол, бауыр, тіс,

өкпе, тізе, қолтық сияқты дене мүшелері атаулары дүниенің тілдік бейнесінің фразеологиялық фрагментінде өте жиі қолданыстағы соматизмдер, ал шынтак, қолтық, шынашақ, білезік т.б адам тұла бойындағы «детальдар» сияқты көрінетін дене мүшелері атаулары сирек қолданыстағы соматизмдер екендігі аңғарылады. Осыған сәйкес адамның барлық дене мүшелері концептуальды ұғым-түсініктердің тіректік позициясында көрініс бере бермейтіні, адам дене мүшелерінің арасынан бас, маңдай, ауыз, желке, арқа, бел, сүйек, қол, аяқ сияқты тіл иесінің қарабайыр санасында аса маңызды деп табылғандары ғана «Адам – Қоғам – Мәдениет» триадасы аралық қатыстылықта дәстүрлі тұрмыстық мәдениеттің соматикалық кодына алынып, адам өміріне байланысты символикалық мән арқалайтыны байқалады. Мәселен, күнделікті өмірде кездесетін қандай да бір мәселенің шешімін табу үшін *өрлі төмен жүгіріп*, әрекет етіп жүрген адамға қарата айтылып, «әбден әуре-сарсаңға түсті» мағынасын білдіретін қазақ тіліндегі *басын тауға да, тасқа да ұрды* немесе «босқа сандалды, әуре болды» мағынасындағы *табанынан таусылды* соматикалық фразеологизмдері арқылы «мақсатты әрекет иесі – жеке адам» мен «қоғам» арасындағы қарым-қатынастың бір қыры кодқа түсіріледі. Басқаша айтқанда, *бас* – адамның жоғары жақта орналасқан дене мүшесі ретінде «жоғарғы әлеммен» байланысты жүзеге асыратын «құралдың», ал *табан* – «төменгі әлеммен» қарым-қатынасты сипаттайтын «амалдың», таудың биіктігі – «жоғары билікті», тастың қаттылығы – «сол билікке қатысы бар топтың немесе жеке адамның» образына алынады да, «жағымсыз әрекеттің» атауы ретіндегі *ұру* етістігі мен «әрекеттің нәтижесіз аяқталуын» білдіретін *таусылу* етістіктері мәселенің шешімін таба алмай, яғни көздеген мақсаты орындалмай жүрген адамның ішкі көңіл-күйі (*торығу*) мен сыртқы әрекет-қимылының (*бару, жүру, жүгіру*) үйлесімін бейнелейді. Сол сияқты, моңғол тіліндегі *таван хурууныхаа хумсыг тамтартал, арван хурууныхаа хумсыг хадтал* (*өшөөгөө авах*) (сөзбе-сөз: «бес саусағының көбесі (тырнағының) сөгілгенше, он саусағының тырнақтары мұжылғанша өш алу») астарлы тіркесі «ежелгі жау, ата дұшпанға кеткен кектің түбінде бір қайтарылуы қажеттігін» меңзейді. Фразеологизм құрамында *саусақ* соматизмі моңғол жұрты басынан кешкен жаутершілік заманға жетелеп, ру-тайпалараралық қарым-

қатынастың әлеуметтік-құқықтық жүйесінің өзіндік ерекшелігін таңбалайды. Мұндағы «бес саусақ» – бір атадан тарайтын бес ұлдың, «он саусақ» қаны бірге аталас бауырлардың, ал «тырнақтар» олардан тарайтын ұрпақтың символы. «Саусақтарды қырқу немесе тырнақтың көбесін сөгу» – кектескен жаудың үрім-бұтағын құрту, сол арқылы рулы елді түбегейлі жою дегенді білдіреді.

Дүние бейнесінде бекіген мемлекеттік басқаруға, қоғамдық пікірдің, ой-сананың қалыптасуына, қоғамдық-ақпараттық кеңістікке, адамдар арасындағы қарым-қатынастың барысына, жеке адамның көңіл-күй, тұрмыс-тіршілігінің, әлеуметтік жағдайының деңгейіне т.б. «Адам:Қоғам» жүйесіне қатысты жинақталған білім қорының кодқа түсірілуінде де соматизмдердің алатын орны ерекше. Мәселен, ауыз – адамның ас қорыту жүйесіне қатысты дене мүшелерінің бірі болып саналады. Оның бұл қызметі дүниенің қарабайыр бейнесінде адамның тұрмыстық ахуалының суретті сипаттамасын жасауға негіз етіледі. Мысалы: қазақ тілінде: *аузы асқа, ауы атқа жарыды* (адамның енді ғана бірдеңеге қолы жетті), *аузы майға тиді* (асқа не бір олжаға кенелген кісі), *аузы-мұрнынан шыққанша* (кеңірдегінен келгенше ішіп-жем, тыңқия тою), *аузынан ақ май ағызды* (ішіп-жемге кеңелтті, жарылқады), *аузы аққа жарымады* (тойып тамақ жемеді, айран-сүтті көп ішпеді), *аузы аққа тиді* (айран-сүт ішті), *дәм ауыз тию* (дәм тату), *ауыз бастырық* (ешкімге айтпау үшін берілетін тағам), *аузындағысын бөліп беру* (барымен бөлісу, өте тату болу), *аузыңа – май, астыңа – тай* (сүйіншісін беру) т.б.;

Моңғол тілінде: *ам тосдох (тослох)* (сөзбе-сөз: «ауыз майлау») – 1) тағам ішу; 2) ас- тағамның мол болуы, *ам халах* (сөзбе-сөз: «ауыз ысу») – арақ ішіп, қызыңқырау, *ам хамраа долох* (сөзбе-сөз: «ауыз мұрнын жалау») – 1) ашқарақтану; 2) дүниеқорлану, ашкөздену, *амаа олохгүй* (сөзбе-сөз: «аузын таба алмай») – қомағайлану, төгіп-шашып ішу, *амаараа гартал идэх* (сөзбе-сөз: «аузынан шыққанша жеу») – тойып жеу, юм нь амаараа гаран (сөзбе-сөз: «нәрсесі аузынан шығарлық») – сән-салтанат, билік бәрі де бар, *амны хишиг* (сөзбе-сөз: «ауыз сыбағалы») – аузының салымы бар, *амаараа шороо үмхэх* (сөзбе-сөз: «аузымен құм қабу») – қиыншылық, таршылық көру, *амаар нь шороо үмхүүлэх* (сөзбе-сөз: «аузын құм қаптыру») – жамандық көрсету, *аман дахиа хувааж идэх* (сөзбе-сөз:

«аузындағысын бөліп жеу») – бір-бірімен өте тату, *аманд орчих шахах* (сөзбе-сөз: «аузына кіріп кете жаздау») – 1) ерекше қызықтау; 2) тым үйірсектеу т.б.

Адам аузының «сөйлеу» органы ретіндегі қызметі қазақ тілінде: *аузы-аузына жұқпау* (жыпылдап тез сөйлеу), *аузы ауыр* (өсек айтпайтын, сыр сақтағыш, әңгімеге құмарлығы жоқ), *аузы дуалы* (айтқаны келетін «сәуегей» адам), *аузы жаман* (не болса соны айта беретін, бейпіл ауыз), *аузы епті* (сөзге, қызыл тілге бейім адам), *аузынан тәубесі кетпеген* (шариғат жолына түсіп, аллаға бас иген адам), *ауызбен айды алады* (көп мақтанатын, тілімен бар жұмысты бітіріп тастайтын, қолынан ештеңе келмейтін, шаруаға икемі жоқ адам), *аузымен құс ұстап отыр* (елді бір өзі билеп отыр), *ауыз жаласу* (бірін-бірі жақтау, бір жаққа шығу), *бірінің аузына бірі түкіріп қойғандай* (бәрінің айтатыны бір) т.б.;

моңғол тілінде: *амнаас алт унах* (сөзбе-сөз: «аузынан алтын түсу») – аз сөзді, *амнаас салдаггүй* (сөзбе-сөз: «аузынан ажырамайтын») – үнемі айтып отыратын, аузынан түспейтін, *амаа үдүүлсэн шиг* (сөзбе-сөз: «аузын шығарып тастағандай») – еш дыбыссыз, *амаа татах* (сөзбе-сөз: «аузын тарту») – тіл қатпау, бірдеңе дегенді қою, *ам алдах* (сөзбе-сөз: «ауыз жоғалту, ауызсыз қалу») – айтуға болмайтын нәрсені аңғармай айту, *ам хагарах* (сөзбе-сөз: аузы айырылу) – көптен ойында жүрген нәрсені айтып салу, *ам шүдээ өгөх* (сөзбе-сөз: «ауыз тісін беру») – ант беру сияқты көптеген соматикалық фразеологиялық бірліктердің жасалуына арқау етіледі.

Ауыздың атқаратын қызметтеріне негізделіп, дүниенің қарабайыр бейнесінде жеке адамның суретті мінездемесі жасалады. Мәселен, «ойланбастан сөйлей салатын адамды» қазақтар *аузы жеңіл, ашық ауыз*, моңғолдар *ам задгай* (сөзбе-сөз: ауыз ашық), *ам түргэн* (сөзбе-сөз: «ауыз тез»), «көп сөйлемейтін, сөзге сараң адамды» қазақтар *аузы ауыр*, моңғолдар *ам удаан* (сөзбе-сөз: «ауыз жай»), «айтқаны келетін сәуегей ақсақалды» қазақтар *аузы дуалы*, моңғолдар *алтан амтай* (сөзбе-сөз: «алтын ауызды»), «балғын жасты» қазақтар *аузынан мәйегі тамған*, моңғолдар *амны нь салай арилаагүй* (сөзбе-сөз: «аузының ұрығы арылмаған»), «сөзінде байлау жоқ, бірдеңені бітірем, қатырам деп уәде бергіш адамды» қазақтар *аузының дауасы жоқ*, моңғолдар *бэлэн амтай* (сөзбе-сөз: «дайын

ауызды») деп суреттейді. Қазақ «әке-шеше, ата-бабасына айнымай ұқсаған адамды *аузынан түскендей*, «ақкөңіл, аңқылдаған адамды» *аузын ашса ішек-қарны көрінген*, «екі ауыз сөздің басын құрап айта алмайтын ебедейсіз кісіні» *аузынан сөзі, қойнынан бөзі түскен*, «түсі суық, сұсты кісіні» *аузынан жалын атып тұр*, «өте сұлу әйелді» *ауызға үріп салғандай* деп сипаттайтын болса, ал моңғолдар үшін «айтарын айтып алып, өкінетін адам» *гоо ам гурил хошуу* (сөзбе-сөз: «әсем ауыз, ұн мұрын»), «аузымен орақ оратын мақтаншақ» *бардам ам шалдан гуя* (сөзбе-сөз: «даңғой ауыз, жалаңаш сан»), «есін білмейтін удай мас» *нохойд амаа долоолгох* (сөзбе-сөз: «итке аузын жалату»), «сөз тасығыш өсекші» *хамар дор хагархай ам* (сөзбе-сөз: «мұрын астында жырық ауыз»).

Ауыз – адамның сөйлеу, сөз қолдану, дыбыс шығару қабілеттерін жүзеге асыратын дене мүшесі болатын болса, ауыздан шыққан сөз адамдар аралық қарым-қатынасты жүзеге асырудың құралы. Адамның сөзді ойын жеткізудің «құралы», қоғамдық пікірді қалыптастырудың және өз көзқарасын қорғаудың «қаруы» етіп жұмсауы дүниенің қарабайыр бейнесінде сомдалатын «Адам:Адам» аралық байланыстың өзегіне алынады. Мысалы: қазақ тілінде: *сөз аңдыды* (сөз қапысын жібермеді, аузынан шыққанды аңдыды), *сөз арасында* (әңгіменің барысында), *сөз атасы, аталы сөз* (ақылды, мәнді сөз), *сөз айта алмады* (ойындағы сырын жеткізе алмады), *сөз аяғы жерге тиді* (ойы тиянақ тапты, қорытындыланды), *сөз аяғы құрдым* (сөзді тірелер жеріне жеткізбеді), *сөз әлпеті, сөз сыңайы* (әңгіменің ыңғайы), *сөз байлады, сөз пісті* (уәде жасады, мәміле етті), *сөз берді* (уәде берді, серт байласты), *сөз бастады* (бірден әңгіме бастады)ғ *сөзбен сыбады, сөзбен соқты, сөзбен іреді, сөзбен сойып салды* (жер-жебіріне жетті, шымбайына батыра сөйледі), *сөзбен шалды* (уәжбен тиісті, соқтықты) т.б.;

моңғол тілінде: *үг дуугүй хоцрох* (сөзбе-сөз: «сөзсіз үнсіз қалу») – үндемей қалу, *их үг хэлэх* (сөзбе-сөз: «көп сөз айту») – көп сөйлеу, *үгээр дайрах* (сөзбе-сөз: «сөзбен жаншу») – кекету, мұқату, қағыту, *үгний домог болгох* (сөзбе-сөз: «сөздің аңызы болдыру») – елге күлкі болу, *үгээр үг хийх* (сөзбе-сөз: «сөзден сөз жасау») – сөз қуу, сөз аңду, *үг өгөх* (сөзбе-сөз: «сөз беру») – уәде беру, *үг булаалдах* (сөзбе-сөз: «сөз таласу») – тайталасу, дауласу, *үг дагуулах* (сөзбе-сөз: «сөз ерту») –

мақұлдау, дегеніне көну, үг өөлөх (сөзбе-сөз: «сөз мінеу») – сөз бұрмалау т.б.

Адамның сөйлеу қабілетін жүзеге асыратын, дыбыстардың жасалуына қатысатын органдардың бірі – тіл. Тілдің бұл қызметі «сөз саптауы жақсы кісі сияқты көрінгенімен, ішкі пиғылы арам, қатігез адам» дегенді білдіретін қазақ тіліндегі *тілі тәтті, жаны қатты*, моңғол тіліндегі *хэлэн дээр нь чихэр, шилэн дээр нь хутга* (сөзбе-сөз: «тілінің үстінде тәтті, желкесінде пышақ»), «бір нәрсені анық етіп айта алмау, ойын айқын етіп жеткізе алмау» немесе «сөйлеу қабілетінен уақытша айырылып қалу» дегенді білдіретін қазақ тіліндегі *тілі күрмелу* (күрмеліп қалу), моңғол тіліндегі *хэл нь ороолдох* (сөзбе-сөз: «тілі оралу»), «сөйлегісі келіп кету» дегенді білдіретін қазақ тіліндегі *тілі қышу*, моңғол тіліндегі *хэл нь загатнах* (сөзбе-сөз: «тілі қышу») т.б. фразеологизмдер арқалаған образға арқау етіледі. Қазақ тілінде кейбір тұрақты тіркестер құрамында сөз «тіл» ұғымымен синонимдік қатар түзіп, жарыса қолданылады. Мысалы: *сөзге көнбеді – тілге көнбеді* («айтқанға бойұсынбады, орындамады»), *сөзін алмады – тілін алмады* («айтқанын орындамады»), *сөзге келді – тілге келді* («мәміле тапты»), *сөзге шорқақ – тілге шорқақ* («келістіріп сөйлей алмайтын, ойын еркін айта алмайтын кісі»), *сөзден қалды – тілден қалды* («сөйлей алмайды, әл үстінде жатыр»), *сөз қатпады – тіл қатпады* («үндемеді»), *сөзі жетпеді – тілі жетпеді* («тілмен сипаттау мүмкін емес»), *сөзі қыршаңқы – тілі қыршаңқы* («тілі ащы, қисық сөйлейтін адам»), *сөзі мірдің оғындай – тілі мірдің оғындай* («тауып сөйлеу, тіке айту» мағынасында), *сөзін алды – тілін алды* («айтқанына көну, илану»), *сөзінің уыты бар – тілінің уыты бар* («тілі өткір, сөзі өткір») т.б.

Қарабайыр дүние бейнесінің фразеологиялық фрагментінде тіл дыбыстарының өзі (сөз, сөйлем түріндегі ақпарат) *ауыр, жеңіл, қатты, жұмсақ, жылы, суық, өткір* болып келетін, өзіндік «кілтшаны», «баяуы», «түп-төркіні» бар, тасталатын / тасталмайтын, жоғалатын / жоғалмайтын, табылатын / табылмайтын, өтетін / өтпейтін, сапталатын / сапталмайтын, ұсталатын / ұстатпайтын т.б. заттық қасиет-белгілері бар, белгілі бір кейіп-кескінге ие «нәрсе», «жаңды құбылыс», «суық қару», «әрекет иесі» формаларында көрініс береді:

қазақ тілінде: *жылы сөз, жұмсақ лебіз, қатты сөз, ауыр сөз, суық*

хабар, жеңіл әзіл, салмақты сөз, сөзінің кілтшаны бар, сөзінің бояуы оңды, сөзінің бояуы қанық, сөзінің төркіні жаман, сөз сатты, сөз саптады, сөз тастады, сөзге май құйды, сөзі мірдің оғындай, сөзі сүйегіңнен өтеді, жел сөз, қысыр әңгіме, сөзді жүндей түтті, ұзын сөздің қысқасы т.б.;

моңғол тілінде: *гашуун үг* (сөзбе-сөз: «ащы сөз»), *хатуу үг* (сөзбе-сөз: «қатты сөз»), *зөөлөн үг* (сөзбе-сөз: «жұмсақ сөз» – жанға жайлы сөз), *хуриц үг* (сөзбе-сөз: «өткір сөз»), *цуу чалчаа үг* (сөзбе-сөз: «лақап мылжың сөз»), *эгзэгтэй үг* (сөзбе-сөз: «ақаулы сөз» – кекесін мәнді астарлы сөз), *сургаал үг* (сөзбе-сөз: «өсиет сөз»), *үг нь олдож үхэр нь холдох* (сөзбе-сөз: «сөзі табылып, сиыры алыстау» –сөзге айналып, отырып қалу), *үг алдах* (сөзбе-сөз: «сөзден айырылып қалу» – байқаусызда айтып қалу), *үг алдуулах* (сөзбе-сөз: «сөз айырылдыру» – мақұлдату, құптату), *үг хаях* (сөзбе-сөз: «сөз тастау» – кекету, мұқату), *өмхий үгээр утах* (сөзбе-сөз: «сасық сөзбен ыстау») – жаман сөзбен кекеп мұқау т.б.

Қазақы дүние бейнесіндегі сөздің, яғни сөз түрінде алынған ақпараттың адам организміне әсерін барласақ: «қару ретінде жұмсалған зат, нәрсе» ретіндегі сөз адамның есту органы құлаққа келіп, «жылы тиеді», «түрпідей тиеді», «құйылады», «кіреді» (құлағына құйып алу, құйма құлақ, бір құлағынан кіріп, екінші құлағынан шығу т.б.). Құлақтың «ақпарат өткізетін құбыр» қызметінің арқасында сөз («жұмсақ немесе қатты зат») «ой-санасының ордасы» – миға *дариды, дарымайды*. Миға (ойға) *дарыған/қонған* сөз – «суық қару», «оқ» болып жұмсалып (*сөзі мірдің оғындай*), *еттен өтіп, сүйекке жетеді*. Сөз «салмақты зат» ретінде *жанға ауыр тиеді, шымбайға батады*. «Жұмсалған суық, өткір т.б. қару», «атылған оқ», «лақтырылған қатты, жұмсақ, жылы т.б. зат» ретінде сөз қарабайыр санада «қуыс, саңылау» түрінде елестетілетін құлақ немесе көкей арқылы «ой, сана, зерде, көңіл, сезім қоймалары» саналатын *миға, жүрекке жетпесе*, ол адам «организміне» әсер етпейді (*сөзі әсер етпеді, сөзі көкейіне/көкірегіне/көңіліне қонбады, сөзі өтпеді т.б.*), яғни «керексіз бұйым, зат» ретінде сөз *аяқ асты болады, сөз аяғы құрдымға кетеді*.

Дүниенің қарабайыр бейнесінің фразеологиялық фрагменті сыртқы ортадан келген сөздің, хабардың, ақпараттың әсерінен адамның ішкі әлемінде қандай процестер жүретінін, оған бауыр, өт,

қан, жүрек т.б. ішкі органдар қаншалықты деңгейде қатысатынын, соның негізінде пайда болған «ішкі реакция» адамның сезім жағдайы, көңіл-күйі болып сыртқа қалай шығатынын, оны адамның қандай сыртқы мүшелерінің қалып-күй, қимыл-қозғалыстары арқылы білуге болатынын да «қарабайыр» білім қоры етіп тіркейді. Адамның ішкі әлеміне бағытталып «лақтырылған қатты, жұмсақ, жылы, тәтті т.б. зат» кейпіндегі сөздің құлақ немесе көкей «қуысынан» өтіп, бойға тараған күші организмге жағымды әсер етіп, адамда қуану, шаттану, ұнату, жақсы көру, жадырау, сабасына түсу, маңғаздану, орнығу, байсалдану т.б. эмоцияларды тудыратын болса, «жұмсалған суық, өткір т.б. қару» , «атылған оқ» кейпіндегі сөз ренжу, ашулану, торығу, күйіну, ызалану т.б. жағымсыз сезім-күйлерді пайда болдырады.

Адам өміріндегі бір нәрсені істеу, жасау, бітіру, көтеру, ұстау, лақтыру тастап жіберу, итеру т.б. белсенді іс-әрекеттердің дені қол арқылы жүзеге асады. Адамның қолмен атқаратын іс-әрекетінің адам өміріндегі маңыздылығы қол соматизміне өнерге, қызметке, билікке байланысты символдық мән дарытып, оны адам мен адам, адам мен қоғам аралық қарым-қатынастарды реттестіру және әлеуметтік құндылықтар жүйесіндегі келелі ұғым-түсініктерді сипаттауға қатыстырады. Мұнда адамның қол арқылы жүзеге асыратын іс-әрекеттері қазақ және моңғол дүние бейнесінде:

1) адамдар арасындағы тең дәрежелі берік қатынасты (қаз. *қолын беру*, моңғ. *гар барих* (сөзбе-сөз: «қол ұстау») – «сәлемдесу»; қаз. *қол алысып, төс қағысу*, моңғ. *гар гараасаа барилцах* (сөзбе-сөз: «қол ұстасу») – «уағдаласу, ынтымақтасу, бірлесу» т.б.);

2) қоғамдық-әлеуметтік жіктелістегі адам әрекетін (қаз. *қолға қарау*, моңғ. *гар харах* (сөзбе-сөз: «қол қарау») – 1) «кіріптар, тәуелді болу»; 2) бір нәрсе берер деп дәмелену; қаз. *қолы қысқа*, моңғ. *гар богино* (сөзбе-сөз: «қол қысқа») – «кедей, жарлы»; қаз. *қолы тар*, моңғ. *гар татуу* (сөзбе-сөз: «қол тартыңқы») – «сараң»; қаз. *қол астында*, моңғ. *гарын дор* (сөзбе-сөз: «қолының астында») – «қарамағында болу»; қаз. *қолдан шығып кету*, моңғ. *гараас гарах* (сөзбе-сөз: «қолдан шығу»)– «қарамағынан кету»; қаз. *қол жұмсау*, моңғ. *гар хүрэх* (сөзбе-сөз: «қол тигізу») – «жәбірлеу, ұрып-соғу»; қаз. *қол созу*, *қол жалғау*, *қол ұшын беру*, моңғ. *гар сунгах* (сөзбе-сөз: «қолсозу») – «жәрдемдесу»; қаз. *қол сұғу* моңғ. *гар дүрэх* (сөзбе-сөз:

«қол сұғу»)– «ұрлау, талан-таразға салу», қаз. *біреудің қолымен от көсеу*, моңғ. *хүний гараар могой барих* (сөзбе-сөз: «біреудің қолымен жылан ұстау») – «ойын біреу арқылы жүзеге асыру»; қаз. *қол жаулық болу*, моңғ. *гарын бэлий болох* (сөзбе-сөз: «қолдың қолғабы болу») – «біреудің айтқанымен жүру, ырқына жүру »);

3) шеберлікті (қаз. *он қолы өнер, қолы-қолына жұқпау, бармагынан бал тамған*, моңғ. *уран гар* (сөзбе-сөз: «өнерлі қол»), *гараа гаргах* (сөзбе-сөз: «қолын шығару»), *гартай дүйтэй* (сөзбе-сөз: «қолы епті»), немесе ештеңемен айналыспауды (қаз. *қол қусырып отыру, қолы бос*, моңғ. *гараа хумхиж суух* (сөзбе-сөз: «қолын бүгіп отыру»), бурят. *гараа хабсарха* (сөзбе-сөз: «қолын құшақтау») – «босқа қарап отыру, ештеңе істемеу») бейнелеп, этнос өмірінің әр қырынан мағұлмат беретін тілдің семантикалық құрылымының маңызды компонентіне айналады.

Бір ерекшелігі, қазақы дүние бейнесінің фразеологиялық фрагментінде қол соматизмі халықтық-эстетикалық өлшемді көрсетудің (*қол басындай* – «үлкен», *қол созым жер* – «ең жақын жер», *қол батпаған алмасы* – «бойжеткен қыз туралы», *қолға тоқ* – «берекелі», *қол жетпес* – «тым қымбат, аса бағалы»), сонымен қатар жаугершілік заман келбетін танытудың (*қол жиды* «әскер жасақтады», *қол бастады* – «сарбаз ертті», *қолда кетті, қолға түсті* – «ұсталды, тұтқындалды», *қолынан намыс бермеді* – «жеңілмеді») кодына алынғанда моңғол тіліне қарағанда белсенділік танытатыны байқалады. Моңғол тілінде *гар* «қол» соматизмі жаугершілік мазмұнды бірлі жарым фразеологизмдер құрамында кездеседі. Мысалы: *арван гурван гар нөхцөх* (сөзбе-сөз: «он үш қол жамау»), яғни «он үш рудан қол (әскер) жинау» дегенді білдіреді.

Қоғам – адам болмысының мәнін ашатын нақты кеңістік. Сондықтан адам өзін өмір сүретін қоғамымен, қоршаған ортасымен органикалық біртұтастықта сезінеді. Ол тұтастықты қамтамасыз етуді қоғамдық-саяси басқару жүйесіне сеніп тапсырады. Жалпытүркілік дәстүрлі қоғамдық басқару жүйесінің онтологиялық бастауы «*жоғарыда көк Тәңірі, төменде Йағыз жер жаратылғанда, екеуі арасында «кісі ұлы» – адамзат жаратылды*» деген саяси билік пен үстемдік көзін Тәңірден алатын ежелгі түріктердің дүниетанымына барып саяды [76]. Мұндай бір орталыққа бағындырылған, үш сатылы жоғарыдан төмен қарай жүргізілетін билік жүйесінде *хаган*,

хан, елбасы, қолбасшылардың мәртебесі олардың Тәңірі тектілігімен айқындалады. Демек, бас және қол соматизмдері қатысатын тілдік модельдер дүние бейнесіндегі «елдік», «егемендік», «мемлекеттік саяси билік» ұғымдарымен тұтастып келіп, «Адам:Мемлекет» концептуалдық кеңістігінде қиысады.

«Адам:Мемлекет» концептуалдық кеңістігінің «билік→соғыс» жүйесінің соматикалық коды (аяқ, тізе, табан) бейбіт өмірдегі әр қилы ситуацияларда әлеуметтік кодтарда жұмсалады. Мәселен, қазақ тіліндегі жаугершілік тұста «жеңу» мағынасында жұмсалатын *аяғымен таптады, тізе бүктірді, табанына салды* немесе моңғол тіліндегі *хөлд байх* (сөзбе-сөз: «аяғында болу») – «біреудің қол астында езіліп жаншылу», *хөлийг нь хөлдөж өгөх* (сөзбе-сөз. «аяғын тұсап беру») – «тұтқынға ұстап беру», *өвдөг сөгдүүлэх* (сөзбе-сөз. «тізе бүктіру») – «жеңу», *өвдөг дор дарж байх* (сөзбе-сөз: «тізесінің астына басу») – «басып алу» фразеологизмдері бейбіт өмірде әлеуметтік теңсіздікті бейнелеп, «қорлау, күш көрсету» мағынасында қолданылады. Мұның сыртында, көне дәстүрлер жаңғырығы жекпе-жекке шыққан немесе күрес алаңында өз қарсыласын жеңген батыр аяғын қарсыласының үстіне қойып, өзінің толық жеңгендігін мойындататын болғанын да мәлімдейді. Демек, күш көрсетуге, басымдылықты танытуға қатысты өмірлік жағдаяттарды экспрессивтік бояуын келтіре суреттеуде тізе мен табанға қарағанда *аяқ* соматизмі белсенділік танытады деуге болады.

Қазақ тіліндегі *аяғына бас ұру*, моңғол тіліндегі *хөлд нь суух* (аяғына отыру) – «жалыну, майпаздау» сияқты тіркестерде аяқтың «жеңілістің» символы қызметінде жұмсалу ренкі орын алады. Қоғамдық ортадағы статусы төмен адамның өз мәселесін шешіп бере алатын, билігі мен лауазымы биік адамға тәуелді болуын бейнелейтін бұл тұрақты тіркестер дүние бейнесінде тұлғааралық әлеуметтік қарым-қатынас ретін нақтылаудың коды қызметінде жұмсалатыны байқалады.

Дүниенің қарабайыр бейнесінде *аяқ* соматизмі адамның жүріп-тұруын қамтамасыз ететін дене мүшесі тұрғысынан сипатталып қана қоймайды, қоғамдық-әлеуметтік тұрақтылықтың символына алынып, мәдениеттің соматикалық коды тұрғысынан сарапталады. Мәселен, «өзін өзі асырайтын халге жетті» дегенді

білдіретін қаз. *аяғынан тік тұрды*, моңғ. *хөл дээрээ зогсох* (сөзбе-сөз. «аяқ үстінде тұру», тік тұру) соматикалық фразеологизмдері адам аяғының «тіректік», «бір нәрсеге тұрақтылық беруші» қасиетін меңзеп, адамның әлеуметтік-қоғамдық ортадағы атқаратын ісінің алға басуының сапалық қасиетін танытады. Сондай-ақ бұл тіркестер арқылы мал баққан қазақ және моңғол жұрттарының тұрмыстық тәжірибесінен мағұлмат алуға болады, яғни жаңа туған жас төлдің де туа салысымен өз аяғында тік тұруы малдың күйінің жақсы екендігін, жас төлдің ширақ екендігін де көрсетеді. Ал «үмітсіздікке ұрынуды» бейнелейтін қазақ тіліндегі *табан тірер жері қалмау*, моңғол тіліндегі *ул муутай болох* (сөзбе-сөз: «табаны жаман болу») фразеологизмдері аяқтың (табанның) тіректік қасиетінен айырылуына негізделеді.

«Адам:Қоғам» аралық байланысты сипаттауда *мойын* қоғамдық-әлеуметтік қатынастар жүйесі жүктеген міндеттер үшін жауап беретін «бастан» кейінгі «негізгі дене мүшесі» түрінде көрініс береді. Қазақы дүние бейнесінде *мойын* адамға жүктелетін қоғамдық міндеттердің орындалмауы жағдаятындағы «заң жүзінде соттау, жазалау» процесінің белгісіне алынады. Мұнда *мойын* адамның жануар әлемін (жылқы малын) өзімен салыстыра тануымен ұштаса келіп, қоғамдық процестерді көрсететін әлеуметтік кодқа айналады. Мысалы: *мойнына артты* (міндеттеді), *мойыны босады* (міндеттен құтылды), *мойнына қойды* (шынын айтқызды), *мойынымен көтерді* (бәріне төзді, шыдады), *мойынына құрым ілді* (қорлады, мазақ етті), *мойынына ала қоржын ілді* (тентіретіп жіберді), *мойнына құрық түсті* (еркінен айырылды), *мойнына арқан салды* (күштеп көндірді), *мойынына қиып салды* (еріксіз міндеттеді) т.б.; Ал *мойынның* адам бойындағы қозғалатын дене мүшелерінің бірі болуы жеке адамның қозғалыс-қимылын, әрекет-амалын, психологиялық жағдайын бейнелеуге арқау етіледі. Мысалы: *мойынын бұрды* – «көңіл бөлді, қарайлады», *мойынын созды* – «ұмтылды», *мойынын ішіне тықты* – «ұнжырғасы түсті, берекесі кетті», *мойыны жар бермеді* – «жалқаулығы ұстады, ерінді», *мойны астына келді* – «оңбай жеңілді» т.б.;

Мойын моңғолдың дүние бейнесінде адамға жүктелетін міндетке қатысты ғана көрініс береді: *хүзүү толгой мөрөн дээр байхад* (сөзбе - сөз: «мойын бас иық үстінде тұрғанда») – тірі жүргенде

(міндетті атқаруға байланысты), *хүзүүн дээр буух* (сөзбе-сөз: «мойынға түсу») – міндеттелу, жүктелу, моңғ. *хүзүү дээрээ мордуулах* (сөзбе-сөз: «мойынға мінгізу») – қатты еркелету», *хөл хэрээтэй хүзүү холбоотой* (сөзбе-сөз: «аяқ таңулы, мойын қосақтаулы») – «белгілі бір себептермен өзара тығыз байланыста болып қалған, аяқ қолы байлаулы», *бүдүүн хүзүү гаргах* (сөзбе-сөз: «жуан мойын шығару») – 1) қыңырлану, қырсығу; 2) біреудің жағына шығып кету т.б.

Дүниенің қарабайыр бейнесінің фразеологиялық фрагментінде «жалқаулық» ұғымы қаз. *мойыны жар бермеу*, көк желкесінен тарту, моңғ. *шил нь татах* (сөзбе-сөз: «желкесі тарту»); қаз. *қол қусырып қарап отыру*, моңғ. *гар хумхих* (сөзбе-сөз: *қол қусыру*) т.б. соматикалық модельдер арқылы таңбаланады. Мұнда *аяқ*, *қол*, *мойын*, *желке*, *тұяқ* сияқты адам тұла бойының әр жерінде орналасқан органдардың қимыл-қозғалысты жүзеге асыру қызметтеріндегі ортақтық адам санасында оларды «жалқаулық» категориясының шеңберіне біріктіреді, соның негізінде қарабайыр-тілдік дүние бейнесінде «түк бітірмей, ештеңе істемей, өмірін текке өткізіп, қарап жатқан жалқау адамның» образы жасалады. Мәселен, *желке* – бастың арт бойына орналасқан дене мүшесі. Желкенің созылмалы сіңірден тұруы оны қазақы дүние бейнесінде «жалқаулық» ұғымымен ұштастырады: *желкесін қасу* (еріну, айтарға сылтау іздеп тұрып қалу), *желкесінің шұңқыры терең* – (еріншек), *желкесінен тартты* (ерінді) т.б. Сондай-ақ халықтың қарабайыр санасы адамның сыртқы қоғамдық күштің тегеуіріне төтеп бере алатын рухани және физикалық күш-қуатын дүние бейнесінде *желке* арқылы кодқа түсіретінін байқатады: *жегенін желкесінен шығарды* (тыныштықпен аузын асқа тигізбеді), *желке жүнін үрпитті* (сырт көзге қыр көрсетті), *желкемнің шұңқыры көрсін* (енді кездеспейік), *желкесіне мінді*, *желкесінен түспеді* (біреудің арқасында күн көрді немесе әбден басынды) т.б. Ал «кесуге» емес, тек «қиюға» ғана келетін бұл мүшенің физикалық сапасы арқылы «жазалаудың» тілдік модельдері қалыптасады: *желкесін қиды*, *желкең қиылғыр*, *желкең үзілгір* т.б.

Моңғол тілінде *шил* (желке) соматизмі *шилээ мажих* (сөзбе-сөз: «желкесін қасу») – не айтарын білмеу, *шилий нь харах* (сөзбе-сөз: «желкесін көру») – 1) ақырын, соңын көру; 2) біреуден іргесін аулақ салу, ажырап кету, *шил заах* (сөзбе-сөз: «желке көрсету») – мінез

көрсету, дегенінен қайтпау, *шилээ харуулах* (сөзбе-сөз: «желкесін көрсету») – тасалану, *шилний хонхор харагдмагц* (сөзбе-сөз: «желкесінің шұңқыры көрінісімен») – сырт айнала салысымен, көзден таса бола бере, *шилэн хүзүү татах* (сөзбе-сөз. «желке мойыны тарту») – ерегесу, қыңырлану, *шилэн галзуу* (сөзбе-сөз: «желке жыңды») – көк жыңды, нағыз есерсоқ тәрізді аздаған фразеологизмдер құрамында кездеседі және дәл қазақ тіліндегі *желке* тәрізді дүние бейнесінің соматикалық коды қызметінде жұмсалмайды.

Адам денесінің білігі саналатын *омыртқа жотасы* дүниенің ғылыми бейнесінде жұлынның мықты қорғанысы, бұлшық еттер және байламдармен бірге денені тік қалыпта ұстап тұратын тірек қаңқа, дененің жан-жаққа бұрылып, иілуін қамтамасыз ететін қатты да мықты сүйек, адамның еркін қозғалысын іске қосатын басты физиологиялық тетік ретінде сипатталады. Мойын омыртқа, арқа омыртқа, бел омыртқа, сегізкөз, құйымшақ болып іштей беске бөлінетін омыртқа жотасының әр бөлігіне түсетін күш салмақтың ауыр-жеңіліне байланысты омыртқа жота бүгіледі, иіледі, тіптен сынып та кетеді. Мұндай жағдайда жұлынға зақым келіп, адам қимыл-қозғалыстан қалуы ықтимал. Омыртқа жотасының сыртқы күшті тежегіштік қызметінің арқасында адам бойын тіктейді, қимыл-қозғалысын қалыпты жағдайға келтіреді. Омыртқа жотасының басқа бөліктеріне қарағанда ең иілмелісі және мықтысы – бел.

Белге түсетін сыртқы ортаның күші қазақы дүниенің тілдік бейнесінің фразеологиялық фрагментінде әлеуметтік-мәдени сипат арқалайды. Егер *бел* соматизмі арқау болған фразеологизмдердің фондық мағынасы қандай-да бір физикалық күш-салмақтың салдарынан белдің иілуін, бүгілуін, майысуын, сынуын немесе оның бүкіл омыртқа жотасының ең маңызды қозғалыс механизмі екенін білдіретін болса, ол күштің қоғамдық-әлеуметтік күшпен ассоциациялануының нәтижесінде пайда болатын ақпарат фразеологиялық жиынтық және коннотативтік-бағалауыштық мағыналарды пайда болдырып, адамның белгілі бір сәттегі психофизиологиялық және әлеуметтік қалып-күйін бейнелеуге арқау болады. Мысалы: бел омыртқаның адам организміндегі ең басты тірек сүйектің бірі екені қазақ тілінде *бел құда* «тумай жатып ұл-

қызын атастырған құда», *бел бала* «әкесінің өз баласы, туған бала», *бел қылды* «сүйеніш, арқа тұтты», *бел ортасында* «кісі жасының белгілі шамасы», *бел асты* «бір міндетті орындады, белгілі бір кезеңнен өтті», *белді бекем байлады* «бір нәрсені істеуге шындап кірісті, тәуекел етті» т.б. фразеологизмдердің жасалуына арқау болған болса, қандай бір қайғылы оқиғаның адамның жан дүниесіне әсері, адамның жүйке жүйесіне түсіретін күші *белі қайысты* «қатты қайғырды», *белі бүгілді* «қатты қамықты» фразеологизмдерінің, ал әлеуметтік күштің өзі *бел көрсетті* «мықтылық қылды, күш көрсетті», *бел ұстасты* «күресті, айтыс-тартысқа араласты», *белге соққан жыландай болып тұрып қалды* «қайғыға ұшырады, дертті болды» тұрақты тіркесінің жасалуының образдық-фондық негізіне алынады.

Дүниенің ғылыми бейнесінде адам ағзасының маңызды мүшелері саналатын осы жоғарыда аталған омыртқа жотасы мен белдің тұтастығы арқа деп аталады. Арқа – дененің жан-жаққа бұрылып, иілуін қамтамасыз ететін мықты қорған, адамның еркін қозғалысын іске қосатын адамның тіреніші, суықтан, сыртқы ортаның жағымсыз әсерінен сақтайтын қалқа, қоғамдық күштер салмағын арқалайтын қорған да бола алады. Мысалы, қазақ тілінде әлеуметтік қысым күйін бейнелеуге *арқа еті арша, борбай еті борша болу* «азып-тозу, қатты жүдеу», *арқасы мұздап қоя беру* «сескену, үрейлену, түршігіп кету», *арқасына аяздай бату* «қорлық, азап көру» т.б. фразеологизмдер қатысса, адамның белгілі бір психофизиологиялық сәтін *арқа-басы кеңіді, арқасы кеңіді, арқа-етегі кеңіді, арқа жазды* «қолы босап жадырады, жайбарақат болды» т.б. тұрақты тіркестер дәл тауып сипаттап бере алады. Мұны моңғол тіліндегі *нуруу* (арқа) соматизмі ұйтқы болған *нуруу руу хүйт орох* (сөзбе-сөз: «арқаға қарай суық кеулеу») – арқасын аяз қарығандай болу, денесі түршігу, *нурууг нугалах* (сөзбе-сөз: «арқаны майыстыру») – жұмыстың көбін жапырып істеп тастау, *нуруу тэнийх* (сөзбе-сөз: «арқаны жазу») – дем алу т.б. фразеологизмдер де көрсете алады.

Арқаны бір нәрсеге сүйеу арқылы адам күш жинайды, құлап қалудан сақтанады. Адамның мұндай қорғану әрекеті қазақ тілінде *арқа сүйері (тірері) бар* (қорғаныш болатын, қолдайтын адамы бар), *арқаны пірге сүйеді* «пірін қуат тұтты», *арқа таяныш* «қорғаушы, сүйеніш» сияқты тұрақты тіркестердің жасалуына негіз етіледі.

Халық арасында жиі қолданылатын *арқа сүйер азаматың аман болсын* деген тілек отбасының, ел – жұртының қорғанышы міндетін арқалаған ер азаматтың қоғамдық-әлеуметтік орнының маңыздылығын, ал *біреудің арқасында күн көру тұрақты* тіркесі жақын адамының қамқорлығының нәтижесінде біреудің жақсы тіршілік ете алатындығын танытады.

Адам организміндегі *қан-тамырлар жүйесі* және денеге белгілі бір пішін берумен бірге адамның қимыл-тірек аппаратын құрайтын *қаңқа – сүйек* қазақ қоғамының ру-тайпалық негізінің және ру-тайпалар арасындағы жер дауы, жесір дауынан туындап келген жаугершілік қақтығыстардың суретті сипаттамасын жасауда айрықша белсенділік танытады. Мәселен, қазақы дүниенің қарабайыр бейнесінде *сүйек* соматизмі жеке адамның туа біткен қасиетін, жасынан қалыптасқан әдет-дағдысын оның тектік негізімен (*сүйегі асыл, сүйекке сіңген, сүйегі жасық, сүйегі жаман, сүйекке біткен мінез т.б.*) түсіндіретін болса, дүниенің мәдени бейнесінде *сүйек* тұтас бір әулеттің рухани құндылығының өзегін құрап, әулеттің абырой-атағының өлшемі етіледі (*сүйекке таңба болды*), ру-тайпа аралық қарым-қатынас тым көнеден келе жатқан жегжаттық, құдандалық байланыспен нығайтылатынын бейнелейді: *сүйек жаңғыртты, сүйегі менікі, еті сенікі, сүйек тістескен, сүйек шатыс* т.б.

Ал моңғолдың дүние бейнесінде *яс* (сүйек) соматизмі арқылы:

1) адамның жеке басының психо-физиологиялық қалып - күйіне: *яс хавтайх* (сөзбе-сөз: «сүйек қабыту, яғни сүйектің ара-арасынан өту») – зәресі ұшу, үрейі ұшу; ұяттан жерге кіріп кете жаздау; *ясаа цайх* (сөзбе-сөз: «сүйегін ағарту» – бейнет көру, азап шегу), *арьс яс болох* (сөзбе-сөз: «тері сүйек болу») – құр сүлдері қалу, *ясан хэдрэг* (сөзбе-сөз: «сүйек ирек ('тері илейтін аспап')– қу сүйек, *ясан хэлхээ* (сөзбе-сөз: «тізген сүйек») – тірі аруақ;

2) адамдар арасындағы қарым-қатынасқа: *яс хавтаймаар* (*хавтал*) *хэлэх* (сөзбе-сөз: «сүйек қабытып айту») – шымбайға батырып, қатты айту, *яс заах* (сөзбе-сөз: «сүйек көрсету») – ерегесу, қырсығу, *яс хаях* (сөзбе-сөз: «сүйек тастау») – екі адам арасына от жағу, жік салу, *ясыг нь үйчих* (сөзбе-сөз: «сүйегін үгіту») – біреуді ұрып жығу, жағын сындырып тастау;

3) ұрпақ мәселесіне: *яс хагацах* (сөзбе-сөз: «сүйек айырылу») – босану, баланы дүнге әкелу, *яс үндэс* (сөзбе-сөз: «сүйек тұғыр») – ру,

тайпа, ұлт), *яс махны тасархай* (сөзбе-сөз: «сүйек еттің үзіндісі») – қандас, қаны бір, тегі бір;

4) жерлеу рәсіміне: *яс барих* (сөзбе-сөз: «сүйек ұстау») – сүйекті арулау, салтқа сай жерлеу, *яс тавих* (сөзбе-сөз: «сүйек қою») – өлу, дүние салу; өлікті жерлеу, *яс өндөлзүүлэх* (сөзбе-сөз: «сүйекті шошаңдату, сүйекті ербеңдету») – өлген адам туралы жаман сөз айту, өлген соң жамандау т.б. байланысты ұғым- түсініктер кодқа түсіріледі.

Қазақы дүниенің мәдени бейнесінде қан соматизмі жаугершілік заманалардағы адам шығынына қатысты «кек алу» әрекетін, қырғын соғысты, руаралық, әулетаралық қақтығыстарды бекітеді. Мысалы: (*қан майдан* «қиян-кескі ұрыс», *қанға батты*, *қан жоса болды*, *қанға боялды* «қып – қызыл қан болды», *қан жауса да* «қандай қауіп-қатерлі болса да», *қанды көйлек жолдас* «майдандас дос» т.б.), *қанды шеңгел қара жау* (ескіден келе жатқан дұшпан), *қанды көйлек қарақшы* (жақын адамын өлтірген дұшпан), *қанды кек*, *қанды қанмен жуды* (өлген кісісі үшін кісі өлтіріп кек алды), *қанды балақ қарақшы* немесе *қан шелек*, *көк тақым* (қан төгіп, ұрлық ететін кісі, барымташы) т.б.

Моңғол дүние бейнесінің тілдік фрагментінде *цус* «қан» соматизмі *цусан далай* (сөзбе-сөз: «қанды мұхит») – қырғын соғыс, *майдан*, *хүнгүй газар цусгүй алах* (сөзбе-сөз: «кісі жоқ жерде қансыз өлтіру») – әбден қинау, азаптау, *цусыг хормойлуулах* (сөзбе-сөз: «қанын қанжығалау») – өлтіру, *цусаар уйлсан ч* (сөзбе-сөз: «қанмен жыласа да») – қайтып өтінсе де, *цусыг нь холих* (сөзбе-сөз: «қанын араластыру») – ит терісін басына қаптау, жер-жебіріне жетіп ұрсу сияқты ұрыс-қақтығыстарға қатысты оқиға, іс-әрекет, қимылды бекітетін болса, ғылыми фрагментінде зертең, аяқжем, тышқақ тәрізді аурулардың симптомын (*цусан суулга* «қан тышқақ», *цусан хатгалга* «қанды зертең», *цус буух* «қан түсу (аяққа), ақсау) көрсетеді.

Қорыта айтқанда, тұла бойдағы әр түрлі органдардың атқаратын қызметі арқылы жүзеге асып жататын қимыл-қозғалыстар, сондай-ақ сезімдік таным мен логикалық ойлау жалпы адамзат баласына ортақ болып келетіндіктен, әр түрлі тілдердің соматикалық фразеологиялық бірліктерінде көрініс тауып жататын ақиқат болмыс үзінділері негізінен бірдей болып келеді. Дегенмен де дүниенің тілдік бейнесінің үзінділерінің бірінде, атап айтқанда,

сыртқы әлемнен келетін әр түрлі сигналдарды сезу және қабылдау модельдерінде ұлттық менталитеттің өзіндік ерекшеліктері бой көрсетпей қоймайды. Өйткені әр тіл дүние-ғаламды өзінше бөлшектеп атайды, әр тілдің негізінде ерекше модель немесе дүние бейнесі жатады, тіл өкілі өзінің айтпақ ойының мазмұнын осы модельге, яғни төл дүние бейнесіне сай құрады [118].

§ 2. Адамның ішкі сезім жағдайының сыртқы симптоматикасы

Адам және оның дене бітімі, түр-тұлғасы, ішкі жан дүниесі, сана-сезімі, мінез-құлығы, қимыл-қозғалысы, мәдени өресі, қоғамда атқаратын әлеуметтік рөліне сай әрекеті т.б. туралы қалыптасқан көзқарастар жүйесін, адамның өмір сүретін кеңістіктігін игеру барысында жинақтаған мол тәжірибесінің нәтижесін «тіл және адам» контекстінде зерттеу – ХХІ ғасыр лингвистикасы күн тәртібіндегі ең өзекті мәселелердің бірі. Бұл кешенді проблематиканың ғылыми тұғырына алынатын «тілдегі адам образы» қазақ біл білімінде енді ғана қолға алына бастаған болса, қазіргі орыс лингвистикасында «тілдегі адам бейнесі» оның ішінде де «ішкі адам» образының көптеген қырлары лингвоантропологиялық және лингвомәдениеттанымдық аспектілерде біршама тереңірек зерттелді деуге болады. Л.Б. Никитина зерттеулерінде [119; 120; 121] адамның интеллектуалдық өресі сөз етілген болса, оны қалыптастыратын менталдық деңгейдегі әрекет, әсер және сезім-күй мәселесі В.Ю. Апресян, Ю.Д. Апресян [122], В.Г Гак зерттеулеріне [123] арқау етілді. Мұның сыртында адамның интеллектуалдық әрекетінің заттық емес нәтижелері [124], адамның эмоциясы мен сезімінің лексика-семантикалық топтар мен өрістегі көрінісі [125; 126; 127; 128], адамның эмоциялық, интеллектуалдық, уәждемелі-қажеттілік жүйесі [62, 37], адамның ішкі жан-дүниесінің тілдік бейнелері [129; 130; 131; 132; 133; 134;], адамның ішкі сезім жағдайының сыртқы симптоматикасы [122; 135], адамның психикалық әлемінің концептері мен фреймдерінің тілдік интерпретациясы [133; 136; 137; 138] тәрізді «адам және оның ішкі әлеміне» қатысты мәселелер зерттеудің нысанына алынып, жан-жақты қарастырылуда. Сондай-ақ тілдегі адам бейнесі тіларалық

деңгейде салғастырмалы зерттеулердің де нысанына алынып, жеке тұлғаның рухани өмірінің басты концептілерін орыс және ағылшын [139; 140; 141], орыс және француз [142], ағылшын, неміс және орыс [143] тілдері материалдары бойынша талдау кең өріс алуға.

Кеңістік, субъект, объект, құрал (инструмент) тәрізді семантикалық категориялардың адамның ішкі жан сарайын сипаттаудағы маңызын атап көрсете отырып, В.Н. Телия, А.Д. Шмелев, Н.Д. Арутюнова, М.П. Одинцова, Е.С. Никитина, Л.Б. Никитина, Е.В. Урысон, Е.М. Вольф, М.В. Пименова, Ю.Д. Апресян т.б. орыс лингвистері адамның сыртқы әлемінен оның ішкі әлеміне сан алуан түрге еніп, өзгеріске түсіп, құбыла отырып ауысатын стереотиптік және индивидуалдық мәндегі ассоциациялар мен образдар жүйесінің ұлттық-мәдени табиғатына ерекше назар аударады. Олардың зерттеулерінде халық рухын оның тілімен сабақтастырған В. Гумбольдтың лингвофилософиялық концепциясы басты ұстанымға алынып, «адам рухын оның тілі» арқылы айқындалып, адамның өзін-өзі тануға деген талпынысы тіл деректері арқылы дәйектеледі. Соның негізінде адамның философиялық және ғылыми ой түйгенге дейінгі архаикалық қарабайыр санасындағы өзін-өзі тануы мен өзі туралы екінші біреуге айтпақ болған, жеткізгісі келген ой-танымының, қордалаған білімінің тілдік көрінісі «тілдегі адам бейнесі» тұрпатында қайтадан жаңғыртылады.

Тілдік дүние бейнесінің фразеологиялық фрагментінің соматикалық коды арқылы айқындалатын адам образы адамның танымдық іс-әрекеті барысында қалыптасатын дәстүрлі, ғылыми, философиялық, діни, поэтикалық т.б. концептуалдық дүние моделдерінен де өзгешелеу болып келеді. Ол туралы М.П. Одинцова былай дейді: «Адамның тілдік бейнесінде ғылыми түсінік этностың қарабайыр түсініктерімен, ал эмпирикалық тұрғыдан дәйектелген шынайы ұғым-түсініктер фантастикалық және мифтік-поэтикалық түсініктермен қатарласа орын тебеді. Мұның сыртында онда басқа да концептуалдық модельдерге тән (ғылыми, философиялық, пәлсафалық-діни) реттілік пен жүйелілік болмайды. Сөйте тұра адамның тілдік бейнесі тілдік жүйе (семантикалық бірліктер, құрылым, тілдік заңдылықтар мен ережелер) арқылы объективтенетін адам туралы ең өзекті түсініктердің барлығын өз

бойына жинақтайды. Тілдің семантикалық кеңістігін тұтастай қамтитындықтан ол әр қырынан сипатталады [138].

Адам «өзінің сыртқы түр-тұлғасын, ішкі сезім-күйін, өзінің ақыл-парасат, зият-зерде, ой өресін, өзінің заттық және заттық емес әлемге, табиғатқа қарым-қатынасын, көзқарасын т.б. өзі мен өзгелер жайлы танымын тілінде таңбалап, тілінде бекітіп, тілі арқылы сақтағандықтан», сөйтіп, «өзі сөйлейтін тіліне шығармашылыққа, ой мазмұнын құбылтуға деген қабілет дарытқандықтан» [124, 3], адам анатомиясы мен физиологиясының, адам психикасының тілдік моделдерін зерттеу аса маңызды болып саналады. Себебі дүниенің қарабайыр бейнесінің фразеологиялық фрагментінде сомдалатын «адам образының» көмегімен:

1) адам феноменін түсінудің таза ғылыми емес, бірақ оны біршама толықтыратын лингвоантропологиялық қосымша тәсілін қалыптастыруға болады;

2) әлемнің көзге көрінбейтін дерексіз саласына жататын психикалық феномендерді дүниені танудың тілдік «логикасы» тұрғысынан түсіндіру жеңілдетіледі [66, 67];

3) сананың образды-ассоциативтік саласының қолдауын қажет ететін шындық болмыстың айқын емес басқа да қырларын танып-білуге жол ашылады, мұнда адамның денелей алған тәндік тәжірибесін жалпылау және шығармашылықпен өңдеу, сонымен қатар тілдік моделдер арқылы әр алуан құбылыстардың қасиеттері мен белгілерінің қайтадан қиюластырылатыны ескеріледі [144, 8];

4) адамның ішкі әлемі «тілдегі бұрыннан бар бірліктердің мағыналық трансформациялануы жолымен жаңа тілдік мән-мазмұндарды тудыруға бағытталатын және тілде мағыналық тұрпатта бекіген бұрыннан бар ұғым негізінде пайда болатын ассоциацияларға сүйенетін лингвокреативтік ойлаудың» нысанына айналады [66, 67].

Тілдік дүние бейнесіндегі «ішкі адам» образы оның рационалдық ғылыми моделіне қарағанда тіл иесі үшін жете түсінікті бола бермейді. Себебі оған байланысты түсініктердің көбісі тілдік және сөйлесімдік бірліктердің ішкі мазмұндық тұрпатын астарлайды.

Білімнің концептуалдық жүйесімен жан-жақты және тығыз байланыста болатын қарабайыр тілдік дүние бейнесі біршама ұзақ

уақыт өзінің тұрақтылық қасиетін сақтайды. Осыған сай дүние бейнесін қалыптастыруға қатысатын адам образына байланысты моделдерге тілдік-жүйелілік тұрғыдан алғанда біршама тұрақтылық, стереотиптілік қасиет тән болып келеді. Себебі адамның ішкі әлемін сомдайтын түсініктер тілдің семантикасында, адамның спонтандық сөйлеу әрекетінде көрініс беретіндіктен, сол тілде сөйлейтіндердің барлығы оны шындықты жеткізудің әдеттегі, стереотиптік, конвенционалдық тәсілі түрінде қабылдайды және олар «әлеуметтік психологияның бейсаналық әрекеті» саласына жатады [145, 22].

Дүние моделі әр түрлі тарихи кезеңдердің, адамзат ойлауының әр түрлі этаптарының өзіндік ерекшеліктеріне сай құрылатындықтан, ондағы өзгерістердің барлығы да тілге адамның және оның мәдениетінің нышан-белгілерін арқалап енеді [145, 11]. Шындықты бейнелеудің тәсілдері мен тілдік құралдардың көмегі арқылы сан алуан түрлі ақпараттарды жеткізу барысында әр жаңа ұрпақ дүние моделіне өзінің дүниені көруге, қабылдауға және түйсінуіне қатысты түсініктерін үстемелеп отырады [66, 68]. Демек адамзат ойының дамуын бейнелейтіндіктен, адамның тілдік образына серпінділік, қозғалмалылық (динамикалық) қасиет тән деуге болады.

Сонымен тілдегі адам бейнесін қарабайыр дүние бейнесіне тән «бейсаналық», «ретсіздік», «әлсіз жүйелілік», «стереотиптілік», «біршама тұрақтылық», дүниенің концептуальдық моделіне тән «динамикалық», «қозғалмалылық», «серпінділілік», «толықтай аяқталмағандық», «кең ауқымдылық» қасиеттермен сипатталатын тілдік-танымдық феномен деуге болады. Сондықтан да В.И. Убийко, М.В. Пименова, В.Н. Телия, М.П. Одинцова т.б. орыс лингвистері тілдегі адам образын тілдік дүние бейнесінің фрагменті, тілдік құралдар мен амал-тәсілдердің көмегімен объективтенетін адам туралы тарихи, мәдени, психологиялық уәждемелі түсініктер жүйесінің моделі ретінде зерттеудің өзекті екенін айтады.

Тілдегі адам образын зерттеуге бағытталған мұндай ғылыми ізденістер орыстың дүние бейнесіндегі адамның ішкі әлемі туралы түсініктердің ұлттық және әмбебаптық сипаты арасындағы корреляцияны айқындауға, жекелеген қарабайыр образдарды және

оларды қалыптастырушы ұғым-түсініктерді анықтауға мүмкіндік беріп отыр.

Адам феноменінің тілдегі көрінісі, яғни тілдегі адам образын ашу мәтін немесе мәтіннің негізін құраушы сөздің мағыналық астарына үңілуді міндеттейді. Мұнда «Адам табиғаты – тіл табиғаты және тіл арқылы адами қарым-қатынастар жүзеге асырылады» [146, 168] ұстанымы басшылыққа алынып, «адам образы сөзде, лексикалық жүйеде клише түрінде қалыптасқан және белгіленген «дайын қалыптағы» мәтін» [147, 85-86] тұрғысынан зерделенеді. Ю.А. Сорокин сөз мағынасы тілдік/вербальдік және заттық нысанда болатынын, заттық мағына перцептивтік образда негізделетінін, тілде заттық мағынаның материалдық «сыртқы» тұрпаты мен санада сәулеленетін «ішкі» тұрпатының екеуі де көрініс беретінін айтады [148]. Демек, тілдегі адам образын сомдайтын тілдік модельдерді мәтінді құрайтын сөз мағыналарының коннотативтік-эмотивтік және сигнификативтік-пайымдық деңгейлері тоғысынан қарастыру барысында соматологиялық өрістегі (өрісі) адамның «ішкі» және «сыртқы» әлемінің үйлесімі танылады.

Соматикалық фразеологизмдердің көмегімен қарабайыр дүние бейнесінің дербес фрагменті ретінде тілдегі адам образы сомдалып, адамның жеке басына, қоғамдық-әлеуметтік қарым-қатынастар жүйесіндегі орнына байланысты сіріленген қарабайыр түсініктер ұжымдық санаға сіңіріледі. Демек соматикалық фразеологизмдер – адамның сыртқы әлемді сезінуі мен дүниені қабылдауының (мировосприятия) тілдік модельдері, сезімдік танымға негізделетін логикалық-танымдық мағлұматтар арқалаған ұғымдардың тілдік бейнесі ғана емес, мәдениеттің соматикалық коды қызметін де атқарады.

Соматикалық тілдік бірліктерді (адамның дене мүшелерінің атаулары және олардың қатысы арқылы жасалған жалқы есімдер, фразеологизмдер, күрделі сөздер, мақал-мәтелдер, жұмбақтар т.б.) мәтін ретінде түсіну тілдегі адам образын таңбалық жүйе ретінде қалыптастыруға мүмкіндік береді. Тіл біліміндегі логикалық бағыт өкілдерінің (Н.Д. Арутюнова, Ю.Д. Апресян, В.В. Красных және т.б.) зерттеулерінде жиі қолданылатын тілдегі «сыртқы адам» мен «ішкі адам» образдары» деген терминнің өзі шартты. Себебі олар арқылы,

айналып келгенде, бір ғана нысан – адам, оның ішкі және сыртқы әлемі аралық байланыстың тілдік бейнесі сипатталады.

Белгілі бір заттың, құбылыстың, нәрсенің бүтіндігін, тұтастығын және оның қоршаған ортамен қарым-қатынасын, өзара ықпал-әсерін «сыртқы» ұғымы, сол заттың, құбылыстың, нәрсенің өзіндік бітімін, ішкі құрылысын, құрылымдық элементтерінің өзара байланысын «ішкі» ұғымы білдіреді [149,67]. Кез келген заттың, құбылыстың «сыртқы» қасиеттері сезім органдары (көз, қол, құлақ, ауыз, тері) арқылы қабылданатын, танылатын болса, «сыртқы» қалыпты күй-жайдың немесе жағдайдың қандай-да бір өзгерістерін жіті бақылаудың нәтижесінде «ішкі» қасиетті жорамалдауға, ол туралы пайым жасауға болады.

Адамның тілдік бейнесін сомдауда «сыртқы адам» «ішкі адамға» қарама-қарсы қойылады немесе өзара тығыз байланыста алынады. Негізінен философиялық категория болып саналатын «сыртқы» және «ішкі» ұғымдарының өзара тығыз байланысын ескере отырып, Н.Д. Арутюнова: «адамның ішкі әлемі материалдық сыртқы әлемнің үлгісімен моделденеді» – деген қорытындыға келеді [127, 95].

Адамның тілдік бейнесін бір-бірін толықтырып жататын адамның қарабайыр «анатомиясы» мен «физиологиясының» фрагменті ретінде зерттеудің нысанына алып, адамның ішкі жан-дүниесінің, сезім-жағдайының, психикалық қалып-күйінің сыртқы дене мүшелерінің симптомдық жүйесі арқылы көрініс беруін зерттеу орыс тіл біліміндегі лингвоантропологиялық бағыттағы ізденістердің өзіндік келбетін танытады. Мұндай зерттеулерде адам психикасының құрылысы мен қызметі туралы ертеден қалыптасқан түсініктердің қарабайыр болмысын зерттеу мүддесі көзделіп, халықтық түсініктерге сай келетін кеңістік, субъект, объект, құрал-тетік (инструмент) сияқты семантикалық категориялар тілдік дүние бейнесінде адамға тән психикалық құбылыстарды репрезентациялаудың жанама түрдегі образды-ассоциативтік және прагмастистикалық таңбалық (маркерлік) тәсілі тұрғысынан қарастырылады. Себебі бұл категориялар арқылы адамның ішкі жан дүниесіне тән құбылыстар адамның сыртқы дүниесіне (тәндік, табиғи және әлеуметтік әлемі), оның процессуалдық-оқиғалық,

заттық-кеңістіктік сипаттамасына ұқсастырылады әрі сәйкестендіріледі.

Адам организмінде болатын психофизиологиялық өзгерістер қандай да бір эмоцияны танытатын «сыртқы» белгілерге алынып, тілде сан алуан сезімнің көрнекі суреттемесі жасалады. Мәселен, дүниенің ғылыми бейнесінде «адамның сыртқы ортамен қарым қатынасы барысында туындайтын түйсікті сезімдері, яғни үрей, ашу-ыза кернеу, таңдану, жирену, т.б. күшті эмоциялар адамның жан-дүниесіне әсер етіп қана қоймайды, сонымен қатар олар организмнің белсенділігін арттырып, қозу деңгейін күшейтеді. Бұл сезімдердің қас қағым сәттік өмірлік маңызы (жағдаяттың қауіптілігін, оң еместігін сезіну) ми, жүрек, өкпе, бұлшық еттерді симпатикалық жүйке жүйесіне жұмылдыра отырып, адам организмін сигналдарды қабылдауға және оларға жауап беруге дайындайды» деп сипатталады. Ал адам сезімдерінің ең күштілерінің бірі саналатын қорқыныштың, үрейдің организмге әсері былайша түсіндіріледі: «Қауіпті сезіну – қас қағым сәттік өмірлік маңызды оқиға, сондықтан қорқыныш сигналдары санаға соқпастан, төте жолмен тікелей миға жетеді, яғни адам организмі бір нәрсенің қауіпті екенін түсінгенге дейін-ақ дайын болады. Қорқыныштан, ең алдымен, адам мелшиіп қатып қалады, ас қорыту жүйесінен қан кері қайтады да, тіл байланып, іште жүйке жүйесінің дірілі пайда болады. Сын сағатта бөлінетін адреналин гормоны да ішектерді жандандырады. Мұндай жағдайда қауіптен оңай құтылу үшін адам салмағы жеңілдейді. Жүректің жиі соғуынан тұла бойдағы бұлшық еттерге қан құйылып, тыныс жиілейді. Адамның көзі бақырайып, артынша жас шығады, денедегі түктер үрпиіп, дененің терісі тітіркенеді. Тұла бойды тер басып, сілекей бөлінбей, ауыз құрғайды. Дене шиырығып, ауырғандық сезімі бәсеңдейді. Бұл айқаста жеңіп шығуға немесе қашып құтылуға көмектеседі. Жағдайдың қауіпті, қауіпті еместігін сараптауда мидың маңдай бөлігі ойлар мен жадыны пайдаланады. Адам айтарлықтай қауіп төнбегенін, я болмаса қауіптен құтылғанын сезінген кезде де организмде өткен процестен дене ептеп дірілдеп, қалтырауы мүмкін» [150, 96].

Дүниенің ғылыми бейнесінде осылайша кең көлемде медициналық метатілмен түсіндірілетін «қорқыныш» сезімінің адам

организміне әсері дүниенің қарабайыр бейнесінің фразеологиялық фрагментінде «сыртқы орта салдарының нәтижесі» түрінде қысқа да нұсқа тұрпаттағы бейнелі оралым болып бекиді.

Қорқу эмоциясы кезінде адамда байқалатын мәнерлі қозғалыстарды «Қорыққан адамның қасы тартылып, түсі бозарады, қозғалыстары баяулап, тіптен мүлдем тоқтауы мүмкін. Денесі дірілдеп, шашы үрпиіп, көзі шарасынан шығып, даусы қарлығып, үні кібіртіктейді, аузы кеберсіп, тынысы өзгереді. Бүкіл денесі қалтырап, сап-салқын тер шып-шып шығады. Тіпті орнынан қозғала, сөйлей алмай, даусы шықпай қалатын кездер болады. Қорқыныштың жеңіл түрі – тынышсыздық, ал ауыр түрі – үрей ұшу» деп сипаттаған психолог Қ. Жарықбаевтың пікірін келтіре отырып, Г. Смағұлова психологиялық эмоцияда қаншама мәнерлі қозғалыс болса, олардың тілдік көрінісінде соншама, тіпті одан да көп семантикалық дифференциация шығатынын, демек бір жай ғана күйдің (қорқу) бірнеше мағыналас түсінігі болуы мүмкін екенін айтады. Мысалы: *көзі шарасынан шығу/ екі көзі атыздай болу/ екі көзі алақандай болу, көзіне қос көріну, жаны көзіне көрін, жүрегі мұздап (суып) қоя беру, жүрегі өрікпу (суылдау), жүрегі солқ (зырқ, бұлк) ету, аза бойы қаза тұру, төбе құйқасы шымырлау, арқасы мұздап қоя беру, тұла бойы түршігу, есі кету, жаны қара бақайына кету, жаны тырнағының ұшына келу, зәре құты қалмау, зәресі зәр түбіне кету, иманы қасым болу [97, 72]. Ал моңғол тілінде «қорқу» эмоциясын танытатын сыртқы белгілерге адам организмінде болатын психофизиологиялық өзгерістердің *сүнс нь халих* (сөзбе-сөз: «үрейі ұшу»), *урагш ч үгүй, хойш үгүй зогсох* (сөзбе-сөз: «алдыға да жоқ, артқа да жоқ тұрып қалу»), *толгойны үс босох* (сөзбе-сөз: «басының шашы тұру»), *оройн үс өрвөсхийх* (сөзбе-сөз: «орайының шашы тікірею»), *үнхэлцэг нь хагарчих шахах* (сөзбе-сөз: «жүрек қабы жарыла жаздау»), *нүд нь орой дээрээ гарах* (сөзбе-сөз: «көзі орайына шығу»); *хэл нь ороолдох* (сөзбе-сөз: «тілі оратылу»), *ам нь зуурчихсан юм шиг болох* (сөзбе-сөз: «аузы қарысып қалғандай болу»), *нуруу руу хүйт орох* (сөзбе-сөз: «арқаға қарай суық кеулеу», яғни дене түршігу), *өвдөг нь чичрэх* (сөзбе-сөз: «тізесі дірілдеу») т.б. тәрізді бейнелі атаулары алынады.*

Дүниенің қарабайыр бейнесінің фразеологиялық фрагментінің соматикалық коды тысқары ортаның адам организмiне және

адамның ішкі жан дүниесіне әсерінен туындайтын әр түрлі сезімдер мен сан-алуан көңіл-күйдің пернесін адамның сыртқы пішініндегі өзгерістер арқылы тап басып танудың және танытудың амал-тәсілдерін жинақтайды. Себебі соматикалық фразеологизмдердің көмегімен тысқары ортаның әсеріне (қандай да бір өмірлік жағдайлар, оқиғалар, басқа адамдардың іс-қимыл әрекеті т.б.) жауап ретінде қайтарылатын ым, ишара, дене қимылы және организмнің «ішкі реакциясы» вербалданады, яғни қарым-қатынастың бейвербалды амалдары мен адамның «ішкі реакциясының, жан-дүниесіндегі өзгерістердің» бейнелі сипаттамасы тілдің коммуникативтік қызметін жүзеге асыруға қажет тілдік құралдарға айналады. Басқаша айтқанда дүние бейнесінің соматикалық коды ойдың тереңділігі мен қисындылығын, нақтылығы мен мәнерлілігін жүзеге асырудың экспрессивтілік пен эмоционалды, айырықша бейнелілік пен бағалауыштық тетіктерін іске қосып, адамдар арасындағы тілдік емес қатынас амалдарының фразеологизациялануына ұйтқы болады. Мәселен, бейвербалды амалдардың фразеологизациялануына зер салсақ, бас, бет-әлбет, дене тұрқы, қол, аяқ сияқты сыртқы органдардың әдеттегіден өзгеше қимыл-қозғалыстарының адамдар арасындағы қарым-қатынаста қандай да бір мән арқалап, мағыналық сипат алуы ым-ишара, дене тілінің және адамның «ішкі реакциясының» сөзбен өріліп, бейнелі сөз тіркестеріне айналуына негіз болатыны байқалады. Бейнелі сөз тіркесінің белгілі бір типтік жағдаятты таңбалауы оның құрамындағы соматизмнің дене мүшесін атайтын мағыналық күшінің біртіндеп жойылуымен қатар жүреді. Семемдік құрамынан айырылған соматизмнің көмегімен жаңа мазмұндық тұтастық кодталады, яғни тұрақталып, тиянақталған бейнелі еркін тіркес ауыс мағынаға ие болып, ендігі жерде фразеологизм ретінде қолданылады.

Ым, ишара, дене тілі адамдар аралық қарым-қатынастың, өзара түсіністіктің ең көне формасы, ежелгі адамдар қауымдастығының күн-көріс, тіршілігі барысында туындап, күні бүгінге дейін сақталған мағыналы әрекет түрі саналады. Бейвербалды амалдардың коммуникативтік әрекеттегі орнын «... Ауызекі сөйленетін сөздердің андай-мұндай қисығын елетпейтін басқа жағдайлар бар. Дыбыстап сөйлеген сөздің олқысы, көбінесе,

ыммен толығады. Тіпті бірінің тілін бірі білмеген я болмаса, бірінің тілі мүлде жоқ болған уақытта да ыммен ылаждап түсінуге болады», – деп айқындаған профессор Қ. Жұбанов олардың қоғамдық-әлеуметтік жіктелісті көрсететін ұлттық-мәдени сипатына назар аударып, тілсіз қатынас амалдарының ер адамдар мен әйел затына тән қолданыстық ерекшелігін қазақ тіл білімі қалыптасуының алғашқы кезеңінде-ақ атап көрсетті: «... Әйелдерде ғана болатын «ернін шығару» (кемсіткенде), «бетін шымшу» (ұятсынғанда), «аузын шылп еткізу» (таңданғанда), «аузын быртылдану» (кекеткенде) – бұлар әйелдердің специфик тілі болып табылады» [7, 41]. Сондай-ақ «қабағын түю» – қорқыту, «қасын көтеру» – таңдану, «бетін тыржиту» – жақтырмау т.б. сияқты тілсіз қарым-қатынас амалдарының ер адамдарға да, әйел адамдарға да тән қолданыстық ерекшелік екендігін атап өтуге болады.

Қазақ жұртшылығы қолданатын бейвербалды амалдарды көркем шығарма тілімен сабақтастыра зерттеген Ж. Нұрсұлтанқызы [42, 8]: «бейвербалды амалдар – вербальды амалдарды толықтырып, оларға қосымша мағына үстейтін, коммуникативтік актіні жалғастыруға қызмет ететін, адамдардың өзара түсінісуін қамтамасыз етуге көмектесетін қарым-қатынастың түрі» деп бейвербалды амалдарға анықтама береді, олардың тілде (көркем шығарма тілінде) жеке сөз арқылы (*ыржию, тыржию, ажыраю* т.б.) және фразеологизмдер арқылы (*бармағын тістеу, қабағынан қар жауу, мұрнын көкке көтеру, тісін қайрау* т.б.) берілетінін айтады.

Дүниенің фразеологиялық бейнесінің соматикалық фрагменті ым, ишара, дене тілінің вербалдануы процесінде адамның дене мүшелерін тысқары дүниенің физикалық әсерін, тітіркендіргіш күшін қабылдауға және оған жауап қайтаруға қабілетті «заттық құрал» деп таныған белгілі бір этностың адам анатомиясы туралы тым көне заманнан келе жатқан «қарабайыр» түсінігі ескерілетінін айғақтайды. Адамның айнала қоршаған ортаны тану, оған бейімделу, өмір сүру, тіршілік ету жолындағы мақсатты Әрекет барысында адамның ішкі сезімінің, көңіл-күйінің сан алуан қыры көрініс береді, яғни қандай да бір өмірлік қажеттілікті өтеуге бағытталған жағымды немесе жағымсыз қимыл-әрекет адамның ішкі сезімдік әрекетіне қозғау салып, сезім жағдайының ауыр не жеңіл, көңіл-күйдің көтеріңкі не төмен болуына ықпал етеді.

Мұндай өзара себептік байланыстардың «айрықша бейнелі, суретті түсініктемесі» дүниенің қарабайыр тілдік бейнесінің фразеологиялық фрагментінде көбінесе соматикалық кодпен таңбаланады. Басқаша айтқанда, адамның жағымды, жағымсыз әрекеттерін, ішкі сезім иірімдерін бейнелеуде фразеологиялық дүние бейнесі адамның сыртқы бет әлпеттетіндегі, дене мүшелерінің, ағзалардың қалыпты жағдайдан тыс қимыл-қозғалыстарындағы, дене бағытындағы өзгерістерге жүгінеді.

Адамның тұрмыстық практикалық іс-әрекетінде дене мүшелерінің атқаратын қызметтеріндегі қандай да бір ортақтық адам санасында оларды бір топқа біріктіруге арқау болады. Мәселен, адамның тілдік қатынасқа түсуі, сөйлеу әрекеті ауыз, ерін, тіс, таңдай, тіл, жақ, көмей сияқты сөйлеу аппаратына жататын органдардың көмегімен жүзеге асатыны белгілі. Олардың бұл қызметте жұмсалмауы оларды «сөйлемей», «үндемей» ұғымы төңірегіне біріктіріп қана қоймайды, тілдік қатынас жағдайында сөйлемей, үндемей қалған адамның психофизиологиялық жай-күйінің бейнесін сомдауға негіз етіледі:

қазақ тілінде. *аузын аша алмау, аузына тас салғандай, бір ауыз сөз қатпау, аузын бағу, аузына ие болу, аузына сақ болу, жұмған аузын ашпау, тіс жармау, тісінен шығармау, тіл қатпау, тілі күрмеліп қалу, жағы қарысқандай, тіл аузы байланып қалу, көмейіне құм құйылу, үн жоқ, түн жоқ т.б.;*

моңғол тілінде: *амаа татах* (сөзбе-сөз: «аузын тарту»), *хэл нь татсан юм шиг* (сөзбе-сөз: «тілі тартылып қалғандай»), *бүлх залгисан юм шиг* (сөзбе-сөз: «сіңір жұтқандай болу»), *хэл нь ороолдох* (сөзбе-сөз: «тілі оралу»), *шүд зуух* (сөзбе-сөз: «тіс тістеу», тістену), *дуу ч үгүй, шуу ч үгүй* (сөзбе-сөз: «үн де жоқ, шу да жоқ»), *уруулаа хазах* (сөзбе-сөз: «ернін тістеу») т.б.

Сыртқы ортаны, өзінен тысқары әлемді адам есту арқылы ғана емес, көру, иіс, дәм, тері, тепе-теңдік (интуитивтік түйсік) сияқты сезім ағзалары арқылы да қабылдайтындықтан, организмге әсер ететін сыртқы тітіркендіргіштердің жағымды не жағымсыз әсерінен туатын «ішкі реакцияны» және олардың «сыртқы» көрінісін сипаттау арқылы адамның сезім жағдайын, көңіл-күйін бейнелеп көрсетуде соматикалық код әмбебаптық танытады. Мәселен, қазақы дүние бейнесінің фразеологиялық фрагменті жағымды әсерге орай

адамның ішкі органдарында жүретін өзгерістерді қанын қыздырды (елітті, еліктірді), қолқасы үзілді (тым өбексіді), көмейі суырылды (шешіліп сөйлеп кетті), бауыры езілді, бауыры балқыды, ет жүрегі елжіреді, жүрегі орнына түсті т.б. , ал жағымсыз әсердің салдарын миы ашыды, қаны миына шапты, қаны қарайды, қаны қайнады, қанын ішіне тартты, қолқасын суырып әкеткендей болды, бауыры суып сала берді, іші солқ ете қалды, өті жарылды, қабырғасы қарқырады, қабырғасы қайысты, шабына шоқ түскендей болды, жүрегі шайлықты, жүрегі от болып жанды, жүрегіне жара салды, ішек-қарны удай ашыды, іш жарасы жазылмады, ішкені ірің, жегені желім болды, ішін жегідей жеді, іші суыды т.б. деп «ішкі реакциялардың» бейнелі сипаттамасы түрінде соматикалық кодқа түсіреді.

Моңғолдың қарбайыр дүние бейнесінде «төс жүрек ауыру» (*өр зүрх өвдөх*) қайғы қасірет, уайымның жанға батуының, «жүректі өлтіру» (*зүрхийг үхүүлэх*) көңілді қайтарудың, «жүректі инемен түйрегендей болу» (*зүрхийг зүүгээр шивэх шиг болох*) ішкі жан дүниеге жағымсыз әсердің, «жүрек жетпеу» (*зүрх хүрэхгүй*) батылы бармаудың, «өкпе жүрек ауыздан шығу» (*уушги зүрх амаара гарах*) қатты қорқудың, «жұтқыншақты қуалату» (*багалзуураа хөөлгөх*) шу көтеріп, айқайлап бажылдаудың, «алқымы сазды болу» (*хоолой цээлхэн байх*) жақсы ән айтудың, «қарынға жабысқан талақтай болу» (*гүзээнд налдсан дэлүү шиг болох*) қыр-соңынан қалмаудың, «өзек тамырды шеңгелдеп ұстау, уыстау» (*гол судсы нь атгах*) мәселенің түбіне бойлап, түйінін шешудің, «суық тері шығу» (*хүйтэн хөлс гарах*) қатты қуанудың немесе қатты қорқудың белгісіне алынады.

Адамның «ішкі реакциясы» сыртқы органдардың, айталық маңдай, көз, қас, қабақ, кірпік, мұрын, ауыз, ерін, құлақ, тіл, тіс, таңдай сияқты адамның бет-әлпетін құрайтын дене мүшелерін, сондай-ақ бас, иық, мойын, қол, аяқ, тізе т.б. адамның дене тұрқын құрайтын сыртқы органдарды қалыптан тыс, әйтсе де лингвомәдени ортаға етене таныс, мағыналық жүк арқалаған қимыл-әрекеттер жасауға итермелейді. Басқаша айтқанда «ішкі реакция» адамның қандай-да бір сезім жағдайынан, көңіл күйінен хабар беріп, бет-әлпеттегі өзгерістер, ишаралық қимылдар түрінде сыртқа теуіп шығады. Соның нәтижесінде тілдік емес қатынасты жүзеге асырудың бейвербалды амалдары қалыптасады. Мәселен қазақ

тіліндегі: *түсі бұзылу, танауы қусырылу, қабағы дірілдеу, көзіне жас алу, көзіне қан толу, жүзін төмен салу, күре тамыры адыраю, қояншығы ұстау, шалқасынан түсу, тісін қайрау, екі беті бал-бұл жайнау, жүзі жарқырау, санын шапалақтау, шашын жұлу, бетін тырнау, қолын бір сілтеу, түгі сыртына тебу, төбесі көкке жету, төбесінен суық су құйып жібергендей болу* т.б.;

моңғол тіліндегі: *нүүр халах* (сөзбе-сөз: «бет қызу») – ұялу, *нүүрнийхээ арьсаар хуурах* (сөзбе-сөз: «бетінің терісімен алдау»), *зүсээ хувилгах* (сөзбе-сөз: «жүзін өзгерту») – өзінің шын болмысын жасыру, *нүүрий нь улайлгах* (сөзбе-сөз: «жүзін қызарту») – ұялту, *хошуу цорвойх* (сөзбе-сөз: «тұмсық шошайту») – өзеуреп сұрау, *ам чихэндээ хүртэл цуурах* (сөзбе-сөз: «аузы-құлағына дейін жыртылу»), *хэл амаа билүүдэх* (сөзбе-сөз: «тіл-аузын қайшылау»), *хэл амаа урчих шахах* (сөзбе-сөз: «тіл аузын айыра жаздау») – сүйреңдеу, өсек айту, *амаа барих* (сөзбе-сөз: «аузын ұстау») – қапы қалу, өкіну, *араагаа зуух* (сөзбе-сөз: «азуын қайрау») – біреумен іштей кектесу, өштесу, *арааны шүлс асгарах* (сөзбе-сөз: «азудың сілекейі төгілу») – таңырқау, қызығу, *гараа хумхиж суух* (сөзбе-сөз: «қолын бүгіп отыру») – босқа қарап отыру, *хөлөө хумих* (сөзбе-сөз: «аяғын жинау») – имену», *ам хуурай байхгүй* (сөзбе-сөз: «аузы құрғақ болмау») – әлсін-әлі бірдеңе жей беру немесе мылжыңдау, *толгой эргэх* (сөзбе-сөз: «бас айналу») – масаттану, *бөгс өндөлзөх* (сөзбе-сөз: «бөксе қопақтау») – орнығып отыра алмау, *гар сунгах* (сөзбе-сөз: «қол созу») – көмектесу, т.б. бейбербалды амалдар және олар арқалаған мән-мағына коммуникативтік актіде тілдік қатынастың нәтижелі болуына белгілі дәрежеде ықпалын тигізеді.

Адамдардың қарым-қатынас жасау дағдылары адамның бет-әлпетіндегі өзгерістерді «оқи алуға», сол арқылы коммуниканттардың ойлары мен сезімдерін тап басып тани алуға да байланысты десек, психологтардың зерттеулері бойынша адамның бет-әлпетінің 7000-ға жуық түрі кездеседі және олар өте тез өзгере алады екен. Бет-әлпетті көзбен шолу қатынасы – адамдар арасындағы тілдесім әрекетінің табысты, нәтижелі болуына жетелейді.

Адамдар бетпе – бет сөйлесуде айтылған сөздің немесе сөйлемнің қатысымдық мағынасы мен ойдың идеялық мазмұны арасындағы сәйкестікті, алшақтық пен жақындықты көзбен шолу

қатынасы арқылы ажырата алады. Көзбен шолу қатынасының ұзақтығы агрессияны не құштарлықты, тым қысқа болуы – жалғандықты, ұялуды немесе ұнатпауды білдіретін болса (*көзінің құртын салу, көз сұғын қадау, көз айырмау, көзін төмен салу, көзін шақшиту, көзін сүзу, көзіне ілмеу* т.б.), өтірік айту, жалған сөйлеу әрекеті адамда қысылу, ұялу, ыңғайсыздану, абыржу, еріксіз күлу сияқты сезімдерімен қабаттасып келіп, бет-әлпетте беттің қызаруы, көздің бұрылып кетуі, күлкінің сап тиылуы, еріннің аздап қисаюы т.б. өзгерістерді пайда болдырады. Демек мұндай өзгерістер фразеологиялық аталым процесінде жалған сөйлеу, өтірік айту әрекетінің, одан туындайтын ұялу, қысылу сезімдерінің басты «белгісіне» алынып, оларды білдіретін ұғымдар қазақы дүниенің тілдік бейнесінде *екі беті ду ете қалу, беті қызару, бетіне қаны шапшу, беті күйу, көзін төмен салу, екі құлағының ұшына дейін қызару, жүзін тайдыру, бет моншағы үзілу, бетін айдай қылу, бетін аймандай ету, бетінен арын төкті, бетінен оты шығу, бетін шидей қылды, беті шыдамады* т.б. сияқты соматикалық модельдермен таңбаланады. Ал нағыз өтірікшінің ұялу, қысылу, әбіржу сияқты ішкі сезім иірімдерін жасыра білу қабілеті бет-әлпетін меңгеру шеберлігімен ұштастырылып, «өтірікші» образы қазақ тілінде *аузы мұрны қисаймау, бет-аузының бүлк етпеу, беті шімірікпестен, беті были етпеу* т.б., моңғол тілінде *нүд хялайтал хуурах* (сөзбе-сөз: «көз жымыңдатып алдау») – көзін бақырайтып қойып, *нүүр хагарах* (сөзбе-сөз: «беті сыну») – ұялмау, *зузаан нүүртэй* (сөзбе-сөз: «қалың бетті»), *ичих нүүрэндээ элэг наах* (сөзбе-сөз: «ұялар бетке бауыр жапсыру»)– шімірікпеу, т.б. соматикалық фразеологизмдердің көмегімен сомдалады.

Адамның көз, қас, қабақ, мұрын, ауыз, ерін сияқты мүшелерінің, бас, қол, аяқ, бет бұлшық етінің қимыл-қозғалыстарының адам эмоциясын, ішкі сезімін белгілі дәрежеде білдіре алуы қарабайыр-тілдік дүние бейнесінде адамның күрделі сезім иірімдерін образды-метафоралық және экспрессивті-эмотативтік деңгейде жеткізудің негізіне алынады. Мысалы, қас пен қабақ, мұрын, ерін қозғалыстары әдетте негативті эмоцияны білдіреді. Қабақтың түйілуі, екі қастың ортасында сызықтың пайда болуы, қастың керілуі, мұрынның тыжырылуы, әдетте, ұнатпауды, ал еріннің қатты жымқырылуы ашудың тежелуін, күйгелектенуді,

симметриялы емес бағыттағы қозғалысы кекесінді білдіреді. Осындай бейбербалды амалдар, айталық, қазақ тілінде көздің үшқын атуы (*көзі шоқтай жайнады*), беттің ажарлануы (*екі беті бал-бұл жанды*), екі езудің құлаққа қарай жайылуы (*екі езуі екі құлағына жетті*) қуануды, ауыздың ашылып қалуы (*аузын ашып, көзін жұмды*) таңдануды білдіретін болса, ал моңғол тілінде қатты қуанудың белгісіне «маңдайдың жазылуы, кеңуі» (*магнай тэнийх*), ұялудың белгісіне қызару, яғни «бетінен от шығу» (*нүүрнээс гал гарах*), ерекше таңырқаудың белгісіне «аузы аңқайып отыру (*ам ангайж суух*) алынады. Сол сияқты қаз. *ала көзімен ату*, моңғ. *нүдний цагаанаар үзэх*(сөзбе-сөз: «көздің ағымен көру») – жай жақтырмау емес, іштей қатты жек көру, қаз. *мұрнын шүйіру* (паңсыну, тәкаппарлану), моңғ. *хошуу дүрэх* (сөзбе-сөз: «тұмсық сұғу») – орынсыз киілігу т.б. Осылайша дүние бейнесінде адамның өзі де байқай бермейтін қымқиғаш сезімдерінің сыртқы көрінісінің тілдік сипаттамасы жасалады.

Сонымен, адамның ұнатпау/ ұнату, жақсы көру/жек көру, ашулану/ ашуын жеңу, байламдау/шыдау, төзу/ төзбеу, қорқу/қорықпау, сасқалақтау/ сабырлы болу, ләззат алу/ рахаттанбау, қанағаттану/қанағаттанбау, байқау/байқамау, ұялу/ұялмау, жадырау/өкпелеу, ренжу/кешіру, күйіну/салғырттық таныту, қайғыру/қайғырмау, қамығу, торығу т.б. толып жатқан қымқиғаш сезім әлемін, көңіл-күйін танытатын түсініктерді білдіретін соматикалық фразеологиялық бірліктерді, бір жағынан – адам санасында сезімдік-көрнекі дүние суретін қалыптастыратын тілдік модельдер деп санауға болады. Екінші жағынан алғанда, олар – тіл иесінің (этностың, ұлттың, халықтың) «сыртқы әлем : адам организмі : ішкі әлем» аралық байланысқа қатысты жинақтаған білімін қарабайыр-тілдік дүние бейнесінде:

1) сыртқы ортаның адам организмге әсерін сипаттайтын аталымдық белгі;

2) нақты психологиялық сәттің, жағдайдың бейнелі атауы;

3) белгілі бір сезім арқауындағы адамның сыртқы тұрпатының, кескін-келбетінің, бет-пішінінің, қимыл-әрекетінің суретті сипаттамалары түрінде үшжақты етіп шегендеп бекітудің тілдік тетіктері. Осы тұрғыдан келгенде, қарабайыр дүние бейнесінің фразеологиялық фрагментіндегі соматикалық код дегеніміз – адамдар

аралық күнделікті-тұрмыстық қарым-қатынастың тілдік және тілдік емес тетіктерін адамның «әлеуметтенуі» процесімен ұштастыратын шартты белгілер жүйесі. Оның негізгі арқауын этностың дүние бейнесінде бекіген адам организмі, сыртқы ортаның адам организміне әсері, соның салдарынан пайда болатын адамның «ішкі реакциясы» және оның сыртқа шығу жолдары туралы антропологиялық сипаттағы «қарабайыр» білімі құрайды.

§ 3. Дүниенің қарабайыр бейнесіндегі адам психикасының «анатомиялық» интерпретациясы

Соматикалық фразеологизмдер сезімдік таным арқылы алынған санадағы қарабайыр ақпараттардың өңделіп, қорытылып танымның жоғары сатысын танытатын (логикалық) ұғым-түсініктерге айналуын жүзеге асырады. Сондықтан да олар адамның қарабайыр «анатомиясы» мен «физиологиясына» қатысты ұғым-түсініктердің объектенуін, материалдық формаға енуін, яғни адамның табиғи болмыс-бітімін ақиқат болмыс үзіндісі ретінде сипаттай алатын тіл бірліктері қатарынан саналады.

Дүниені қабылдаудың соматикалық тілдік моделі, ең алдымен, тіл иесінің адамның дене құрылысы туралы қарапайым ойын, қарадүрсін ұғым-түсініктерін береді, тіл өкілінің ішкі әлемі мен өзін қоршаған дүние-әлемді тануын, сезінуін, түйсінуін қарабайыр етіп бейнелейді. Сондықтан қарабайыр дүние бейнесінің соматикалық фрагментінің өзіндік ерекшелігін адамға берілетін мінездеме үшін маңызды белгілердің тізімінен тұратын белгілі бір сызба (схема) бойынша қарадүрсін мағыналардың көмегімен айқындауға болады [62]. Себебі адамның әр түрлі сезім жағдайы мен қасиет-қабілеттерін атайтын екіншілік, туынды, бейнелі аталымдарды, сондай-ақ адамның жан-дүниесіне қатысты есім компоненттердің образды-ассоциативтік бейнелеумен тығыз байланыстағы лексика-семантикалық шеңберін, яғни адам психикасына байланысты құбылыстардың метафоралық атауларын зерттеу барысы олардың тілдік семантикалық кеңістіктегі таралуында жүйелілік бар екенін көрсетеді.

Адам сезімінің белгілі бір қалып-күйге түсуін, сондай-ақ сыртқы не ішкі әсерге организмнің жауабын қалыптастыратын,

қандай да бір «органдармен» шектелетін «Интеллект», «Қалау», «Эмоция» тәрізді бірнеше жүйелердің өзара байланысы, әсер-ықпалы ішкі күрделі құрылымның қалыпты жағдайда жұмыс істеуін қамтамасыз етеді. Ол туралы Ю.Д. Апресян былай дейді: «Внутренний человек представлен в языке не просто как структура – набор особым образом организованных органов «душевной» жизни, но и как сложная система – целостный организм, жизнедеятельность которого обеспечивается согласованной работой и взаимодействием нескольких систем («Интеллект», «Желания», «Эмоции»), локализуемых в определенном органе, приводящем человека в соответствующее состояние или формирующем нужные реакции организма. Функционирование этих систем не является автономным, оно тесно связано с работой систем «внешнего» действия и еще двух особых сил – воли и совести: интеллектуальные действия связаны с восприятием [62, 37-38].

«Тілдегі ішкі адам» образын зерттеушілер адамның ішкі жандүниесінің «органдарына»: жан, рух, жүрек, ақыл, парасат, ес, жады, ар, елес, қиял, ерік, қабілет, сезім [151], ішкі ағзалар (ішкі органдар), іштей сезу, иіс, ми, түйсік, ырықсыз сезім (инстинкт), көкейкөз, ішкі түйсік (интуиция) [139], бауыр, жүрек орнына қолданылатын метонимикалық алмастырушы ретіндегі көкірек [133] сияқты жан мен тәннің органдарын жатқызады.

Дүниенің қарабайыр бейнесінің фразеологиялық фрагментіндегі адам психикасының «анатомиялық» интерпретациясын жасайтын қазақ тілінің фразеологиялық қорындағы *жаны ашыды, жанды жаралады, жігерін жегідей жеді, ақылы алқымынан аспаган, ақыл азуы шықпаган, сабыр суы таусылды, ары айрандай төгілді, ой көзімен тыңдады, ниеті түзу, қайратына мінді, намысы қозды, көмекейдегі көмескіні болжады, көмекейі бұлкілдеді, көмекейі түсінікті, көңіл берді, көңілге қаяу түсірді, көңілге тоқ санады, көңіл көтерді, көңілі орнына түсті* т.б., моңғол тілінің фразеологиялық қорындағы *амь нэгтэй* (сөзбе-сөз: «жаны бір») – өте тату, *амь гарах* (сөзбе-сөз: «жан шығу») – тірі қалу, бір өлімнен қалу, *амь нь гарах* (сөзбе-сөз: «жаны шығу») – өлу, *о дүнелік болу, амь наана, там цаан* (сөзбе-сөз: «жан бергі жақта, тозақ арғы жақта») – 1) жан ұшыру (жүгіру); 2) аттың жалы түйенің қомында, өте ауыр, қиын кездерде, қиыншылықта; *сэтгэл зүрхийг нь булаах* (сөзбе-сөз:

«көңіл жүрегін жаулап алу») – жан-жүрегін баурап алу, *сэтгэл зүрхээ өгөх* (сөзбе-сөз: «көңіл жүрегін беру») – шын жүректен сүю, *сэтгэлийн шарх сэдрээх* (сөзбе-сөз: «көңілдің жарасын асқындыру») – ескі жараның аузын ашу, өткен ауыр күндерді, қайғы- қасыретті еске түсіру, *ухаан алдах* (сөзбе-сөз: «ес жоғалту») – талып қалу; есі кету; төзбеу, өзін тоқтата алмау; зәресі ұшу, *ухаан орох* (сөзбе-сөз: «ес кіру») – ақыл кіру, ақыл -ес тоқтату; ойға түсу, есіне түсу, *ухаан балардах* (сөзбе-сөз: «ой көмескілену») – есеңгіреу, мең-зең болу, *ухаан богино* (сөзбе-сөз: «ақыл-ой қысқа») – ой-өресі тар, ақылы шолақ, *ухаанд багтамгүй* (сөзбе-сөз: «ойға, көңілге симайтын») – ойға, көкейге қонбайтын, т.б. фразеологизмдер адамның жан сарайының жан, жігер, сабыр, ақыл, намыс, ар, қайрат, көңіл, сезім т.б. дерексіз компоненттері адамның қандай-да бір қабілет-қасиеттері үшін жауап беретін кәдімгі адам бойында бар дене мүшелері сияқтана көрініс беріп, адамның ішкі әлемінің «органдары» қызметінде жұмсалатынын байқатады. Мұндай адамның абстрактылы, дерексіз қасиеттері мен қабілеттерін, қылық-қимылын осы қабілет-қасиет үшін жауап беретін «мүшелердің» атаулары арқылы сипаттау архаикалық тілдік санаға тән ерекшелік болып саналады [152, 69].

Архаикалық тілдік санада адамның ішкі жан-дүниесі мен сыртқы тұла бойындағы қандай-да бір реалды, я болмаса реалды емес дене мүшесінен айырылуы немесе оның мүлдем жоқтығы, сол «органдар» арқылы жүзеге асатын адам қабілетінің жоғалуын немесе жойылуын танытады. Мысалы: қазақ тіліндегі «шарасыздыққа ұшырады, ештеңе істей алмай қалды» деген мағынаны білдіретін *қолы кесілді* фразеологизміне «қолдың жұмыс істеу қабілетінен айырылуы», «тұрақсыз, айтқанында тұрмайтын жалтақ адам болып шықты» деген мағынадағы *табанының бүрі кете бастады* фразеологизміне «адамның нық тұруын, тайып кетпеуін жүзеге асыратын табан қызметінің бұзылуы», «өзін еркін ұстап, жадырай алмады» дегенді білдіретін *бойын жаза алмады* фразеологизміне «тұла бойдың тіректік қасиетін жоғалтып, еңкіш тартуы», «істің байыбына жете алмай басы қаңғырды» деген мағынадағы *миы ашыды, миы қатты* («ойлау қабілеті төмендеп, мең-зең болды») сияқты қандай-да бір сыртқы күштің әсерінен адамда бар реалды дене мүшелерінің әр қайсысының атқаратын басты

қызметтерінен айырылуы негіз болады. Сол сияқты *ардан айырылды, абыройдан жұрдай болды, ақылынан адасты, намысы жоқ* т.б. фразеологизмдердің образдық негізіне алынған адамның жандүниесі «мүшелерінің» жоқтығы немесе олардың өз «қызметтерінен» ауытқуы архаикалық қарабайыр санада психикалық «ақаулар» мен «кемшіліктер» ретінде танылады.

Дүниенің қарабайыр бейнесінің фразеологиялық фрагментінде адамның психикалық күйі, сезім жағдайы үшін «жауап беретін» реалды емес «орғандар» өзіндік сыр-сипаты, атқаратын қызметтері, заттық кейіп-кескіні бар «дерексіз дене мүшелері» тұрғысынан сипатталады. Мысалы, қазақ және моңғол этностарының қарабайыр санасында *жан* адамның ішкі әлемінде «белгілі бір орны, мекен-жай-ұяшығы» бар (қаз. *жан ұяда болса, жаны жай тапты, жан сауғалады, жан саялады*, т.б.; моңғ. *амин судал* (сөзбе-сөз: «жан тамыр, талшық») – жан жері, ең қауіпті нәзік мүше, *амь тавих* (сөзбе-сөз: «жанды қою») – дүние салу, қайтыс болу, *амь хаацайлах* (сөзбе-сөз: «жан қалқалау»), *амь хамгаалах* (сөзбе-сөз: «жан сақтау») – жан сауғалау), заттық сын-сипатқа ие (қаз. *жаны тәтті, жаны қатты, жан себіл* т.б.; моңғ. *халуун амь* (сөзбе-сөз: «ыстық жан») – шыбын жан, *хар амиа бодох* (сөзбе-сөз: «қара жанын ойлау») – қара басының қамын жеу, *амь бөхтэй* (сөзбе-сөз: «жан берік») – ит жанды, жаны берік, *амь гуйх* (сөзбе-сөз: «жан сұрау») – өлтірмеуін өтіну, *амь таслах* (сөзбе-сөз: «жан кесу, қию») – өлтіру), өз тарапынан әрекетке бара алатын (қаз. *жан терге түсті, жан дауысы шықт, жан алқынды, жан тәсілім қылды, жан қысылды, жан таласты, жан далбасалады* т.б.; моңғ. *амь орох* (сөзбе-сөз: «жан кіру») – жандану, қимылдау, *амь гарах* (сөзбе-сөз: «жан шығу») – аман-есен құтылу, *амь тэмцэх* (сөзбе-сөз: «жан күресу») – жанталасу, күйіп-пісу), қандай да бір әсерді қабылдайтын (қаз. *жанды жегідей жеді, жанды ұрлады, жанға шипа* т.б.; моңғ. *амин зуулга* (сөзбе-сөз: «жанның тістері»), *амин тэжээл* (сөзбе-сөз: «жанның жемі») – жұғымды, нәрлі, *амь татах* (сөзбе-сөз: «жан тарту») – таныстыққа тарту, алалау,), қимыл қозғалыстағы (қаз. *жаны көзіне көрінді, жаны мұрнының ұшына келді, жаны қара бақайына кетті* т.б.; моңғ. *амиа солицох* (сөзбе-сөз: «жанын айырбастау») – басын өлімге байлау, *хар амиа хөөх* (сөзбе-сөз: «қара жанды қуалау») – өз басының қамын жеу) «орган» түрінде түсіндіріледі.

Қарабайыр тілдік дүние бейнесі сөзді (ақпаратты, мәліметті) адамның ішкі әлеміне жеткізетін құлақтан басқа да тұла бойда екінші бір «құбырдың, қуыстың» бар екенін мәлімдейді. Ол – көкей. Бұл арада «көкей адам денесінің қай жерінде орналасқан мүше?» деген заңды сұрақ туады. Себебі дүниенің ғылыми бейнесі оны «адам организмінде бар, реалды орган» ретінде сипаттамайды. Ал қарабайыр дүние бейнесінің фразеологиялық фрагментіндегі соматикалық код көкейдің адамның сыртқы тұрпатындағы кеуде бөлігінің орталық шеңбері – көкірекке қатысы бар екенін меңзейді: *көкейіне // көкірегіне түйді; көкейіне сақтады // көкірегіне тоқыды; көкейінен // көкірегінен кетпеді; көкейге // көкірекке қонды; көкейге ұялады // көкірекке құйылды; көкейде // көкіректе сайрап тұр* т.б. Сондай-ақ қаз. *көкірек*, моңғ. *цээж* «кеуде, көкірек» соматизмдерінің қатысуымен жасалған қазақ тілінде: *көкірегінің көзі бар, көкірек көзі ашылды, көкірегінде саңылау бар, көкірегіне қонды, көкірегі ашық, көңілі ояу, көкіректе қаяу жоқ, көкірегі қарс айырылды* т.б., моңғол тілінде: *цээж ихтэй* (сөзбе-сөз: «көкірегі үлкен») – ұмытпайтын, естен шығармайтын, *цээж сайтай* (сөзбе-сөз: «көкірегі сапалы») – алғыр, зерек, *цээж түрэх* (сөзбе-сөз: «көкірегін түру») – көкірек керу, паңдану, менсінгісі келмеу, *цээж тэнхийх* (сөзбе-сөз: «көкірегі кеңу») – еркін тыныстау, *цээжнийхээ махыг барж идэх* (сөзбе-сөз: «көкірегінің етін ұстап жеу») – не істерін білмеу, ойы онға, санасы санға бөліну, *цээжээ хавтаслах* (сөзбе-сөз: «көкірегін қаптау, түптеу») – білімін кеңейту, *цээжээр ярих* (сөзбе-сөз: «көкірегімен айту») – жатқа айту, сияқты фразеологизмдер *көкіректің* (моңғ. *цээж*) сөзді, ақпаратты қабылдаушы «орган» екенін көрсетіп қана қоймайды, оның адамның зейін-зердесімен, сезім-жағдайымен байланысы бар екенін айғақтайды. *Көкей, көкірек* соматизмдері арқылы жасалған қазақ фразеологизмдерінің тізбектік қатарына зер салсақ, идеялық, образдық, фондық, мағыналық, мазмұндық, құрамдық ортақтықтар қазақы дүние бейнесінің фразеологиялық фрагментінде *көкей* – «көкіректі жүрекпен жалғайтын саңылау, қуыс», «сыртқы әлемнен алынған ақпараттарды ішкі әлемге өткізуші реалды емес орган – дене мүшесі» ретінде кодталғанын аңғартады. Ал моңғол дүние бейнесінде *көкей* мұндай арнайы «реалды емес дене мүшесі» ретінде тіркелмеген.

Қазақтың қарабайыр дүние бейнесінің фразеологиялық фрагментінде *ой* «тек судан тұратын орган» түрінде абстракцияланып, оның ауқымы мен көлемі «*тұңғиық терең теңізбен*» өлшенеді: *ой түкпірін ақтарды, ой түбіне жетпеді, ойға батты, ой басты, ойға бойлады, ойға шомды, ойға кетті, ойында дым жоқ, ойдан шығарды, ойдан шықты, ойы онга, санасы санга бөлінді, ойына кіріп шықпады т.б.* Мұның сыртында *ой* адам болмысының өзімен теңестіріліп, оған адами кескін – кейіп дарытылып, адамның реалды дене мүшелерінің атқаратын қызметтері таңылады: *ой көзімен қарады, ойсыз құлақ, ой жүгіртті, ой тоқтатты, ой жіберді, ойы ауды т.б.*

Ал моңғолдың дүние бейнесінде *бодол* «ой» адамның ішіндегі «зат» түрінде көрініс береді: *дотуур бодолтой* (сөзбе-сөз: «іште ойы бар») – ішкі есебі бар, ешкім білмейтін бір ойы бар, *дотроо бодолтой гаднаа суурьтай* (сөзбе-сөз: «іштей ойлы, сырттай орнықты») – сақ отыру, *бодол болох* (сөзбе-сөз: «ой болу») – ойға шому, ойға бату, *бодил тавих* (сөзбе-сөз: «ой қою») – ой бөлу, көңіл қою, *бодол гаргах* (сөзбе-сөз: «ой шығару») – көңіл бөлу, назар аудару, *бодолтой байх* (сөзбе-сөз: «ойлы болу») – сақ болу, абай болу, *өдрийн бодол шөнийн зүүд болох* (сөзбе-сөз: «күндіздің ойы, түннің түсі болу») – ойдан кетпеу т.б.

Е.В. Урысон адамның ішкі жан-дүниесінің «органдары»: 1) сыртқы әсерді қабылдауға, сезінуге, соған сай жауап беруге бейімділік танытатынын; 2) адамның қандай да бір қабілетін жүзеге асыру қызметін атқаратынын; 3) «шұңғыл ыдыс», «бір нәрсе жинақталатын орын», «қазына-қойма», «кең қуыс», «түпсіз тереңдік» түрінде елестетуге болатынын; 4) әсер ету аймағының көлемі мен өлшемі шағын әрі ықшамды болып келетінін; 5) ішкі локалды шеңбер аясында қозғалысқа түсетіндігін; 6) субъектінің еркіне бағынбайтынын; 7) субъектінің бақылауында болатынын айта келіп, олардың мұндай ерекшелігін «ішкі квазиоргандардың» «физиологиялық» қасиеттері қатарына жатқызады [131, 3-12]. Осы тұрғыдан келгенде қазақ тіліндегі *жаны ашу, жүрек сыздау, бауыры елжіреу* т.б., моңғол тіліндегі *амь хаацайлах* (сөзбе-сөз: «жан қалқалау») – жан сауғалау, *зүрх авхуулах* (сөзбе-сөз: «жүрегін алдыру») – қорқақ болып кету, *элэг татагдах* (сөзбе-сөз: «бауыр тартылу») – туысына жан тарту т.б. фразеологизмдері жан, жүрек,

бауыр сияқты «ішкі әлем» органдарының сыртқы әсерді қабылдауға, сезінуге, соған сай жауап беруге бейімділік қабілетін сипаттаса, адамның қайғыра білу қасиетін бейнелейтін қазақ тіліндегі *жүрегі қан жылау, санадан сарғаю, ойдан кету, қайғыдан қан жұту* т.б., моңғол тіліндегі *зүрх урагдах* (сөзбе-сөз: «жүрек жыртылу») – жүрегі қарс айырылу, *санаа алдах* (сөзбе-сөз: «сана жоғалту») – күрсіну, *сэтгэл зовох* (сөзбе-сөз: «көңіл қиналу») – уайымдау, *сэтгэлийн бичин тонгорцоглох* (сөзбе-сөз: «көңілдің мешіні тік тұру») – жаны жай таппау, т.б. фразеологизмдер арқылы қарабайыр сана «сыртқы әлемнің» әсерінен «ішкі әлемнің» реалді және реалды емес органдары белгілі бір қозғалысқа түсетінін көрсетеді.

«Ішкі әлемнің» *ой, көңіл* реалды емес, квазиоргандары арқылы есте сақтау, ойлану, шешім қабылдай алу қабілеті жүзеге асырылады. Мәселен, қазақ тілінде: *көңілге тоқыды, ойынан кетпеді, ойында қалды, ойы онга, санасы санга бөліну, ойға шому, оймен тон пішу* т.б.; моңғол тілінде: *сэтгэлийн уяа болох* (сөзбе-сөз: «көңілдің желісі болу») – ойынан шықпау, *сэтгэлийн шарх сэдрээх* (сөзбе-сөз: «көңілдің жарасын асқындыру») – ескі жараның аузын ашу, өткен ауыр сәттерді еске түсіру, *бодолтой байх* (сөзбе-сөз: «ойлы болу») – сақ болу, абай болу, *бодол болох* (сөзбе-сөз: «ой болу») – ойға шому, т.б. Сондай-ақ қазақ тіліндегі *ой түбіне жетпеу, миы толмау, көкірегі кең сарай, қуыс кеуде, ақылы бүтін, көңілі (жүзі) сынық* т.б. фразеологизмдер арқылы реалды немесе реалды емес «ішкі әлем» органдарының «шұңғыл ыдыс», «бір нәрсе жинақталатын орын», «қазына-қойма», «қуыс», «түпсіз тереңдік», «бүтін немесе сынық зат» түріндегі тұрпаты танылатын болса, моңғол тіліндегі *бодол гаргах* (сөзбе-сөз: «ой шығару») – көңіл бөлу, *тархиа ширгээх* (сөзбе-сөз: «миын суалту») – басын қатыру, көп ойлану, *цээж тэнхийх* (сөзбе-сөз: «көкірегі кеңу») – еркін тыныстау, *ухаанд багтамгүй* (сөзбе-сөз: «ақылға симайтын») – жөнсіз іс әрекетке бару, ақымақтың ісін істеу, *нүүрээ ширлэх* (сөзбе-сөз: «жүзін сірімен қаптау») – ұятсыздану, арсыздыққа салыну т.б. фразеологизмдер моңғолдың дүние бейнесінде реалды немесе реалды емес «ішкі әлем» органдары негізінен «зат»түрінде интерпретацияланатынын байқатады.

Қазақ тіліндегі *жаны жай тапты, жүрегі орнына түсті, көңілі орнына түсті*, моңғол тіліндегі *сэтгэл зүрхийг нь булаах* (сөзбе-сөз: «көңіл жүрегін жаулап алу») – жан-жүрегін баурап алу, *сэтгэл зүрхээ*

өгөх (сөзбе-сөз: «көңіл жүрегін беру») – шын жүректен сүю фразеологизмдері *жан, жүрек, көңіл* белгілі бір локалдық шеңбер ауқымында қозғалысқа түсетінінен хабардар етеді. Қазақы қарабайыр сана жүрекке *әмір жүрмейді, қалған көңіл-шыққан жан* деп «ішкі органдардың» адам еркіне бағынбайтын өзіндік қасиетін де, олардың қозғалысқа түсуі арқылы жүзеге асатын көңіл күй субъекті тарапынан жіті бақылауға алынатынын да (*жігерін қайрау, ойын сабақтау, аптығын басу, ашуын жеңу, көңілін демдеу*) атап көрсетеді.

Дүниенің қарабайыр (тілдік) бейнесінде «ішкі жан дүние» органдарының өз ара иерархиялық байланысы туралы түсінік те орын алады. Мәселен, қазақы дүниенің қарабайыр бейнесінде көздің өлшемдік қызметіне негізделіп «адамның ең нәзік сезімдерін түзетін квазиорган» – көңілдің «анатомиялық» интерпретациясы жасалады. Дүниенің қарабайыр бейнесінің *көңілге түсті* – «көз алдына елестеді», *көңіл аудармады* – «назар аудармады, мән бермеді», *көңілмен қарамады* – «ықылас-пейіл танытпады», *көңіліне қарады* – «ренжіткісі келмеді», *көңілі ашылды* – «сергіді, серпілді», *көңіл аударды* – «назар аударды» сияқты моделдері адам денесінде дүниені танудың, қабылдаудың көзге көрінбейтін реалды емес, заттық тұрпаты жоқ сезім органы болатынынан хабар береді. Бұл көрінбейтін органда қимыл-қозғалыс бар, яғни «қарайды», «аударды», «салады», «өседі» т.б. Онда нақты қара, көк, сұрғылт сияқты өң-түс жоқ, бірақ ол да көз секілді «қараяды», «ағарады»: *көзі қарайды* – «ашу-ызадан түк көрмей қалды» /*көңілі қарайды* – «торықты, еңсесі түсті», *көзі ағарды* – «зар еңіреді» /*көңілі ағарды* – «өкпе-реніші арылды». Реалды орган ретінде көз – ашылатын, жұмылатын, ұйқыға кететін болса, реалды емес сезім органы – ашық, үнемі ояу, ырғи сертек: *көзі ашық көңілі ояу* – «сауатты, бір нәрсенің байыбына бара алатын адам». Өмірде көзі соқыр кәріп жандар айналасын осы ең жоғарғы дәрежеде дамыған материалды емес сезім органы – көңіл арқылы қабылдайтыны, сезетіні, танитыны хақ.

Реалды орган – көз адамның психикалық күйінің белгілі бір сәтін бейнелесе (*көзі жарқ ете қалды, көзіне қан құйылды*), реалды емес сезім органы – көңіл адам сезімінің сәттерін тоғыстыратын, біріктіретін қасиетке ие. Мәселен, бір жақын адамнан хабар алмаған кезде немесе бір істің нәтижесін күткен жағдаятта

адамда болатын әлсіз қорқыныш, аздаған қауіп, тағатсыздық, жылт еткен үміт сияқты қым-қиғаш сезімдер арпалысын *көңілдің алаң болуы* білдіре алатын болса, *көңілдің босауы* адамның босаңсу, қобалжу, қамығу, толқу сияқты сезімдер тоғысын бейнелейді, мұндай сезім күйі сыртқа көзге жастың келуі арқылы лықсып шығады, яғни адамның «көзіне жас алуы» «босаңсыған көңілдің» сыртқы сиптоматикасы. Демек реалды материалдық орган – көз арқылы реалды емес квазиорган – *көңілде* шоғырланатын адамның қуаныш-бақыты, шаттығы, реніші, күйініші, сүйініші, мейірім-мерейі, қиял-арманы, тілегі, ықылас-пейілі т.б. танылады.

Дүниенің қарабайыр бейнесінде көзге көрінбейтін, реалды емес сезім органы – *көңіл* адамның реалды сезім мүшесі *көз* жете алмайтын кеңістікті көре алу қабілетімен ұштастырылады: *көңіл құсы шарықтар шартарапқа, көңіл жетер, ағайын, көңіл жүйрік пе, көк дөнен жүйрік пе* т.б. Демек *көңіл* – адамның көру ағзалары жүйесіне енетін сезім каналдарының бірі.

Тіл адамның басында орналасқан дене мүшесі – көздің санын *қос жанары суалды, екі көзден аққан жас* т.б. тілдік моделдер арқылы «екеу» деп көрсететін болса, реалды емес көру органы – көңілдің санын, орналасқан тұсын нақты айтпайды. Тек қана сыртқы дүние әсерінің бірыңғай ішке бағытталуын (*көңілге нұр құйылды, көңілге тік келді, көңілдегі кірді тапты*), лықсыған сезім әрекеттерінің сыртқы дүниеге әсер ететін қару-күш болып жұмсалмай, өзді-өзімен тұйықталуын (*көңілдің күні өшті, көңіл азды, көңілдің зауқы жоқ, көңілі қалды, көңілі бітті*) көрсететін тілдік моделдер арқылы адамның дүниені көру арқылы қабылдауына қатысты *көңіл* сезім органының ішкі әлемнің тылсым түкпірінде жатқандығын бағамдаймыз.

Адам денесінің құрылым-құрылысы туралы түсініктердің қазақ тіліндегі көрінісіне зер салсақ, қазақтың тілдік моделдері дүниені танудың, қабылдаудың сезім көзі – көңілден басқа тағы да бір реалды емес көздің барын, ол *сананың, зерденің көзі* екендігін хабарлайды. Сана көзінің орналасқан жерін тіл адамның көкірек тұсы (*көкірегінің көзі бар, көкірегі көзді, көкірегінің көзі ашық, көкірек көзі ашылды*) деп көрсетеді.

Адам денесінде бар реалды материалдық орган мен адам денесінде жоқ, бірақ дүниенің қарабайыр бейнесінде «адам бойында бар» деп көрсетілетін реалды емес квазиорганаралық сатылық байланыс қазақы дүние бейнесінде «ақыл (рационалды)» – «сезім (эмоциональды)» оппозициясын бейнелейтін «бас» – «жүрек» жұптарына да тән болып келеді.

«Ақыл, ой қоймасы» саналатын *бас* сыңарына бақылау қызметі (*ақылға салды, ой жүгіртті, басын қайырды, басын шалды, ес жинады* т.б.) және «сезім ұяшығы» саналатын *жүректі* бағындыру күші жүктеледі (*сезімін ақылға жеңдірді, ашуын ақылға жеңдірді* т.б.). Дегенмен қазақтың қарабайыр тілдік санасы сезім күшінің ақылға бағынбайтын сәттерін жоққа шығармайды және мұны «ішкі адамның» жан, ерік, көңіл, сана т.б. сияқты «ойша елестетілетін» квазиоргандары мен адам денесінде бар қан, жүрек, көз, түк, тамыр, жүз (бет), жақ, тіс, тіл т.б. материалдық органдардың адам психикасының симптомдық жүйесіндегі өзіндік орны арқылы сипаттайды: *жаны жай таппады, жанын қоярға жер таппады, жаны көзіне көрінді, ырқына бағынбады, ерік бермеді, санасы санға, ойын онға бөлінді, бой бермеді, қаны басына шапты, қаны қарайды, көзіне қос көрінді* т.б. Адамның сезім жағдайының әрқилы сәттерін білдіретін сөздердің мағыналық құрылымында «сана – қадағалаушы және бақылаушы құрылғы» семасы тұрақты қатысып отыратынына Ю.Д. Апресян да назар аударып, үрей – қорқыныш, өліп өшу – әбдіреу сияқты жұптарда сол жақ сыңар оң жақтағы сыңарға қарағанда сезім күшінің қарқыны мен үдемелілігін ғана емес, сонымен қатар сезім жағдайының сана мен ақылға тоқтау бермей кететін кездерін меңзейтінін айтады [62, 37-68].

Адам денесінің құрылым-құрылысы туралы моңғол жұртының архаикалық түсініктерін бейнелейтін *бас, көз, жүрек, көңіл* сөздері ұйтқы болған фразеологизмдер қатарына зер салсақ, моңғол тілі «көз бен көңіл» және «бас пен жүрек», яғни «реалды орган : квазиорган» қатысыаралық сатылық байланысты әр алуан қырынан сипаттауда сараңдық танытатыны байқалады. Бұған қарағанда, адамның ақиқат шындықты нақты, шынайы сезім мүшелері арқылы қабылдауы және оны түйсінуді, сезінуді, ой елегінен, көңіл таразысынан өткізуді арасындағы байланыс моңғолдың қарабайыр санасында ішкі жіктеліске, яғни детализацияға ұшырамайды деуге болады.

Ішкі жан дүниенің «органдарын» ақиқат дүние бейнесінің фрагменттері тұрғысынан топтастыруда олардың материалдық табиғаты да ескеріледі. Мәселен, жүрек, бауыр, ми, көкірек, көмекей, тамыр сияқты адамның ішкі ағзасында орналасқан, адам организмі үшін белгілі бір қызмет атқаратын шынайы материалдық органдарға тіл иесінің қарабайыр санасы адам психикасына қатысты интеллектуалдық және психоэмоционалдық сипаттағы қосымша қызметтер жүктейді, тілдік дүние бейнесі арқылы олардың қарабайыр «анатомиялық» интерпретациясын жасайды. Мәселен, қазақы дүние бейнесі ой, қабілет, дарын, ақыл, парасат, сана, зерде, ес, жады т.б. сияқты адамның «ішкі» әлемінің материалдық емес, квазиоргандарының топографиялық анатомиясын баспен, дәлірек айтсақ бастың «ми орналасқан орган» ретіндегі қызметімен байланыстырады.

Мидың негізгі функциясы адамның интеллектуалдық және ділдік әлемі – ақылдың локусы болып табылады. Сондай-ақ онда жадыға тоқу, ойлау, қабылдау, есте сақтау, түйсіну, ұғыну, түсіну т.б. сияқты адамның ділдік қабілеттерінің кең спектрі шоғырланған.

Дүниенің ғылыми бейнесінің медициналық фрагментінде мидың құрылым-құрылысы мен әр бөлігінің қызметтеріне былайша ғылыми түсініктеме беріледі: «Ми – адамның бас сүйегінің ішінде орналасқан, қос жұдырықтың көлеміндей қызғылт-қоңыр түсті қоймалжың консистенциядан тұратын орган. Оның қатпарлы қабаты өзара тығыз байланыстағы екі жартыдан тұрады. Мидың қатпарлы сыртқы қабаты *бас миының қабы* деп аталады. Ми қабының маңдай бөлігінде адамның ойлау үрдісі жүзеге асады, ми қабының қалған бөліктері адам сезімдері, әсіресе, көру мен есту сезімдері арқылы қабылданатын ақпаратты өңдеуге жауап береді. Ми қабының ішкі тереңінде «жануар миы»деп аталатын лимбалық жүйе орналасқан. Ол қорқыныш, үрей, ашу-ыза, сияқты негізгі эмоцияларға және аштық пен шөлдеу сияқты негізгі инстинктерге жауап береді.

Бас сүйек ішіндегі таралу орнына қарай ми: маңдай бөлігі, төбе бөлігі, самай бөлігі, шүйде бөлігі, мишық, өзектік бөлік болып 6 бөлікке бөлінеді және олардың әрқайсысы әртүрлі қызметтері жүзеге асыруға жауап береді. Мидың *маңдайдағы бөлігі* ойлаудың айқындылығына, жоспарлау мен ерік-жігерге жауап береді деп

есептеледі, бірақ мидың басқа бөліктері де осы қызметтерді жүзеге асыруға белгілі дәрежеде үлес қосады. Мидың *төбе бөлігі* (еңбек асты) адамның қозғалысына, бірдеңені түйсінуге, бағыт-бағдарды айыруға жауап беретін болса, мидың *шүйде бөлігі* көзбен шолынатын ақпараттарды өңдейді. Мидың *самай бөлігі* адамның тілдесім, сөйлеу, дыбыстарды қабылдау және дыбыс қату қабілеттерін жүзеге асыратын болса, *мишық* дененің қозғалысын үйлестіреді және тепе-теңдікті ұстауға көмектеседі. Мидың өзектік бөлігі өмірлік маңызды жүйелерді ұстап тұру қызметін атқарады. Ол жүректің соғысын, өкпенің тыныс алуын қамтамасыз етіп, ұйқы мен регенерацияны (организмнің жойылған немесе зақымдалған ағзаларды, тіндерді қалпына келтіруі) үйлестіреді. Мидың өзектік бөлігінің жұмысын тоқтатуы мидың семгені болып саналады» [153, 66].

Қазақ тілінде *ми* соматизмінің қатысуымен жасалған *миы ашыды* (не істерін білмеді), *ми кептірді* (бас қатырды, әуре қылды), *ми қайнатар ыстық* (аспан айналып жерге түсердей ыстық) сияқты фразеологизмдердің фондық мағынасы дүние бейнесінде бекіген мидың «көп тұрса ашып», «ыстықта қайнап, тіптен кеуіп кететін» сұйық зат екені туралы «қарабайыр» түсінікті көрсетеді. Ал сыртқы әсердің салдарынан мидың біртіндеп қатайып, жетіліп, толып, толысып отыратын физикалық қасиеті *көк ми* (ақылы шолақ, топас, айтқан сөзді түсінбейтін адам), *миы қатты* (бір нәрсенің шешімін таба алмай, әрі-сәрі болды), *миы жетті* (сыр-қырын ашалап түсінді, игерді), *миға қонбады* (ақылы жетпеді, түсінбеді), *ми толмау* (ақыл-есі кембағал) сияқты соматикалық фразеологизмдер арқалаған образға арқау етілген болса, фразеологиялық ауыспалы мағынасы мидың реалды орган ретінде атқаратын қабылдау, түйсіну, ойлау, түсіну, ойлану қызметтеріне негізделеді. Демек *ми* соматизмінің қатысуымен жасалған қазақ фразеологизмдері дүние бейнесінде бекіген адамның *миы* туралы «қарабайыр» білімнің дүниенің ғылыми бейнесіндегі адам *миы* туралы ғылыми мәліметтен алшақ кетпейтінін байқатады.

Адам *миының* құрылым – құрылысы туралы қарабайыр түсініктерге моңғол дүние бейнесінің тілдік фрагменттері айтарлықтай тоқталмайды. Соған байланысты моңғол тілінде *тархи* «ми» сөзінің қатысуымен жасалған фразеологизмдер де өте аз кездеседі: *тархиа ширгээх* (сөзбе-сөз: «миын суалту») – «бір нәрсе

туралы өте көп ойланып толғану», бурят. *сэмгээ табиha* (сөзбе-сөз: «ми сүйекті шығару») – мәңгіріп отырып қалу, т.б. Мидың адам организміндегі маңызды да кең ауқымды қызметіне, құрылым-құрылысына негізделіп қалыптасқан ұғым-түсініктердің дені моңғол дүние бейнесінің тілдік фрагментінде *бас* соматизмі арқылы сипатталады. Мұнда *бас* соматизмі *ми* лексемасымен синонимдік қатар түзіп, мидың атқаратын қызметтері мен физикалық қасиеттері *бас* материалдық органының «қарабайыр физиологиясының» құрамында түсіндіріледі. Мәселен, моңғ. *усан толгой*, бурят. *уһан тархи* (сөзбе-сөз: «су бас») – барып тұрған ақмақ, топас; моңғ. *толгой түүрүүгий нь алдуулах* (сөзбе-сөз: «бас алдын жоғалтыру») – астаң-кестеңін, быт-шытын шығару, бурят. *тархи түрүүгээ алдаха* – бәрін ұмытып, бір нәрсенің соңынан кету, сезімге берілу т.б.

Дүниенің қарабайыр бейнесінің фразеологиялық фрагментінде адам *басы* «шұңғыл ыдыс», «бір нәрсе жинақталатын орын, қойма», «қазына» сияқты «квазифизиологиялық» қосалқы сипаттамасы бар материалдық «ішкі әлем» органдардың бірі және маңыздысы ретінде көрініс береді. Адамның ақыл-ойын, қимыл-әрекетін, сана-сезімін басқаратын ми орналасқан «қойма» болғандықтан, *бас* соматизмі кез келген тілде ментальдық мағына арқалайды [154, 76].

Қазақы дүниенің қарабайыр бейнесінде адам *басы* ділдік қабылдау және бір нәрсе туралы әр түрлі ұғымдарды өзіне жинақтау органы ретінде «көлемді шұңғыл ыдыс», «зат» түрінде елестетіледі. Ол «ыдыстың», «қуыстың» толуы мен толмауы (*басы кеміді, басқа кірмеді*), босау мен босамауы (*басы паледен босады, басы бос, басы бос емес*), көлемінің үлкеюі мен кішіреюі (*басы қазандай болды, шарадай басы шақшадай болды*), «ыдыс» ішіндегі «сұйықтың» сыртқы күштің ықпалымен қозғалысқа түсуі (*басы әңкі-тәңкі болды, басы (миы) шайқалды, басы қатты, басына қысым түсті*) қандай да бір мәселенің ой-санаға әсерімен ұштастырылып, *бас* «ақыл-ой қоймасы» және «психоэмоциялық күйдің кеніші» тұрғысынан сипатталады. Оның бұл қасиеті дүниенің қарабайыр бейнесінің фразеологиялық фрагментінде *бас* туралы «адам денесінің жоғарғы жақта орналасқан маңызды бөлігі», «пішіні, сын-сипаты бар, физикалық күш жұмсауға болатын реалды орган» ретіндегі

қарабайыр «анатомиялық» және «физиологиялық» түсініктеменің адамның жеке тұлғасы, рухани болмысы, қадір-қасиеті, әлеуметтік жай-күйімен қабысуына, сөйтіп *бас* соматизміне «адамның өзі, оның жаратылысы мен күллі өмір-тіршілігі» деген символдық мән жүктелуге жетелейді.

«Адам дене тұрқының жоғарғы жағында орналасқан мүше», «ақыл-ойдың, сана-зерденің, ес-жадының ұяшығы», «ұғым-түсініктер қоймасы», «оңды-терісті шешім қабылдайтын орган» болуы *бастың* әлеуметтік мәртебесін биіктетіп, оның жаратылысын мифологиялық таныммен, тәңірлік және ислами діни наным-сеніммен байланыстыруға негіз етіледі. Мәселен, *бастың* ең жоғарыда жеке дара орналасқан дене мүшесі болуы оның «математикалық санау нүктесіне» айналуына негіз етіледі: *басынан бастап, әр нәрсенің басын шалды «тиіп-қашып бір нәрседен хабар берді», бір бастан екі бас артық* т.б. Ал *бастың* домалақ пішіні «қарапайым адам, көптің бірі» деген мағынада жұмсалатын жұмыр *басты пенде*, «адам тағдырдың жетегінде, бір алланың бұйрығы бойынша өмір кешеді» діни ұғымды білдіретін *адамның басы алланың добы* фразеологизмдерінде тіркелсе, *басына бақ қонды, басынан бақ құсы ұшты, басынан бағы тайды* тіркестері арқылы қазақтың «қарабайыр» санасы жеке адамның байлық пен молшылықта, атақ пен даңққа бөленіп, сәнді де салтанатты өмір сүруін немесе сәтсіздікке ұшырауын «тәңіріден сыйға тартылатын бақ пен құттың құс кейпінде басқа қонуы немесе қонақтамай ұшып кетуімен» байланыстырады. Адам өмірінде кездесетін өте ауыр қиыншылықтарды *басына бұлт айналды, басына күн туды* деп бұлттың үйірілуі, күннің тууы сияқты адам ырқынан тыс болатын табиғат құбылыстарымен бейнелей отыра, «қарабайыр» сана мұны *құдайдың басқа салғаны, басына құдай салды* деп Жаратушының (Құдайдың, Алланың) әмірімен түсіндіреді.

Қазақтың «қарабайыр» санасында *бастың* «әлеуметтік мәртебесі» оның «жоғарыдағы орнымен» өлшенеді, яғни *бас* – «адамның өзді-өзіне, өзінің қадір-қасиетіне, абырой-атағына, қоғамдағы орнына берген жоғары бағасы». Сондықтан адам өзге біреудің « бұл мәртебелі орынға» таласуын, шығуын қаламайды. *Басқа шығуды* «өктемдік жасау», «басыну», *басқа шауып төске өрлеуді* «көкірек керу, менменсу» деп қабылдайды және оны болдырмауға

күш жұмсайды (*басынан сөз асырмау* «ешкімге есесін жібермеді, ешкімді басындырмады», *басынан құс ұшырмау* «еш қандай басымшылыққа жол бермеу, жамандық көрсетпеу, қадірлеп әспеттеу»). Қазақ дәстүріндегі өлген адамның *басына көк тас қою* рәсімі де «адамның басын құрметтеуден, оның тірліктегі қадір-қасиетін есте сақтаудан» туындайды.

Дүниенің қарабайыр бейнесінің фразеологиялық фрагментінде бастың «физикалық күш жұмсауға болатын қатты зат» ретіндегі бейнесі жеке адамның қоғамдық ортадағы әлеуметтік дәрежесінің, психологиялық жағдайының, психоэмоциялық күйінің төмендігін сипаттайтын фразеологизмдердің образдық негізіне арқау етіледі. Мысалы: *басына әңгір таяқ ойнатты* «әмірін жүргізді», *басынан таяқ кетпеді* «қысым көрді», *басы байланды* «еріксіз болды, мәжбүр болды», *басы жерге түсті* «қадірі кетті», *басын ала қаашты* «безіп кетті, мойындамады», *ит терісін басына қаптады* «айыбын бетіне баса масқара қылып, ұрысты, балағаттады», *басына тас тиді* «соққы жеді, беті қайтты», *басын айналдырды* «алдап-арбады», *басын жалмады* «құртты, жоқ қылды», *бас көтертпеді* «ауыртпалық үсті-үстіне жамалды», *басын тауға да, тасқа да соқты* «әбден әуре-сарсаңға түсті» т.б.

Дүниенің қарабайыр бейнесінде адамда бастың саны «біреу» болатыны *басы екеу емес* соматикалық фразеологизмінің фондық мағынасы арқылы көрсетіліп, тіркестің «жөнсіз іс істемеу, орынсыз жерде батылдық жасамау» деген ауыспалы мағынасы мұндай жағдайда адамның *бастан айырылуы*, яғни «өліп қалуы» мүмкін екенін ескертеді. Сөйтсе де адамның саналы түрде *басын бәйгеге (ажалға, өлімге) тігуін* «қауіп-қатерге нар тәуекел етуді» қарабайыр сана батыр, ержүрек, өжет адамның іс-әрекеті ретінде дәріптейді.

«Бас» соматизмі адамның ең биік жетістігімен, оның өзін және басқаларды басқару қабілетімен ассоциацияланып, ер адамның әлеуметтік контекстегі рөлі дүние бейнесінің номинативтік фрагментінде *отағасы, қолбасы, елбасы* тіркестерімен бекітіледі. Дүниенің тілдік бейнесінің фразеологиялық фрагментінде ер адамның жалғыздығы *салт басты, сабау қамшылы* «жалғыз басты кісі», *басы бос* «қалыңдық айттырмаған», ал үйленіп, отағасына айналуы *бір басы екеу болды, басына бас қосылды* деп көрнекі суреттеледі. Дүниенің қарабайыр бейнесінде «екіден көп бастардың

қосындысы» «бір топ адам» деген идеяның негізіне алынып, «адамдар бір жерге жиналды, шоғырланды» деген мағынаны білдіретін *бастары түйісті, бастары қосылды* соматикалық фразеологизмдерінің образын түзеді.

Дүниенің тілдік бейнесінің фразеологиялық фрагментінде бастың «шашпен көмкерілген», «басқада дене мүшелерімен мойын арқылы байланысқан», «қозғала алатын орган» түрінде берілген қарабайыр «анатомиялық» интерпретациясы фразеологиялық ауыспалы мағынаның астарынан бірде көрінеу, енді бірде көмескі көрініс беріп отырады. Мәселен, «істеген ісіне жауап беру» деген мәнде қолданылатын *баспен істегенді мойынмен көтеру* фразеологизмінің фондық мағынасы бастың «таرازы», мойынның «ауыр салмақты көтере алатын көпір» түріндегі «заттық» қасиетін меңзесе, ал шаш соматизмі қатысқан *шаш ағарды* «қартайды, қажыды», *шаш ал десе, бас алады* «небір сұмдық істерге қаймықпай бара беретін әпер бақан, ұр да жық кісі», *шаш етектен* «қыруар, мол, көп», *шаш етекпен пайда тапты* «өте мол табысқа кенелді», *шаштың қандайда бір себептермен түсіп, адам басының жалтырап таз болуына негізделген таздан тарақ қалғалы қашан, таз таранғанша той тарқайды, таз кебін киді* тұрақты тіркестері бастың «шашпен көмкерілген дене мүшесі» ретіндегі қарабайыр «анатомиялық» интерпретациясын береді. Бастың «қозғалатын дене мүшесі» ретіндегі қимылына негізделетін бейвербалды амалдар адамдар арасындағы қарым-қатынаста сөзсіз түсінісуді жүзеге асыратын «дене тілі» қызметін атқарады. Мысалы: *бас көтерді* «қарсыласты», *бас иді* «разылық білдірді», *бас изеді* «келісім білдірді, басын бұрды» «тартынды», *басын шайқайды* «қайран қалды», *басы салбырады* «еңсесі түсті», *басын төмен салды* «бетіне қарай алмады, мойындады» т.б.

Қазақы қарабайыр сана адам денесінің вертикалды бағытта бас, тұла бой, аяқ деп бөлінетін бөліктерінде орналасқан дене мүшелерінің ішінен көз бен тілді, бауырды, аяқты «баспен тығыз байланысты маңызды органдар» ретінде айрықша атап көрсетеді. Мәселен, «басшылық жасау» дегенді білдіретін *бас көз болу* фразеологизмі көздің көру функциясы мен мидың бақылау қызметтерінің қиысуына негізделіп жасалған болса, «ештеңеден қаймықпай, ойын ашық бүкпесіз айту» дегенді білдіретін *бас кеспек болса да, тіл кеспек жоқ* фразеологизмінің түп тегінде бастың

«ойлауды», тілдің «сөйлеуді» жүзеге асыратын маңызды қызметтері аралық байланыс ғана емес, сонымен қатар көшпелі қазақ қауымының сан ғасырлар қолданған Ұлы Дала заңының ең ауыр жазасы бас кесуден де жоғары қойылған сөз өнерінің құдіреті жатады. Сондай-ақ дүниенің қарабайыр бейнесінің фразеологиялық фрагменті бастың зақымдалуының (бастың жарылуы, кесілуі, алынуы т.б.) басты себебін де *басқа пәле тілден* деп «мақсат көздеп ащы да ауыр сөз айтудан немесе аңдамай сөйлеуден» іздестіреді. Дүниенің қарабайыр бейнесі адам денесіндегі басқа мүшелерді *бастан құлақ садаға* деп бастың саулығының садағасына айналдырады.

Қазақтың «қарабайыр» санасы «адамның өзі және оның бала-шағасы, туыс-туғандарының тегіс аман, уайымсыз-қайғысыз өмірін» *басы аман, бауыры бүтін* деп сипаттағанда *басқа* тікелей қатысы бар дене мүшесі етіп адамның тұла бой бөлігінің ішкі қуысында орналасқан орган – *бауырды* таңдап алады. Оның негізгі себебін бастың «қабылдауды, түсінуді, ойлануды, жоспарлауды» жүзеге асыратын, ал бауырдың «ұрық дамуында қан түзетін және адам ағзасындағы улы заттарды залалсыздандыратын орган» ретіндегі қызметтерімен түсіндіруге болады. Олардың бұл қызметтері дүниенің тілдік бейнесінде бас «жеке тұлғаның» (*қара басыңа көрінгір «пәле-қала өз түбіне жетсін», басына келді «біреуге істегені өзіне келді», басынан кешті «өз өмірінде болып өтті», қара басын күйіттеу «өзінің ғана пайдасын көздеді», сорлы бас, сор маңдай «бақытсыз адам», басымен жауап берді «неңдей жазаны болсын өзі көтерді» т.б.), бауыр «қандық, генеалогиялық туыстықтың» (*бауыр етім «ең жақындарым», туған бауыр «бір әке бір шешенің балалары», бауыры құтсыз «бала тұрақтамайтын адам» т.б.*) символы етілуге арқау болғаны сөзсіз.*

Бастың аяқпен байланысы дүниенің қарабайыр бейнесінде «бүтіндікті», «тұтастықты» бейнелейді: *бас-аяғы жиналды «тегіс келді», бас-аяғы түзу «он екі мүшесі тегіс аман», бастан аяқ «бәрің, түп-түгел» т.б.*

Бастың сын-сипаты әлеуметтік контексте адамның қоғамдық ортадағы бет-беделін бейнелеп, *басы қадірлі «құрметті адам», басы қуарды «бала көрмеді», қу бас «баласыз адам», ақ бас «жасы үлкен*

адам», *қара басы* «жеке өзі» тәрізді соматикалық фразеологизмдердің жасалуына арқау етіледі.

Бастың адам өміріндегі ең маңызды дене мүшесі болуы оның «жеке адамның өзі және оның өмірі» деген ұғымды білдіріп, жеке тұлғаның символына алынуына арқау етілетіндіктен, дүниенің қарабайыр бейнесінде *басынан асыру, бас сауғалау, басын арашалау* сияқты басты «қорғаудың шарасы» да жан-жақты қарастырылады. Мұнда бас – «жеке адам» қазақтың тұрмыстық мәдениетінің жекелеген компоненттерімен қатарласа келіп, этномәдени құндылық дәрежесіне көтеріледі. Мәселен, «біреудің сөзін елемеді» дегенді білдіретін *басынан асырды* соматикалық фразеологизмінің негізіне қазақтың ұлттық ойыны саналатын палуан күресіндегі «қарсыласын басынан асырып лақтыру» тәсілі алынған болса, «өз басын қорғады» дегенді білдіретін *басын арашалады* тұрақты тіркесінің жасалуына «дауласқан немесе жауласқан екі жақты келістіруге араға адамдар жүріп, төрелік айтып, «арашашы» болатын» қазақтың дәстүрлі мәдениетіндегі рәсім жатыр. Сол сияқты «өз басын қорғады» дегенді білдіретін *бас сауға сұрады, басын сауғалады* соматикалық фразеологизмдері жаугершілік тұсындағы сауға сұрау салтына қатысты болып келеді. Қолға түскен тұтқынның сауға ретінде «басын өзіне сыйға қалдыруды» өтінген жаугершілік өмір жағдаятынан туындаған нақты өтініш біртіндеп абстракцияланып, қандайда бір нәрсеге кінәлі болған адамға байланысты жалпы қолданысқа ауысқаны сөзсіз [155, 68].

Көшпелі қазақ мәдениетінде орын алып келген рулы елдің ынтымағын сақтау үшін «жарылған бастың» құнын даулап, жар салып, жария етпей, *бас жарылса бөрік ішінде* деп дау-дамайды өршітпей тоқтату да дүниенің қарабайыр бейнесінде ұрпаққа қалар ұлағат ретінде тіркеледі. Ал қазақтың ұлттық дүниетанымында күйеуге шығу, келіншек болу ұғымы – басына орамал салу (келіншек болудың белгісі), жалаң бас жүрмеу ұғым-түсінігімен тығыз байланысты десек, ерінен айырылған қаралы әйелдің *басына қара жамылуы* «аза тұтуды» білдіреді. Демек дүниенің мәдени бейнесінде бас соматизмі этномәдени әлемнің әлеуметтік кодына айналады.

Әлемді қабылдаудың зооцентристік арқауында *бас* «аңның, жануардың, құстың басы» тұрғысынан сипатталғанымен, дүниенің

қарабайыр бейнесінде аңның, құстың, жануардың басы антропоцентрлік бағыт алып, адамның қылық-қимылының, мінез-құлық, іс-әрекетінің өлшемі етіледі. Мысалы: *балық басынан шіриді* «басшы жаман болса, істің қиюы кетеді», *басында торғайдың миындай ми жоқ* «алдын артын ойламайтын ақмақ», *басын ала қашты* «мойындамады», *басынан жүгенін сыпырды* «еркіне қоя берді», *басына ноқта киді* «еркіндіктен айрылды» т.б. «Адам басын» «жан-жануар, аң, құстың басымен» салыстыра келіп, «адам әлемі» мен «жануар әлемі» арасындағы ұқсастықты танып, ассоциативтік пайымына арқау еткен қазақ танымында адам басының жануардан айырмашылығы мүйіздің болмауымен таңбаланады (*басына мүйіз шықпайды* «ешкімнен асып кетпейді»).

Моңғол дүние бейнесінің тілдік фрагментінде *толгой* «бас» дәл қазақы дүние бейнесіндегідей этникалық төлтума мәдениет жүйесіне енетін адам туралы қарабайыр архаикалық білім қорының соматикалық кодтарының бірі ретінде жан-жақты сипатталмағанымен, «жеке адам және оның физиологиялық, психологиялық, әлеуметтік күйі» контекстінде қарастырылады. Мәселен, моңғолдың қарабайыр дүние бейнесі басты «ауыр және өте қатты зат» түрінде тіркейді: *толгой даах* (сөзбе-сөз: «басты көтеріп жүре алу») – «ержету, кәмілетке толу», *толгой дээр чулуу хагарах* (сөзбе-сөз: «бастың үстіне тас жару») – «біреуге кесірін тигізу, зиян келтіру»). Бастың шашпен көмкерілетінін *толгойтой үсээ тоолж өгөөд ч дийлэхгүй* (басындағы шашын санап берсе де жетпейтін) – өте көп, *толгойтой үс арзасхийв* (сөзбе-сөз: «басындағы шашы тікіреді») – «қатты қорықты, жан дүниесі түршікті» фразеологизмдері арқылы бекіткен моңғолдың қарабайыр санасы бастың айналуын, яғни шаршағаннан, ауырғаннан адамның көз алды тұманданып, ойлау қабілетінен уақытша айырылып қалуын *толгой эргүүлэх* (сөзбе-сөз: «бас айналдыру») деп жеке адамның күнделікті тіршілік барысында екінші біреуді алдап-арбап, өз мақсатына жегуінің белгісіне алады. Ал реалды орган – бастың алынуы немесе кесілуі (*толгой авах* (сөзбе-сөз: «бас алу») – 1) қатты ұрсу; 2) өлтіру) моңғолдың заң жүйесінде жазалаудың түріне жататын болса, бір шаңырақ астында екі бастың қосылуы (*тооной гэрт толгой холбох хүн* (сөзбе-сөз: «шаңырақты үйде бас қосар адам») – әйелі, зайыбы) дүние бейнесінде жеке адамның қоғамда атқаратын

әлеуметтік рөлінің кепілі ретінде көрініс береді. Моңғолдың қарабайыр дүние бейнесінде «жалпы адам баласы, кісі» ұғымына *бөөрөнхий толгойтой бөгсөөрөө суусан амьтан* (сөзбе-сөз: «жұмыр басты бөксесімен отырған жануар») деген анықтама, ал «салт атты, сабау қамшылы, жалғыз басты» адамға *гон бие гозон толгой* (сөзбе-сөз: «жалғыз дене, сопақ бас») деген анықтама беріледі. Мұнда «сыртқы пішіннің сұлулығын, әбден жетілуінің» символына алынатын жұмырлық – «адам» және «жануар» әлемдерін бір-бірінен айырып, саралап, бөліп тұратын, әрі адам басының жануардың басынан тек форма тұрғысынан ғана емес, ойлау, пайымдау, сөйлеу қабілетімен де ерекшеленетін қасиетке ие екенін нұсқайтын болса, сопайған сопақ пішін – жан-жақты жетілмеуді, кемістік пен ақауды таңбалайды. Демек, моңғолдың қарабайыр санасы отбасын құра алмаған адамның басына «сопақ пішін» дарытып, оны қоғамдағы әлеуметтік орның, атқаратын әлеуметтік рөлін нақтыламаған, «кем-кетігі, ақауы бар адам» ретінде бейнелейді. Ал жеке адамға берілетін мінездеме үшін *бастың* ақыл-ой, іс-тәжірибені жинақтау қызметі ескеріледі: *ухаантай толгой* (сөзбе-сөз: «ақылды бас») – «ақылды адам», *мангуу толгой* (сөзбе-сөз: «әңгүдік бас») – ақмақ, ақылсыз адам, *хашир толгой* (тақым бас) – көпті көріп, ысылған, тәжірибелі адам.

Қорыта айтқанда, *бас* қазақ және моңғол этностарының қарабайыр саналарында «адамның өзі және оның тұтас өмірінің» символына алынады да, дүние бейнесінде «саны, сын-сипат, кейіп-пішіні бар зат», «ақыл-ой жинақталатын кең де терең ыдыс», «ақыл-ойдың таразысы», «ақыл-ойдың қазына-қоймасы» түрінде бекиді. Адамның әлеуметтік өмірін, рухани-мәдени болмысын кодқа түсіруде *бас* ой-сана, ақыл-еске қатысты ең негізі, басты, ең өзекті деген ұғым-түсініктерге арқау етіледі. Ал адамның басы, яғни ақыл-ойы жетпейтін, «қазына, қоймаға симайтын» ұғым-түсініктер Алланың, Құдайдың, Тәңірінің құдыретімен, Табиғаттың күшімен түсіндіріледі.

Адамның өз айналасын, ақиқат болмысты тануы көру ағзасы – *көздің* атқаратын қызметінің арқасында жүзеге асады десек, адамның дене құрылысындағы маңызды мүше – *көз* арқылы кеңістіктегі заттар мен құбыстардың белгі-нышандары, кескін-кейпі, мөлшер-көлемі, мән-маңызы т.б. қасиеттері ажыратылады, анықталады.

Қазақы дүниенің қарабайыр бейнесінің фразеологиялық фрагментіндегі көз соматизмінің образды-ассоциативтік және образды-эстетикалық, образды-прагматикалық палитрасының кеңдігі сондай, адам өмірінің барлық қырын бейнелі де көрнекі етіп сипаттауда ешбір дене мүшесінің атауы онымен тең түсе алмайды. Мәселен, жақынынан еш хабар болмаса көз *асып кетті*, *көзден таса болды* дейтін қазақ, адамы келіп қуанғанда *көзайым болады*. Қазақ біреуді жақтырмаса *көзбен жейді*, *көзбен атады*, жоқ қылғысы келсе *көзін жоғалтады*, *көзін құрытады*, елегісі келмесе *көзге ілмейді*, білдіртпей барлағысы келсе *көзінің астымен қарайды* немесе *көз қиығын тігеді*, әшейін жұбата салғысы келсе *көз алдайды*. Жұрт аузына ілініп, елеулі болғысы келсе *көзге түседі*, ықлас-пейіл танытқысы келсе *көзге жылы көрінеді*. Өмірден көрген соққысын *көзге қамшы тигендей* қабылдайтын қазақ, өз ортасынан шыққан жексұрын үшін *көзге күйік болды*, *көзге шыққан сүйелдей болды* деп күйінеді. *Көз жанарының суалуын*, *көздің нұры таюды* қартаюдың белгісі ететін қазақ, бірін-бірі ертеден білетін адамды *көз көрген*, *білімді*, *оқыған адамды көзі қарақты*, айрықша батырлықты *көзсіз ерлік* деп әспеттейді. *Көз қызықтырған*, *көзді қыздырған*, *көздің жауын алған* нәрсесін қарап, көріп барып, *көз құмарын қандыратын* қазақ қайғы-мұңын, ішкі шер-шеменін *көзі жәудіреп*, *екі көзінің жасына ерік беріп* отырып, *көзбен айтады*, *көзбен жеткізеді*. Қазақ ең ардақтысын *көзінің ағы мен қарасына* балап, *көзінің қарашығындай* сақтайды. Бір іс істегісі келсе, оның *көзін тауып*, *көзді ашып-жұмғанша* тындырып тастайды.

Көздің анатомиялық орган ретінде нақты қызметі адамның айналасын көзбен шолып, қабылдауынан туындайды, яғни адам көздің көмегімен өзін қоршаған әлемді танып, пайымдайды, бағамдайды. Көздің биофизикалық ерекшелігі туралы Р.Ю.Мугу былай дейді: «Благодаря высокоразвитым биофизиологическим особенностям глаза человек получает достаточно совершенную картину окружающей действительности и ориентируется не только в макром мире но и способен воспроизводить изображения в относительном микромасштабе»[156,109]. Демек, ақиқат шындыққа берілген бағаның шынайлығын адам өз көзімен көруі арқылы дәйектейді. Мәселен, қазақ тіліндегі «қандай да бір болған жағдайдың шын екендігіне сендіру» мақсатында

қолданылатын өз көзімен көрді, көзбен көрген – анық, естіген танық, «ойға орала берді, жиі еске түсті» дегенді білдіретін көз алдына келді, көз алдынан кетпеді, көз алдында тұрды, «іп-лезде жоқ болу» мәніндегі көзден гайып [таса] болды, «қиыр шет, өте алыс жер» дегенді білдіретін көз көрмес, құлақ естімес жер, «бірін-бірі білетін, таныс адамдар» мағынасындағы көз көрген сияқты көз соматизмінің қатысуымен жасалған фразеологизмдер арқылы дүние бейнесінде көздің адамның дене құрылысында шыныменен бар реалды орган екені туралы да, айнала ақиқат болмысты адам осы орган арқылы көретіні туралы да ақпарат жинақталады. Мұны моңғол тіліндегі нүдэнд үл үзэгдэх, чихэнд эс дуулдах газар (сөзбе-сөз: «көзге көрінбес, құлаққа естілмес жер») – өте алыс, нүд тусах (сөзбе-сөз: «көз түсу») – көз түсу, байқап қалу, нүдэнд дулаахан (сөзбе-сөз: «көзге жылы») – «көзге жылы ұшырау, бұрыннан таныс», нүдний үзүүрт (сөзбе-сөз: «көз ұшында») – ұзақта, нүднээс далд болгох (сөзбе-сөз: «көзден таса болдыру») – көзге түспестей ету, нүдэн далд орох (сөзбе-сөз: «көз тасасына ену») – «көрінбей кету», нүд ирмэх зуур (сөзбе-сөз: «көз қаққанша») – «тез, әп-сәтте» т.б. тәрізді фразеологизмдердің фондық мағыналары мен образдық негіздерінен де байқауға болады.

Адам денесіндегі реалды материалдық көру органы – көздің анатомиялық құрылым-құрылысы туралы қарабайыр түсінік оның жас, май, қан, ет, шел сияқты заттардан тұратынын жоққа шығармайды. Бұл қазақы дүниенің қарабайыр бейнесінің тілдік фрагментінде көзмайын тауысу – «қадалып көп іс істеу», көзін шел басу – «астамсу», көзіне қан құйылу – «ызалану, жауығу», көз шырымын алу – «аздап ұйықтап алу, тынығу» т.б., моңғол дүние бейнесінің тілдік фрагментінде усан нүдэт цусан зүрхт (сөзбе-сөз: «су көзді, қан жүректі») – «кәдімгі көптің бірі, жай адам», нүд өөхлөх (сөзбе-сөз: «көз майлау») – «астамсу», улаан нүдтэй (сөзбе-сөз: «қызыл көзді») – «ашкөз, көрсеқызар, дүниеқор», нүдний гэм (сөзбе-сөз: «көздің кемістігі, ақауы») – «өте сирек, қасқалдақтың қанындай, таптырмайтын», нүдний хор гаргах (сөзбе-сөз: «көздің зығырын, уытын шығару») – «аздап ұйықтап алу, тынығу», нүдний балай болох (сөзбе-сөз: «көздің қараңғы қапасы болу») – «қадір-қасиеті кету», нүдэн балай, чихэн дүлий (сөзбе-сөз: «көзі соқыр, құлағы дүлей») – «соқыр сеніммен, нобайлап, жорамалдап» т.б. соматикалық

фразеологизмдердің тура мағынасы арқылы көрініс береді.

Адамның айналасын көру, қабылдау және танудағы «көздің ағы» деп аталатын ақ қабық пен «көздің қарасы» деп аталатын нұрлы қабықтың, қарашықтың маңызына негізделіп, қазақ тілінде көзі қарақты «сұңғыла», көзінің ағы мен қарасындай «аяулы», көзінің қарашығындай сақтау «ерекше күтіп-баптап сақтау, аялау», ала көзімен ату «жек көріп қарау» т.б., моңғол тілінде нүдний цагаанаар үзэх(сөзбе-сөз: «көздің ағымен көру») – «жек көру», хар нүд хага татах (сөзбе-сөз: «қара көзін қақ тарту»), хар нүд хуулах (сөзбе-сөз: «қара көзін сыдыру») – «шырт ұйқыдан ояну», хар нүд хамхих (сөзбе-сөз: «қара көзін жабу») – «терең ұйқыға кету», нүдний цөцгий мэт (сөзбе-сөз: «көзінің қарашығындай») – ерекше аяулы, нүдний цөцгий мэт хайрлах (сөзбе-сөз: «көзінің қарашығындай аялау») – аялап сақтау, ерекше қадірлеу т.б. соматикалық фразеологизмдер жасалады.

Көздің жас бөлінетін «физикалық» қасиетіне негізделген қазақ тіліндегі екі көзі жәудіреді, жанары жасқа толды, көз жасына булықты, екі көзіне ерік берді, екі көзіне ие бола алмады, т.б., моңғол тіліндегі усан нүдлэх (сөзбе-сөз: «су көздену») – жылау, нулимс асгаруулах (сөзбе-сөз: «көз жасын төгу») – еңіреу, нулимсаа унагаахаар нүдрагаа зангид (сөзбе-сөз: «көз жасыңды түсіргенше, жұдырықты қатты түй») – «қайғыға құлай бермеу» тұрақты тіркестер дүние бейнесінде жылаудың сын-сипатын, жылауға итермелейтін ішкі сезім күшінің әр қилы деңгейін бекітеді.

Реалды орган – көзге физикалық тұрғыдан сырттан әсер етуге болатыны қазақ тіліндегі көзіне шұқып көрсетті «айып-кінасын бетпе-бет айты», көзіне құм құйылды «өлді, көмілді», көзін көгертті «азапқа салды», көзін ойды «қорлық көрсетті, әкіреңдеді», көзіне топырақ шашты «жамандық істеді», көзіне оттай басылды «ерекше жақын жанды кездестірді», көзге түрткі етті «келеке қылды» т.б., моңғол тіліндегі нүдий нь бұлтийлгэх (сөзбе-сөз: «біреудің көзін бұлтиту») – «ұялту, қатты қысылту, жер-жебіріне жету», нүд булаах (сөзбе-сөз: «көз жаулау») – «қызықтыру,өзіне тарту», хуруугаа нүдэнд хийчих шахах (сөзбе-сөз: «саусағын көзіне сұға жаздау») – «айыбын бетіне басу, жанына батырып айту», нүдий нь хуурах (сөзбе-сөз: «көзін алдау») – «көзбояушылық жасау», нүдий нь ухчих шахах (сөзбе-сөз: «көзін

ойып ала жаздау») – жер жебіріне жету, қатты ұрсу т.б. соматикалық фразеологизмдері арқылы бейнеленеді

Қазақ тіліндегі *көз тоқтату* «анықтап қарау», *көз салу* «қарау», *көзін төмен салу* – «имену», *көз тігу* «соңынан қарау», *көз құйрығымен қарау* «бетке тіке қарамау», *көз қырын салу* «қамқоршы болу», *көзінің сұғын қадау* «тесіле, сұқтана қарау», *көз тию, көз өту* «біреудің назары түсу», т.б., моңғол тіліндегі *нүдий нь хариулах* (сөзбе-сөз: «көзін бағу») – «бақылау, байқау», *нүд хужирлах* (сөзбе-сөз: «көз ащылау») – көз құмарын қандыру, көзайым болу, *нүд үзүүрлэх* (сөзбе-сөз: «көз сүйірлеу») – «шеттету, сыртқа тебу», *нүд халтирах* (сөзбе-сөз: «көз қалтырау») – тура қарамау, *нүдээ бүлтийлгэх* (сөзбе-сөз: «көзін бүлтиту, алайту») – айбарлану, ызбарлану, *нүд хорсох* (сөзбе-сөз: «көз жиырылу») – жирене қарау, *нүд чичлэх* (сөзбе-сөз: «көзбен түйрелеу») – «жер жебіріне жету, жерден алып, жерге салу» т.б. көздің қарасының қимыл-қозғалысына негізделген тұрақты тіркестерге назар аударсақ, *көз* тек көру органы ғана емес, қазақ және моңғол дүние бейнелерінде «бір нәрсеге» пайдаланылатын «қару, құрал, сайман» ретінде тіркелгенін байқауға болады.

Көру ағзасының қосымша аппараттарына көз алмасын қимылға келтіріп, көзді сыртқы ортаның әсерінен қорғап тұратын қабақ, кірпік, көз жасының безі, қас сияқты қорғаныш аппараттары жатады. Көздің өздігінен ашылып-жұмылмайтыны, бұл қимыл қабақ пен кірпіктің қимыл-қозғалысы арқылы жүзеге асатыны белгілі. Демек, кірпік пен қабақ сыртқы дүниеге әсер ете алатын – құрал-сайманның (көздің) ашылу және жабылу тетіктері. Қазақ тілі бұл тетіктердің қимыл-әрекетін «нар тәуекелге бел байлау» (*көзді жұмып жіберді, көзді тарс жұмды*), «жамандықтан құтыла алмау» (*көз ашпады*), «көрмегенсу» (*көз жұмбайға салды*), «туғаннан, ес кіргелі бері» (*көзін ашқалы*), «ымыжымы бір» (*көз қыспайы бар*) т.б., моңғол тілі *нүд нээгдэх* (сөзбе-сөз: «көз ашылу») – «көп нәрсені көріп, естіп, соның арқасында кез келген жағдайдың мән жайына терең бойлай алатын дәрежеге жету», *хоер нүд хөхрөх* (сөзбе-сөз: «екі көз көгеру») – «сарғая күту», *нүд цавчилгүй* (сөзбе-сөз: «көз жыпылықтатпай») – 1) өте сергек отыру; 2) таңға кірпік қақпау, көз ілмеу, *нүд цавчих(ирмэх) зуур* (сөзбе-сөз: «көз жыпылықтағанның (қаққанның) арасынша») –

«кірпік қаққанша, қас қаққанша» т.б. ұғым-түсініктерді көрнекі етіп берудің образына арқау етеді.

Көз арқылы адам сыртқы дүниеге әсер етіп қана қоймай, заттың, құбылыстың кеңістіктегі орналасу тәртібін, көлемін, әр түрлі қасиеттерін бағамдайды. Көздің тек көру қызметін ғана емес, «өлшеудің құралы» бола алатын қызметі де дүние бейнесінің тілдік фрагментінде көрініс табады: қазақ тілінде: *көз жетер жер, көз шалым жер, көз мөлшерімен алғанда, көзді ашып-жұмғанша, көз жүгіртті, көзге қораш, көздің жауын алады* т.б.; моңғол тілінде: *нүдэнд дулаан* (сөзбе-сөз: «көзге жылы») – «сүп-сүйкімді, әп-әдемі», *нүдэнд хүйтэн* (сөзбе-сөз: «көзге суық») – «көзге қораш, жайсыз», *нүд алдам* (сөзбе-сөз: «көз жеткізсіз») – «шексіз, ұшы-қиырсыз», *нүдтэй эд* (сөзбе-сөз: «көзді нәрсе») – «көрікті зат, әдемі нәрсе» т.б.

Сонымен, дүниенің тілдік бейнесінің фразеологиялық фрагментіндегі көз соматизмінің фразео-семантикалық өрістегі «қимыл-қылығы» оның қатысуымен жасалған фразеологиялық бірліктерді былайша топтастыруға арқау болады:

Бірінші топтағы фразеологиялық бірліктердегі лексемалардың мағынасы көздің анатомиялық орган ретінде танылатындығын, оның құндылығы қоршаған әлемді көзбен қабылдау қабілетінде екендігін білдіреді.

Екінші топтағы фразеологиялық бірліктердің құрамындағы көз лексемасының мағынасы адамның адами қарым-қатынас барысындағы көзбен түйсіну, пайымдау қабілетіне негізделеді.

Үшінші топтағы фразеологиялық бірліктердің құрамында көздің эстетикалық ерекшеліктері суреттеледі.

Төртінші топтағы фразеологиялық бірліктер құрамында көз адамның ішкі сезім иірімдерін, психологиялық жағдайын танытатын сиптомдық белгі қызметінде жұмсалады.

Бесінші топтағы фразеологиялық бірліктер құрамында көз адамның сыртқы ортамен байланысы барысында жұмсайтын «қаруы, құрал-сайманы» тұрғысынан сипатталады.

Алтыншы топтағы фразеологиялық бірліктер құрамында көз халықтың дүниетанымымен байланыстырылып, адамның көру қабілеті әлемнің жарығымен ассоциацияланады. Соған сәйкес адамның физикалық және рухани «зағиптығы» жарықтың және

онымен ассоциацияға түсетін «жақсылық» ұғымының көмескі тартуымен, күнгірттенуімен, яғни адамның көру қабілетін жоғалтуымен түсіндіріледі. Жарық дүниені көре алмаушылық көне түркі дәуірінің өзінде-ақ өлім метафорасына негіз болады.

Сонымен, қазақ және моңғол тілдеріндегі дүниені көз арқылы көрудің, қабылдаудың, танудың моделдерінде бейнеленген реалды емес сезім мүшелері, таным каналдары туралы түсініктер қазіргі заманғы адамның физиологиясы, адамның дене құрылысы, адамның сезімдік танымы мен логикалық ойлау жүйесі туралы ғылыми біліммен дәлме-дәл қабыспағанымен, көп жағдайда онымен сәйкес түсіп жататыны байқалады. Дүниені көру арқылы қабылдау туралы қазіргі ғылыми түсінік көру сезімі пайда болатын мидың белгілі бір орталықтары мен сенсорлық сигнал (жарық тербелістері) арасындағы күрделі қатынастар туралы ғылыми білімге негізделетін болса, адамның өзін-өзі, өзін қоршаған ақиқат болмыс үзінділерін көру арқылы танудың, қабылдаудың тілдік моделдерінің түп негізінде – қарабайыр санада қалыптасқан адамның көзі туралы өте көне түсініктер, тіптен тіл иесінің мифтік санасымен байланысып жататын реликт ұғымдар жатыр деуге болады.

Есту ағзасы – құлақ қазақ және моңғол этностарының дүниенің бейнесінде адамның әлеуметтік ортада қалыптасуына ықпал ететін сөзді, ақпараттар легін қабылдайтын және адам зердесіне жеткізетін «құбыр», өзіндік физикалық қасиеті бар, сырттан әсер етуге болатын «зат» тұрғысынан сипатталады. Мысалы: қазақ тілінде: *құлағы ауыр, саққұлақ, ұзын құлақ, ақпа құлақ, құйма құлақ, құлағым сенде, құлағына кірмеу, құлағына сіңу, құлақ құрышы қану, құлағына құю* т.б.; моңғол тілінде: *чих дэлдэх* (сөзбе-сөз: «құлақ қағу») – «есту, тыңдау», *чих нь алт болох* (сөзбе-сөз: «құлағы алтын болу») – «құлақ салмау, құлақ аспау, мән бермеу», *чих зөөлөн* (сөзбе-сөз: «құлақ жұмсақ») – «тіл алғыш, елгезек», *сонор чихтэй* (сөзбе-сөз: «сақ, тез естігіш құлақ») – «саққұлақ», *чих хатуу* (сөзбе-сөз: «құлақ қатты») – «құлағы ауыр, нашар еститін», *урт чихтэй* (сөзбе-сөз: «ұзын құлақ») – «өсек аяңды елден бұрын естігіш», *чих хангинах* (сөзбе-сөз: «құлақ қаңғырлау») – «құлағы шулау, яғни құлағының дүңгірлеуін біреудің сыртынан мақтағаны немесе даттағанына

жору», *чихгүй толгойлох* (сөзбе-сөз: «құлақсыз бастану») – «естісе де естімегенсу», *чихний хэнгэрэг хагалчих шахах* (сөзбе-сөз: «құлақтың дабылғысын сындыра жаздау») – «жер жебіріне жетіп, айқайлап үрсу», *чихнийхээ хажуугаар өнгөрөөх* (сөзбе-сөз: «құлағының жанынан өткізу») –» құлағына кірмеу, айтқан сөзді түсінгісі келмеу» т.б.

Қазақ және моңғол тілдерінде қаз. құлақ және моңғ. *чих* соматизмі ұйтқы болған фразеологиялық бірліктер арасында бірдей образға құрылған эквивалент фразеологизмдер кездеседі: «ынта қойып тыңдау» → қаз. *құлақ қойып тындау* – моңғ. *чих тавин сонсох* (сөзбе-сөз: «құлақ қоя тыңдау»); «ақпа құлақ» → қаз. *оң құлағынан кіріп, сол құлағынан шығып кету* (айтқан сөз) – моңғ. *баруун чихээр ороод, зүүн чихээр гарах* (сөзбе-сөз: «оң құлағымен кіріп, сол құлағымен шығу»); «қандай да бір нәрседен хабардар болып отыру, сақ, сергек отыру» → қаз. *құлақ түру, құлақ түрік отыру* – моңғ. *чих тавьж байх* (сөзбе-сөз: «құлақ қойып отыру») т.б.

Сонымен қатар қазақ тіліндегі *құлағын бұрады* «үгіттеп көндірді», *құлақ кесті құл* «малай», *құлаққа жылы тиді* «ұнады» сияқты соматикалық фразеологизмдер құлақтың сыртқы қалқанына сырттан физикалық күш жұмсауға болатынын көрсетіп қана қоймайды, ол күштің әлеуметтік – мәдени сипатын бейнелеп, *құлақ* соматизмін қазақ мәдениетінің соматикалық коды деңгейінде танытады. Ал адамның *жар құлағы жастыққа тимеуі* «дамыл таппау, тыныштық көрмеу», *құлағынан тартып тұрғызғандай* халы немесе *құлағынан күн көрінуі* «кедей» – оның әлеуметтік жағдайын меңзейтін психофизикалық қалып-күйінің суретті сипаттамалары деуге болады.

Дүниенің қарабайыр бейнесінің фразеологиялық фрагментінде *жүрек* адам ағзасының психофизиологиялық реакцияларымен тығыз байланысты сезімдік әрекеттерін сипаттайтын материалдық орган түрінде көрініс береді. Мұнда қазақ дүние бейнесінің фразеологиялық фрагменті *жүректі* сезімнің, көңіл-күйдің «орналасқан жері, ұясы, қоймасы» ретінде көрсетеді. Мысалы: қазақ тілінде: *жүрегінен мықтап орын алды, жүрегінің оты бар, жүрегіне беріш болып байланды, жүрегінде дақ қалды, жүрегі тебіренді, жүрегі өрт боп жанды, жүрегі жараланды, жүрегі қарайды, жүрегі аттай тулады* т.б.

Жүректің орналасқан орнын қазақы дүниенің қарабайыр

бейнесі адамның кеуде тұсымен байланыстырып, кеудені «адамның ішкі жан дүниесіне қатысты квазиоргандар мен материалдық органдардың шоғырланған жері» сретінде көрсетеді: *кеудемде жаным барда, көкірегінде (жүрегінде) оты бар, жүректі сара тілді* т.б.

Адамның жеке қасиеттерін суреттеуде жүрек соматизмі дүние бейнесінде табиғатқа, жан-жануарлар әлеміне қатысты кодтармен тоғысып, қазақ халқының тұрмыс-тіршілігіне қатысты ақпараттық кеңістікке енеді. Мысалы: адамды *арыстан жүректі* «ер жүрек», *қоян жүрек, су жүрек* «қорқақ», *тас жүрек* «қатал».

Дүниенің қарабайыр бейнесінің фразеологиялық фрагменті адамның жүрегін «қандайда бір сыртқы әсердің салдарынан қозғалысқа түсетін», «өзінің физикалық қасиетін өзгерте алатын», ««сезімдер мен эмоциялар толтырылған зат» түрінде сипаттайды. Мысалы, қатты толқыған адамды *жүрегі алып ұшты*, қатты қуанып, көңілденген адамды *жүрегі жарыла жаздады*, қатты қорыққан адамды *жүрегі дір ете қалды*, қайғыдан қатты күйініп, өзегі өртенген адамды *жүрегі қарс айрылды* деп сипаттайтын фразеологиялық бірліктерде эмоцияны білдіретін жүректің физиологиялық әлеуеті көрсетілетін болса, ізгі пейілді, рақымшыл адам туралы айтылатын *жүрегі жұмсақ*, көңілге дық болып ұялап, ойдан кетпес, жадыда қалар кекке айнарлар біреудің әрекеті жайлы *жүрегі тас түйін болды*, біреуге көңілі түсіп, жаны ашып, аяғанда немесе қатты мейірленгенде айтылатын *жүрегі еріді*, *жүрегі жылып сала берді*, қатты қорқып, үрей бойын билеген немесе қатты ренжіп, көңілі қалған адам туралы айтылатын *жүрегі суып сала берді* соматикалық фразеологизмдер тіл иесінің қарабайыр санасында қалыптасқан жүректің «жұмсайтын», «қатайтын», «суып сала беретін», «жылитын», «еритін» т.б. физикалық қасиеттері туралы «қарабайыр» түсініктерді көрсетеді.

Қазақ этносының дүниетанымында адамның психоэмоциялық және физикалық жай-күйіне байланысты жүректің орналасқан орны, яғни топографиясы өзгеруі мүмкін. Мысалы, адам қатты үрейленіп, шошығанда *жүрегі тас төбесіне шықты*, *жүрегі аузына тығылды*, көңілі жайланып, өзіне-өзі келгенде *жүрегі орнына түсті* дейді.

«Сыр сандық» мағынасымен байланысты семантикалық топтар соматикалық фразеологиялық тіркестердің метонимиялық қолданысы негізінде қалыптасады. *Жүрек сыры, жүрегіне дерт салды*,

жүрегі елжіреді, жүрегі тебіренді, жүрекке өрт түсті, жүрек қылын шертті т.б. соматикалық фразеологизмдер жүректің «ең құнды және сырға толы ақпараттың» орналасқан орын екендігінен хабардар етеді.

Жүрек соматизмі адамның адамгершілік қасиеттерін сипаттайтын орган ретінде жұмсалады да, адамгершілік, тазалық, адалдық туралы ұғымдар жүрекпен байланысты болады. Мысалы, адал адамды *жүрегі таза*, арам адамды *жүрегі қара*, батыл адамды *жүрегінің түгі бар*, жүрегінің оты бар дейді.

Жүректің арқасында адам болашақта болатын нәрсені болжай алады. Қазір болып жатқан жағдайға баға беру және болашақты болжауда жүрек «сәуегейлік» танытатын ділдік орган ретінде жұмсалады: *жүрегі лүп етті* «бір нәрседен секем алды», *жүрегі май ішкендей кілкілдеді* «көңілі қобалжыды, тынышсызданды», *жүрегі дір ете қалды* «кенет шошып кетті», *жүрегіне инедей қадалды* «көңіліне дық ете қалды» т.б.

Жүректің «сезім мен эмоция шоғырланатын орган» ретінде танылуы оның «сезім» мүшесі екендігін аңғартады, яғни адам баласының әлеуметтік ортада өмір сүруі, қалыптасуы, біреуді жақсы көруі я болмаса жек көруі осы органның сезінуімен жүзеге асырылады. Мұны дүниенің поэтикалық бейнесінде жүректің адамның ішкі жан дүниесінің символына алынуынан байқауға болады. «Символ – идеяның заттық (болмыстық) нышаны, астарлы образы, – деп түсіндіре келе, академик Р. Сыздық: «Абайдан символды іздей қалсақ, ең алдымен жүректі атар едік. Жүрек – адам организміндегі мүшенің атауы, демек, ол да зат. Осы затты ақын адамның ішкі дүниесінің, санасының рухани сұранысының символы етіп қолданады, жүрек – адамның өзінің символы болып шығады. Мысалы, ақын: «Жүрегім, ойбай, соқпа енді, Бола берме тым күлкі – дегенде де, Сенделеді ит жүрек дегенде де – барлығында да әңгіме организм мүшесі – жүрек туралы емес, адамның өзі туралы. Ақыл да жоқ, күлкі де жоқ, Тулап, қайнап, бір жүрек қылады әлек, тулайтын, әлек салатын – адамның өзі ғой, демек мұнда да жүрек – адамның символы [157, 464].

Құрамында жүрек соматизмі кездесетін фразеологизмдерді талдау барысы адамның күш-қуаты мен қажыр-қайраты да жүректің «сыртқы ортаның әсерін қабылдау және оған тойтарыс

берудегі» физиологиялық қасиетімен байланысып жататынын аңғартады. Мысалы, «жүрек – күш» семантикалық өрісіне енетін «нағыз батыр, ержүрек» дегенді білдіретін *жүрегiнiң түгi бар* соматикалық фразеологизмін алатын болсақ, «қарабайыр» тілдік сана адамның көзсіз ерлікке бара алатын қайратын, алып күшін «жүректің сыртын түкті қабық жауып тұратынымен, ол жүректі сыртқы әсерден қорғау функциясын атқаратынымен» түсіндіреді. Дүниенің қарабайыр бейнесінде бекіген «жүректің сыртқы түкті қабығы» жайлы қарабайыр «анатомиялық» мағұлматтың шынайлығын дүниенің ғылыми бейнесінің медициналық фрагментіндегі: «Эпикард – жүрек қабын сыртынан жауып тұратын жұқа қабықша. Жүрек қапшығының ішкі бетін перикард деп атайды. Перикард пен эпикард арасындағы қуыста сероздық ылғал болады. Ол жүрек жиырылып жұмыс істеп тұрғанда қабықшалардың өзара үйлеспеуіне себеп болады. Эпикард пен перикард та жүректің өткізгіш жүйесіне жатады» [158, 161] – деген ғылыми ақпарат дәйектей түседі.

Ал «ештеңеден қорықпайтын көзсіз батыр» деген мағынадағы *жүрек жұтқан* фраземасының пайда болу уәжі түркі этномәдени әлеміндегі кек алу дәстүрімен тікелей байланысты. «Батыр өзінің дұшпанын өлтіріп қана қоймай, оның жүрегін жұлып алып, қанжығасына салған немесе оның жүрегін жұтқан. Сондықтан да ержүрек, батыр, алып мағынасында *жүрек жұтқан* фраземасы жұмсалады» – дейді фразеолог Г. Смағұлова [159, 94].

Сонымен, дүниенің медициналық бейнесінде «адамның ішкі қуысында орналасқан анатомиялық дене мүшелерінің бірі» деп танылатын жүрек қазақы дүниенің қарабайыр бейнесінде «адамның ең күрделі сезімдерінің (махаббат, қамығу, торығу, күйзелу т.б.) ұяшығы» саналып, «психоэмоциялық жай-күйдің локусы» қызметін атқаратын ділдік орган ретінде адамның «ішкі әлемінің» символына алынады.

Ал моңғол дүние бейнесінің тілдік фрагментінде *жүрек* соматизмінің образды-ассоциативтік және психоэмотивтік палитрасы дәл қазақы дүние бейнесіндегідей кең болып келмейді. Мұнда *жүрек* «жанды зат» түрінде көрініс беріп, көбінесе ерік жігер мен батылдықтың деңгейін бейнелеуге қатысады: *чулуун зүрхтэй* (сөзбе-сөз: «тас жүректі») – қатал, *зүрх өвдөх* (сөзбе-сөз: «жүрек

ауыру») – жанына бату, *зүрх үхүүлэх* (сөзбе-сөз: «жүрегін өлтіру») – көңілін қайтару, жігерін жасыту, *зүрх хүрэхгүй* (сөзбе-сөз: «жүрегі жетпеу») – батылы бармау, *уушги зүрх нь амаараа гарах* (сөзбе-сөз: «өкпе жүрегі аузынан шығу») – қатты қорқу, *зүрх авхуулах* (сөзбе-сөз: «жүрегін алдыру») – қорқақ болып кету, *зүрхийг чангалах* (сөзбе-сөз: «жүрегін қатайту») – жігерін қайрау, *зүрхрүү зүү шивэх шиг болох* (сөзбе-сөз: «жүрегіне ие қадағандай болу») – жанын жаралау т.б.

Адамның ауыз, мұрын, көкірек, құрсақ және жамбас қуысында орналасқан ішкі ағзалар негізінен ас қорыту, тыныс алу, зәр шығару жүйелерінен, жыныс ағзалары және ішкі секрециялық бездерден құралады десек, дүниенің тілдік бейнесінің фразеологиялық фрагментінде ішкі ағзаларды құрайтын материалдық органдар ең алдымен «зат» ретінде сипатталып, олардың қарабайыр «анатомиясы» туралы түсініктеме адамның ішкі жан-дүниесінің, психофизиологиялық қалып-күйінің, тіптен рухани-мәдени әлемінің бейнелі суреттемесімен астасады. Мәселен, дүниенің ғылыми бейнесінің медициналық фрагменті адам дене мүшелерінің өмір тіршілігін қамтамасыз ететін тамырлар жүйесіне *қан, жүрек, жүрек қабы, талақ, тамырлар, қылтамырлар* сияқты ішкі ағзаларды жатқызады және олардың әрқайсысының атқаратын қызметін, түр-түсін, орналасу орнын ғылыми тұрғыдан толық сипаттайды.

Дүниенің қарабайыр бейнесінің фразеологиялық фрагментінде ішкі ағзаларды құрайтын материалдық органдардың қарабайыр «анатомиялық» сипаттамасы ауыспалы мағынада адамның психоэмоциялық (сезім-күйінің) жағдайының образына арқау етеді. Мысалы, *талақ* – ақ және қызыл ұлпалы тіндерден тұратын қоймалжың затқа толы, асқазан мен көк ет арасында сол жақ қабырға етегіне орналасқан ағза. Ол медицинада «қан сақтайтын қойма», «қан қысымын реттейтін және қан жасау процесіне қатысатын орган», «мерзімі біткен эритроциттер ыдырайтын орын» тұрғысынан түсіндіріледі. Осыншама маңызды қызмет атқаратынына қарамастан, медицинада ауру талақты алып тастауға болатыны талақсыз да адам тіршілік ете алатынын дәйектейді. Қазақы дүние бейнесінің фразеологиялық фрагментіндегі «ымы-жымы бір, сыбайлас адамдар» туралы *талагы жабысты*, «бұлан-талан боп ашуланды» мағынасында *талагы тарс*

айырылды, «некесін бұзды» және «дүниеден безді, өмірден түңілді» дегенді білдіретін *талақ етті*, «қыр соңынан қалмады» деген мәндегі *талақша жабысты сияқты талақ* соматизмі тірек болған тұрақты тіркестер олардың жасалуына қазақтың талақ туралы «қарабайыр» анатомиялық білімі негіз болғанын аңғартады. Басқаша айтқанда, адамның сол жақ қабырғасының етегіне жабысып тұратын орган - *талақтың* шамадан тыс толуы оның жарылуына, ал солуы оның қабырғаларының бір-бірімен жабысуына әкеп соғатыны жайлы «қарабайыр» түсінік біртіндеп адамның қатты ашуланған сәтін (*талағы тарс айырылды*), мінезін (*талақша жабысты*), жеке адамның сезім күйін немесе адамдар аралық қарым-қатынастың үзілуін (*талақ етті*) бейнелеп, *талақ* туралы «анатомиялық қарабайыр білім» адам туралы философиялық ілімге ұштасқаны сөзсіз.

Қазақы дүниенің қарабайыр бейнесінде *тамыр* соматизмі «тұқым, үрім-бұтақ, ұрпақ жалғастығы» мәселесіне қатысты, сондай-ақ қандай-да бір нәрсенің таралу деңгейін көрсететін болса (*тамырына балта шапты, тамырын кесті, тамырымен құрып кетті, тамырын тереңге жайды* т.б.), моңғол дүние бейнесінде жеке адамның физиологиялық күш-қуатының өлшеміне алынады: *тамираа тасартал, шөрмөсөө сунатал* (сөзбе-сөз: «тамыры үзілгенше, сіңірі созылғанша») – әбден шаршағанша, *тамир тасрах* (сөзбе-сөз: «тамыр үзілу»), *тамир тэнхээ барагдах* (сөзбе-сөз: «тамыр діңкесі таусылу») – тұралау, титықтау

Дүниенің тілдік бейнесінің номинативтік және фразеологиялық фрагменттерінде *бауыр* соматизмінің өте жақын қандық туыстықтың нышанына (*бала, аға-іні*) алынуын дүние бейнесінің медициналық фрагментінде атап көрсетілетін «ұрықтың даму процесіне қатысты бауырдың ең маңызды қызметімен, атап айтқанда, ұрықтың 7-8 апталық дамуынан бастап қан жасау процесі бауырда өтетінімен» [158, 185] түсіндіруге болады. Мәселен, қазақ тіліндегі *бала– бауыр етім, бауырын жарып шыққан* фразеологизмдері «туған перзент» дегенді, моңғол тілінде *элэгний ураг* (сөзбе-сөз: «бауырдың ұрығы») фразеологизмі «бірге туған аға-іні» дегенді білдіреді.

Қазақ этносының қарабайыр таным-түсінігінде *бауыр* әр түрлі өмірлік типтік жағдаятқа байланысты «елжірейді», «қатаяды», «суиды», яғни физикалық өзгерістерге ұшырап отырады. Мысалы:

бауыры суыды «күдер үзді», *бауыры қатты* «мейірімсіз қатал» т.б. Адамның ең ауыр қайғысы – жақынынан айрылу осы органның «езіліп кетуімен» байланыстырылады: *бауыры езілді* «қатты қайғырды». Қазақы дүние бейнесінде *бауыр* адамдар арасындағы қарым-қатынастағы «ең жақын» қашықтықтың символына алынады: *бауыр басты* «жақын тартты», *бауыр етім* «өте жақын», *бауыр тұтты* «жақын тұтты», *бауыры бүтін*, *бауыры есен* «бала-шаға, туыс-туғаны аман-сау», *бауыры құтсыз* «бала тұрмайтын әйел», *бауырына басты* «құшақтады, аймалап төсіне қысты» немесе «бала асырап алды», *бауырына кірді* «өте жақын қарым-қатынас орнатты» т.б.

Моңғол жұрты көңілдің жақын алысын, ниеттің арам тазалығын, жат пен жақынның ара салмағын бағамдауда бауырдың түсі мен оны құрайтын қанның жылылығына жүгінеді: *халуун элэгтэй* (сөзбе-сөз: «ыстық бауырлы») – «көңілі жақын», *хар элэгтэй* (сөзбе-сөз: «қара бауырлы») – «арам ойлы, жат» *муу садангаас хар элэгтэн дээр* (сөзбе-сөз: «жаман туыстан қара бауыр артық») – берекесіз ағайыннан жат жақсы, *эн олон, бус элэгтэн* (сөзбе-сөз: «ені көп, бауыры басқа») – қырық ру құрама, *ичих нүүрэндээ элэг наах* (сөзбе-сөз: «ұялар бетке бауыр жапсыру»)– арсыздану, шімірікпеу т.б.

Адам организмі үшін белгілі бір қызмет атқаратын шынайы материалдық органдардың бірі – *өкпе*. Өкпе организмге оттегін жеткізу қызметін атқарады. Қазақтың «қарабайыр» санасы өкпенің бұл қызметін «тынысы тарылды» деген мағынадағы *өкпесі алқымына тірелді, өкпесі өшті, өкпесі алқынды*, «бар пәрменінше жүгірді» дегенді білдіретін *өкпесін қолына алып жетті* сияқты тілдік модельдердің семантикалық шеңбері аясына жинақтайды. Сондай-ақ өкпеге ауаның жетіспеуінен болатын алқына дем алу мен тыныстың тарылуы қатты қимылдаған немесе жүгірген адамда ғана емес, бір нәрсеге қатты ренжіген адамда да байқалатынын бағамдаған тіл иесі дүниенің қарабайыр бейнесінде *өкпені* адамның психикалық қалып күйі – «реніш» ұялайтын орган ретінде сипаттап, ол органға «заттық белгі» дарытады: *өкпесі қара қазандай* – «қатты ренжіді», *өкпесі тарқады* – реніші кетті, *өкпе сызы* – көңілдегі қаяу, *өкпесі жоқ* – «еш реніші жоқ», *өкпесі жүрмеді* – «реніші өтпеді» т.б.

Моңғол дүние бейнесінің тілдік фрагментінде бүйрек адам аралық қарым-қатынастың жақын алыстығының белгісіне алынады.

Мәселен, бүйректің күрең түсі жат ұғымын (*хүний хүү хүүрэн бөөртэй* (сөзбе-сөз: «кісі баласы күрең бүйректі») – өзіннен тумай ұл болмас) таңбаласа, «біреуге қоқан-лоқы жасау» деген мағынаны білдіретін *бөөрий нь авах* (сөзбе-сөз: «бүйрегін алу») фразеологизмі бүйректің адам организмінде бар материалдық орган екенін көрсетіп қана қоймайды, *бүйректі суырып алу* өте ерте кездерде қылмыс істеген адамды немесе тұтқынға түскен жауды, яғни «жаны жатты» жазалауға қолданған көне әдіс екенінен де хабар береді. Ал бөлек-бөлек «бүйректердің бірігуі, қосылуы» қандайда бір мақсатқа адамдардың иық тиістіріп, бірге жетуін (*бөөр нийлүүлэх* (сөзбе-сөз: «бүйрек біріктіру») – бірлесу, бірігу) бейнелейді.

Сонымен, адамның дене мүшелері атаулары тілдің антропоцентрлік ұстанымын нақты жүзеге асыратын эгоцентрлік бағыттағы категорияға жатады. Лексиканың соматикалық қабаты адамның дене мүшелерінің бастапқы атауларымен қатар, адамның ішкі жан дүниесінің қалтарыс-қатпарларын бейнелеп танытатын, суреттеп атайтын, сол арқылы адам психикасының сан алуан қалып-күйін, адами қасиеттерді көрнекі түрде елестетуге мүмкіндік беретін екінші мағыналардың құрылу процесін де көрсетеді. Екіншілік мағыналардың семантикалық мазмұны тиісті дене мүшелерінің функционалдық-сезімдік аспектілерімен және образды-ассоциативтік түрде дене мүшелерін орналасу орны бойынша ауыстырумен тығыз байланысты болып келеді.

Адам денесіндегі реалды материалдық органдар немесе реалды емес квазиоргандардың анатомиялық құрылым-құрылысы туралы қарабайыр түсінік дүниенің бейнесінің фразеологиялық фрагментінде тұрақты тіркестердің прототивтік фондық мағыналары арқылы бекітін болса, олардың ауыспалы мағынада жұмсалуды барысында адамның бір нәрсені көруі, қарауы арқылы жүзеге асатын іс-әрекеттің немесе ашу, ыза, қайғы, қапа, мұң сияқты ішкі сезім иірімдерінің сыртқы сиптоматикасының көрнекі сипаттамалары жасалады. Ал фразеологизмдер арқалаған образдар арқылы адамның әр қилы жағдайларда, тіптен әр алуан сәтте «лып етіп сыртқа шығатын» мінез-құлық, қылық-қимыл, іс-әрекет, сезім-күйіне т.б. қатысты дүние бейнесінің суретті фрагменттері түзіледі.

§ 4. Дүниенің қарабайыр бейнесіндегі «сыртқы адам» туралы түсініктің тілдік интерпретациясы

Қарабайыр дүние бейнесінің «адамның сырты» құрылымында адамның бет әлпет, дене тұрқының суреті, белгілі бір жас мөлшеріне байланысты физиологиялық қасиеттері, ішкі сезім жағдайының сыртқы сиптоматикасы, адамның қоғамдағы орны, әлеуметтік-қоғамдық институттардағы адамдармен қарым-қатынасы, мінез-құлық, жүріс-тұрыс, сөйлеу әрекеті сияқты таксондар ерекшеленеді.

«Адам сыртының» когнитивтік моделі адамның дүниені сезімдік қабылдау әрекеті негізінде жүзеге асып, біртіндеп пайымдауға ұласады, яғни «сыртқы адамды» қоршаған ортаның нысаны ретінде тану сенсорлық қабылдаудан басталады. Демек «адамның визуалды образы сенсемоторлық тәжірибенің нәтижесі болып табылады және ол перцептивтік жалпыламалық сипатта болып келеді» [160, 83].

Қабылдаудың негізгі модустарының бірі көру десек, «сыртқы адамды» танудың алғашқы және қарапайым сатысы көру арқылы басталып, адамның сыртқы келбеті көз тоқтату арқылы ойға тоқылады, тіл арқылы суреттеледі. Мәселен, «сұлулық» ұғымына қатысты қаз. *көз тартарлық*, моңғ. *нүдэнд дулаан* (сөзбе-сөз: «көзге жылы») – «сүп-сүйкімді, әп-әдемі»; қаз. *көз жауын алу*, моңғ. *нүд булаах* (сөзбе-сөз: «көз жаулау») – «қызықтыру,өзіне тарту» т.б., «сүйкімсіз» ұғымын білдіретін қаз. *көзге қораш*, моңғ. *нүдэнд хүйтэн* (сөзбе-сөз: «көзге суық») – «сырт кейпі келіссіз»; қаз. *көзге түрткі болу*, моңғ. *нүдний балай болох* (сөзбе-сөз: «көздің қараңғы қапасы болу») – «қадір-қасиеті кету, жексұрын болу» т.б. көз соматизмі ұйтқы болған фразеологизмдер адамның көз жанары ішкі эстетикалық қажеттіліктің қанағаттануы немесе қанағаттанбауының құралы ретінде «сұлулық» пен «сүйкімсіздік» категорияларын айқындаудың арқауына алынатынын көрсетеді.

Адамның сыртқы келбетіне байланысты образдар «галлереясын» жасауда тіл бірліктерінің ішінен соматикалық фразеологизмдер айрықша белсенділік танытады. Олардың денотативтік және коннотативтік мағыналары адам келбетін кескіндеудің тілдік моделін сомдайтын болса, образдық-фондық

негіздері ұлттық эстетикалық таным-талғамның, дүниетанымдық көзқарастардың, адамды қоршаған табиғи және әлеуметтік-қоғамдық, мәдени ортаның әр алуан қырына берген бағаның тұтастығын құрайды.

Адамның бет-әлбет, дене бітімінің, жас ерекшелігіне байланысты сыртқы түр-тұрпаттағы өзгерістердің денотативтік мінездемесі мен жалпы физиологияның бейнелі сипаттамасын жасауда жан-жануарлар, құс, өсімдік атаулары мен тұрмыстық зат атауларының айрықша белсенділік танытуын табиғатпен біте қайнасып, үндестікте тірлік кешкен қазақтар мен моңғолдардың көшпелі өмір салтымен, тұрмыстық мәдениеттерінің өзіндік ерекшелігімен түсіндіруге болады. Жалпы алғанда «адам әлемі мен жан-жануар әлемі арасындағы параллелизм жан-жануарлар атауларының фразеологиялық бірліктер құрамында жиі кездесуін және мұндай фразеологизмдердің сөйлеуде кең қолданылуын айқындайтын басты фактор болып саналады. Жан-жануар бейнесіне қатысты қалыптасқан ассоциация біртіндеп сол бейнеге сәйкес келетін тілдік оралымға айналады» - дейді Т.В. Козлова [161, 8].

Қазақ және моңғол этностарының дүние бейнелерінде адамның бет-келбетінің, тұлға-тұрпатының сын-сипатын сипаттауда мәдениеттің соматикалық коды түр-түстік, фитонимдік, зооморфтық, заттық кодтармен тоғыстырылып, соматизмдердің семантикалық өрісінің ассоциациялау мүмкіндігі артады. Фразеологиялық мағыналардың қалыптасуындағы ұлт менталитетінің ролін зерделеу барысында Г. Смағұлова: «адамның сұлулық, әдемілік сипаттарын бейнелеуде ұлттық мәдени өмір салты, қоршаған орта, жер жағдайы, құбылысты қабылдау ерекшеліктері көрініс беріп отырады» – дейді [97, 175]. Мәселен, «көз тартар көркем жанның көрікті жүзін» қазақтар *салған суреттей* деп, моңғолдар *зургийн хуар шиг* (сөзбе-сөз: «суреттің нақышындай») деп, қазақтар *ағы ақ, қызылы қызыл* деп, моңғолдар *улаан цагаанаараа ялгарсан* (сөзбе-сөз: «қызылы ағынан ажыратылған») деп тамсана суреттейді. Кіргені де тез, шыққаны да тез, істеген ісі де тез болып, құныперен шауып жүретін адамды қазақ үйіріле соғып, бұрқ-сарқ етіп өте шығатын *ала құйынға* баласа, моңғол жұрты *хуй салхи шиг* (сөзбе-сөз: «құйын желдей») деп құйынның жылдамдығына теңейді.

Қазақ және моңғол халықтарының сан ғасырлар бойы ұстанған

көшпелі өмір салты, сол салт негізінде туындаған рухани және дәстүрлі заттық мәдениетіндегі ұқсастықтар дүние бейнесінде екі халыққа ортақ білім қорын, ортақ таным моделдерін қалыптастырғаны сөзсіз. Мұны қазақ және моңғол жұртының адамды және оның өзіндік ерекшеліктерін, қасиеттерін, іс-әрекеттерін сипаттайтын бейнелі фразеологизмдеріне арқау еткен мал шаруашылығына қатысты ортақ образдардан байқауға болады: «бет-әлпетіне жарасымсыз етіп шоқшитып сақал қойған сүйкімсіз кісіні» қазақтар да, моңғолдар да *теке сақал* (моңғ. *ухнан сахал* (сөзбе-сөз: «теке сақал») деп жаратпай атайтын болса, қазақтар *қойдан қоңыр* деп, моңғолдар *хонь шиг хүн* (сөзбе-сөз: «қой сияқты жан») деп «ешкімде қақ-соғы жоқ бейуаз, момын адам» мінезін қой образы арқылы береді.

Қазақ пен моңғол этностарының дәстүрлі көшпелі мәдениетінің өзіндік ерекшелігін дүние бейнесінде көз соматизмінің зооморфтық, фитоморфтық т.б. кодтармен тоғысым тауып, метафоралық қолданысқа ие болуы, сөйтіп эстетикалық бағалау критерийлерінің біріне айналуы да таныта алады. Көшпелі өмір салтына негізделген қазақы эстетикалық талғам бойынша көз формасының дөп-дөңгелек болып келуі, көздің тұнық, мөлдір қара немесе сұрғылт-қызыл түсі (*көзі қарақаттай, қой көзді, көзі ботадай, құралай көз*), жанардың өткірлігі (*көзі отты, көз жанары өткір*) қазақ ұғымында сұлулық эталондары ретінде қабылданатын болса, көз түсінің көкшілдігі (*көзі тұздай*), қылилық (*қыли көз*), көздің ағының қарасынан көптігі (*ала көз*), көз аясының тарлығы (*қысық көз*) т.б. сүйкімсіздікті білдіреді. Ал моңғол дүние бейнесінің фразеологиялық фрагментіне зер салсақ, көздің тұнық қара түсі мен сопақша сыртқы пішіні, шоқтай жануы, жанардың өткірлігі сұлулықты айқындайтын белгілердің қатарына жатады: *тунгалаг хар нүдтэй* (сөзбе-сөз: «тұнық қара көзді»), *навч мэт зууван үзэсгэлэнт нүдтэй* (сөзбе-сөз: «жапырақ сияқты сопақша көрікті көзді, яғни қиғаш көзді»), *нүдэндээ галтай, нүүрэндээ цогтой* (сөзбе-сөз: «көзі отты, жүзі шоқты»), *хуриц нүдтэй* (сөзбе-сөз: «өткір көзді») т.б.

Моңғол дүние бейнесінің тілдік фрагменті көздің көк түсін тіркемейді. Мұндай дүние бейнесінің тілдік фрагменттеріндегі айырым тұстарды *нүд* «көз» соматизмінің зоонимдік, фитонимдік код қызметінде жұмсалудан да байқауға болады. Мәселен, жан-

жануарлар мен қанаттылар әлеміне қатысты болып келетін көздің метафоралық қолданыста өсімдік әлеміне «көшірілуі» моңғол дүние бейнесінде өсімдік атауларын тудыруға негіз болып, фитонимдік кодтар түзеді: *хэрээний нүд* (сөзбе-сөз: «қарғаның көзі») – гүлді өсімдік, *үхрийн нүд* (сөзбе-сөз: «сиырдың көзі») – бүлдірген, *хонины нүд* (сөзбе-сөз: «қойдың көзі») – қой бүлдірген т.б.

Дүниенің қарабайыр бейнесінің фразеологиялық фрагментінде жинақталған адамның сыртқы бейнесі туралы түсінік адамның гендерологиялық жіктелісіне негізделеді де, «әдемілік – сұрықсыздық», «сүйкімділік – сүйкімсіздік» категориялары арқылы сипатталады.

Адам болмысының ең жоғарғы эстетикалық жағдайын сипаттайтын әдемілік категориясы шеңберін қазақ және моңғол этностарының әйел әдемілігі мен ер адамның келбеттілігі жөніндегі танымдық ұстанымдары көрініс табатын образдардың ассоциативтік аясының кеңдігі айқындай түседі.

Әйел әдемілігіне қатысты образдарды сомдауда адамның ішкі ағзаларының теріге әсері қазақы және моңғол дүние бейнелерінде көбіне қызыл және ақ түстермен беріледі. Қарабайыр санада әйел жүзіндегі қызғылт арай сұлулық пен денсаулықты көрсетіп, қызыл түс «қан тазалығының», ақ түс «тері тазалығының» кепіліне алынады. Мысалы: қазақ тілінде: *қызылы қызыл, ағы ақ, аққұбаша келген, бидай өңді, қырдың қызыл гүліндей, қызыл шырайлы, екі беті алмадай, нарнтай қызыл* т.б.; моңғол тілінде: *улаа бутарсан царай* (сөзбе-сөз: «қызғылт рай шашыраған шырай»), *жимсэн улаан хацар* (сөзбе-сөз: «жемістей қызыл бет»), *шүлэн улаан хацартай* (сөзбе-сөз: «нәрлі қызыл бетті») т.б. Сондай-ақ әйел затының денсаулығын болашақ ұрпақ қамымен байланыстырған қазақы қарабайыр сана орташа толықтықты әйел әдемілігінің маңызды сыңары етіп тілде *бес биенің сабасындай, аяқ-қолы балгадай* тұрақты тіркестер арқылы бекітетін болса, моңғол жұрты дене тұрқыны, бой әдемілігінің көрсеткішіне арық та емес, толықта емес бітімді ала отырып, оны деннің саулығымен байланыстырып, *мах шөл тэнцүү* (сөзбе-сөз: «ет сөлі тең») деп бейнелеп көрсетеді.

Қазақы дүниенің тілдік бейнесінің фразеологиялық фрагментінде жалпы сұлу әйел образын сомдауға *көргеннің көзі тойғандай, топты ортадан ойғандай, қаса сұлу, хордың қызындай, жаяу*

жатып, атты түсіп қарагандай, тілмен айтып жеткізе алмайтын, қараса көз тоймайтын, жаңа туған айдай, т.б. тұрақты тіркестер қатысатын болса, моңғол дүние бейнесінің тілдік фрагментінде әйел әдемілігі *нар сар адил* (сөзбе-сөз: «күн ай секілді»), *морьтой хүн бууж хармаар*, *явган хүн сууж хармаар* (сөзбе-сөз: «атты адам түсіп қарар, жаяу адам жатып қарар»), *нүд булааж төрсөн* (сөзбе-сөз: «көз жаулап туған»), *цэцэг цэврүү шиг* (сөзбе-сөз: «бәйшешек үлбіріндей»), *уулын согоо шиг* (сөзбе-сөз: «тау маралындай»), *төрсөн байтлаа зурсан шиг* (сөзбе-сөз: «туа салысымен қылқаламмен сызғандай»), *арчсан толь шиг* (сөзбе-сөз: «аршыған айнадай»), т.б. бейнелі тұрақты оралымдар арқылы сипатталады.

Қазақтың көркемдікті қабылдауға қатысты эстетикалық талғамы бойынша әйел адамның бет, қас, кірпік, көз, мұрын, ауыз, ерін, тіс, иек, мойын, бел, ет-тері сияқты сыртқы дене мүшелерінің нақты детальдарына, әйел затының мүсін, қылық – қимыл сұлулығына айрықша назар аударылып, олар дүние бейнесінің тілдік фрагментінде фразеологиялық теңеулік конструкциялар арқылы сипатталады. Теңеулік конструкцияларға өсімдіктер мен жан-жануарлар әлемінен алынған образдар, сан түрлі заттар мен құбылыстардың түр-түс, сын-сапа қасиеттері арқау етіледі.

Әлемді көрнекі де көркем етіп қабылдаудың нәтижесінде түзілетін қазақы дүниенің поэтикалық бейнесінде әйел затының бет-әлпет сұлулығы: *қой көзді, қолаң шашты, қасы қияқтай, көзі қарақаттай, құралай көз, мұрны пістедей, қыр мұрын, аузы оймақтай, ерні шиедей, екі беті алмадай, ай десе аузы, күн десе көзі бар, ай қабақ, алтын кірпік, аққудың топшысындай аппақ иек, аршыған жұмыртқадай (бет), тістері тізіп қойған ақ мәрмәрдай* т.б.;

бел мен білек сұлулығы: *жұмыр білек, ақ білек, саусағы сүйріктей, аршын төс, белі қылдай, қыпша бел, бұраң бел, құмырысқа бел* т.б.;

ет-тері сұлулығы: *аппақ қардай ет, наурыздың ақша қарындай* т.б.;

мүсін сұлулығы: *алтын асықтай, киіктің асығындай, сымға тартқан күмістей, аққудың көгілдіріндей* т.б.;

қылық – қимыл сұлулығы: *кер маралдай керіліп, бір басарға ерініп, толған айдай толықсып, ақ сазандай бұлқысып, құнан қойдай бой тастап, жүйрік аттай ойқастап, томағасын алдырған ақ сұңқардай,*

тотыдайын таранган, сұңқардайын сыланган, т.б. тілдік моделдер арқылы суреттеледі.

Ер адамның кескін – келбетіне қатысты алғанда қазақтың эстетикалық талғамындағы әйелге тән «сұлулық», «әдемілік» категориясы «келбеттілік» категориясымен ауыстырылып, қарабайыр дүние бейнесінде еркектің қажыр, қайрат, күш, айбар сияқты қасиеттері ер адамның жас мөлшеріне байланысты қимыл-қылығымен астастырылады да «көріктілікті» айқындаудың сапалық көрсеткіші етіледі. Басқаша айтқанда ер адамның келбетін эстетикалық бағалау оның ішкі қасиеттерін этикалық бағалаумен тікелей астасып жатады.

Ер адамның сыртқы бейнесін сомдауда ассоциацияға аңдардың ең жүректілері саналатын арыстан, қабылан, жолбарыс, төрт түлік ішінен құр ат, жаратылған ат, қыран құстар қатарынан қаршыға, бүркіт, сұңқар, лашын, қырғи, өсімдік әлемінен қарағай, емен сияқты діні мықты ағаштар, найзағай, жасын тәрізді табиғат құбылыстары, тоқпақ, диірмен тасы сияқты тұрмыстық заттар түседі де, олардың «қаттылық», «мықтылық», «күштілік», «өткірлік» категорияларын құрайтын белгілері ер адам келбетін танытудың өзегі етіледі. Мәселен, тілдегі еркек образын сомдауға қазақ тілінде: *торсық шеке (ұл), қаршыға көз, от шашқан өткір көз, жарқ еткен найзағайдай көз жанары, ат жақты, сүліктей қара мұртты, мұртты қияқтай, күзен бел, ерттеп қойған құр аттай, арыстандай айбатты, қабыландай қайратты, лашын құстай түйілген, қанды көз қыран құстай, қызылшыл қырандай, қаршығадай бойы бар, үйдей үлкен ойы бар, қас батырдай пішіні, жас емендей, тіп-тік боп тауда өскен қарағайдай, жұдырығы қол ағаштай, найзағайдың отындай жарқылдаған (қимыл), диірменнің кесек тасындай (тұлға), қапсағай денелі, екі иығына екі кісі мінгендей, екі иығы қақпақтай, бұлшық еті тоқпақтай, т.б.* бейнелі фразеологизмдер қатысатын болса, моңғол тіліндегі *идрийн цог гялалсан* (сөзбе-сөз: «жастықтың шоғы жарқылдаған»), *орь залуугийн цог бадарсан* (сөзбе-сөз: «қыршын жастың шоғы маздаған»), *идэр залуу настай, исгэлэн халуун биетэй* (сөзбе-сөз: «балғын жас шақты, ашымал ыстық денелі»), *эр хүний арван гурван мэхтэй* (сөзбе-сөз: «бойында ер адамның он үш амал-айласы бар»), *уулын чинээн эр* (сөзбе-сөз: «тау тәрізді ер»), *галтай цогтой* (сөзбе-сөз: «отты шоқты»), *дөч хүрсэн эр, дөрвөө дарсан ат, дээр бүрэн морь* (сөзбе-сөз:

«қырыққа келген ер, аптығын басқан атаң, үсті түгел ат»), *эрийн цэнд хүрсэн* (сөзбе-сөз: «ер қатарына жеткен»), *жигүүртэн шувуу шиг* (сөзбе-сөз: «қанатты құстай»), *эмээлгүй эмнэг, хазааргүй хангал шиг* (сөзбе-сөз: «ер-тоқымсыз асаудай, »), т.б. тұрақты сөз тіркестері ер адамның кескін-келбет, мүсін сұлулығын оның ішкі қажыр-қайрат күшімен тоғыстырған тілдік моделдер болып саналады.

«Сүйкімсіздік» категориясының семантикалық өрісін тудыратын фразеологиялық бірліктер де гендерлік сипатқа ие болып келеді. Дүниенің қарабайыр бейнесінің фразеологиялық фрагментінде ер адамның сыртқы түр-тұрпатының көзге қораш детальдары оның мінез-құлқының жағымсыздығын, әлеуметтік жағдайы мен көңіл-күйінің төмендігін баса көрсетумен ұштастырылады. Мысалы, тұрмыс-тіршіліктің ауыртпалығы ер адамның арық болуымен, жүдеу көрінуімен (қазақ тілінде: *жағына пышақ жанығандай, мойны ырғайдай, биті торғайдай, бетегедей қуарған сақал-шаш* т.б.; моңғол тілінде: *арьс яс болох* (сөзбе-сөз: «тері сүйек болу»)–*қу сүйек, ясан хэлхээ* (сөзбе-сөз: «тізген сүйек») – тірі аруақ) сипатталатын болса, жігерсіз, ыңдыны жуас, ез еркекті қазақ *аузынан сөзі, қойнынан бөзі түскен*, моңғол *өхч биш, булчирхайч биш* (сөзбе-сөз: «майда емес, без де емес»), *дээлийн гол* (сөзбе-сөз: «шапанның жартысы») деп бейнелейді.

Қазақы дүние бейнесінде ер адамның ішкі жағымсыз сезім-күйінің сыртқы сиптоматикасы *түрі өрт сөндіргендей, көрден жаңа тұрғандай, қаңтарда қатқан мұздай, жайсыз мінездің сыртқа тебуі* (*қу аяқ, қу ауыз, тоң мойын, кердең мойын, кер азу*) түрінде көрініс береді.

Моңғол дүние бейнесінің тілдік фрагментінде кейіп-кеспірден *жұрдай, ұсқынсыз еркек бейнесі ухнан сахал* (сөзбе-сөз: «теке сақал»), *тэнгэр баганадсан* (сөзбе-сөз: «аспан бақандаған») – шоқшиған сақалды, *монтойсон монхор хамар* (сөзбе-сөз: «дөңкиген қоңқақ мұрын») – қоңқақ мұрын, *газар дороос гарсан шиг* (сөзбе-сөз: «жер астынан шыққандай») – кейіпсіз, *газрын бэтэг шиг* (сөзбе-сөз: «жердің құртындай») – қортық, *газартай наалдсан* (сөзбе-сөз: «жерге жабысқан») – жермен жексен, *үдийн нарны сүүдэр шиг* (сөзбе-сөз: «тал түстегі көлеңке сияқты») – тапал, *үүргийн түнзний бөглөө шиг* (сөзбе-сөз: «арқа торсықтың тығыны сияқты») – доп-домалақ, *сүү долоосон гөлөг шиг* (сөзбе-сөз: «сүт жалаған күшіктей») – сүмірейген,

гадаа гяланцаг, дотроо паланцаг (сөзбе-сөз: «сырты жылтыр, іші былық») – арамза, *гаднаа багтай, дотноо бугтай* (сөзбе-сөз: «сыртқа перделі, жақынына сайтаңды») – жексұрын, *эрэг шөргөөсөн бух шиг* (сөзбе-сөз: «жар сүзген бұқадай») – әлемтапырақ жүзді, т.б. образды фразеологизмдер арқылы жасалады.

Қазақы дүниенің тілдік бейнесінде сұрықсыз ер адам образының ассоциативтік өрісі сүйкімсіз әйел образына қарағанда кеңдеу болып келетіні байқалады. Ер адамның сыртқы портретін түзуде акцент бас (*қауға бас, бас терісі келіспеген, шақша бас*), сақал-мұрт (*қабә сақал, тікенек мұрт*), бұжыр бет (*ит кемірген асықтай*), қабәк (*қабәгы қалың*), көз (*сығырайған ұры көз, жіпсік көз*), ерін (*жалақ ерін*), мойын (*бұқа мойын*), дене бітім (*кескен томар секілді, атан түйедей өңкиген, қу борбай, кебеже қарын, шұбар төс*) сияқты соматизмдерге түсетін болса, сүйкімсіз әйел портретін жасауда тіл әйелдің сыртқы кескін-келбеті, түр-тұлғасының көз арқылы қабылдаудағы эстетикалық талғамға сай келу, келмеуін емес, «әйелге тән» деп қабылданған стереотивтік ұғым-түсінікке қайшы келетін мінез-құлықтың сыртқы көрінісін бейнелейді. Әйел затын «сұлу, әдемі, ажарлы» деп таппаған жағдайда қазақы дүние бейнесі әйел дене бітімі мен келбетінің әр деталіне «сүйкімсіздік» тұрғысынан баға беріп жатпай-ақ, *нобайы келіспеген* деген жалпылама түсінікке жүгінетіні байқалады. Дүниенің қарабайыр бейнесінің фразеологиялық фрагментінің соматикалық коды долылықты (*саз бет, көк айыл*), ұрысқақтықты (*қабәгы тырысқан, көрінгенмен ұрысқан*), салақтықты (*майлы қолтық, салпы етек, өсекшілікті* (*кер ауыз, тілінің ілімшігі бар, көнтек ерін, сал бөксе*)) сүйкімсіз әйел категориясының ең басты компоненттері ретінде көрсетеді.

Дүниенің қарабайыр бейнесінің фразеологиялық фрагментінде адам физиологиясының жас ерекшелікке байланысты бейнелі сипаттамасын «Балалық шақ», «Жастық шақ», «Орта жас», «Кәрілік» фразеосемантикалық микроөрістер бойынша жіктеуге болады. Мұнда жас мөлшерінің әр кезеңіне сай адам бойында жүрілетін физикалық және физиологиялық өзгерістерді бейнелі де көрнекі сипаттау соматизмдерді дәстүрлі мәдениеттің соматикалық кодына айналдыру процесімен қатарласа жүзеге асырылады. Мәселен, адамның балалық шағы қазақы дүние бейнесінде *тірі жан*

тісті бақа, көгендегі төлдей, жұдырықтай бала, көк өрім, ши борбай, көк қарын (ет алмаған арық), сары қарын жас бала, қызыл шақа, жарда ойнақтаған лақтай, ақ жұмыртқа сары уыз, түн ұйқысын төрт бөлу, бесіктен белі шықпаған, буыны бекіп, бұғанасы қатпаған, ауызынан ана сүті кеппеген, алақанға салып, аялап өсіру, т.б.; моңғол дүние бейнесінде зулай нь битүүр ч гүйцээгүй (сөзбе-сөз: «еңбегі (анат.) бітеліп болмаған»), борвины нь баас арилаагүй (сөзбе-сөз: «борбайының боғы арылмаған»), амьтай голтой хүн (сөзбе-сөз: «жанды өзекті пенде»), амны нь салай арилаагүй (сөзбе-сөз: «аузының мәйегі арылмаған»), алган дээрээ бөмбөрүүлсэн (сөзбе-сөз: «алақан үстінде домалатқан») т.б. фразеологизмдер арқылы сипатталады. Мұндай фразеологизмдердің денотативтік, коннотативтік, метофоралық ауыспалы мағыналары астарында көшпелі қазақ, моңғол жұртының сәби күтіміне, баланы өсіру тәжірибесіне, бала денсаулығына қатысты ой тұжырымдары, сондай-ақ жас бала мен жас төл, жаңа шыққан көк балауса, құстың балапаны арасындағы ассоциацияға негізделген танымдық әрекеті жатады.

Қазақы дүниенің қарабайыр бейнесінің фразеологиялық фрагментінде «Жастық шақ» фразеосемантикалық микроөріс *бой жету, бой түзеу, мұрты тебіндеу, мұртына ұстара тиді (азамат болды, есейді), мау тарту, ес кіру, ес тоқтату, сақалы шығып жат болу, салиқалы қыз болу, он үште отау иесі, ат жалын тартып міну, уыздай жас, он екі де бір гүлі ашылмаған, шүйке бас т.б.* фразеологизмдермен сипатталады. Мұнда ес, ақыл квазиоргандарының қатысуымен жасалған *ес кіру, ақыл тоқтату* фразеологизмдері жалпы ержету процесіне қатысты гендерологиялық жіктеліссіз қолданылатын болса, қазақы дүние бейнесінде бойдың сұңғақтануы, дененің толысуы, мұрттың тебіндеп шығуы адам ағзасының жетілу, толысу кезеңінің ең маңызды компоненттері ретінде көрініс береді. Демек адам физиологиясының жастық шақ фразеосемантикалық өрісіне байланысты «қарабайыр» интерпретация бойынша қыз бала организмінің пісіп жетілуін көрсетуде *бой (бой жету, мау тарту, балигатқа толу)*, ал ер баланың кәмілет жасқа келуін меңзеуде *мұрт (мұрты тебіндеді, мұртына ұстара тиді)* соматизмдерінің актуализациялануы айрықша екені байқалады.

Ал моңғол дүние бейнесінің фразеологиялық фрагменті адамның жастық шағын сипаттауда *гар нь ганзаганд, хөл нь дөрөөнд*

хүрэх (сөзбе-сөз: «қолы қанжығаға, аяғы үзеңгіге жеткен») – кәмілетке толу, ержету, *гараас гарах* (сөзбе-сөз: «қолдан шығу») – өз қолы өз аузына жету, *идрийн цог гялалзсан* (сөзбе-сөз: «жастықтың шоғы жарқылдаған»), *орь залуугийн цог бадарсан* (сөзбе-сөз: «қыршын жастың шоғы маздаған») – жалындаған жас, *идэр залуу настай, исгэлэн халуун биетэй* (сөзбе-сөз: «балғын жас шақты, ашымал ыстық денелі») – жжалындаған жас жанды, қызу қанды, *шаасан гадас, шахсан бяслаг шиг* (сөзбе-сөз: «қағылған қазық, сығылғын сүзбедей») – сымға тартқандай тіп-тік, *харвасан сум шиг* (сөзбе-сөз: «атқан оқтай») – қимылы тез, айрықша ширақ т.б бейнелі тұрақты тіркестерге жүгінеді.

Мұнда «ержету, кәмелетке толу» дегенді білдіретін қазақ тіліндегі *ат жалын тартып міну* мен дәл осы мағынада қолданылатын моңғол тілінің *гар нь ганзаганд, хөл нь дөрөөнд хүрэх* (сөзбе-сөз: «қолы қанжығаға, аяғы үзеңгіге жету») фразеологизміне негіз болған образдарға зер салсақ, ат жалын тартып міну де, «қолы қанжығаға, аяғы үзеңгіге жету» де (*гар нь ганзаганд, хөл нь дөрөөнд хүрэх*) бар ғұмырын ат үстінде өткізіп, атты ер жігіттің қанаты, сенімді серігі санаған көшпелі қазақ-моңғолдардың өмір-тіршілігінен алынған, жылқы малына қатысты образдар. Аттың жалынан тартып ұстап, атқа ырғып міну мен аяқты үзеңгіге салып, қанжығадан ұстап тұрып атқа мінудегі әрекеттер ұқсастығы екі тілдің бейнелі фразеологизмдерінің бір образдық модельмен өрілуіне арқау болған.

Ер баланың бой-тұрқы біршама өсіп, қолы аттың жалына, я болмаса қанжығаға еркін жететін кезі де – оның 13-14 жасы. ХІХ ғасырдың ортасына дейін қазақтар да, моңғолдар да 13-15 жастағы ер баланы ержеткен, кәмелетке толған азамат санап, алыс сапарларға, жорықтарға аттандыра бастаған, басын құрап, отауын тігіп беретін болған. Міне, соған қарағанда ер баланың қолының ат жалына жетуі, я болмаса қанжығаға жетуі ертеректегі түркі-моңғолдар үшін ер жетудің, азамат қатарына қосылудың өлшемі іспетті болғанға ұқсайды. Егер образ алынған саланың бірдейлігі (жылқы малына қатысты), әрекет ұқсастығы (жалдан, қанжығадан ұстап атқа міну) қазақ тілінің *ат жалын тартып міну* фразеологизмі мен моңғол тілінің *гар нь ганзганд, хөл нь дөрөөнд хүрэх* тұрақты тіркестрінде ұқсас образ бар екендігін білдірсе, аттың биіктігі ер

баланың бойының өсуінің өлшемі болған жағдай салыстырылушы фразеологизмдердің образдық негіздерінің арғы жағындағы фонда да біртектілік орын алып жатқандығын көрсетеді.

Дүниенің қарабайыр бейнесі орта жасты «адамның өмірлік іс-тәжірибесінің жинақталып, қорытылып, белгілі бір әлеуметтік – қоғамдық дәрежеге қол жеткізген кезі» ретінде тіркейді. Мысалы: қазақ тілінде: *тіс қаққан, кәрі тарлан, көкжал бөрі, басында бағы, астында тағы бар, біреуге сүйніш болу, дәулетіне сәулеті сай* т.б.; моңғол тілінде *долоо шархадсан чоно шиг* (сөзбе-сөз: «терісін алдырған қасқырдай») – әбден көкжалданған, жақсы-жаманды көріп, тақыстанған, *долоог доншсон догь толгой* (талай тіміскілеген қақсал, әккі бас) – талайды көрген жырынды қу, *шүдлэн настайгаасаа аваад, шүдээ унатал юу эс үзэхэв* (сөзбе-сөз: «тісі бар жасынан бастап, тісі түсіп біткенше не көрмеген») – «өмірлік тәжірибесі мол», *нудрагатай амьтан* (сөзбе-сөз: «жұдырықты аң») – «өмірдің ащы-тұщысын көріп, әбден ысылған»), *буянараа бултай* (сөзбе-сөз: «ырысы үйме-үйме»), *торгонд хөлбөрч, хурганд умбаж суух* (сөзбе-сөз: «торғынға бөленіп, тоқтыға оранып отыру»), *түшиг тулгуур болох* (сөзбе-сөз: «сүйеніш-тіреуіш болу»).

Қазақы дүние бейнесінің фразеологиялық фрагменті сақал-мұрттың, самайдың, шаштың ағара бастауын (қазақ тілінде: *самайын боз қырау шалды, шашына қырау түсе бастау, көк сақал, бурыл тартты, шар тартты*), бет әлбетті әжім торлап, бет терісінің көнетоздануын (*ажары кету, ажары таю, кексе тарту*), көздің түсі оңып, жанардың өткірлігінен айырылуын (*көздің нұры таю*) орта жаста адам бойында басталатын физиологиялық өзгерістердің «сыртқы белгілері» ретінде тіркейді. Ал орта жастың «ішкі» белгілерін құрайтын ақыл-ой, күш-қайраттың әбден толығып толысуы қазақ тілінде *кемелге жетті, кемеліне келді, күш-қуаты толысты*, моңғол тілінде *хүн болсон* (адам болған), *эр цээлсэн, бие гүйцсэн* (сөзбе-сөз: «тұла бойы толық жетіліп біткен»), *насанд хүрсэн* (сөзбе-сөз: «жасқа әбден толған»), т.б. фразеологизмдері арқылы бейнеленеді.

«Кәрілік» қазақтың қарабайыр дүние бейнесінде адамның «қайрат-қажыры қайтып, күш-қуаты азайған кез» тұрғысынан сипатталып, оның символына ақ түс алынады. Бұл жағдайда «ақ» түс адам шашының, сақал-мұрттың тұтастай ағаруы мен кәрі

адамның даналығын, ақыл-парасатын, жас ұрпақ алдындағы қадір-қасиетін білдіреді. Қарт адамның талай оқиғалардың куәгері болуы (көне көз), сақалының ағаруы (ақсақал), тісінің сарғаяуы ақсақалды, сары тісті), организмдерінің ескіруі (кәрі буын, кәрі құлақ, күлге шөккен кәрі бура, кәрі шөңге), көру қабілетінің төмендеуі (көз жанары суалды), жасар жасының аз қалуы бір аяғы жерде, бір аяғы көрде, кәрі қойдың жасындай жасы қалу, асарын асып, жасарын жасаған сияқты физикалық және физиологиялық өзгерістердің белгісі арқылы сипатталатын «Кәрілік» фразеосемантикалық өрісіне адамның осы кезеңі о дүниемен, өліммен байланысты болатынын білдіретін о дүниеге аттану, о дүниелік болу, көз жұму т.б. соматикалық фразеологизмдер де енеді.

Моңғол дүние бейнесінің тілдік фрагментінде қарттықтың, кәріліктің суретті сипаттамасын жасауға *нас мултрах* (сөзбе-сөз: «жас ұлғаяу») – шау тарту, *үе мултрах* (сөзбе-сөз: «кезең асу») – мүшел жастан асу, *хөөрдөг цээжтэй, хөрдөг бөгстэй* (сөзбе-сөз: «думан кеуделі, үйкеуіш бөкселі») – өзі кәрі болса да көңіл жас, *хөгшин хар хүү болох* (сөзбе-сөз: «кәрі қара бала болу») – жасы бір шамаға келу, *хөгшин хонины насгүй болох* (сөзбе-сөз: «кәрі қойдың жасысыз болу») – қарттық әбден жеңу т.б. тәрізді фразеологизмдер қатысады. Ал адамның өмірінің соңғы сәтін, о дүниеге аттануын моңғол тілі *бие барах* (сөзбе-сөз: «тұла бойы таусылу»), *нас нөгцөх* (сөзбе-сөз: «жас түгесілу»), *амьсгалын тоо гүйцэх* (сөзбе-сөз: «демінің саны біту»), *бурхан болох* (сөзбе-сөз: «құдай болу»), *бурхны оронд явах* (сөзбе-сөз: «құдайдың еліне аттану»), *амьсгал хураах* (сөзбе-сөз: «дем жинау»), *ертөнцийн мөнх бусыг үзүүлэх* (сөзбе-сөз: «дүниенің мәңгілік емесін көрсету»), *ертөнцөөс халих* (сөзбе-сөз: «дүниеден ғайып болу») сияқты дүниенің қарабайыр бейнесінің тілдік моделдері арқылы бекітеді.

Сонымен, адамның психологиялық жағдайының, сезім-күйінің адам бойында жүрілетін физиологиялық процестермен тығыз байланысы дүниенің қарабайыр бейнесінің фразеологиялық фрагментінде екі жақты көрініс береді деуге болады. Мұнда адамның әр түрлі өмірлік кезеңдеріндегі немесе күнделікті тіршілік барысындағы қимыл-қылық, бет-әлпет, кескін-кейпіндегі өзгерістердің суретті сипаттамасы, біріншіден, адамның көңіл-күй, ішкі сезім-әрекетін бейнелеп, адам психикасының сиптоматикалық

жүйесін құраса, екіншіден, «сыртқы адам» портретінің құрылымына енеді. Бұл процесте соматикалық фразеологизмнің ішкі формасында образ түрінде орнығатын физиологиялық процесстің номинативтік сипаттамасы біртіндеп адамның психологиялық жағдайының бейнелі атауына айналады. Басқаша айтқанда, адамның белгілі бір сәттегі ішкі сезім күйінің тілдік моделдері оның сыртқы симптоматикасының көрнекі түрдегі суретті сипаттамасымен қатарласа, жарыса жасалады.

Қорыта айтқанда, дүниенің қарабайыр бейнесінің фразеологиялық фрагментін қалыптастыратын адамның ішкі сезім жағдайы мен жеке басының қасиет-қадірінің сыртқы көрінісі туралы ұғым-түсініктер жиынтығы «адамның ішкі жан дүниесі мен сыртқы әлемінің (физикалық) бірлігі, біртұтастығы» идеясын көркем тұрпатта суреттеп, бейнелейтінімен ерекшеленеді. Сондықтан адамның жүріс-тұрысы, қимыл-қылығы, іс-әрекеті, бет-әлпеті, сөйлеу әрекеті т.б. арқылы көрініс беретін адамның ішкі әлемінің «симптоматикасының» тілдік бейнесі және адамның «қарабайыр анатомиясы мен физиологиясы», «қарабайыр физиономиясы» туралы тілде бекіген білім қорын зерделеуде соматикалық фразеологизмдер «адам және оның ортасы» аралық байланыстың соматикалық коды ретінде жұмсалады.

Дүниенің қарабайыр бейнесінің фразеологиялық фрагментінде «ішкі адам» образы адамның сыртқы көзге көрінетін сыртқы дене мүшелерінің қызметі мен құрылысы үлгісінде сомдалады. Соның негізінде адамның қарабайыр «анатомиясы» адамның қарабайыр «физиологиясымен» толықтырылып, «ішкі адам» бейнесі «ішкі жан дүниені құрайтын» мүшелердің күрделі құрылымдық жүйесі, біртұтас организм ретінде көрініс береді.

Дүниенің қарабайыр бейнесінде адамның психофизиологиялық болмысы туралы «қарабайыр» білім қорының соматикалық коды қызметін атқаратын адамның дене мүшелері атаулары дүниенің мәдени бейнесінде этностың қоғамдық өмірінің сан алуан саласына қатысты жинақтаған өмірлік тәжірибесінің әлеуметтік кодына айналады. Бұл жағдайда өмірлік типтік жағдаяттар адамның өзін-өзі және өзі арқылы ақиқат шындықты тануының тілдік моделдері арқылы сомдалып, тіл «елегінен» өткізіледі. Осы тұрғыдан келгенде, тіл-тілдегі соматикалық

фразеологиялық қор этностың құндылықтар әлемінің құрамдас бөлігі – адамның өзін-өзі тануына, өзі арқылы айналасын, ортасын, ақиқат шындықты тануға мүмкіндік береді. Тілдің бұл қабаты этномәдениет өкілінің әлемді өзі арқылы, өзінің ішкі болмысы мен сыртқы келбеті арқылы қабылдауын, тануын, пайымдауын суреттейді, қоршаған ақиқат болмысты адамның «қарабайыр анатомиясы» мен «қарбайыр физиологиясы» туралы ұғым-түсініктер арқылы моделдеуін көрсетеді. Дүниені танудың және қабылдаудың тілдік моделі ең алдымен тіл иесінің адамның дене құрылысы туралы түйген ойын, ұғым-түсініктерін береді, тіл өкілінің өзінің ішкі әлемі мен өзін қоршаған дүние-әлемді тануын, сезінуін, түйсінуін бейнелейді.

Фразеологиялық біртұтас мағынаның жасалуына ұйтқы болатын соматикалық компоненттің адамның тәндік базисін атап көрсетететін номинативтік мағынасы өзінің тілдік таңбалық табиғаты жағынан шындық болмыстағы заттар мен құбылыстар туралы қоғамдық біліммен ассоциативті байланысқа түсетін фразеологиялық фондық мағынаның қалыптасуына арқау болады. Фразеологиялық фондық мағына мен оның адамға қарата ауыспалы мәнде қолданылуынан туындайтын фразеологиялық жиынтық мағына, сондай-ақ айтылмақ ойға экспрессивтік реңк үстемелейтін, соның нәтижесінде айтылымдық актіде әлем туралы хабарлау және субъектінің таңбаланған нысанға деген эмотивтік қатынасын білдіретін фразеологиялық коннотативті-бағалауыштық мағыналар фразеологизмнің мазмұндық құрылымдық жүйесінде тоғысым табады. Бұл үш жақты мағыналық тоғыста адамның қарабайыр анатомиясы мен физиологиясы (физиономиясы) туралы халықтық ұғым-түсініктер, қоршаған ортаның адам организміне тигізер әсер-ықпалын, себеп-салдарын әлеуметтік контексте түсіндіретін концептуальдық білім қоры жинақталады.

Дүниенің тілдік бейнесінде бекіген адамның қарабайыр «анатомиясы» мен «физиологиясы» туралы көне түсініктер шеңберіне адамның интеллектуалдық әрекетінің заттық емес нәтижелері, адамның эмоциясы мен сезімінің лексика-семантикалық топтар мен өрістегі көрінісі, адамның психикалық, эмоциялық, интеллектуалдық, уәждемелі-қажеттілік жүйесі, адамның ішкі сезім жағдайының сыртқы симптоматикасы тұтастай

қамтылатындықтан, оларды әлем туралы білім қоры ретінде пайдаланылатын концептуалдық жүйені мән-мағына, мазмұнмен байытатын тілдік интерпретациялық қайнар көз деп санауға болады.

Дүние бейнесінің фразеологиялық фрагментінде соматикалық модельдер арқылы сомдалатын адамның қарабайыр «анатомиясы» мен «физиологиясын» – «ішкі жан дүниенің» ақыл, ес, елес, көңіл, жігер, жан, т.б. реальды емес «мүшелерінен», сан алуан психикалық реакциялар мен көңіл-күйдің туындауын, пайда болуын және көрініс беруін қамтамасыз ететін адамның тәндік жүйесінен, сондай-ақ адам денесіндегі бас, көз, мұрын, ерін, тіл, тіс, жақ, мойын, кеңірдек, алқым, қол, жүрек, бауыр, қан, ми, сіңір, тамыр, сүйек, аяқ, тізе, т.б. реальды органдардың біртұтастығынан тұратын күрделі жүйе деп түсінуге болады. Мұндай адам бойындағы реальды және реальды емес квазиорғандардың қатысуымен жасалған стереотивтік тілдік моделдер мен образдар адамның ішкі және сыртқы әлемінің тілдік бейнесін сомдайды. Оларды ой «сүзгісінен» қайтадан өткізіп, дүниенің қарабайыр бейнесінің фразеологиялық фрагментінің соматикалық коды ретінде қарастыру көнерген ұғым-түсініктердің образды – ассоциативтік және прагмастистикалық күшін бағамдауға мүмкіндік береді.

Дүниенің тілдік бейнесінде бекіген адамның қарабайыр «анатомиясы» мен «физиологиясы» туралы көне түсініктер шеңберіне адамның интеллектуалдық әрекетінің заттық емес нәтижелері, адамның эмоциясы мен сезімінің лексика-семантикалық топтар мен өрістегі көрінісі, адамның психикалық, эмоциялық, интеллектуалдық, уәждемелі-қажеттілік жүйесі, адамның ішкі сезім жағдайының сыртқы симптоматикасы тұтастай қамтылатындықтан, оларды әлем туралы білім қоры ретінде пайдаланылатын концептуалдық жүйені мән-мағына, мазмұнмен байытатын тілдік интерпретациялық қайнар көз деп санауға болады.

IV. ДҮНИЕНІҢ ҚАРАБАЙЫР БЕЙНЕСІНІҢ ПАРЕМИОЛОГИЯЛЫҚ ФРАГМЕНТІ

§ 1. Дүниенің паремиологиялық бейнесі – қарабайыр дүние бейнесінің құрамдас бөлігі

Тіл иесінің бағзы заманнан қоршаған ортаны игеруіне қатысты жинақтаған өмірлік тәжірибесі, әлеуметтік-қоғамдық қарым-қатынастарының тұжырымдамасы тілдік бірліктердің ішкі мазмұндық құрылымында этномәдени ақпараттар жүйесі түрінде сақталады. Осы тұрғыдан алғанда, тілдегі мақал-мәтелдердің жиынтығынан тұратын паремиологиялық қор – этномәдени ақпараттар жүйесінің құрамдас бөлігі болып саналады. Өйткені паремиялардың, яғни мақал-мәтелдердің мазмұн межесі мен мағыналық құрылымында, ішкі формасында, уәждік негіздері мен фондық астарында ұлттың (халықтың, этностың) сан ғасырлық қоғамдық, тарихи, мәдени тәжірибесі бекітіледі. Сондықтан да әр паремияны дүние бейнесінің кесіндісі, дүние суретінің тілдік моделі деп санауға болады.

Паремиялардың (мақал-мәтелдердің) денотативтік негізін оқиғалар, фактілер, өмірлік жағдаяттар, іс-әрекеттердің қалып-күйі құраса, деонтикалық (нормаланған) және аксиологиялық модалділікпен сипатталатын типтік жағдаят олардың прототипіне алынады. Ал паремиялардың мағынасы фольклорлық –

бағалауыштық салада қалыптасады, себебі паремиялардың денотациясы – әлемге деген денотация емес, халықтық рухтағы құндылықтар жүйесіне енудің амалы [60, 74]. Сондықтан да паремиологиялық дүние бейнесінде тілдік ұжымның құндылықтық-нормативтік дүние бейнесіне барып саятын фрагменттері орын алады.

Мақал-мәтелдердің халық даналығын қордалап, тіл иесінің өмірлік философиясының ұстанымдарын айқындай алатын, сондай-ақ болмысты онтологиялық категориялар түрінде бекіте алатын әлеуетінің арқасында паремиологиялық дүние бейнесінде этностың қарабайыр-этикалық философиясы да көрініс табады.

Паремияларға, яғни мақал-мәтелдерге тән тұрақтылық қасиет оларды ұлттық мәдениеттің константтары жасайды, сол арқылы тілдік ұжымның алғашында әлемді игеруі процесінде, кейіннен ұрпақ санасында қалыптасып, ғасырлар бойы орныққан мәдени ұстанымдарын жалғастыруға мүмкіндік береді. Бұл тілдік таңбалардың (паремиялардың) мағыналық құрылымындағы мәдени-этикалық коннотацияны айқындауға мүмкіндік береді.

Халықтың тұрмыс-тіршілігінің, салт-дәстүр, әдет-ғұрпының, рухани және заттық мәдениетінің сан алуан қырына қатысты типтік жағдаяттардың тілдік таңбасы, образды сипаттамасы және бейнелі атауы саналатын мақал-мәтелдер жиынтығы тілде дүниенің паремиологиялық бейнесін сомдайды. Дүниенің паремиологиялық бейнесі – «тіл – мәдениет» тұтастығында екшеліп, мәдени-ұлттық құндылықтар деңгейіне көтерілетін адамның рухани іс-әрекеттерінің нәтижесі, танымдық, тағылымдық және практикалық тәжірибесі бекітін, сақталатын тілдік дүние бейнесінің құрамдас бөлігі. Демек, дүниенің паремиологиялық бейнесінің басты ерекшелігі – оның халықтың рухы мен ділін танытып, этностың өзі өмір сүретін ортасын игеруінің мәдени-тарихи тәжірибесін бейнелі тұрақты оралымдар түрінде бекітуінде. Сондықтан да дүниенің паремиологиялық бейнесінде еңбек құралдарынан бастап сәндік әшекей әлеміне дейінгі этнографиялық реалийдің тұтас жинағы, ауа-райы, климат, жан-жануар және өсімдік дүниесі, жер бедері сияқтыларды қамтитын географиялық ортаның толық сипаттамасы, бастан өткенген оқиғалар мен тарихи тұлғалар туралы мәліметтер, көне наным-сенім мен діни көзқарастар, қоғамдық құрылым мен

қоғамдық қатынас жүйесінің айшықты суреттемесі көрініс тауып, ұлт өкілінің өзін қоршаған шындық болмыс туралы танымы, жасаған пайымы, қоршаған ортаға деген өзіндік көзқарасы, берген бағасы тұрақтылық сипат алады.

Тілде даяр қалпында жұмсалатын өзге де тұрақты тілдік оралымдардан мақал-мәтелдердің (паремиялардың) басты ерекшелігі – олардың адам өмірінде кездесетін түрлі жағдаяттарды қорытындылап, тұжырымдап, астарлы мағынада бейнелеп атайтындығында десек, дүниенің паремиологиялық бейнесінің образдар әлемі адамның объективті шындық болмысты қабылдауындағы сезімдік және рационалды танымдық іс-әрекетінен туындай келіп, тіл иесінің өмір тіршілігінің барлық саласымен ұштасып жатады.

Дүниенің паремиологиялық бейнесінің образдар әлеміне тән басты ерекшелік – айтылмақ ойға арқау етілген образдың адам өмірінің, тұрмыс-тіршілігінің қай саласынан алынбасын, сайып келгенде, тек адамға, оның іс-әрекетіне, мінез-құлқына, қылық-қимылына т.б. баға беруге бағытталуы, бағытталып қана қоймай сол тілдік ұжымның ұрпаққа қалдырар өсиет-өнегесін «көркем сурет» түрінде дәйектеуінде.

Мақал-мәтелдердің ішкі құрылымындағы образ реалды және ойдан шығарылған әлемдердегі қарама-қайшылықтардың тоғысына құрылады да, адамның біртұтас ғалам, ондағы өзінің немесе өзгелердің орны туралы ақпараттық мәлімдеме түзеді. Басқаша айтқанда, мақал-мәтелдердің ішкі мазмұндық құрылымына архаикалық адамның жаратылыс туралы мифтік танымын танытатын, адам санасының терең қатпарларында бекіп, орнығып қалған «көнетоз дүниеліктері» болып саналатын мифологемалар да, мақал-мәтелдердің бейнелілігін тудыруға себеп болған қандай да бір «суретті түсінік» (образ) де, мақал-мәтелдердің пресуппозициясы мен имплицитті мағыналары да енеді.

Дүниенің паремиологиялық бейнесінде реалды дүниедегі заттар мен құбылыстар да, адам қиялының туындысы іспетті ойдан шығарылған реалды емес әлемнің бейне кескіндері, үзінділері «кодтар тоғысы» түрінде көрініс береді. «Кодтар тоғысын» айқындау арқылы тұрақты бейнелі оралымдардың этномәдени ішкі мазмұнын ашып, «Адам және Әлем» арасындағы күрделі

қатыстылықтың терең қатпарларын «індете зерттеуге» болады. Осы тұрғыдан келгенде мақал-мәтелдер бойында тоғысатын әрқилы кодтарды (астральдық, вегативтік, зооморфтық, антропоморфтық, гастронимдық, түр-түстік, сандық т.б.) ішкі құрылымдық жүйені реттеуші тілдік тетіктер деуге де болады.

Реалийдің объективті белгілерін атаумен, көрсетумен шектелетін тілдік емес код пен сол атауға бейнелілік, сокральділік, символдық, тылсым құпиялық, магиялық т.б. мәндердің үстемеленуінен пайда болатын тілдік кодтардың өзара ауыс-түйісі паремиялардың ішкі мазмұндық құрылымындағы күрделі байланыстарды реттейді. Соның нәтижесінде дүниенің паремиологиялық бейнесінің үзінді-кесінділері, фрагменттері ретіндегі тілдік модельдері (мақал-мәтелдер) тіл иесінің әлем, ақиқат шындық болмыс, өмір-тіршілік заңдылықтары т.б. туралы ұғым-түсініктері, жасаған пайым-тұжырымдары, өмірлік іс-тәжірибесінің қорытынды-нәтижелері бекітін дүние бейнесімен (әлем моделімен) күрделі байланысқа түседі.

Өмірлік типтік жағдаяттардың бейнелі атауы ретіндегі паремиялар (мақал-мәтелдер) және олардың құрамындағы логикалық ой екпіні түсетін тірек сөздер – когнитивтік семантика тұрғысынан алғанда, өзіне сай келетін объектілермен тығыз байланыстағы танымдық концептердің, лингвокультурологиялық семантика тұрғысынан тіл иесінің өмір-тіршілігі үшін маңызды құбылыстарды, заттарды, қимыл-әрекеттерді, мәнді саналатын абстракты ұғымдарды таңбалайтындықтан мәдени константтар атауы болып саналады. Басқаша айтқанда, мақал-мәтелдер – таным нәтижесін тіркеуші және сақтаушы, бір индивидтен екінші бір индивидке көшу барысында біршама варианттық өзгерістерге ұшырап отыратын шындық болмыстағы объектілер туралы қордаланған білім қорын жеткізуші бірліктер.

Паремиялар екіншілік аталымдар ретінде адамның ақиқат шындыққа, заттар мен құбылыстарға, әрекеттер мен қалып-күйге, ортаға, әлемге деген эмоционалдық – бағалауыштық қарым-қатынасты да білдіреді. Бұл паремиологиялық дүние бейнесінде әлем туралы эмоционалдық – экспрессивтік мәндегі ақпараттың жинақталуына негіз болады. Тіл иесінің бағзы заманнан қоршаған ортаны игеруіне қатысты жинақтаған өмірлік тәжірибесі,

әлеуметтік-қоғамдық қарым-қатынастарының тұжырымдамасы тілдік бірліктердің ішкі мазмұндық құрылымында этномәдени ақпараттар жүйесі түрінде сақталады. Осы тұрғыдан алғанда, тілдің паремиологиялық қоры – тілдік этномәдени ақпараттар жүйесінің құрамдас бөліктері болып саналады. Өйткені олардың мазмұн межесі мен мағыналық құрылымында, ішкі формасында, уәждік негіздері мен фондық астарында ұлттың (халықтың, этностың) сан ғасырлық қоғамдық-тарихи тәжірибесі бекітіледі. Сондықтан да әр паремияны дүние (ғалам) бейнесінің кесіндісі, дүние суретінің тілдік моделі деп санауға болады. Мәселен, қазақ тілінің паремиологиялық қорындағы *«Қағынан жеріген құлан оңбас; «Түлкі түгінен жазады; «Ажалды киік адырға қарай қашады; «Аюды жеңген – жарты ер, Ашуды жеңген – бүтін ер; «Бір жылға қоян терісі де шыдайды; «Аюдан қорыққан орманға бармас; «Таутекенің тасқа шықпаса, тұяғы қышиды; «Қасқыр тойғанына емес, қырғанына мәз; «Сағынған елін аңсайды, сарыала қаз көлін аңсайды; «Көл жайлаған үйрек-қаз шөл қадірін білмейді, шөлде өскен бұлдырық көл қадірін білмейді; «Баба бүркіт барлап ұшады, бала бүркіт парлап ұшады; «Сұңқар тұғырына саңғымайды; «Жаман мерген теке атқан жеріне үш барады сияқты паремиялар қазақ даласында кездесетін аң мен құстардың түрін ғана көрсетіп қоймайды, сонымен қатар қазақ халқының «ит жүгіртіп, құс салған» аңшылық, саятшылық кәсібінен де хабардар етіп, аң аулау барысындағы әр аңға, әр құсқа тән қасиетті, қимыл-қылықты бақылып, барлаған тәжірибесін де көрсетеді.*

Ал «Бетеге, жусан – бел көркі, білімді ұл-қыз – ел көркі; «Соры бар жігітке сортаң жер жолығар, айналасы ойпаң жер жолығар; «Мәуелі ағаштың басы төмен; «Қисық бұтаққа қызыл жиде бітеді; «Тау баласы тауға қарап өседі; «Қопалы жерге қонбаңыз, қона өртенсе үй кетер, Жар басына қонбаңыз, дауыл тұрса, күй кетер; «Сары аязда сары қамысты қыста, Басыңа пана, малыңа қора ұста тәрізді мақал-мәтелдер қазақ жерінің географиялық бет-бедерінің, ой-шұңқырының сипатын танытатын болса, «Не ексең, соны орасың; «Егіндікті күз суар, күз суармасаң жүз суар; «Кетпеннің басын бассаң, сабы өзіңе тиеді; «Шегірткеден қорыққан егін екпес; «Күріштің арқасында күрмек су ішер сияқты паремияларының образдық негізіне жер жыртып, егін еккен диханшы өмірі алынады.

«Түстік өмірің болса, кештік мал жи; « Мал ашуы-жан ашуы; «Жақсы атқа бір қамшы, жаман атқа мың қамшы; «Ақылсыз бас аяққа тыным бермейді; «Ақымақ айғыр саяққа тыным бермейді; « Түйедей бойың болғанша, түймедей ойың болсын; « Қой тұяғын, сиыр мүйізін төсейді; « Тоқал ешкі мүйіз сұраймын деп құлағынан айырылыпты; «Қойың болмаса, байлықта ойың болмасын; «Жаман сиыр жазда бұзаулайды, «Қотыр теке қора былғар; «Түйе мінген қой арасында жасырына алмайды; «Адам сөйлескенше, жылқы – кісінескенше т.б. мақал-мәтелдер адамға қарата қолданылғанымен, олардың түп негізінде қазақ халқының ата кәсібі – мал шаруашылығына байланысты жинақтаған ғасырлық іс-тәжірибесі жатады.

« Балта сабынан озбайды; « Өтпес пышақ қол кесер; « Ел аузына елек қойып болмас ; «Көсеумен тұрткеннің кегі кетпес; « Әркім өз кездігімен өлшейді; « Салақ қатынның үйінен сабақты ине табылмас тәрізді тілдік модельдер балта, пышақ, көсеу, кездік, ине сияқты еңбек құралдары атауларының, « Кебін киген келмейді, кебенек киген келеді; «Бөз көйлекке жібек жамау; « Тақиям жаман болса да, таяғым жақсы; « Бірінші байлық – денсаулық, екінші байлық – ақ жаулық, үшінші байлық – бес саулық; «Төркіні жақынның төсегі жиылмас; « Жақсының сөзі – шамдай жарық; « Жақсы жерге түскен келін – келін, жаман жерге түскен келін – келсап, « Асы бар аяқ әдемі; « Құрғақ қасық ауыз жыртар тәрізді мақал-мәтелдер киім-кешек, қазан-ошақ, төсек-орын сияқты тұрмыстық зат атауларының көмегімен жасалып, номинативтік дүние бейнесін паремиологиялық дүние бейнесімен ұштастырады.

Моңғол дүние бейнесінің паремиологиялық фрагментінде көшпелі өмір салтының арқауын құрайтын мал шаруашылығына қатысты жинақтаған тәжірибе « Маргаашийн өөхнөөс өнөөдрийн уушиг дээр (сөзбе-сөз: «Ертеңгі майдан бүгінгі өкпе артық»); « Тарган мал тал бүрийн ашигтай (сөзбе-сөз: «семіз малдың жан-жақты пайдасы бар»; « Өөх өгсөн хүнтэй өглөө босоод заргалдана (өдөр шөнө заргалдана) (сөзбе-сөз: «Май берген адаммен әр таң сайын (күні-түні) дауласады); « Цадахад цагаан хурганы сүүл амтгүй, өлсөхөд өл бугын эвэр амттай (сөзбе-сөз: «Тоқтықта ақ қозының құйрығы дәмсіз, аштықта аш бұғының мүйізі дәмді»); « Билүүнд ойртоогүй хутганы ир, бэлчээрт ойртоогүй малын мах (сөзбе-сөз: «Қайраққа тимеген пышақтың жүзі, өріс көрмеген малдың еті»); « Хашин моринд газар

хол (сөзбе-сөз: «шабан атқа жер алыс») т.б. паремиялардың ішкі формасы, мазмұндық құрылымы арқылы бекиді.

Аң-құс әлеміне, аңшылық, құсбегілік кәсіпке қатысты қордалаған білім дүниенің тілдік бейнесінің паремиологиялық фрагментінде «*Хүний эрээн дотроо, могойн эрээн гаднаа* (сөзбе-сөз: «Адам аласы ішінде, жылан аласы сыртында»); «*Баярласан хэрээ бархирна* (сөзбе-сөз: «Қуанған қарға бақырады»); «*Хэрэглэхэд хэрэмний сүүл олдохгүй* (сөзбе-сөз: «керек кезде тиынның құйыршығы табылмайды»); «*Уулын буга үзээд, унасан бухаа хаях* (сөзбе-сөз: «Тау бұғысын көріп, мінген бұқасын тастау»); «*Хамар дороо байсан хандагай хараагүй аад, хүний толгойд байсан бөөсөө харах* (сөзбе-сөз: «танауының астындағы бұланды көрмейтін жаман, біреудің басындағы битті көреді»); «*Амьд хүн аргатай, аргалын гол цогтой* (сөзбе-сөз: «Тірі жан амалды, арқардың тезегі шоқты болар»); «*Богино буу их дуутай, богино хүн их үгтэй* (сөзбе-сөз. «Шолақ мылтық зор дауысты, шолақ (ойы) адам көп сөзді») т.б. мақал-мәтелдер арқылы көрініс беретін болса, «*Бор гэртээ богд, хар гэртээ хаан* (сөзбе-сөз: «Боз үйде қожамын, қара үйде ханмын»); «*Болсон идээнээс бүү зайл, болиггүй хүний үгэнд бүү ор* (сөзбе-сөз: «Дайын астан кетпе, болмас кісінің сөзіне ерме»); «*Бороо дээлэн дээр ус, дэлхий дээр тос* (сөзбе-сөз: «жаңбыр шапан үшін су, жер үшін май»); «*Өргүй бол баян, өвчингүй бол жаргал* (сөзбе-сөз: «Қарызы жоқ – бай, ауруы жоқ – бақытты»), «*Сааль базаахаар сав базаах* (сөзбе-сөз: «Сауыннан бұрын сабасын әзірлеу») т.б. паремиялар моңғолдардың күнделікті тұрмыс-тіршілігі барысында жасаған пайымының тілдік модельдері.

Ал «*Урт хошуу толгой ороож, урт хомой хөл ороодог* (сөзбе-сөз: «Ұзын тұмсық бас орайды, ұзын етек аяқ орайды»); «*Бардамд сайн үгүй, шалдамд дулаан үгүй* (сөзбе-сөз: «Өркөкіректе жақсы жоқ, жалаң қабатта жылу жоқ»); «*Хүн ахтай нь, дээл захтай нь сайн* (сөзбе-сөз: «адамның ағалысы, киімнің жағалысы жақсы»); «*Их зан бие дарна, их малгай толгой дарна* (сөзбе-сөз: «Менмендік денені басады, үлкен тымақ басты басады») т.б. мақал-мәтелдер арқылы моңғол дүние бейнесінде адамның киім киісі мен мінез-құлық, іс-әрекетін салыстырыла келіп, жеке адам және оның қадір- қасиеті туралы жасаған пайым тіркеледі.

Дүниенің паремиологиялық бейнесі алғашқы адамдар қауымдастығының тіршілік тынысынан басталатын қоғамдық

формациялар тарихын сол қалпында бүгінгі ұрпаққа жеткізетіндігімен құнды. Мәселен, тіршілік қамымен алысқа кеткен отағасын артындағы әйелі, бала-шағасының сарылып күтуіне қатысты айтылатын қазақ тіліндегі «Түздегі май ішер, үйдегі қан ішер» мақал-мәтелінің түп негізінде аң аулап, аулаған аңын отқа қақтап жеп күнелткен алғашқы адамдардың тіршілігі көрініс тапқан болса, моңғол тіліндегі «Гадагшаа явах хүн гал манадаг (сөзбе-сөз: «Сыртта жүрген адам от күзетеді»)» паремиясы шақпақ тасты үйкелеп, тамызық жасап, отты сөндіріп алмау үшін кезектесе от күзетіскен өте ерте кездердегі адамдар тіршілігіне қарай жетелейді.

Ертедегі аналық (матриархаттық) билік үстемдік еткен көне дәуірден жалғасып келе жатқан «ана және оның мемлекеттік тұтастықтағы атқаратын рөлі» туралы көзқарас қазақ тіліндегі «Баланың жақсы болмағы нағашыдан», «Әке – асқар тау, шеше – қайнар бұлақ, бала – жағасындағы құрақ», моңғол тіліндегі «Улсын эх – нагац, усны эх – булаг (сөзбе-сөз: ұлыстың басы – нағашы, судың басы – бұлақ), «Нараа дагавал даарахгүй, нагацаа дагавал өлсөхгүй (сөзбе-сөз: «Күнге ерген тоңбайды, нағашыға ерген ашықпайды»)» тәрізді мақал-мәтелдердің образдық-фондық негізінен көрініс береді.

Дала заңына сай жер дауын, жесір дауын даулап, барымтаға қарымта қайтарып, адам өлімі үшін қанды кек алған замана суретіне негізделіп қазақ тіліндегі «Барымтаны бай алады, пәлесі кедейге қалады», моңғол тіліндегі «Баядын хэрэлдэхэд барлагийн биед цус (сөзбе-сөз: «Байлардың ұрысында жалшының денесі қан»)» мақал-мәтелдері жасалған болса, қазақ тіліндегі «Жеті атасын білмеген – жетім, жеті руын білмеген – жетесіз; «Үйірі басқаны ноқта қосады, руы басқаны құдай қосады», моңғол тіліндегі «Ноён хүн нутаг дундаа хүндтэй, номтой лам нар газар болгон хүндтэй (сөзбе-сөз: «ноян (төре) ел ішінде абройлы, кітапты лама күн шыққан жердің бәрінде абройлы»), «Ноёнттой өстэй бол хонгогүй, нохойтой өстөй бол хормойгүй (сөзбе-сөз: «Төремен өштескен қоңсыз болар, итпен өштескен етексіз қалар»)» сияқты паремиялар рулық қоғамның күнделікті тіршілік-тынысын бейнелейді.

Әр халықтың дүние бейнесінде өзге ешбір ұлтта кездеспейтін, тек сол халықтың тәлтума этникалық мәдениетіне, тарихи-эпикалық санасына тән жүйелі білім бекиді, сол арқылы ұлттық салт-сана мен тарихи жады қоғамдық дамудың белгілі бір

кезеңдерінде қайтадан жаңғырып отырады. Олай болса, қазақы дүние бейнесінің паремиологиялық фрагменті Қазақ ордасының елдік тұғырнамасын: *«Ұранымыз – алаш, уығымыз – ағаш; мемлекеттік басқару құрылымын: «Ұлы жүзді қауға беріп – малға қой, Орта жүзді қамшы беріп – дауға қой, Кіші жүзді найза беріп – жауға қой; қазақ қоғамының әлеуметтік сипатын: «Ханды құдай қарғаса, қарашасымен қас болар, «Хан көп болса, жау көп, Би көп болса, дау көп ; «Әділ би халқы үшін, залым би құлқы үшін қызмет етер; «Төреге ерген ерін арқалайды, Қожаға ерген тері арқалайды; «Жарлы кісі байыса, артын қоюға жер таппайды; «Бай кісі кедейленсе, бетін қоюға жер таппайды; туыстас түркі халықтарымен дипломатиялық қарым-қатынасының тұжырымдамасын: «Өзбек – өрістес ел, қырғыз – қоныстас ел, қарақалпақ – қарындас ел, түрікпен – тамырлас ел, татар-башқұрт – тағдырлас ел. Өзбек – өз ағам, сарт – садағам; Ресей, Қытай сияқты шекаралас алпауыт мемлекеттердің боданы болудан сақтандырудың шарасын: «Орыспен көрші болсаң, қасыңда айбалтаң болсын; «Қара қытай қаптаса, ақыр заман болар; «Татар бар жерде қатер бар; салт-дәстүрін: «Көшкен елдің көмеші болса, қонған елдің ерулігі бар; құқықтық заңнамасын: «Иілген басты қылыш кеспес; «Бір қазаға екі жаза жоқ; «Барымтамен келген мал, қарымтамен кетеді; «Жесір ерден кетсе де, елден кетпес; « Жаңылмас жақ болмас, сүрінбес тұяқ болмас) т.б. бекіткенімен ерекшеленеді деуге болады.*

Әр басқа халықтың, елдің салт-дәстүр, әдет-ғұрып, әдеп-әдібінде сол этностың этникалық төлтума болмысынан туындайтын ерекшеліктің болмай қоймайтынын, кез келген жат жұрттық соған сай өмір сүруі қажеттігін қазақы дүние бейнесінің паремиологиялық фрагменті *«Әр елдің салты басқа, иттері қара қасқа деп, ал моңғол дүние бейнесінің паремиологиялық фрагменті «Ёс ёмбогор, төр төмбөгөр (сөзбе-сөз: «Дәстүр жолы дөңесті, билік жолы белесті»), «Ёс ёсондоо, ёл ууландаа (сөзбе-сөз: «Дәстүр өз жосынымен, құмай өз тауымен»), «Усы нь уувал, ёсы нь дага (сөзбе-сөз: «Суын ішсең, салтына ер») деп тіркейді.*

Дүниенің тілдік бейнесінің паремиологиялық модельдері тіл иесінің санасындағы дүниенің практикалық бейнесімен үштасып, «сол тілді қолданушы үшін мынадай прагматикалық қызметтерде жұмсалады» [162, 88-89].

1. Мақал-мәтелдер қандай да бір өмірлік немесе логикалық жағдаяттың санадағы моделін түзеді, яғни моделдеуші қызмет атқарады. Мысалы, «*Біреудің кесірі мыңға, мыңның кесірі түменге*» паремиясы бір жағынан ондық, жүздік, мыңдық, түмендік болып сап түзеп, жауға аттанған әскерлердің жорық кезінде біреуі қорқақтық көрсетсе, немесе сатқындық жасаса, ол үшін бүкіл топ жазаға тартылатын әскери тәртіптің, яғни қазақ халқының басынан өткерген тарихи жаугершілік іс-қимылын танытатын өмірлік жағдаяттың тілдік моделі болатын болса, екінші жағынан, «бір адамның жағымсыз әрекеті бір топ адамның мақсат-мүдделерінің орындалуына кедергі келтіреді» деген типтік логикалық жағдаятты моделдейді. Сол сияқты моңғол тіліндегі *Нэгэн тэмээний хорголд мянган тэмээ хальтардаг* (сөзбе-сөз: «бір түйенің құмалағына мың түйе тайып жығылады») пармиясы дүние бейнесінде «ұжым бірлігіне, ортақ мақсат жолындағы бірлесіп істеген іске тигізер бір адамның кесірі» туралы логикалық жағдаятты да, түйешіге етене таныс күнделікті ситуацияны да таңбалайды.

Қазақ тіліндегі «*Баусыз оймақ қолда тұрмас, байсыз қатын үйде тұрмас*» паремиясы әрі «тұрақты қалып күй үшін екі затты, екі нәрсені бір-бірімен жалғап, байлап тұратын себеп болуы керектігін» аңғартатын логикалық модель, әрі оймақтың баусыздығынан иненің жуан басы қолға кіріп, іс тігуге кедергі келтіріп, қолайсыздық тудыратыны тәрізді, жеңілтек әйелдің күйеуінің жоқтығын пайдаланып үйде отырмауы бала тәрбиесі мен үй іші тірлігіне кері әсер-ықпалын тигізетінін меңзеген өмірлік типтік жағдаяттың моделі. Ал моңғол тіліндегі «жаман іс-әрекеттің нәтижесі де нашар болады» дегенді білдіретін «*Муугаас муу, модноос хөө*» (сөзбе-сөз: «Жаманнан жаман, ағаштан күйе жұғады»), «*Муу гуаны үр арвин, муу ламын худал арвин*» (сөзбе-сөз: «Жаман сұлудың жұрағаты көп, жаман молданың өтрігі көп») пармияларының жасалуына жамандықтың туындау себебі мен оның салдарын бағамдаған өмірлік тәжірибенің «бірінен екіншісі туындайтын кез келген құбылыстың себебі және салдары болады» деген жалпыхалықтық пайыммен тоғысы арқау етіледі.

Мұндай тіл иесінің белгілі бір жағдаяттың екінші бір жағдаяттың туындауына себеп болатынын логикалық тұрғыдан пайымдап, оны этногенетикалық ұжым мүшелерінің қажетіне

жарар кеңес-тағылым етіп, паремиологиялық модель түрінде бекіткен тұрақты бейнелі орамдарына қазақ тіліндегі: *«Бота қотыр болса, енесін былғайды, енесі келесін былғайды; « Аузы күйген үрлеп ішер; « Көп жортқан ит күшалаға кездесер; « Күзетте көзің ілінсе, жау қармағына өзің түсерсің; « Ұяда нені көрсең, ұшқанда соны ілерсің; « Еңбек етсең – емерсің; « Жел тұрмаса шөптің басы қимылдамайды; « Қой семізі – қойшыдан т.б., моңғол тіліндегі « Нэг үхрийн эвэр доргиход мянган үхрийн эвэр доргино (сөзбе-сөз: «Бір сиырдың мүйізі солқылдаса, мың сиырдың мүйізі тітіреді»), « Бадарчин явсан газар балагтай, батгана суусан газар өттэй (сөзбе-сөз Дуана жүрген жер дуылы, қара шыбын қонған жер құртты), « Алтны дэргэд гууль шарлана, сайны дэргэд муу сайжирна (сөзбе-сөз: «Алтынның жанындағы мыс сарғаяды, жақсының жанындағы жаман жақсарады»), « Нуур амар бол нугас амар (сөзбе-сөз: «Көл тыныш болса, үйрек те бейқам») т.б. мақал-мәтелдерді жатқызуға болады. Мақал-мәтелдердің логикалық және тілдік тұрғыдан моделдеуші қызметі зат пен құбылыстар арасындағы қарым-қатынастардың, байланыстардың сан алуан сипатымен айқындалады, яғни өмірлік дағдылы жағдаятты сипаттай отырып, мақал-мәтелдер логикалық ой екпінін бейнелі, образды мағынамен түспалдап жеткізеді.*

2. Мақал-мәтелдер тілдік ұжым мүшесін тәрбиелеу, өмірге үйрету қызметінде жұмсалады. Олардың қайсы бірі ақиқат шындық болмыс және оның жалпы заңдылықтары туралы түйінді ойы, өмірлік іс-тәжірибесінің қортынды-нәтижесі бекітілген тіл иесінің санасындағы дүние бейнесімен таныстырса, кейбіреулері ата-мекен, туған жердің қадір-қасиетін, халықтың елдік болмысын түсіндіріп, қоғам мүшелерін кісілік пен әдептілікке, еңбекқорлық пен кәсіби шеберлікке, байқампаздыққа, жақсы мен жаманды ажырата білуге үндейді, адами қарым-қатынастың озық үлгісіне баулу мақсатын көздейді. Мәселен, қазақ тіліндегі *« Алтынды тот баспайды; « Жауын аяған жаралы; « Көз көруге тоймайды, құлақ етуге тоймайды; « Сырлы аяқтың сыры кетсе де, сыны кетпейді; « Болат пышақ қын түбінде жатпас; « Жетеліні жеті жыл жетелесең адам болады, жетесізді жетпіс жыл жетелесең де надан болады, т.б., моңғол тіліндегі: « Эх нь хээр алаг бол унага нь шийр алаг (сөзбе-сөз: «Енесі керала болса, құлынның сирағы ала»), « Хорт могойд нариийн бүдүүн ялгаагүй, хорт дайсанд хол ойрын ялгаагүй (сөзбе-сөз: «Улы жылан жуан жіңішке демейді, ата*

жауға алыс жақын демейді»), «*Хорт могойг өчүүхэн гэж бүү бас, хортой дайсныг буурай гэж бүү бас* (сөзбе-сөз: «Улы жыланды кішкентай деп баспа кекті жауды өзіңнен төмен деп басынба»), «*Элжигний чихэнд алт хийвч сэгсэрнэ, аргал хийвч сэгсэрнэ* (сөзбе-сөз: «Есектің құлағына алтын тықсаңда құлағын сілкеді, тезек тықсаңда құлағын сілкеді») т.б. мақал-мәтелдер өмірдегі құбылыстардың, заттардың тектік болмысы көп жағдайда тұрақты болып келетінін ұрпақ зердесіне философиялық түйін ретінде жеткізетін тілдік модельдер болып саналады.

Қайсы бір заттар, құбылыстар белгілі бір уақыт аралығында жаңа сапалық қасиетке ие болып, түр жағынан өзгеріске түсіп отыратынын салмақтап бағамдаған тіл иесінің танымдық тәжірибесінің нәтижесі қазақы дүние бейнесінде: «*Бүркіт қартайса тышқаншыл; Қыз күнінде бәрі жақсы, жаман қатын қайдан шығады?! Жақсы жерге келген келін – келін, жаман жерге келген келін – келсап. Бұрынғының кісісі – бүгінгінің кішісі, Жаман атқа жал бітсе, жанына торсық байлатпас* т.б., моңғол дүние бейнесінде: *Цаг цагаараа байдаггүй, цахилдаг хөхөөрөө байдаггүй* (сөзбе-сөз: «Уақыт сол қалпында тұрмайды, жыланқиак көк қалпында қалмайды»), *Ишиг эвэрээ ургахаар эхийгээ мөргөнө* (сөзбе-сөз: «лақ») т.б. тілдік моделдер түрінде шегенделіп бекітіледі.

Дүниенің қарабайыр бейнесінің паремиологиялық фрагментінде жақсыға тән қасиет пен жаманға тән қасиет, олардың ара жігін ашып көрсету арқылы келер ұрпақты жақсы мен жаманды айыра білуге үйретудің тағылымдық модельдері көрініс табады: қазақ тілінде: «*Данамен жақын болсаң қолың жетер, залыммен жақын болсаң басың кетер; Жақсыдан шапағат жаманнан кесапат; Жақсы жолдас жеткізеді мұратқа, жаман жолдас қалдырады ұятқа; Жақсы көргенін айтады, жаман жегенін айтады* т.б., моңғол тілінде: «*Сайнтай нөхөрлөвөл сарны гэрэл, муутай нөхөрлөвөл могойн хор* (сөзбе-сөз: «Жақсымен жолдас болсаң айдың жарығы, жаманмен жолдас болсаң жыланнның уы»); «*Сайн нь муугаас айдаг, муу нь үхсэнээс айдаг* (сөзбе сөз: «Жақсы жамандықтан қорқады, жаман өлімнен қорқады»); «*Сайн хүн явснаа, муу хүн идсэнээ* (сөзбе сөз: «Жақсы адам жүргенге, жаман адам жегенге») т.б.

Ал «*Жер басқанға маз болма, жерде ізін қалмаса* деп ұрпақты артқа қалар ізге балаған, «*Балалы үй – базар, баласыз үй – мазар* деп

балалы болуды, артына арлы, абыройлы ұрпақ қалдыруды өмірдің мәні санаған қазақ халқы ұл-қыздың тәлім-тәрбиесіне айрықша назар аударып, дүниенің паремиологиялық бейнесінде *Қарағайға қарап тал өсер, Қатарына қарап бала өсер; Ұлың өссе, ұлықтымен ауылдас бол, Қызың өссе, қылықтымен ауылдас бол; Ата көрген оқ жанар, ана көрген тон пішер; Аяғына қарап асын іш, шешесіне қарап қызын ал; Алдыңғы арба қалай жүрсе, соңғы арба солай жүрер; Жаста берген тәрбие жас қайыңды игендей* деп қоғам мүшелеріне жас ұрпақ тәрбиесін міндеттеген ұлттық этнопедагогикалық құндылықтар жүйесін құрады. Ол құндылықтар жүйесінде *Тек жүрсең, тоқ жүресің; Аңдамай сөйлеген ауырмай өлер; Әлін білмеген – әлек; Қисықтың көлеңкесі де қисық; Атаңа не қылсаң, алдына сол келер; Жығылып жатып, сүрінгенге күлме; Пысық болам деп пұшық болма* деп жас адамды жөнсіз қылықтан сақтандыру да, *Ел алғысын алсаң, елеулісі боласың, Халық алғысын алсаң, қалаулысы боласың; Жат үйінде жатық бол; Таспен атқанды, аспен ат; Көп тыңда, аз сөйле; Өзін өзі мақтаған - өліммен тең; Әдепті бала, ата – анасын мақтатар, әдепсіз бала ата-анасын қақсатар; Атасы тұрып, ұл сөйлегеннен без, Анасы тұрып, қыз сөйлегеннен без* деп әдепті болуға шақыру да, *Ұлы сөзде ұят жоқ, Ұлы сөзден – ұлағат; Көре тұра айтпасаң, көргенсіз дер, біле тұра айтпасаң, жетесіз дер* деп кезі келгенде өз ойын ашық айтар өткірлікке бауду да, *Жеті атасын білген ұл жеті жұрттың қамын жер; Ата өлгенмен кәде өлмейді; Аты-тоны сай кісі жиын тойға барысар, Ұлы-қызы бар кісі құдалыққа барысар* деп ұлттық салт-дәстүрді сақтауға үйрету де көрініс табады.

Моңғол дүние бейнесінің паремиологиялық фрагментінде бекіген «ұрпақ және оның тәлім -тәрбиесі» мәселесіне қатысты этнопедагогикалық тағылым адамның отбасындағы орнынан бастап, қоғамдық-әлеуметтік қарым қатынас жүйесінде атқаруға тиіс кісілік, азаматтық, патриоттық т.б. міндеттерін тұтас қамтиды. Мәселен,

Арван хуруу тэгшгүй, аавын хүү адилгүй (сөзбе-сөз: «Он саусақ біркелкі емес, әкенің ұлдары бірдей емес») деп бір әке шешеден туып, бір отбасында бірдей тәрбие алған ұл-қыздардың әр қайсысының түр-келбет, мінез-құлығы әр қилы болатынын ескерген моңғол жұрты, отбасы мүшелері арасындағы қарым-қатынаста әке мен ағаның алатын орнын: *Аав нь бүгдийн хаан, ах нь дүүгийн хаан* (сөзбе-сөз: «Әке – бәрінің ханы, аға – інінің ханы») деп, ал аға мен

әпкенің міндетін *ᠠавын үгүйд ах аав, ээжийн үгүйд эгч ээж* (сөзбе-сөз: «Әке жоқта аға – әке, шеше жоқта әпке – шеше») деп анықтайды. *ᠠавын хүү алдраараа гайхагдана, ээжийн хүү эрдмээрээ гайхагдана* (сөзбе-сөз: «Атаның ұлы атағымен таңқалдырар, ананың ұлы ғылымымен таңқалдырар») деп «ұл-қызына жақсы атақ-абырой мен ғылым-білімге қол жеткізуді» міндеттеген ата-ана, *ᠠваа санавал авгаа, ээжээ санавал нагацаа* (сөзбе-сөз: «Әкеңді ойласаң үлкендерге, анаңды ойласаң нағашыларыңа бар») деп «тағылым көзін көпті көрген үлкендердің ақыл-кеңесі мен нағашы жұрттың тілек-ниетінен іздестіру қажеттігін» алға тартады.

ᠠавын бийд хүнтэй танилц, агтны бийд газар үз (сөзбе-сөз: «Әкең барда адаммен таныс, атың барда жер көр») немесе *ᠠавыг мэнд байхад ард олныг таних, хөлөг морийг байхад хөвч талыг таних* (сөзбе-сөз: «Әкенің аманында ел тану, көлік аттың барында ойқырды тану) деп «барлық мүмкіндікті пайдалана отырып, туған елі мен кіндік қаны тамған жерінің болашағына қажет тәжірибені жастайынан жинақтауды» өсер ұлына өсиет еткен моңғол жұрты, *ᠠдуу азаргагүй бол сүрэг болж чадахгүй, галуу тэргүүнгүй бол цуваа болж чадахгүй* (сөзбе-сөз: «Жылқы айғырсыз болса, үйір бола алмайды, үйрек басшысыз болса, тізбек бола алмайды») деп текті ұлдарына «артынан елді ерте білетін көшбасшы болуды» аманаттайды. Оған *ᠠгэрийн хэлхээ тооно, гэдэсний хэлхээ хоол, Төрийн хэлхээ хууль. Төрлийн хэлхээ нагац* (сөзбе-сөз: «Үйдің қию-қисыны шаңырақта, қарынның байламы тамақта, Мемлекеттің тұғыры заңда, туыстықтың түйіні нағашыда») деп ел билеудің ұстанымдарын, амал-айласын үйретеді.

3. Паремиялардың практикалық мақсат көздейтін прагматикалық қызметтерінің бірі – олардың болашақта болатын нәрсені, құбылысты, өзгерісті болжап, «сәуегейлік» танытуы. Мақал-мәтелдердің бұл қызметте жұмсалуды да тіл иесінің өмірлік іс-тәжірибесінің, көрген-білгені мен көңілінде түйгендерінің салдар-нәтижесі. Мәселен, қазақ тіліндегі *ᠠболар бала он бесінде бас болар, болмас бала отызында жас болар*; *ᠠақыл жастан, асыл тастан*, *ᠠӨнерлі жігіт өрде озар, өнерсіз жігіт жер соғар*, *ᠠБілекті бірді жығар, білімді мыңды жығар*, моңғол тіліндегі *ᠠӨр хадгалсан үгүйдэг, өвчин хадгалсан үхдэг* (сөзбе-сөз: «Қарыз сақтаған жоқтыққа тап болар, ауру сақтаған өлімге тап болар»), *ᠠЭрдэмийг эхээс нь, эвийг эртнээс нь* (сөзбе-сөз: «Білімді басынан, ептілікті ертеден»), *ᠠЧадалтай хүн чөтгөр зарж*,

аргатай хүн арслан унана (сөзбе-сөз: «Қайратты адам шайтан жалдап, айлалы адам арыстан мінеді»), *Урт мөрөн нугалаа олонтой, ухаантай хүн арга олонтой* (сөзбе-сөз: «Ұзын өзеннің бұрылысы көп, ақылды адамның айласы көп») тақылеттес паремиялар адамның болашағы мен келешегіндегі ақыл-қайраттың, амал-айланың, өнер-білімнің орнына қатысты айтылады. Ал қазақ тіліндегі *Урт кірер, үйге құт кірер*; *Отамалы, отамалыдан қалған мал – ата малы*; *Үркер жерге түспей жер қызбас*; *Сүмбіле туса, су суыр*, моңғол тіліндегі *Хавар хачиг, намар өег* (сөзбе-сөз: «Көктем бүргелі (қашықты), күз нәрлі»), *Хавар таривал намар хураана* (сөзбе-сөз: «Көктемде ексең күзде орарсың»), *Үүр цайсан хойно өндөр цагаан мануухай* (сөзбе-сөз: «Таң атқан соң биік ақ қарақшы»), *Үг сөрвөл хэрүүл болно, үүл сөрвөл бороо болно* (сөзбе-сөз: «Сөз қуаласаң ұрыс болар, бұлт қуаласаң жауын болар»), *Борооны түрүүнд шороо, боохойн түрүүнд хэрээ* (сөзбе-сөз: «Жаңбыр алды шаң-топырақ, ит-құс алды қарға, яғни шаң көтерілсе, жаңбыр жауар, қарға қарқылдаса қасқыр келер») тәрізді паремиялар қазақ және моңғол халықтарының уақыт есебін, табиғат құбылыстарының өзгеруін қалт жібермей бақылап, одан жасаған қорытынды-болжамын өзінің паремиологиялық дүние бейнесінде тіршілік-тынысына қажет білім етіп тіркегенін көрсетеді.

Аспан денелерінің орналасу ерекшеліктерін білу, жыл мезгілдерінің ауысуын мұқият қадағалау, маусымдық мерзімдерді дәлме-дәл көрсету мал бағу, егіншілік-дихандықпен айналысу сияқты шаруашылықтарды ұйымдастыру үшін қажет болды. Қырық күн шілде басталарын *Үркер жерге түспей жер қызбас* деп болжаған қазақ, *Тараз туса, таң салқындар* деп егін жинау мерзімін Тараз жұлдызының көрінуімен байланыстырады. *Сүмбіле туса, су суыр* жаз айының аяқталуын білдіріп, қыс қамына кірісу керектігін меңзейді. *Жыл деген ат басын бұрганша, ай аунап тұрганша* мақалы арқылы уақыттың тез өтетінін ескерткен қазақ, *Көліне қарай қазы, қысына қарай жазы* деп қыс қатты болса, жазда аптап ыстық болатынын болжайды [162, 146]. Ал моңғол жұрты *Хялгана ихэдвэл зуд болно, хялар ихэдвэл сохор болно* (сөзбе-сөз: «Көде көбейсе жұт болар, көз шапыраштанса соқыр болар») деп жұт боларын көде, селеубоз сияқты шөптесін өсімдіктердің молаюымен байланыстырады.

4. Өмірлік типтік жағдаяттың тілдік таңбасы ретінде мақал-мәтелдердің қайсы бірінің образдық-фондық негізінде тілді, сөзді қоршаған ортаға ықпал ете алатын қару деп танып, оның құдіретіне табынған, тілдің магиялық күшіне, сөздің сакральді мағынасына сенген ежелгі адамдардың архаикалық ой танымы жатады. Ежелгі дүниетанымдық жүйедегі сөзге, тілге деген культтық көзқарас паремиялардың прагматикалық қызметіне магиялық реңк үстемелейді. Мысалы: қазақ тіліндегі «*Тіл тас жарады, тас жармаса, бас жарады*» паремиясында табиғаттың небір алапат күштері бұзып-жара алмаған тау-тасты уатып жіберетін адамзат тілінің қаһарлы күшіне деген қазақтың ежелгі мифтік-архаикалық сенімі көрініс табады. Ауыр айтылған ащы сөздің уытын қазақ «*Сөз сүйектен өтеді, таяқ еттен өтеді*» деп, моңғол «*Үгийн муу зүрх онохдоо зүүнээс хури*» (сөзбе-сөз: «Жаман сөз жүрекке тигенде инеден де өткір») деп бағамдайды.

Этномәдени ортада адамдардың бір-бірімен қарым-қатынас жасауының жағымды, я болмаса жағымсыз сипат алуы да сөздің сакральді мағынасына, күш қуатына, құдіретіне қатысты болып келетінін аңғарған қазақ «*Жақсы сөз – жарым ырыс, жылы-жылы сөйлесең жылан іннен шығады, Жақсының өзі өлсе де, сөзі өлмейді*» деп, ал моңғол жұрты «*Үнэхээр сайн үг мянган лан алтны үнэтэй*» (сөзбе-сөз: «Шынымен жақсы сөзде мың лан алтынның құны бар»), «*Хагацаишгүй сайн нөхөрт мартагдаишгүй муу үг бүү хэл*» (сөзбе-сөз: «Айырылмас жақсы досыңа ұмытылмас жаман сөз айтпа»), «*Үгий нь авч мөсий нь тань*» (сөзбе-сөз: «Сөзіне қарап, кісілігін таны»), «*Сайн хүний үг сарын хүнс, муу хүний үг өдрийн тээр*» (сөзбе-сөз: «Жақсы адамның сөзі айлық ас, жаман адамның сөзі күндік әлек»), «*Муу үг модон улаатай, сайн үг саад олонтой*» (сөзбе-сөз: «Жаман сөз ағаш лаулы (лау атындай жүрдек), жақсы сөз көп тосқауылды»), «*Зөөлөн үгэнд хүн бөхийнэ, зүлэг газар морь хөрвөөнө*» (сөзбе-сөз: «Жұмсақ сөзге адам иір, жасанды жерге ат аунар») деп қарам-қатынас жасау мәдениетіндегі сөздің орнын анықтайды. «*Аузын ашса, көмекейі көрінеді, Ішімдегінің бәрі тілімде, тілімдегінің бәрі түрімде*» деп қарым-қатынас жасаушы адамдардың мінез-құлығын, адами парқын сөз арқылы тануға болатынын көрсете отырып, қазақ «*Айтылған сөз атылған оқ, Басқа пәле – тілден, Аңдамай сөйлеген ауырмай өледі, Көп сөз көжеге қатық болмайды*» деп тілдік ұжым

мүшелеріне берекесіздік, бақытсыздық, дау-дамай көбіне көп байқамай айтылған ауыр сөзден немесе мәнсіз көп сөйлеуден туындап жататынын ескертеді. Артық сөз түптің түбінде адамға кері әсерін тигізетінін ұрпағына *ᠬовч хүн үгэндээ үхэж, ховдог хүн хоолондоо үхнэ* (сөзбе-сөз: «Өсекші адамды сөзі өлтіреді, қомағай адамды ішіп жегені өлтіреді»), *ᠬ Олон үгэнд олзгүй, ганц үгэнд гарзгүй* (Көп сөзде олжа жоқ, жалғыз сөзде шығын жоқ), *ᠬ Ам алдвал барьж болдоггүй, агт алдвал барьж болно* (сөзбе-сөз: «Сөзден айырылсаң, қайтару қиын, атыңнан айырылсаң, қайта ұстау оңай») деп өсиет еткен моңғол, шын мен өтіріктің парқын *ᠬ Үнэн үг үнэ хүрнэ, худал үг хор хүргэнэ* (сөзбе-сөз: «Шын сөз абыройға жеткізеді, өтірік сөз кеселін тигізеді»), *ᠬ Үнэн үг хэлсэн хүнд хүн өшөөтэй, үхэр унасан хүнд нохой өшөөтэй* (сөзбе-сөз: «Шын сөз айтқан адамға адам өш, сиыр мінген адамға ит өш»), *ᠬ Үнэн үг үнэ хүндгүй* (сөзбе-сөз: «Шын сөзге баға жетпейді»), *ᠬ Үнэн үг чихэнд харш ч хэрэгт тустай* (сөзбе-сөз: «шын сөз құлаққа жат болғанмен іске пайдалы») деп бағамдайды.

5. Мақал-мәтелдердің поэтикалық-бейнелі табиғаты, қысқа тұрпатты құрылымы, әуезділігі мен саздылығы олардың ауқымды ойды нақтылаушы және айшықтаушы қызметте жұмсалыуына негіз болып қана қоймайды, оларды көркем сөз өнерінің көрікті үлгілері ретінде танытады. Осы тұрғыдан келгенде, паремияларды тіл иесінің поэтикалық дүние бейнесін сомдауға қатысатын тілдік модельдер деп санауға болады. Мақал-мәтелдердің ой легін тыңдаушысына қысқа да нұсқа, бейнелі де әуезді, көркем де көрікті етіп жеткізу қызметін қазақ халқы *ᠬ Жүздің көркі – сақал, сөздің көркі – мақал*; *ᠬ Жүздің көркі – көз, ауыз көркі – сөз, сөздің көркі – мақал* деп, ал моңғол жұрты *ᠬ Цэцэн үг цээжинд, цэцэг навч ууланд* (сөзбе-сөз: «Шешен сөз (мақал сөз) көкіректе, гүл бәйшешек тауында»), *ᠬ Зүйргүй үг байдаггүй, зүйдэлгүй дээл байдаггүй* (сөзбе-сөз: «Теңеусіз сөз болмас, жалғаусыз шапан болмас»), *ᠬ Зүйр үг зүрхэнд, зүс бороо үүлэнд* (сөзбе-сөз: «Теңеу сөз жүректен, ақ жауын бұлттан») деп жоғары бағалайды [163, 10].

6. Дүниенің паремиологиялық бейнесі – ұлттық дүниетанымның, халықтық төлтума болмыс-бітімнің тілдік модельдерін зерттеудің “құнарлы топырағы”. Паремиология арқылы ұлт өкілінің өзін қоршаған шындық болмыс туралы танымын, жасаған пайымын, қоршаған ортаға деген өзіндік

көзқарасын анықтауға, соның негізінде қазіргі рухани құндылықтардың онтологиялық бастаулары мен қайнар көздерін түсінуге болады. Мәселен, қазақ халқының этногенетикалық біртұтастығының іргетасы саналатын ұлттық ділдің құрамдас бөлігі – тәңірлік наным-сенім “адамның бай, кедей болмағы, тіршілігінің ауыр-жеңіл болмағы бір Тәңірінің ықтиярында” деген мағынада қолданылатын *«Тәңір асыраған тоқтыны бөрі жемейді»* паремиясында көрініс тапса, әдетте, ортақ мақсат-мүдде біріктірген, ым-жымы бір, сыбайлас екі адамға қарата қолданылатын *«Қарға қарғаның көзін шұқымайды»* паремиясы мифтік (тотемдік) танымды танытатын тілдік модель.

«Қарға қарғаның көзін шұқымайды» паремиясының ішкі формасын, образдық негізін ашуда *қарға тамырлы қазақ, қарға жүнді қаттасым, үйрек жүнді оттасым, қолға қарға тышу* тіркестерін қосымша танымдық-ақпараттық көз ретінде пайдалануға болады. Бұлардың құрамындағы *қарға* компоненті қазақтың көне нанымы – тотемизмге жетелейді.

Бір ру елдің, бүтін бір этностың шығу тегін құс әлемімен, жан-жануарлар дүниесімен байланыстырып, солардан тарату түркілік көне дүниетанымның құрамдас бөлігіне жататыны белгілі. Ә.Т. Қайдар *қарға тамырлы қазақ* фразеологизмінің жалпы мағынасы генетикалық тектік ортақтыққа, өзара туысқандық байланысқа меңзеп, «қандық туыстық біріктірген қазақтар», «қаны бір қазақтар» дегенді білдіретінін, фразеологизмді біртұтас қазақ этносына, тіптен осы этностың әрбір өкіліне тура немесе жанама түрде болсын қатысы бар ерекше сипаттама ретінде қабылдауға болатынын айтады [155, 209].

Қарға тұнғыс-мәнжі, эвенкі, монғол, тува, саха сияқты алтай тілдес халықтар үшін ерте кезде тотем деп танылған киелі құс болғанын Қ. Ғабитханұлы тілдік деректер арқылы дәйектей келе: “Қарғаға қатысты *қарға тамырлы қазақ, қарға жүнді қаттасым, үйрек жүнді оттасым, қолға қарға тышар* тәрізді тұрақты тіркестер қарғаның қазақ үшін де тотем болғанын дәлелдейтін сияқты. Халық ішінде “бір-екі балам бар” деудің орнына “бір-екі қарға ұстап отырмыз” деу немесе баласын “қарғам” деп еркелету бар. *Қарға тышар* деп олжадан, табыстан үміттену қарғаның саңғырығын байлыққа балаудан, демек қарғаның қасиеттілігінен туындаған. Бұл

ұғымдар бізге тым ертеден наным-сенім ретінде жетіп отыр” деген түйінді ой айтады [164, 17].

Демек *қарға қарғаның көзін шұқымайды* паремиясы бір жағынан, тіл иесі этностың әлеуметтік-генеалогиялық тектестігіне қатысты мифтік (тотемдік) наным-сенімін танытып, концептуальді дүние бейнесін қалыптастыратын этномәдени концептер аясына енетін болса, екінші жағынан, дүниенің тілдік бейнесінде нақты жағдаяттарды немесе объектілер арасындағы нақты қатынастарды таңбалайды. Мұндағы нақты жағдаят — біреудің іс-әрекетіне келесі біреудің көңілі толмау және оны әлеуметтік бір саты жоғары тұрған адаммен салыстыру болатын болса, объектілер арасындағы қарым-қатынас — бір әлеуметтік ортадан шыққан, мақсат-мүддесі ортақ екі адамның іс-әрекеттеріне баға беруші үшінші адам арқылы сипатталады.

Мақал-мәтел екі бірдей типтік жағдаят арасындағы логика-ассоциативтік байланыс нәтижесінде туындайтын күрделі тілдік конструкция болғандықтан, онда дүние бейнесінің екі бірдей кесіндісі (фрагменті) қиысады. Мақал-мәтелдің тура мағынасы арқылы сипатталатын бірінші типтік жағдаят тіл иесінің өзін қоршаған табиғи ортаға бейімделуі және оны игеруі барысында жинақтаған өмірлік тәжірибесіне, ауыспалы мағынамен сипатталатын екінші типтік жағдаят адамның жеке басына, адамдар арасындағы қарым-қатынасқа берілген бағаға, жасалған пайымға байланысты болып келеді. Мысалы: “Баласының қылығы көңіліне симаған ана оған ашуланып ұрсуы, қаталдық танытуы мүмкін. Әйтседе өз анасынан естіген ауырлау сөз де, тіптен ананың тартып жіберген шапалағы да бала көңіліне сызат түсірмейді” деген ауыспалы мағынада қолданылатын *«Енесі тепкен құлынның еті ауырмайды* мақал-мәтелінде дүние бейнесінің фрагменттері екі типтік жағдаят түрінде көрініс береді: оның біріншісі – жылқышы қазақтың күнделікті өмірінде жиі көріп жүргені, яғни желі басында оңдырмай тепкеніне қарамастан енесінің бауырында ойнақтаған құлынның қылығы; екіншісі – мейірімді ана мен тентек бала арасындағы қарым-қатынастың бір сәті. Бұл екі типтік жағдаяттардың арасын құлынды бие мен ана, құлын мен бала қылықтары арасындағы ассоциативтік-логикалық сәйкестік жалғайды. Мұндай екі типтік жағдаят арасындағы ассоциативтік-

логикалық байланысты моңғол тіліндегі «*Чоно ойрхондоо ээлтэй*» (сөзбе-сөз: «Қасқыр жақындағыларға тыныш») немесе «*Чоно үүрэндээ өлзий*» (сөзбе-сөз: «Қасқыр апанында бейқам») паремиялары білдіретін тура және ауыспалы мағыналардан байқауға болады. Тілдік қолданыста синонимдер ретінде бірінің орнына екіншісі қолданыла беретін бұл паремиялардың мазмұндық құрылымында екі бірдей жағдаят, атап айтқанда кез келген адамның ет жақындарынан тұратын өз ортасы болатыны, ол ортада мінезі жайсыз адамның оғаш қылықтарының өзі байқала бермейтіні туралы өмірлік шындық пен жыртқыш қасқырдың апанында ғана өзін бейқам, тыныш, қамсыз болатыны туралы аңшылық тәжірибе тоғысады.

Әлеуметтік-типтік көзқарастар, қарым-қатынастар мен бағалар жүйесі ұлттық тіл жүйесінде өз таңбасын қайтсе де қалдырады. Дүниенің паремиологиялық бейнесінде ақиқат шындық болмыстағы объектілер, құбылыстар, оларға тән қасиеттер, белгі-нышандар т.б. ғана емес, сол объектіге, құбылысқа деген субъектінің көзқарасы, бағасы, пайымы да көрініс табады [165, 5]. Мысалы: қаз. «*Үш кессең де жыланның кесірткелік қауқары бар*, моңғ. «*Могой гурав тасравч гүрвэлийн чинээ*» (сөзбе-сөз: «Жылан үш бөлінсе де кесіртке сынды»); «*Есіктен кіріп, төр менікі деу*, моңғ. «*Хойт хормойгоо авч урд хормойгоо нөхөх*» (сөзбе-сөз: «Артқы етегін алып, алдыңғы етегін талап ету»); қаз. «*Алдыңғы арба қалай жүрсе, соңғы арба солай жүрер*, моңғ. «*Шар дагаж бяруу бэлчээрт гарна*» (сөзбе-сөз: «Өгізге еріп бұзау өріске шығар»); қаз. «*Өлі арыстаннан тірі тышқан артық*, моңғ. «*Эвгүй бараас эвтэй шаазгай дээр*» (сөзбе-сөз: «Епсіз барыстан епті сауысқан артық») т.б.

Қорыта айтқанда, паремиологиялық дүние бейнесінің өзегін «тіл мен мәдениет» біртұтастығы құрайды. Сондықтан да этногенетикалық тілдік қауымдастықтың танымдық, поэтикалық, тағылымдық-тәлімдік, этикалық-нормативтік, аксиологиялық-бағалауыштық, практикалық іс-әрекеттерінің нәтижелері паремиологиялық дүние бейнесінде типтік жағдаяттардың көрнекі (бейнелі) атаулары, суретті сипаттамасы (паремия) түрінде таңбаланады, орнығады, бекиді, сақталады және келер ұрпаққа табысталады.

§ 2. Дүниенің паремиологиялық бейнесінің образдар әлемі

Тілде даяр қалпында жұмсалатын өзге де тұрақты тілдік оралымдардан мақал-мәтелдердің басты ерекшелігі – олардың адам өмірінде кездесетін түрлі жағдаяттарды қорытындылап, тұжырымдап, астарлы мағынада бейнелеп атайтындығында. Демек, дүниенің паремиологиялық бейнесінің образдар әлемі адамның объективті шындық болмысты қабылдауындағы сезімдік және рационалды танымдық іс-әрекетінен туындай келіп, тіл иесінің өмір тіршілігінің барлық саласымен ұштасады.

Паремиялардың фондық мағынасы (тура мағына) арқылы айшықталатын образдардың жасалуына тіл иесінің өз көзімен көрген шындығы, жинақтаған іс-тәжірибесінің нәтижесі арқау етілетін болса, олардың адамға қарата қолданылатын ауыспалы мағыналары ойлаудың логика-ассоциативтік типіне негізделетін рациональдық танымдық деңгейдегі қорытынды пайым болып табылады.

Тілдік бірліктердің әлем туралы, ондағы заттар мен құбылыстар жайлы көрнекі түсініктеме жасауға деген қабілеті адамның объективті шындық болмысты қабылдауындағы сезімдік және рационалды танымдық іс-әрекеттерімен қабыса келіп, тілдік бірліктердің ішкі формасын, яғни образды (бейнені) түзеді.

Кең мағынада «образ» термині «сыртқы әлемнің адам санасында сәулеленуі, бейнеленуі», «ақиқат шындық болмыс фрагменттерінің санада елестеуі» дегенді білдіреді [166, 139]. Тар мағынада алғанда, образ – реалді және ойдан шығарылған әлемге қатысты қандай да бір факті, туралы суретті түсініктеме. Образдың семантикалық негізінде көптеген ассоциацияның туындауына жетелейтін бір ұғымды екінші бір ұғым арқылы меңзеу, я болмаса бір заттың типтік белгісін екінші бір затқа тән емес, тән болса да мәнді емес белгісімен көрсету жатады. Образдың өзіндік ерекшелігі сол, ол адамға әлемді жаңаша таныта отырып, бейнеленушіге деген белгілі бір қарым-қатынасты да жеткізеді [167, 54]. Р. Сыздықова

сөзбен өрілген, тіл арқылы ұсынылған көркем бейнелердің, яғни образдардың сол тілде сөйлейтін халықтың эстетикалық талғамын танытатын айнасы, дүниетанымының көрсеткіші бола алатынын айтады [168, 27].

Тіл арқылы ұсынылатын образдардың ғалам бейнесін, дүние суретін түзудегі рөлі жайлы А.А. Залевская: «Язык для его носителя выступает в качестве средства выхода на образ мира, особую роль при этом играют образы, а через образы на разных уровнях осознаваемости учитываются разнообразные знания и ожидания, связанные с определенной ситуацией» дейді [169, 27]. Олай болса, образ дегеніміз – айнала шындық болмыстың өзінен, яғни табиғат, өмір, қоғам тіршілігінен алынған, ат қойып, айдар тағушы тілдік ұжымға етене таныс суреттің ой елегінен қайыра өткізілген елегі, яғни бейнелі ойлаудың нәтижесі. Кез келген образ нақты реалийлермен тығыз байланыста болады және белгілі бір өмірлік жағдаяттарды меңзейді. Теңеу, айшықты анықтауыштар, метафора, метонимия, синекдоха, ассонанс, аллитерация т.б. көркемдеуіш-бейнелеуіш тілдік құралдар, амал-тәсілдер арқылы өмірдің, табиғаттың қоғамның өз тіршілігінен алынған образдар әдіптеледі, көмкеріледі, көркем тұрпатқа ие болады [67, 196].

Мақал-мәтелдердің ішкі құрылымындағы образ реалды және ойдан шығарылған әлемдердегі қарама-қайшылықтардың тоғысына құрылады да, адамның біртұтас ғалам, ондағы өзінің немесе өзгелердің орны туралы ақпараттық мәлімдеме түзеді. Басқаша айтқанда, мақал-мәтелдердің ішкі мазмұндық құрылымына “архаикалық адамның жаратылыс туралы мифтік танымын танытатын, адам санасының терең қатпарларында бекіп, орнығып қалған «көнетоз дүниеліктері» болып саналатын мифологемалар [69, 87] да, мақал-мәтелдердің бейнелілігін тудыруға себеп болған қандай да бір суретті түсінік те (образ), мақал-мәтелдердің пресуппозициясы мен имплицитті мағыналары да енеді. Мысалы, «*Атан түйе ойнақтаса жұт болады*» мәтеліне арқау болған бейне қазақ тіршілігінің көзі – «төрт түлік мал» саласынан, оның ішінде түйе малына қатысты алынған сурет-көрініске («атан түйенің ойнақтаған қимылы») негізделеді. Ол сурет «шау тартқан ер адамның сөлекет қылық-қимылымен» ассоциация тудырудың нәтижесінде жануар әлеміне тән сапалық белгі («атан түйе») адам әлеміне қатысты

нышанмен («жасы кеп қалған ер адам») орын алмастырып, атан түйенің әдеттен тыс ойнақтауы сол жылғы қыстың қаһарынан хабар беріп, жұт болуы мүмкін екеніне көрінетінін мал бағу тәжірибесі арқылы барлаған тіл иесінің пайымы нақты өмірлік жағдаятта ел ағасы ер адамның өз жасына лайық емес мінез танытуын, я болмаса қылық көрсетуін жаманшылықтың белгісіне жорыған ой-пікірмен ұштасып жатады. Мұнда “Адам” семантикалық өрісіне ену барысында жануар саласынан алынған образ қазақтың дүние бейнесінде сақталған «еркек – құт» архетиптік түсінігіне қозғау салудың нәтижесінде бұл түсінікке қайшы келетін «шау тартқан ер адамның сөлекет қылық-қимылының жаманшылықтың, құтсыздықтың нышаны» болуы мәтел семантикасына бағалауыштық реңк үстемелеп, қоғамдағы ер адамның жүріс-тұрысын реттейтін этикалық нормаға қатысты паремияның қалыптасуына негіз болады.

Моңғол тілінде де түйе малы көптеген мақал-мәтелдердің образдық негізіне алынып, адам және оның тыныс-тіршілігін бейнелеуде белсенділік танытады. Мысалы: *ᠠ Тэмээнд хүрэхгүй гарыг тэнгэрт сарвайх* (сөзбе-сөз: «Түйеге жетпейтін қолын аспанға (тәңіріге) созу») «қолынан келмейтін іспен айналысатын адам туралы» айтылатын болса, *ᠠ Тэмээтнийг тэнгэр мэднэ, тэмээгүйг тэмээ мэднэ* (сөзбе-сөз: «Түйеліні тәңірі білер, түйесізді түйе білер») паремиясы «көші-қоңның жайын көлік, сәті түсер кезін тәңірі білер» дегенді аңғартады. Ал қазақ тіліндегі *ᠠ Итінің сыры иесіне малім паремиясымен мәндес болып келетін* *ᠠ Тэмээ хариулсан хүн буурынхаа занг андахгүй* (сөзбе-сөз: «Түйе баққан адам бурасының мінезін тап басып таныр») паремиясы «қандай-да бір істің басы-қасында үнемі болып, мол тәжірибе жинақтаған адам сол іс-әрекетке қатысы бар адамдар, заттар, оқиғалар, құбылыстар т.б. туралы жетік біледі» дегенді білдіреді

Ақиқат шындық болмыстағы қандай да бір заттың (құбылыстың, іс-әрекеттің) басты қасиет-белгісін тануға, оны екінші бір заттың бойынан табуға негізделетін, өзара салыстырылушы екі нәрсенің бірі арқылы екіншісін бейнелеуден, сипаттаудан, суреттеуден туындайтын, сөйтіп образ арқылы берілген логикалық ой қорытындысына айналатын тұрақты сөз оралымдары (мақал-мәтелдер) негізінен адамға қатысты қолданылады.

Қазақ және моңғол халықтарының паремиологиялық дүние бейнесіндегі адамның сыртқы түр-тұлғасын, ішкі жан дүниесін, көңіл-күйін, іс-әрекетін, қимыл-қозғалысын белгілі бір ситуативтік жағдайда сипаттайтын, суреттеп атайтын тілдік модельдер саналатын экспрессиялық бояуы қанық мақал-мәтелдерге, олардың мәдени ақпаратты мазмұнға ие ішкі құрылымдарына үңіле зер салсақ, жан-жануарлар әлемінен алынған образдардың басым екені байқалады. Мысалы: қазақ тілінде: «Жүйрік атқа жел қамшы; «Жаман атқа жал бітсе, жанына торсық байлатпас, Жаман адамға мал бітсе, қасына қоңсы қондырмас; «Атан түйе жүк астында қартаяр; «Астауда қалған суды арық қой ішеді; «Аңшы қанша айла білсе, аю сонша жол білер; «Жабылып кетсе, құмырсқа да арыстан терісін сытырады т.б. ; моңғол тілінде: «Хүн хэрээрээ, тэмээ тэнгээрээ (сөзбе-сөз: «Адам тобымен, түйе теңімен (жүк)»); «Мал махаар, хүн хувицаар сайхан (сөзбе-сөз: «Мал етімен, адам киімімен жақсы»); «Мал тэжээвэл хошуу тосодно, хүн тэжээвэл хүч нэмнэ (сөзбе-сөз: «Мал асырасаң тұмсық майланады, адам асырасаң күш қосылады»); «Үнэг үсэндээ үхнэ, хүн үгэндээ үхнэ (сөзбе-сөз: «Түлкі жүнінен өледі, адам сөзінен өледі»), «Баавгай хэдий догшин ч бамбаруушдаа номхон (сөзбе-сөз: «Аю қанша қатыгез болса да, қонжығына момын»); т.б.

Қазақ тіліндегі «Адасқанның айыбы жоқ қайтып үйірін тапқан соң; «Жетім құлын - емеген, құлық бие – тебеген; «Аз қойда айран бар да өре жоқ; «Кәрі қойдың басы піскенше, тоқты қойдың басының арса-арсасы шығады; «Ешкілі қой өреген; «Ешкі тұқымы - егіз лақ, қой тұқымы-қоңыр тұсақ; «Сүзеген бұқа мүйізін жасырмайды т.б.; моңғол тіліндегі «Нэг үхрийн эвэр доргиход мянган үхрийн эвэр доргино (сөзбе-сөз: «Бір сиырдың мүйізі солқылдаса, мың сиырдың сиырдың мүйізі тітірейді»); «Эх нь хээр алаг бол, унага нь шийр алаг (сөзбе-сөз: «Енесі керала болса, құлыны ала сирақ»); «Өсөх малын зүс нэг, өөдлөх айлын үг нэг (сөзбе-сөз: «Өсер малдың түсі бір, өрлер ауылдың сөзі бір»); «Тэмээ туйлаад тэнгэрт гарахгүй, ямаа туйлаад янгирцаг эвдэхгүй (сөзбе-сөз: «Түйе тулап аспанға шықпас, ешкі тулап ыңыршақ шақпас»); «Ямааны мах халуундаа сайн, явган хүн хурдандаа сайн (сөзбе-сөз: «Ешкінің еті ыстық кезінде жақсы, жаяу адам шапшаңдығымен жақсы»); «Ухна ишигний зовлонг мэдэхгүй (сөзбе-сөз: «Теке лақтың бейнетін білмейді»); «Эхий нь эцээхгүй, тугалы нь тураахгүй (сөзбе-сөз: «Енесін де тұралатпау, бұзауын да арықтатпау»); «Тэжээсэн

бярүү тэрэг эвдэнэ (сөзбе-сөз: «Бордақылаған тайынша арба қиратар») т.б. паремиялардың адам және оның қимыл-қылығына, мінез-құлқына қатысты білдіретін негізгі мағыналары төрт түлік мал саласындағы халықтық тәжірибе мен адам әрекеті арасындағы ассоциацияның нәтижесінде қалыптасқан деуге болады. Мұнда «адам әлеміне» қатысты түйінді ойды жеткізудің логикалық тетігіне «мал әлемінен» алынған образ алынады. Мұның себебін қазақ және моңғол этностарының ділдік арқауымен, яғни мал шаруашылығына негізделген көшпелі өмір салты қалыптастырған сан ғасырлық тұрмыстық-шаруашылықтық мәдениетімен түсіндіруге болады. Мәселен, ең далада еркін өмір кешіп, табиғатпен үндесе тірлік жасаған сахара халқының өлең-жырға, ән-күйге құмарлығы, ақындық дарыны, сал-серілік құрған өмірі *«Көшпелі елде ақын болса, көше-көше қасыңа келер; «Түйеші қазақ төрт ауыз өлең біледі паремияларында көрініс тапса, «Көшпелі елдің қоры болғанша, егінші елдің зоры бол, «Тар қоныстан кең шиыр артық тәрізді паремиялар адам рухының биіктігін талап еткен дала заңының ережесі іспетті. Моңғол жұрты «Эр хүний жаргал эзгүй хээр* (сөзбе-сөз: «Ер адамның бақыты иен дала, құла дүз») деп иен жерде малын қайырып, алыстан мұнартқан таулар мен көк майсаң далаға, жон-жотаға сүйсіне көз тігуді ер адамның бір бақыты санайды.

Төрт түлік малды күнкөріс тіршілігінің көзі еткен көшпелі қазақ жылқы мен түйе малын *«Жылқы-малдың патшасы, түйе – малдың қасқасы; «Ер қанаты-ат; «Нарым әрі жүкті, әрі құтты* деп ерекше дәріптейді, өмірлерінің аса маңызды, немесе салтанатты сәттерінде ақсарбас қой сойып, құдайы береді, қажет болса ақтүйенің қарнын жарып, құрбандық шалады. Төрт түлікті қастерлеу ертедегі діни наным-сенімдерге және тарихи жағдайдарға байланысты дүниеге келгенін байқауға болады. Қазақ халқының ауыз әдебиетінде басты орын алған жылқы түлігі өзінің тарихи түбін біздің заманымыздан бұрынғы алты-жеті ғасыр бұрын қолға үйретілген жабайы жылқы тарпаңнан алады, жылқы үшін түлік төресі Қамбар ата болып саналады. Жылқы түлігінің ішінен жайшылықта көлігі, жаугершілікте серігі болған атқа байланысты туындаған *«Арықты мінгенше, аяғыңа мін; «Байтал мінсең, құлын жоқ; «Ат қадірін білмесең, ашаршылық берсін сазаңды; «Атты қамшымен айдама, жеммен айда* тәрізді мақал-мәтелдер қазақтың атты бағып

баптауға, қадірлеп қастерлеуге бағытталған тәжірибесін танытады [170, 55-58].

Ат жалын тартып мінуге жараған ұландарынан бастап атқа қонып, атойлап жауға шапқан, түйенің қомында іңгәлап дүниеге келіп, өмірін асыға көшкен көш үстінде өткізген, жаутершілікке толы қиын-қыстау күндерін ұрпақтың тарихи жадына «Аттың жалында, түйенің қомында» деп заманның тілдік бейнесі етіп қалдыра білген қазақ, жылқы түлігінің түр-түсін ажыратудағы, мінез-қылығын жете меңгерудегі сан ғасырлық тәжірибесін адамтану тағылымына, «Адам:Адам» аралық қарым-қатынастың дипломатиясына танымдық деңгейдегі ассоциациялық байланыс өзегі етеді. Мәселен, арам пиғыл, қара ниет, сұрқия мінез т.б. жаман қылықтар адамның ішкі әлемінің қалтарыс-қатпарларында болатыны, сыртына қарап адамның ішкі жан дүниесін тап басып тану мүмкін еместігі қазақтың паремиологиялық дүние бейнесінде жылқы малының ала түсімен ассоциацияланып, «*Адам аласы ішінде, жылқы аласы сыртында* түрінде бейнеленеді. Дәл осы ойды моңғол тіліндегі «*Могойн эрээн гаднаа, хүний эрээн дотроо*, (сөзбе-сөз: «Жылан аласы сыртында, адам аласы ішінде») паремиясы жеткізеді, бірақ образға жылқы малы емес, жылан алынады. Бұл мақал-мәтелдердің қазақ тіліндегі *мал аласы сыртында*, моңғол тіліндегі *могойн эрээн гадна* («жылан аласы сыртында») сыңарлары *ала түске* байланысты тура мағынада жұмсалады. Олар мақал-мәтел құрамында қаз. *адам аласы ішінде*, моңғ. *хүний эрээн дотроо* деген екінші сыңары арқалаған «адамның сыртқы жүріс-тұрысы, іс-әрекеті оның жан-дүниесінің қалтырыс-қатпарын шын мәнінде таныта алмайды» деген адамға қатысты негізгі идеяны жеткізудің амал-тәсілі қызметін атқарады.

Қазақ тіліндегі «*Жылқы кісінескенше, адам сөйлескенше*, моңғол тіліндегі *Хүний сайныг ханилан байж мэднэ, хүлгийн сайныг унан байж мэднэ* (сөзбе-сөз: «Адамның жақсысы серік болғанда білінер, аттың жақсысы мінгенде білінер») паремиялары дүние бейнесінде адамды жақын танудағы коммуникативтік қатынастың маңыздылығын тіркейді.

Ат үстіндегі тіршілігінде шөлден кезерген ернін торсығындағы сусын-шалабымен, қымыран-қымызымен жібiткен қазақ «жанына торсық байлатпайтын ат» образы арқылы өзінің паремиологиялық

дүние суретінде жарлыдан жаңа байыған, қытымыр, мазасыз адамның бейнесін «*Жаман атқа жал бітсе, жанына торсық байлатпас; Жаман адамға мал бітсе, жанына қоңсы қондармас, қондырса да оңдырмас*» деп сомдайды. Ал моңғол «*тыраштанып, жоқты бар деп көрсеткісі келетін*» адамға «*Адууныхаа хэрээр исгэр, хөнжлийнхөө хэрээр жий* (сөзбе-сөз: «Жылқыңа қарай ысқыр, көрпеңе қарай көсіл»)» деп ескерту айтады.

Мал шаруашылығына байланысты туындаған паремиялардың қайсыбірінің астарында халықтың діни-мифологиялық наным-сенімі мен салт-дәстүрі жататынын, сондықтан олардың образдық-фондық негізін этнографиялық фактормен түсіндіруге болады. Қазақ халқының құрбандық шалу рәсімін сөз ете келе, Ә.Т. Қайдар «*Қуырдақтың көкесін түйе сойғанда көрерсің мәтелі мен ақ түйенің қарны жарылғанда тіркесінің образдық – фондық негіздері бір екенін, онда қанды жорыққа аттанған немесе ұзақ жолға сапар шеккен жақынының аман-есен оралуын, я болмаса көптен күткен мұрагердің өмірге келуін тілеген жандардың құрбандыққа мал басы деп қадір тұтқан ақ түйесін шалу ғұрпы жатқанын, ол ғұрыптың кейіннен қазақ үшін ұлдан-асыр той жасауға мүмкіндік беретін аспа-төк молшылықтың символына айналғанын айтады. Қазақ тіліндегі «Тілі жұмсақ бұзау екі енені бірдей емер; «Тұсақ қой түстен кейін маңырайды; «Көрмес түйені де көрмес; «Мал құлағы саңырау; «Түйе бойына сеніп, жылдан құры қалыпты; «Бастан құлақ садаға; «Қуырдақтың үлкенін түйе сойғанда көрерсің тәрізді мақал-мәтелдерге терең талдау жасай келе, мал шаруашылығына байланысты пайда болған тұрақты сөз орамдарының (тұрақты теңеу, фразеологизмдер, мақал-мәтелдер) образдық-фондық негізі туралы Ә.Т. Қайдар былай дейді: “Бір жағынан, төрт-түлік малдың, үй жануарларының мінез-құлығы, түр-сипаты, қылық-қимылын, екінші жағынан, адамдардың қоғамдағы өзара қарым-қатынастары, өмірлік жағдаяттардағы іс-әрекеттерін өзара бейнелі және визуальді, ассоциативті салыстыра-салғастыра отырып, олардың арасында көптеген ұқсастықтардың бар екенін байқаған тіл иесі сол ұқсастықтар мен ортақтықтарды тұрақты сөз орамдарының образдық-фондық негізі, жан-жануарлар әлемінен байқағандарын, барлағандарын, түйгендерін адам қоғамына қарата ауыстыра қолданудың уәждік негізі етіп алады” [12, 215-220].*

Дүниенің паремологиялық бейнесінің өзіндік ерекшелігі сол, онда төрт түлік мал, жан-жануар үй хайуанаттары әлемінен алынған образдар арқылы «Табиғат — Адам — Қоғам» триадасының құрамдас бөліктері аралық екі жақты, үш жақты, көп қырлы байланыстардың, дәлірек айтқанда, «Адам:Жануар» жүйесі мен «Адам:Адам» аралық қатыстылықтың жарыстырмалы сипаттамасы жасалады. Мәселен, қазақ халқы бура, айғыр, бұқа, қошқар және теке малдарын төрт түліктің басы деп қадірлейді. Қазақтың мифологиялық, фольклорлық, эстетикалық, қарабайыр дүние бейнелерінде олар билік жолындағы күрестің, жойқын күштің, ырыс-құттың символы. Мәселен, *«Екі қошқардың басы бір қазанға симас* паремиясының образдық-фондық негізіне екі бірдей қошқар сойылған жағдаят алынғаны сөзсіз. Жалпы қазақтың тұрмыстық мәдениетін танытатын құрбандық шалу, тасаттық беру, қонағасы беру сияқты ырымдық-кәделік жосындар тұрғысынан келгенде, қазақ қошқарды өте сирек жағдайда сояды. Қуаңшылық, жұт болған жылдары немесе қанды жорыққа аттанғанда тасаттық беріліп, қошқардан құрбандық шалынуы мүмкін. Ал қазақтың қонақжайлық дәстүрінде малдың басын өзге еттен бөліп жарып, жеке аспайды, табаққа ет тартқанда бас қайтседе жамбаспен бірге қойылады. Демек құрбандыққа екі бірдей қошқар шалынған жағдайда, қошқардың мал басы, қасиетті ата мал екенін ескеріліп, олардың еті екі бөлек қазанға асылады. Бұл жағдаят *«Екі қошқардың басы бір қазанға симас* паремиясының жасалуына образдық-фондық негіз ретінде арқау болғанымен, паремияның адамға қарата айтылар ауыспалы мағынасына халықтың мифтік-фольклорлық дүниетанымындағы мал басы – ата малдарға «қасиеттілік, күштілік, өктемдік» қасиеттер дарытатын символдық көзқарасы негіз болғаны сөзсіз. Олай болса, *«Екі қошқардың басы бір қазанға симас* паремиясы арқылы дүниенің паремиялогиялық бейнесінде «Адам:Жануар» аралық қатыстылыққа қатысты тұрмыстық мәдениеттің бір фрагментінің, атап айтқанда, қошқардан қос құрбандық шалып, олардың етін екі жеке асатын жосынның, сондай-ақ «Адам:Адам» аралық қатыстылыққа байланысты екінші фрагменттің, яғни саяси-әлеуметтік билік басына келуші тұлғалар арасындағы тартыстың бейнелі сипаттамалары жарыса көрініс табады. Басқаша айтқанда «Адам:Жануар» жүйесіне байланысты фондық (тура) жағдаяттың

«Адам:Адам» жүйесіндегі ұқсас жағдаятпен (билік жолында жүрген екі күштінің көп жағдайда бір-бірімен шығыса алмайтын кездері) ассоциацияға түсуінің нәтижесінде «*Екі қошқардың басы бір қазанға сымас*» паремиясының адамға қарата қолданылатын «екі бек, екі көсем белгілі бір территорияда бір мезгілде, тең дәрежеде билік жүргізе алмайды, түптің түбінде біреуі кетіп тынады» деген жалпы мағынасы туындайды.

Көшпелілер дүниетанымында *қошқар, бура, айғыр* сияқты ата малдарға «қасиеттілік, киелілік» дарытылып, оларға негізделген сөз-образдарға «күш-қуатты, қайрат-жігерді, тегеуірінділікті, қарымдылықты т.б.» білдіретін жағымды мән үстемеленетін болса, *бұқа* және *теке* көбіне-көп жағымсыз адам бейнесін сомдауға, жайсыз іс-әрекеттерді суреттеуге қатысады. Мәселен, моңғолдың паремиологиялық дүние бейнесі бас басына билік айтып, көсемсіген атқамінерлердің әлеуметтік топ ортасында бет-беделі төмен болатынын, оларға ешкім бағына да қоймайтынын «*Зуун ямаанд жаран ухна*» (сөзбе-сөз: «Жүз ешкіге алпыс теке») деп, қыңырқырсық болып өскен жасты қайта тәрбиелеудің қиындығын «*Буруу өссөн хүүхэд бухын хүзүүнээс хэцүү*» (сөзбе-сөз: «Теріс өскен бала бұқаның мойнынан да қиын») деп тіркейді. Қазақтың дүние бейнесінің паремиологиялық фрагментінде «қыз-қырқыны көп ауылдың бозбалалары да сауықшыл келетіні» «*Ешкілі қой өреген*» деп, ал «үйінен ұзап шықпаған бозбаланың топты жарып, ел билігіне араласуы, ел тауқыметін қайыспай көтеруі екіталай екені» «*Үйдегі бұзау өгіз болмас*» паремиясы арқылы бекиді. Сияр мен ешкі түліктерінің қылық-қимыл, мінезін образға алған паремияларды «Адам:Тіл:Жануар» және «Адам:Тіл: Қоғам» концептуалдық-семантикалық үштік тұрғысынан зерделесек, сияр және ешкі малын бағудағы жинақталған тәжірибе мен жеке адамның қоғамдық ортадағы орнына берілген баға арасындағы ассоциациялық байланыстың нәтижесінде жануарлар әлемінен алынған образ дүниенің паремиологиялық бейнесінде адамның қоғаммен қарым-қатынасына қатысты тілдік моделдерді қалыптастыруға негіз болғаны байқалады. Демек, дүниенің паремиологиялық бейнесінде «Адам» және «Жануар» жүйелері арасындағы өзара қатыстылық паремияға арқау болған образдық-фондық негіз бен паремияның адамға қарата қолданылатын мағынасы арасындағы ассоциативтік

байланыстан туындайтын логикалық-мағыналық сәйкестіктер формасында көрініс береді.

Табиғатпен үйлесімділікте өмір сүре білген көшпелілердің «жорғалаған тышқаннан жортқан жыртқышқа дейінгі» барлық тіршілік иесін жете танып білуі, олардың тіршілік тынысын өзінің рухани тірлігімен салыстырған, одан ортақтық тауып қорытынды шығара білген табиғи сұңғылалығы «Адам-Табиғат» аралық қатыстылықты тілінде сипаттап-суреттеп жеткізудің эстетикалық-символдық және лингводидактикалық тұғырына алынады.

Адами ұсақтықты бақа-шаян, құрт-құмырысқамен, айлакерлікті түлкімен, жыртқыштықты қасқырмен, сұлулықты аққумен, тазалықты киікпен, ерлікті жолбарыспен, еркіндікті құланмен бейнелеп, адам әрекетінің сан алуан қырын образбен сомдаған қазақ, паремологиялық дүние бейнесі арқылы «*Құлан құдыққа құласа, құрбақа құлағында ойнар, «Тозған қазды топтанған қарға алады, «Жабылып кетсе, құмырсқа да арыстан терісін сыпырады*» деп ұсақтық пен әлсіздіктің де күш алар кезі болатынын ескертеді.

Ежелгі тотемдік наныммен өскен табиғатын қорғаумен ұштастырған қазақ халқы дүниенің паремологиялық суретінде «*Аққудың киесі бар, киіктің де иесі бар*» деп сұлулық әлемінің дидактикалық қағидасын бекітеді. Әккі, өте тәжірибелі екі адам арасындағы тайталасты өзінің аңшылық-саятшылық кәсібіндегі «*Аңшы қанша айла білсе, аю сонша жол білер*» деп түйгенімен бейнелеп жеткізеді.

Моңғол жұрты «*Арслангийн ааш хавд таарахгүй, гарьдын шүүрэлт шаазгайд таарахгүй*» (сөзбе-сөз: «*Арыстанның мінезі қанденге жараспайды, қарақұстың шеңгелі сауысқанға үйлеспейді*») деп шабаланып бет алды үретін қанден иттің аң патшасы арыстан, ал сақтықпен күн көретін сауысқанның шеңгелі қатты қарақұс бола алмайтыны сияқты адамдардың да «*әлдісі мен әлсізі болатынын, ой-өресі тар, пейіл-ниеті нашар адамдардың нағыз ерге тән іс-әрекетке бара алмайтынын*» бейнелейді. «*Галуу тэргүүнгүй бол цуваа болж чадахгүй*» (сөзбе-сөз: «*Үйрек башсысыз болса, тізбектеле алмайды*») деп күзде тізбектеле жылы жаққа ұшатын, көктемде тізбектеліп қайта оралатын қаз-үйректің образын «*үлкен іске бастайтын басшысыз елдің ел болып ұйысуы да екіталай екеніне*» арқау еткен моңғол халқы өзінің дүние бейнесінде аңшылық және құсбегілік өнерінен алынған бейнелерді адамдардың мінез-құлық, іс-әрекетінің

жағымды, жағымсыз жақтарын көрнекі етіп көрсетуге негіз етеді. Мысалы: *«Баярласан хэрээ бархирна»* (сөзбе-сөз: «Қуанған қарға бақырады»); *«Галуу дууриаж хэрээ хөлөө хөлдөөв»* (сөзбе-сөз: «Қазға ұқсаймын деп қарға аяғын үсітіпті»); *«Туулайн хэрээр нумаа тат, тугалын хэрээр зэлээ тат»* (сөзбе-сөз: «Қоянның түріне қарай жебеңді тарт, бұзаудың тұрқына қарай желіңді тарт»).

Белгілі бір мақсатқа жету үшін адамға қара күш ғана емес, амал-айла да қажет екенін қазақ *«Айламен арыстан ұстар, күшпен құрт та ұстай алмас»* деп жануар әлеміндегі күшті (*арыстан*) мен әлсіздің (*құрт*) образы арқылы, ал моңғол *«Чадалтай хүн чөтгөр зарж, аргатай хүн арслан унана»* (сөзбе-сөз: «Жігері күшті адам шайтанды жұмсап, амал-айлалы адам арыстанды ерттеп мінеді») деп шайтан мен арыстан бейнелері арқылы танытады. Қазақ тіліндегі *«Мысыққа ойын керек, тышқанға өлім керек»*, моңғол тіліндегі *«Мууранд тоглоом, хулганад үхэл»* (сөзбе-сөз: «Мысыққа ойын, тышқанға өлім») паремиялары қазақ пен моңғол халықтарының мысық пен тышқан арасындағы қатынастан байқағанын «Адам:Адам» аралық қатынастың парқына өлшем еткенін, әлдінің әлсізге көрсететін пендешілік қиянаты мен зорлығына бейне етіп қолданғанын көрсетеді. Демек, айтылмақ ойға арқау етілген образдың адам өмірінің, тұрмыс-тіршілігінің қай саласынан алынбасын, сайып келгенде, тек адамға, оның іс-әрекетіне, мінез-құлқына, қылық-қимылына баға беруге бағытталуын, бағытталып қана қоймай, сол тілдік ұжымның ұрпаққа қалдырар өсиет-өнегесін “көркем сурет” түрінде дәйектеуін – дүниенің паремиологиялық бейнесінің образдар әлеміне тән басты ерекшелік деуге болады.

Тіл – «Табиғат : Адам : Қоғам» үштігі аралық әр жақты байланыстардың шынайы болмысын ашуда «код» қызметін атқарады десек, бір-бірімен кірігіп, жымдасып, тұтасып жататын тілдік код пен тілдік емес кодтың алғашқысы (тілдік код) негізінен байланыстың жалпы мазмұн межесіне, ал кейінгісі (тілдік емес код) реалийдің объективті белгілеріне қатысты болып келеді.

Дүниенің паремиологиялық бейнесінде реалды дүниедегі заттар мен құбылыстар да, адам қиялының туындысы іспетті ойдан шығарылған реалды емес әлемнің бейне кескіндері, үзінділері “кодтар тоғысы” түрінде көрініс береді. Бұл туралы Т.В. Цивьян былай дейді: “Разные фрагменты, персонажи, объекты мира могут

служить основой различных кодов, так формируется астральный, вегативный, зооморфный, антропоморфный, гастрономический, цветовой, числовой, музыкальный и т.д коды. Сосуществование в модели мира разных кодов, каждый из которых имеет свою, определенную область действия, подразумевает иерархическую классификацию. Весь этот сложный конгломерат на семантическом уровне *един*, поскольку он описывает один и тот же объект – *мир*, с точки зрения одного же того же субъекта – человека. Содержательное единство означает возможность перехода от одного кода к другому [104, 6].

Мақал-мәтелдер бойында тоғысатын әрқилы кодтарды ішкі құрылымдық жүйені реттеуші тілдік тетіктер деуге де болады. Тілдік және тілдік емес кодтар арқылы кез келген паремияның ішкі формасының мазмұндық құрылымына енетін образды ашып, фондық негізді айқындауға болады. Образдар астарын астарлаған архетиптер мен символдардың мағынасын этномәдени кодтар арқылы ашудың қазақ мәдениеті мен қазақы ойлау жүйесінің өзіндік ерекшелігін танытудағы мәні айрықша. Мысалы: «*Алтын көрсе періште жолдан таяды*» мәтелі «керемет жақсы адамның да байлықтың, биліктің жолында осалдық танытатын кездері болады» деген мағынаны білдіреді. Мәтел арқалаған *образға* реальді емес әлемнің персонажы «періштенің жолдан таюын» көрсеткен сурет және өте бағалы, асыл бұйымдар жасалатын түсті металл атауы – *алтын* негіз етілген.

Қазақтың ислами танымында *Періште* – Жаратушы мен оның құлы-адам арасын байланыстырушы, Алланың адал қызметшілері. Алланың ақ жолынан ешқашан таймайтын, күнәлі іс істемейтін, керісінше Алланың құлы адамдарды күнәдан сақтандырушы. *Періште* көзге көрінбейтін мифтік кейіпкер, оның орны – Жоғарғы Әлем. «Адам – Тіл – Әлем» үштаған аралық байланыста *періште* тіл иесінің діни-мифтік танымына қарай жетелейтін космологиялық код қызметін атқарушы тілдік тетік.

Періштеге қарама-қарсы реалді персонаж – *пенде*. Ол күнәсі мен кінәсі көп, өтелмеген парызы мен қайтарылмаған қарызы көп, кәдімгі қарапайым кісі, жаратушы Алланың құлы. «Пенде» ұғымына философ Ғ. Есім мынадай анықтама береді: «Алла адамға өзі ерік берген соң, ол пенделікке бармай тұра алмайды Пенде

дегеніміз – бойында міні, күнәсі бар адам. Пенде фәни өмірдің басы байлы тәуелділігінде болады, оның мақсаты – тек иелену» [171, 59]. Мінезге бай, тамаша адами қасиеттерімен көзге түсетін жақсы деген адам да пенде, өйткені ол – Ұлы Жаратушының өзі күнәдән пәк етіп жаратқан періште емес. «Пенде : Періште» бинарлық оппозицияаралық байланыстағы «Періште» бейнесі арқылы таңбаланған космологиялық код *Алтын көрсе періште жолдан таяды* мәтелінің ішкі құрылымында антропомофтық кодпен (адам) орын алмастырады.

Алтын – реалді шындық болмыста бар қымбат түсті металл. Тілдегі *алтын тақ, алтын жаға, алтын белбеу, алтынды ер* тіркестеріне қарасақ, алтын – байлықтың, биліктің символы екенін байқаймыз, яғни алтын тілде тек түсті металл атауы ғана емес, сондай-ақ сөз-символ [67, 174]. *Алтын көрсе періште жолдан таяды* мәтелі құрамында алтынның асыл түсті металл ретіндегі белгісін нақты көрсететін тілдік емес код, одан істелген асыл бұйымды тұтынушы топтың қоғамдық ортадағы жоғарғы мәртебесіне орай әлеуметтік кодпен ауыстырылып, тілдік бейнелерді жасауға оның атауыштық мағынасы емес, символдық мағынасы қатысады. Әлеуметтік кодта *алтын* – «байлық», «билік» ұғымындарын таңбалайды, өйткені алтыннан жасалған әшекейлі әсем бұйымдарды әлеуметтік топтың ішінен көбіне-көп жоғарғы билік иелері – тайпа көсемдері, хандар мен бекзадалар, сұлтандар тұтынады.

Қазақ ұғымында *жол* – өтер өмірдің, кешер тағдырдың символы. *Жолдан таяу* – тіршілік жасап, өмір сүру барысында адамның белгілі бір сызық бойындағы бағыттын өзгертуі (“игі іске бастар дұрыс мақсаттан тайқуы, жаманшылыққа бет бұруы”). Космологиялық персонаж періште Алланың ақ жолынан еш таймайды, ал Алланың құлы пенде Алланың сөзі жазылған Қасиетті кітаптарда (Құран, Інжіл, Таурат, Библия) көрсетілген ақ жолдан адасуы, ауытқуы әбден мүмкін.

✧ *Алтын көрсе періште жолдан таяды* паремиясындағы қазақ халқының заттық мәдениеті мен діни нанымды деген екі бірдей саланың тоғысынан алынған образ, түптеп келгенде, адам өмірінің әлеуметтік саласын бейнелейді. Паремия құрамындағы *алтын* «бағалы, түсті металл → қымбат зат, асыл бұйым → байлық-билік» ассоциативтік байланысынан туындайтын аса жоғары дәрежедегі

биліктің символы, ал халықтың діни түсінігіндегі «Жаратушы Алла мен адам арасын байланыстырушы *періште*» – рухани тазалықтың, пәктіктің символы, жол – өмірдің символы десек, символаралық қатыстылықтағы «билік: пәктік», «пенде : *періште*» қарама-қайшылығы «билік пен байлық жолында адамның рухани тазалық пен пәктікті сақтауы мүмкін еместігі»жайлы халықтық пәлсапамен сабақтасып келіп, белгілі бір мақсат жолында қулық пен қаталдықты қару еткен адам образын сомдауға негіз етіледі. Мәтел мағынасында жағымсыз коннотациялық реңктің болуына қарамастан, мәтелдің тілдік қолданыста нейтральді позицияда билік басындағы адамның іс-қимылын ақтау мәнінде жұмсалудың себебін образ астарындағы «билік:пәктік» қарама-қайшылығына қатысты туындаған халықтық пәлсапамен байланыстуға болады.

Кодтар тоғысын, кодтардың орын алмастыру бағытын зерделеу арқылы паремиялар арқалаған образдар астарында сақталған ділдік компоненттерге тереңдеп баруға болады. Мәселен, қазақ тіліндегі «*Қырықтың бірі қыдыр*» паремиясында шындық өмірдегі Адам мифтік кейіпкер *Қыдырмен* қатар қойылып, дүниенің паремиологиялық бейнесінің бұл кесіндісінде антропоморфтық код (*адам*) мифологиялық кодпен (*Қыдыр*) орын алмастырады. Қазақ ұғымында киелі саналатын *қырық* саны, яғни сандық код антропоморфтық код мен мифологиялық кодтардың арасын жалғастырушы, байланыстырушы көпір қызметін атқарады. Мифтік танымның сакральді компоненті «құт» архетипімен түбір-негіз тұрғысынан алғандағы *құт~*қyd – этимологиялық байланысы *қыдыр* сөзіне «қасиеттілік», «тылсым құпиялық», «киелілік» мән дарытып, мифтік кейіпкердің орны «жоғарғы әлем» ретінде белгіленеді, яғни тілдік санада мифтік кейіпкер атауына космологиялық кодтық қасиет дарытылады. *Қыдыр* және *қырық* сөздеріне тән «киелілік», «қасиеттілік», «құпиялық» коннотация, сондай-ақ антропоморфтық (*адам*), мифтік-космологиялық (*қыдыр*) және сандық кодтардың (*қырық*) тоғысынан жасалған көркем бейне *Қырықтың бірі* – *қыдыр* паремиясын қазақтың дүние бейнесінің маңызды фрагменті – қонақжайлылық дәстүрдің тілдік моделі ретінде танудың негізіне алынады.

Сол сияқты дүние бейнесіндегі «*аталық:аналық*» бинарлық жұптың «аталық» сыңары «жоғарғы әлемнің меншігі»

саналатындықтан, ол «аталық» сыңарға тән туыстық қатыстықты білдіретін атаулардың да, зат-мүлік атауларының да семантикалық статусы «аналық» сыңардың дүниеліктеріне қарағанда жоғары деңгейде болып келеді. Ер адамға және оның тұтынатын заттарына байланысты туындаған тұрақты сөз орамдарының ішкі формасында «Көк-Тәңірі→Жоғарғы әлем», «Тәңірі→Ата», «Аталық→Құт» архетиптері мен мифологемалары сақталады [67, 196-197]. Олай болса, «ағасы бар адамның қамқоршысы, сүйеушісі, қолдаушысы, ал інісі бар адамның серігі, көмекшісі бар» деген мәнде қолданылатын қазақ тіліндегі *«Ағасы бардың жағасы бар, інісі бардың тынысы бар, моңғол тілінде «Хүн ахтай, дәл захтай (сөзбе-сөз: «Адам ағалы, тонның жағалы»), «Хүний ахтай нь сайн, дәэлийн захтай нь сайн (сөзбе-сөз: «Адамның ағасы, тонның жағасы бары жақсы»), «Бие тэргүүтэй, дәл захтай сайн (сөзбе-сөз: «Тұла бойдың басы бары, тонның жағасы бары жақсы») сияқты әр түрлі тұрпаттық вариантта қолданылатын паремиялар бойында ер адамға байланысты туыстық қатынасты таңбалайтын антропологиялық код (аға/іні), ер адамның заттық-мәдени тұрпатын таңбалайтын мәдени код (киім жағасы), ер адамның діни-мифтік және әлеуметтік статусының жоғары болуын Жаратушының әмірімен (Тәңірі, Құдай, Алла-тағаланың) түсіндіретін мифтік-космологиялық код бір-бірімен қиысады, тоғысады. Соның әсерінен бұл паремиялардың ішкі құрылымындағы «Тәңірі текті еркектік» позиция нығайтып, бейне жасауға арқау етілген қаз. жаға // моңғ.зах, қаз. аға // моңғ. ах және қазақ тіліндегі тыныс, моңғол тіліндегі бие «тұла бой» сөздерінің образдық өрісі тілдік сана қатпарында кодталған «Ұлы жаратушының қолдауы мен қамқорлығы» деген символдық мәнмен кеңейеді, ішкі құрылымда «Жаратқан ие → Еркек→ аға→ жаға» және «Жаратқан ие → Еркек→ іні → тыныс» семантикалық тізбектер шоғыры түзіледі. Осылайша дүниенің паремиялогиялық бейнесінің бір ғана фрагменті болатын қаз. *«Ағасы бардың жағасы бар, інісі бардың тынысы бар, моңғ. «Хүний ахтай нь сайн, дәэлийн захтай нь сайн (сөзбе-сөз: «Адамның ағасы, тонның жағасы бары жақсы») деген тілдік моделдер білдіретін жалпы мағына («ағасы бар адамның қамқоршысы, сүйеушісі, қолдаушысы, ал інісі бар адамның серігі, көмекшісі бар») өз шеңберінен шығып, «барлық игі істің**

қолдаушысы Ұлы Жаратушы» деген ұғым-түсінік көрініс табатын концептуальді дүние суретімен жалғасады.

Қорыта айтқанда, реалийдің объективті белгілерін атаумен, көрсетумен шектелетін тілдік емес код пен сол атауға бейнелілік, сокральділік, символдық, тылсым құпиялық, магиялық т.б. мәндердің үстемеленуінен пайда болатын тілдік кодтардың өзара ауыс-түйісі паремиялардың ішкі мазмұндық құрылымындағы күрделі байланыстарды реттейді. Бұл күрделі байланыста тіл иесінің тұрмыс-тіршілігінің әр саласынан алынған образ адамға қатысты негізгі идеяны жеткізудің амал-тәсілі қызметін атқарады. Соның нәтижесінде дүниенің паремиологиялық бейнесінің үзінді-кесінділері, яғни фрагменттері этностың әлем, ақиқат шындық болмыс, өмір-тіршілік заңдылықтары т.б. туралы ұғым-түсініктері, жасаған пайым-тұжырымдары, өмірлік іс-тәжірибесінің қорытынды-нәтижелері бекітін дүние бейнесімен (әлем моделімен) күрделі қарым-қатынасқа түседі.

§ 3. Паремиологиялық дүние бейнесінің концептілік аясы

«Адам тілде өмір сүреді, тіл арқылы қалыптасады. Тілден тыс жатқан әлем барын сезген, білген адам сол беймәлім әлемді тілдің көмегімен игеруге ұмтылады» [71, 378]. Тілдегі мән-мағыналар жиынтығы тілдік ұжымның әр мүшесіне таңылатын, барлығына бірдей міндетті ұжымдық философияны, қандай-да бір көзқарастар жүйесін қалыптастырады [4, 12]. Тіл иесінің дүние бейнесінде бекіген ұжымдық философияны жеке тұлға, тіл өкілі «әлемдегі» өз орнын табуда ұстаным етіп басшылыққа алады, өмірлік іс-әрекетіне өлшем етеді, тілімен сипаттап жеткізеді. Демек тілдегі адам әрекеті өмірдегі адам әрекетінен, оның әлемді, ортаны, өзін тануға, игілігіне жаратуға деген талпынысынан туындап жатады.

«В формировании картины мира принимают участие все стороны психической деятельности человека, начиная с ощущений, восприятий, представлений и кончая высшими формами – мышлением и самосознанием человека, то всякая попытка обнаружить какой-либо один процесс, связанный с формой картины мира у человека, с неизбежностью окончится неудачей. Человек ощущает мир, созерцает его, постигает, познает, понимает,

осмысляет, интерпретирует, отражает и отображает, пребывает в нем, воображает, представляет себе «возможные миры». Образ мира возникает в различных актах мироощущения, мирочувствия, мирозерцания, мировосприятия, мировидения, миропонимания, миропредставления, мирооценки, миро уяснения, в актах переживания мира как целостности, в актах миродействия» - дейді Б.А. Серебренников [1, 20].

Дүние бейнесін жасауда адамның бүкіл болмысы, қабылдаудан бастап ойлау, саналы түрде өзін дүниенің бір бөлшегі ретінде сезінуге дейінгі күрделі когнитивтік процестердің барлығы қамтылады. Бұл процестен жеке адамның өмір сүріп, тіршілік ететін ортасы – тілдік ұжым және оның әлеуметтік-мәдени тынысы тыс қала алмайды. Сондықтан да адамның шындық болмысты тануынан бастап, этномәдени әлеуметтік ортадағы жүріс-тұрысы, білім дағдысы, өмір сүру кредосы, тәлім-тәрбиесі т.б. барлығы түгелдей тілдік ұжымның рухани-мәдени болмысымен астасып келіп, дүниенің паремиологиялық бейнесінен қайтсе де көрініс табады. Себебі дүниенің паремиологиялық бейнесіндегі басты нысан – Адам.

Кез келген ұлттық ұжым негізінде қалыптасқан қоғамда мақал-мәтелдердің ерекше көңіл бөліп, өзінің барша мазмұн-мәніне арқау етіп келе жатқан тақырыптарының бірі – «Адам болмысы», яғни адамның жақсы-жаман әдеттері мен жағымды-жағымсыз қасиеттері, өнегелі өмірі мен күнделікті тіршілігі, көрген рахаты мен тартқан азабы, жеке басының кемшілігі мен артықшылығы, моральдық, этикалық, әдептілік, имандылық сияқты адам бойындағы сан алуан қасиеттер болып саналады» [172, 4]. Осы тұрғыдан келгенде мақал-мәтелдер қазіргі заман лингвистикасындағы өзекті проблемалардың бірі – «тілдегі адам факторы» мәселесін зерттеуде маңызды тілдік дереккөз қызметін атқарады.

Қабылдау мен таным процесінде адам әртүрлі білім жүйелерінен алынған ақпараттарды біртұтас бірлік етіп жинақтайды, Бұл процесс ақпараттарды модульсіз түрде сақтайтын концептуалды жүйенің абстрактілік деңгейінің арқасында жүзеге асуы мүмкін.

Концептуалды жүйе адам баласының әлем, ғалам, дүние жайлы жалпы білімін когнитивтік категориялар түрінде

қордалайды және сақтайды. Концептуалды жүйенің тілдік оралымдарды интерпретациялау кезіндегі қызметі, өзіндік орны айрықша, себебі мағынаның контекске бағыныштылығы оны концептуалды білімге сілтеме жасау жолы арқылы өңдеуді қажет етеді. Ал тіл мен әлем арасындағы байланыс концептуалды құрылым арқылы жүзеге асады, себебі белгілі бір сөзбен, сөйлеммен ұштасып жататын концептуалды мазмұндар концептуалдық құрылымда жүйеленеді. Ал концептуалды бірліктер дүние, әлем туралы біздің білімімізді абстракты тұрпатта бейнелейді, сәулелендіреді (репрезентациялайды), сырттан келетін ақпараттарды категорияларға жіктей отырып, өңдеуге мүмкіндік береді [173, 32-56].

Өмірлік типтік жағдаяттардың бейнелі атауы ретіндегі паремиялар (мақал-мәтелдер) және олардың құрамындағы логикалық ой екпіні түсетін тірек сөздер — когнитивтік семантика тұрғысынан алғанда, өзіне сай келетін объектілермен тығыз байланыстағы танымдық концептердің, лингвокультурологиялық семантика тұрғысынан тіл иесінің өмір-тіршілігі үшін маңызды құбылыстарды, заттарды, қимыл-әрекеттерді, мәнді саналатын абстракты ұғымдарды таңбалайтындықтан мәдени константтар (мәдени концептер) атауы болып саналады. Басқаша айтқанда концептер – таным нәтижесін тіркеуші және сақтаушы, бір индивидтен екінші бір индивидке көшу барысында біршама варианттық өзгерістерге ұшырап отыратын шындық болмыстағы объектілер туралы қордаланған білім қорын жеткізуші концептуальдық бірліктер.

Когнитивтік лингвистикада «жадының, ментальді қордың, тұжырымдау жүйесінің әрі адам санасында көрініс табатын бүкіл әлемнің мазмұнды да белсенді бірлігі» [174, 90] ретінде анықталатын концепт лингвомәдениеттануда «ұлт мәдениетінің басты элементі, адамның ментальді әлемінің басты ұяшығы, белгілі бір ұлттың этномәдени санасында сақталған шындық болмыс, ұлттық мәдени құндылықтары жөніндегі сан ғасырлық түсінігін білдіретін ықшам әрі терең мағыналы құрылым» [33, 15] ретінде зерделенеді. Демек ішкі мазмұндық тұрпат тұрғысынан бейнелілік, халықтық ұғым-түсініктер өрісі және құндылық сияқты үш маңызды концептуалды компоненттен құрала отырып, паремиялар тіл иесінің дүние ғалам

туралы жинақтаған құнды мәліметтерін қысқа да ықшам, көркем де бейнелі тұрпатта, дидактикалық – пайымдық деңгейде репрезентациялайды (тіл арқылы ұсынады), әртүрлі өмірлік жағдаяттарды тілдік санадағы дүние бейнесіне тура немесе жанама сипаттағы қатыстылықта алып суреттейді, таңбалайды.

Халық даналығының сарқылмас көзі мақал-мәтелдер бір-бірімен үзіліссіз қатыстылықта, тығыз қарым-қатынаста, өзара байланыста болып келетін дүниенің мәдени бейнесі мен дүниенің тілдік бейнесі тарамдалатын реалды дүние суретіне барып саятындығымен маңызды. Бізді қоршаған реалды дүние қалай болса солай құрылған, бей-берекет әлем емес, ол өзінің онтологиялық негізіне ұқсастықтар мен айырмашылықтар және т.б. қарым-қатынастарды жинақтайтын жүйелі құрылым. «Реалды әлемдегі ұқсастықтар мен айырмашылықтар қарым-қатынасы туралы түсінік біздің санамыздың фундаменталды бөлігі болғандықтан, олар біздің іс-әрекетіміздің кейбір түрлерін, атап айтқанда, концептуализация және категоризация процестерін анықтайды. Адам миында, психикасында концептуалды құрылымдардың, концептердің, тіптен бүкіл концептік жүйенің түзілуіне алып келетін ақпараттарды адамның түсіну, қорыту әрекетін концептуализация дейміз, ол процесс «адамзат тәжірибесінің ең кіші бірлігін» айқындауға бағытталады. Демек концепт — концептуализацияның нәтижесі» [175, 11].

Адам ақылы меңгерген барша тұжырымдар жиынтығының ментальді деңгейі концептуалды жүйені, белгілі бір тілде сөйлеуші тұлғаның дүниетанымын қалыптастыратын универсалды немесе жалпыхалықтық ілімдер мен жеке индивидуалды танымның сабақтасуынан жинақталатын тұжырымдар концептік аяны қалыптастырады [176, 268].

Егер «концепт» дегенді «адамның ұлттық-мәдени өресімен, қоғамдық-әлеуметтік іс-тәжірибесімен тығыз байланысты болып келетін адамдар арасындағы қарым-қатынасты жеңілдететін сөз мағынасының жасырын күші, мән-мағынаның мәтін астарындағы жекелеген ұғым-түсініктерді алмастыра алатын әлеуеті» деп түсінетін болсақ, концептік ая — бір-бірімен тығыз байланысып қана қоймай, бір-біріне тәуелді болатын, өзара жымдасып келіп тұтастық құрайтын концептер жиынтығы. Концептік ая ұғымы «тіл — қарым-

қатынас құралы ғана емес, сонымен қатар ол — «мәдениет қоймасы» да екенін» түсіндіретінімен маңызды [177, 8], себебі ұлт мәдениетінің терең тамырын және оның бүтін бір халық, тұрғындардың әр алуан топтары, тіптен жекелеген адам өміріндегі рөлін тек тіл арқылы бағамдауға болады. Осы тұрғыдан алғанда белгілі бір тілдің концептік аясы дегеніміз сол тілде сөйлейтін халықтың ұлттық мәдениетінің концептік аясы деген сөз.

Тілдік қауымдастықтың дүние бейнесінде бекіген, ұжым мүшесінің әрқайсысы қоғамдық өмірде басшылыққа алуға тиісті этикалық-моральдық нормалар, этномәдени құндылықтар вербализацияланып, адамдар арасындағы қарым-қатынас үшін қажет қарапайым ұғымдардың кешенді жиынтығы саналатын сөйлем семантикасы арқылы сипатталады. Құрылымдық тұрғыдан аяқталған ойды білдіретін сөйлем болып саналатын мақал-мәтелдер бір дәуірдің жемісі емес, қоғамдасқан, ұжымдасқан халықтың басынан кешкен өмірінің бел-белестері мен сол халық тілінің лексикалық қорының, лексика-грамматикалық жүйесінің өсу, қалыптасу дәрежесіне тығыз байланысты жасалып отыратын категория. Мақал-мәтелдердің жасалуына тілдің негізгі сөздік қоры ұйытқы болады және сол сөздік қордың базасында жасалып, жалпы халықтық мәнге ие болып отырады. Сондықтан мақал-мәтелдердің өсу, даму жолы тілдің лексикалық қорының баю тарихымен, лексика-грамматикалық жүйе заңдылықтарының қалыптасу тарихымен тығыз ұштасып жатады [178, 76].

Дүниенің тілдік бейнесінде ғалам, әлем, күллі дүние, оның заңдылықтары туралы барлық білім жинақталатын болса, дүниенің паремиологиялық бейнесінің концептілік аясы негізінен адамға, оның танымдық-концептуальдық, әлеуметтік-мәдени, қоғамдық-саяси әлеміне қатысты этноқауымдастық үшін аса құнды саналатын өңделген ақпараттар жүйесін қамтиды. Ол ақпаратта тілдік және этномәдени қауымдастықтың әр мүшесін ортақ мүддеге сай тірлік кешіп, өмір сүруге үйрететін озық үлгідегі «адам және оның ортасына», «адам және ақиқат шындыққа», «жеке адам және оның рухани болмыс бітіміне» қатысты лингводидактикалық мазмұн, тағылымдық-тәлімдік сарын болады.

Дүниенің паремиологиялық бейнесінің тілдік дүние бейнесінен айырмашылығы сол, оған тілдік қауымдастық

басшылыққа алатын этикалық-моральдық нормалар жиынтығы, этномәдени құндылықтар жүйесі, жалпыхалықтық білім қоры тұтастай енбейді, олардың ішінен адам өмірі үшін ең басты, ең маңызды дегендері ғана қамтылады, басқаша айтқанда, паремиологиялық дүние бейнесінің концептік аясының ауқымы тілдік дүние бейнесінің концептілік аясына қарағанда тарлау болып келеді.

Дүниенің паремиологиялық бейнесінің концептілік аясы қазақ және моңғол этностары үшін аса маңызды, ерекше құнды болып саналатын «Атамекен (Отан)», «Ел-жұрт (Халық)», «Жеке адам», «Ата-Ана—Ұрпақ (Отбасы)» макроконцептерімен шектеледі. Екі халықтың да паремиологиялық дүние бейнесі өзара тығыз байланыстағы бұл макроконцептердің «Табиғат — Адам — Қоғам» триадалық тұтастықтағы қиысу нүктесі — «Адам» екенін көрсетеді.

«Адам — Қоғам — Табиғат» секілді үштағандық тұтастықты құрайтын ірі-ірі концептер («Заман», «Салт-дәстүр», «Ел-жер», «Еркек», «Әйел» т.б.) аралық байланыстарды түзуде танымдық, әлеуметтік, мәдени т.б. сипаттағы сан алуан микрофреймдік құрылымдар бір — бірін анықтаушы, дәйектеуші қызмет атқарады. Мәселен, ұл мен қыздың ер жетіп, есею мерзімі қазақы дүние бейнесінің паремиологиялық фрагментінде «*Он үшінде ұл — ұлан, Он алтыда қыз — ұлан; «Ұл - он үште отау иесі*» деп белгіленеді. Жаугершілікті басынан көп кешкен қазақ бір жағынан, жас ұл-қыздарының жауға олжа болып кетуінен сақтап, екінші жағынан, қалың қолдың қарасын көбейту үшін он үшке толған ұлды, он алтыға толған қызды атқа қондыруға мәжбүр болған. Мұндай жаугершілік заман талабынан туындаған жағдаяттарды таңбалайтын паремияларды «Заман» концептісінің микрофреймдік элементі ретінде тануға болады. Сондай-ақ қазақы дүние бейнесі ұл мен қыздың ержеткен, балиғатқа толған жасын он үш-он бес деп белгілеп қана қоймай, оны көнеден келе жатқан «Далалық салт-дәстүр» концептісінің қыз айттыру, құдалық түсу, баланы әменгерлік жолымен үйлендіру т.б. микрофреймдік құрылымын құрайтын элементтермен бекітеді. Мысалы, «*Аға өлсе —іні мұра*» паремиясы құрамына енетін «аға-жеңге» микрофреймдік құрылымы «Заман» — «Салт-дәстүр» — «Еркек» — «Әйел» концептілері арасындағы байланыстың паремиологиялық дүние

бейнесіндегі қиысу нүктелерінің бірі «әменгерлік» микрофреймдік тармақ екенін байқатады.

Кез келген тілдің сөздік қорының мазмұнды да мәнді бөлігін құрайтын мақал-мәтелдер «адам және оның ортасы» туралы жасалған ұлттық пайымды қоғам өмірінің сан-саласымен сабақтастыра өреді. Топтасып тіршілік ету мүддесі біріктірген *ру-тайпа, этнос, ұлт* тәрізді этногенетикалық қауымдастық пен *ауыл, ел, мемлекет* сияқты этноәлеуметтік қауымдастықты сипаттайтын тілдік модельдер тұтастығынан тұратын «Халық» микроконцептісі «Қоғам» макроконцептісі құрамына енеді.

Қазақ тіліндегі «*Халық қартаймайды, қара жер қартаймайды; Халыққа қарсы жүру – ағысқа қарсы жүзу; Халық – қатесіз сыншы; Халық қаһары қамал бұзар; Халық айтпайды, халық айтса, қалт айтпайды; Халық аузына қақпақ қойып болмас т.б.*»; моңғол тіліндегі «*Төрсөн газраас түмний газар илүү* (сөзбе-сөз: «Туған жерден халық жері артық); «*Олны ёс орчлонгийн зүй* (сөзбе-сөз: «Қалың көптің салты- дүниенің жөні»); «*Хээрийн улс хээгүй нь дээр* (сөзбе-сөз: «Дала халқының именбегені, жасқанбағаны жөн») сияқты паремиялар «Халық» концептісінің семантикалық өрісі «халық – мәңгілік», «халық – күш», «халық – шындық», «халық – кеменгер» сияқты концептуальдық компоненттер арқылы кеңейетінін көрсетеді.

«Халық» концептісінің концептуалдық өрісі халықтың өзі жайлы, түп тегінен бастап халық болып қалыптасу тарихына қатысты ақпараттар кеңістігін де қамтиды.

О баста адамның өзін-өзі тануы мен қоғамдағы өз орнын анықтау қажеттілігінен туындап, біртіндеп қоғамдық сананың құрамдас бөлігіне айналған «біздікі-оныкі», «жат-жақын» қарама-қайшылығы аралық байланыс аңыздармен, дәстүрлі рәсімдермен көмкерілген рудың жаратылу, өмір сүру тарихы, қандық туыстық жақындық пен иелік еткен жердің «өмірбаяны» түрінде көрініс беретін ру-тайпалық мифтік-поэтикалық концепциялар жүйесін құрайды. Ол жүйедегі «Біздікі» деген ортақтық (уақыт көмескілеген о бастағы қандық тектестік, ен-таңба және жер, тотем т.б. символ-маркерлер) ру мүшелерінің әр қайсысының санасына індей енгендіктен, рудың абырой-атағы ру мүшелерінің абройымен өлшенді, ру мүшесінің жеке өмірі ру өмірімен біте қайнасып жатты, ру атауы сол руға жататын әр адамның жеке басын куәләндіретін

«құжат» болды. «Біз» немесе «Жақын» ұғымынан тыс «дүниенің» барлығы «олардікі» яғни «жаттікі», «бөтендікі» болды. «Біз», «Біздікі» ұғым-түсінігін арқалаған рулық символ-маркерлер көне дәуірлер қойнауынан ХІХ ғ. ортасына дейін жалғасқан «айрықша маңыздылық» күшін бүгінгі қоғамдық өмірде жойғанымен, өзінің із-таңбасын мүлдем жоғалтпағаны, көшпелілердің ділдік негізінде сақталып, тілінде көрініс тауып, қоғамдық санасында әлі де өмір сүріп келе жатқаны аян [67, 156]. Мәселен, қазақ тіліндегі «*Ауыл болсаң, қауым бол; Ағайынның аты озғанша, ауылдастың тайы озсын; Алыстағы ағайыннан, ауылы бірге көрші артық; Көрші ақысы – тәңірі ақысы; Ағайын тату болса, ат көп, абысын тату болса, ас көп; Бас жарылса бөрік ішінде, қол сынса, жең ішінде; Көпшілік жүрген жер береке; Берекені көктен тілеме, бірлігі мол көптен тіле; Кеңесіп пішкен тон келте болмас; Біріккен бітіреді, ұйымдасқан ұтады; Ала қойды бөле қырыққан жүнге жарымайды; Жаяудың шаңы шықпас, жалғыздың үні шықпас; Тозған қазды топтанған қарға жейді, Көп қорқытады, терең батырады т.б.;*

моңғол тіліндегі «*Айл хүний амь нэг, саахалт хүний санаа нэг* (сөзбе-сөз: «Ауыл адамдарының жаны бір, сақалды адамдардың санасы бір»); «*Айлын алагнаас адууны алаг дээр* (сөзбе-сөз: «Ауылдың ала ауыздығынан жылқының алалы болғаны артық»); «*Нэг нутагтай, нийлэх нэг бэлчээртэй* (сөзбе-сөз: «Отаны бір, қосылар отары бір»); «*Би гэсэн ганцаараа, бид гэсэн олуулаа* (сөзбе-сөз: «Мен деген жалғыздық, біз деген көптік»); «*Бүгдээрээ хэлэлцвэл буруугүй, бүлээн усаар угаавал хиргүй* (сөзбе-сөз: «Барлығы келіссе, кемістік болмас, жылы сумен жуса, кір болмас »); «*Гавал хагаравч малгай дотроо, гар хугаравч ханцуй дотроо* (сөзбе-сөз: «Төбе жарылса, бөрік ішінде, қол сынса, жең ішінде»); «*Толгой хагаравч тоорцог дотроо, тохой мултаравч ханцуй дотроо* «Бас жарылса, бөрік ішінде, шынтақ шықса, жең ішінде»); «*Ураг төрлийн хол нь дээр, ус цасны ойр нь дээр* (сөзбе-сөз: «Тұқым жұрағаттың алысы, су мен қардың жақыны жақсы»); «*Ганц мод гал болохгүй, ганц хүн айл болохгүй* (сөзбе-сөз: «Жалғыз ағаш от болмайды, жалғыз адам ауыл болмайды»); «*Зан сайтай айлд хүн бүхэн цуглана, Замаг сайтай нууранд шувуу бүхэн цуглана* (сөзбе-сөз: «Мінезі жақсы ауылға адам жиылар, балдыры жақсы көлге құс жиылар»), «*Олны хүч эвэндээ байдаг, олсны хүч эрчиндээ байдаг* (сөзбе-сөз: «Көптің күші бірлігінде, кендір арқанның күші күші

ширатуында») т.б. мақал-мәтелдерді «біз-жақын» шеңбері ауқымына енетін адамдар қауымдастығының өміршеңдігі үшін аса қажет «береке-бірлік», «ынтымақ», «татулық» сияқты концептуальді ұғымдар төңірегіндегі логика-пәлсафалық ойды таңбалайтын лингводидактикалық мазмұнды құраушы тілдік модельдер деп санауға болады.

Қазақ халқының негізін құрайтын әр түрлі ру-тайпаларға берілген мінездеме түріндегі «*Танысаң Адаймын, Танымасаң құдаймын; «Арғын деген арыспын, аузы кере қарыспын; «Торымын, құдайдан басқаның зорымын; «Божбаннан ағайының болса, аштан өлмейсің; «Қарабура тамадан сақта, Жағалбайлы мамадан сақта; «Жетім қозы қой болды, Қоңырат та ел болды; «Елібай екі асағанын көтере алмайды; «Жанбайды отқа салсаң жанбайды* паремиялар, әр рудың өз заманында атқарған қоғамдық-саяси рөліне қатысты түйіндеме ретіндегі «*Қаңлысыз хан сайланбайды, «Келелі елде Қаңлы бар, «Қаңлыны хан көтер, «Көш басшысы Керей, «Керей жапырақ, әлем тапырақ, «Арғын – ата баласы, «Төр –Төренікі* тәрізді паремияларды қазақы дүние бейнесінің өзге жұрттарда қайталанбайтын фрагменттері санауға болады. «Қазақ қоғамы» концептісінің шеңберінде қарастырылатын мұндай-паремиялардың образдық-фондық негізінде ұлттық жадыны жаңғыртар сол руға қатысты нақты тарихи оқиға жатады. Мысалы; “қаңлы” сөзінде ертеде «жақсы-жайсаңдар» деген ұғым болғаны байқалады. Махмуд Қашқари өзінің “Диуани лұғат ат-түрік” атты еңбегінде “Қыпшақ тайпасының жақсы – жайсаң ұлықтары қаңлылар еді” дейді.

Осыдан 2500 жылдай бұрын Ғұндардан бөлініп, өз алдына мемлекет құрған қаңлылар – қазақтың халық болып қалыптасуына өзекті ұйытқы болған негізгі тайпалардың бірі. Ел арасында Қазақ ордасының алғашқы хандары Жәнібек, Керейден бергі хан сайлауына қаңлы өкілі қатыспаса, сайлау нәтижесі есепке алынбаған деген сөз бар. Ақтабан шұбырынды, Алқакөл сұлама заманында Алтай асып кеткен қазақтар, ол жақта жағдайлары түзелсе де ата жұртты аңсап, елге қайтқысы келеді. “Алтай ат тұяғымен таусылады екен, мұнда қалып дін сақтағанша, онда барып жан сақтайық. Түбіміз бір киіз туырлықты, ағаш уықты ел едік” деп 1740 жылы керейдің Қотырық батырының немересі Көбештің бастауымен көшіп, шығыс Түркістан өлкесіне келіп мекендейді. Алтайдың арғы

бетінен өтушілердің алғы шебінде болғандықтан «*Көш басшысы - Керей* мәтелі шықса керек. 20 шақты тайпаларға, 200-ден астам руларға, 300-дей аталарға бөлінетін қазақтардың әр жүзінің, тайпасының, руының өз шежіресі, өздері қадыр тұтатын ата-бабалары және олар туралы кейінгі ұрпақтарына айта жүретін әңгімелері, нақыл сөздері халық арасына көптеп тараған. Мәселен, қазақтың паремиологиялық дүние бейнесінде этностық тарихтың ру-тайпалық кезеңіне әр рудың, тайпаның басынан өткерген қандайда бір оқиғаға, шұғылданған ата кәсібі, сандық құрамы, рулық психологиясы, екінші бір румен қандық туыстық жақындығы т.б.тұрғысынан сипаттама беріледі: «*Аққу мен қаз егіз, Адай мен Таз егіз; Арғын мен Найман емшектес, Уақ пен Керей еншілес; Ожырай кетсе орнына, Жаппас қонар жұртына; Есентемір, Адайсың, Берішіңмен қалайсың?* паремиялары арқылы қазақтың тілдік дүние суретінде рулардың, тайпалардың бір-біріне жақындығын, туыстығын бейнелесе, «*Жаныс көп пе қамыс көп пе? Шымыр көп пе шыбын көп пе? Сиқым көп пе қиқым көп пе? Қыпшақ көп пе, аспанда жұлдыз көп пе? Найман жапырағын жайған* мақал-мәтелдері руға енетін аталас ағайындарының көптігін танытады. Ал «*Найман істей ме, сайман істей ме? Керейде ұл туса, ағаштың күні туады; Игілікке домбыра білмеймін деу* намыс паремиялары арқылы қазақ халқы белгілі бір өнер түрі, шеберлік дәстүрі нақты ортада дамитыны туралы ойын бекітеді. Осы тұрғыдан алғанда ру өміріне қатысты жағдаяттарды таңбалаушы мақал-мәтелдер — ресми тарих пен өткен уақыттың табын бойына сақтаған рухани шежіре, рухани азық, ру тармағының табиғи сипатын ашып, тұрмыс-салтынан, тіршілік әрекетінен ақпарат беретін тарихи дерек көз [179].

Қазақ халқы өзі туралы: «*Түбі бір түркіміз, ұраны бір қазақпыз; Ұранымыз Алаш, керегеміз ағаш; Атамыз Алаш, керегеміз ағаш, үш жүздің ұрпағымыз* деп кейінгі ұрпаққа өз тарихынан, заттық-рухани мәдеиетінен мағұлмат береді. Бұл паремиялардың фондық негізі қазақ өзінің түп тегін түркі әлемімен байланыстыратынын, түбі бір түркі жұрты бір одаққа біріккенде ортақ ұраны “Алаш” болғанын, оның түркі әлемінің ата жұртында орнығып, қалыптасқан қазақ халқының ортақ ұраны ретінде сақталғанын хабарлайды. Күллі тірлігін негізгі баспанасы киіз үймен байланыстырған қазақ оның әр бөлшегіне сакралды мән дарытып, оны дүниенің паремиологиялық

бейнесінде «*Киіз туырлықты, ағаш уықты қазақпыз деп*» этностық тектік «төлқұжат» етіп өрнектейді. Көшпелі екенін таныту үшін өздерін *эсгий туургатан* «киіз туырлықтылар» деп атау моңғолдарға да тән.

«Халық» концептісінің семантикалық өрісіндегі орталық нүкте – көптік, сакральдық, аксиологиялық сипатқа ие «Ел» микроконцептісі.

Көне түркілер заманында «халық», «тайпалық одақ», «тайпалық қауымдастық», «тайпалық одақ», «мемлекет, административтік бірлік» мәнінде жұмсалған ел лексемасының семантикалық аясы қазіргі қазақ тілінде: 1) халық, адамдар, көпшілік, жұртшылық, қауым, жамағат; 2) мемлекет; 3) отан, туған жер, туған ауыл, ата қоныс, ата жұрт, атамекен; 4) ру, сүйек, ата, жүз тәрізді мағыналармен кеңейе түскен. Бұл тілдік модельдер «Ел» концептісінің өзегіндегі мағыналық дефиницияларды құрайды [180, 376].

«Ел» концептісі өз аясына ұлттық дәстүр және фольклор, дін және идеология, өмірлік тәжірибе және эталон-образдар, сезіну және құндылықтар жүйесі тәрізді факторлардың өзара байланысының, ықпал-әсерінің нәтижесінде пайда болатын практикалық пәлсафалық ұғымдарды таңбалайтын паремияларды тұтастай сыйғызады. Олардың ішкі құрылымында «нақты территория → социум → жеке индивид» аралық қатыстылықты бейнелеудің арқауына алынатын «Ел – мемлекет», «Ел – көпшілік», «Ел – қамал», «Ел – күш-қуат», «Ел – бақ - береке» т.б. идея-образдары өмір сүреді. Мәселен, «Ел – көпшілік» идея-образы арқау болған паремиялар сипаттайтын, суреттейтін нақты жағдаятқа тіл иесінің көп адам мен біраз адамдар тобының немесе жеке адамның іс-әрекеттерінің нақты нәтижесін салыстырып, салғастырып барып жасаған пайымы арқау етіледі. Көп адамның, бір қауым елдің әлеуметтік мәртебесін хан тағынан да жоғары, ал көптің күшін хан қаһарына қарсы қойған қазақ көпшілік наразылығын жар құлатар көл толқынының күшіне балай отырып, «*Көл толқыса жар құлайды, көп толқыса хан құлайды*» паремиясын жасайды. Толқыған көл бейнесінің паремияның ішкі формасының образдық негізіне алуынуына, бір жағынан, көл және көп ұғымдарының өзара ассоциативтік параллель түзуші когнициялық деңгейдегі әлеуеті

себеп болатын болса, екінші жағынан, көл сөзінің семантикалық өрісінде «көптік» мағынаны тудыратын коннотативтік семаның болатыны ықпал етеді. Мұны «*Көп түкірсе көл болар; Көп қайда болса, тоқшылық сонда* сияқты тілдік оралымдардан аңғаруға болады.

«Ел-көпшілік» идея-образы қазақ тіліндегі «*Аздың азанышысы болғанша, көптің қазанышысы бол; Құдайға жазсаң жаз, көпке жазба; Бестің басы болғанша, алтының аяғы бол; Көпке тентек- құдайға шет, Көптің қолы ұзын; Көптің көзі көреген, қолы берген; Көп алғысы көгертер; Көзсіз күнелтсең де, көпсіз күнелте алмайсың; Қара жерді жамандама, қайтып сонда барарсың, Қауым елді жамандама, қарғысына қаларсың; Көппен көрген ұлы той; Берекені көктен тілеме, бірлігі мол көптен тіле; Көптің қолы көкке жетеді; Көптен қулық артылмас; Жалғыз жүріп жол тапқанша, көппен бірге адас* т.б. паремиялардың арқауына алынады.

«Ел-көпшілік» идея-образы моңғол тіліндегі «*Олонтой бол баянтай* (сөзбе-сөз: «Көппен болсаң байсың»); «*Олны хэл далайг ширгээнэ* (сөзбе-сөз: «Көптің сөзі мұхитты суалтады»); «*Олон мод – ой, ганц мод – гадас* (сөзбе-сөз: «Көп ағаш – орман, бір ағаш – қазық»); «*Өнөр хүн эвгүй бол өнчин хүний идэш болно, олон хүн эвгүй бол оорцог хүний идэш болно* (сөзбе-сөз: «Ағайын адам бірліксіз болса, жетім адамның жемі болар, көп адам бірліксіз болса, жалғыз адамның жемі болар»); «*Олон хүн сайтай, муутай, ойн мод урттай, богинойтой* (сөзбе-сөз: «Көп адам арасында жақсы да, жаман да бар, орман ағашының арасында ұзыны да, қысқасы да бар») тәрізді индивид пен социумның бір-біріне қатысын бейнелейтін тілдік модельдердің жасалуына негіз етіледі және ол модельдердің «Қоғам» макроконцептісінің төңірегіне топтасуын қамтамасыз етеді. Дүниенің паремиологиялық бейнесінде бекіген топтасып тіршілік ету мүддесіне қатысты нақты жағдаяттардың суретті сипаттамасы:

- 1) тіл иесінің қандық-туыстыққа негізделген тек жайындағы түсінігін (қаз. «*У ішсең – руыңмен*, моңғ. *Айл хүний амь нэг, саахалт хүний санаа нэг*);
- 2) күнделікті өмірдегі көршілік қарым-қатынастың маңыздылығын (қаз. «*Алыстағы ағайыннан ауылы бірге көрші артық*; моңғ. «*Ураг төрлийн хол нь дээр, ус цасны ойр нь дээр*);

- 3) қауым арасындағы жеке тұлғаның орнын (қаз. *ꞵ Жаяудың шаңы шықпас, жалғыздың үні шықпас; Ганц мод гал болохгүй, ганц хүн айл болохгүй дээр* (сөзбе-сөз: «Жалғыз ағаш от болмайды, жалғыз адам ауыл болмайды»);
- 4) этностың тұрмыстық мәдениетін (қаз. *ꞵ Кеңесіп пішкен тон келте болмас; ꞵ Бүгдээрээ хэлэлцвэл буруугүй, бүлээн усаар угаавал хиргүй*),
- 5) халықтың шаруашылық-кәсіптік негізін (қаз. *ꞵ Ер қанаты ат; моңғ. ꞵ Морьгүй хүн мохоо, хоньгүй хүн ховдог* (сөзбе-сөз: «Атсыз адам жасық, қойсыз адам қомағай»);
- 6) көпшілік қауымның өмірлік күш-қуаты жайлы жасаған пайымды (қаз. *ꞵ Көпшілік жүрген жер береке; ꞵ Көп қорқытады, терең батырады; моңғ. ꞵ Олны үг ортой, оройн бургас очтой* (сөзбе-сөз: «Көптің сөзінде шындық бар, төбенің талында ұшқын бар»); *ꞵ Олны олон таван цэн* (сөзбе-сөз: «Көптің көптігі бес мысқал») т.б. тура немесе жанама түрде, я болмаса астарлап жеткізеді.

«Ел-мемлекет» идея-образы тіл иесінің концептуальдық дүние бейнесінде мемлекеттік құрылымды сипаттауға бағытталып, елдіктің тұғырына алынатын ұғымдарды жинақтау қызметінде жұмсалады. Сондықтан «Ел-мемлекет» идеясы арқау етілетін паремиялардың ішкі мазмұнында және білдіретін жалпы мағынасында этностың қоғамдық, саяси, әлеуметтік, мәдени, әскери, шаруашылықтық өміріне қатысты қандай-да бір экспрессивтік-эмотивтік ренк болады. Осыған байланысты дүниенің паремиологиялық бейнесінде «Ел – Халық – Мемлекет» аралыққатыстылық «бірлік», «ынтымақ», «егемендік», «тәуелсіздік» категорияларымен сипатталып, паремиялардың тірек компонентіне хан, қаған, төре, ноян, тәжі, тақ, ту, байрақ, кеңес, салт, жосын, дау, жау, шекара, батыр т.б. лексемалар алынады:

қазақ тілінде: *ꞵ Туған жерге туың тік; ꞵ Туы бірдің — түбі бір, жолы бірдің — жүгі бір; ꞵ Ел болмас елдің төбесіне ту, төресіне тәж тұрақтамас; ꞵ Кеңесті ел азбайды, кең пішкен тон тозбайды; ꞵ Өзін өзі білген ер бақытты, өзін өзі билеген ел бақытты; ꞵ Шекараң берік болмай басыңда ерік болмайды; ꞵ Іргесі берік елді жау ала алмас, ауызы бір елді дау ала алмас; ꞵ Жау мен дау — егіз; ꞵ Батыр жігіт қол бастар, ақын жігіт*

той бастар; ɤ Ғадыл төре ел бастар, батыл жігіт жол бастар, шешен адам сөз бастар; ɤ Төреге ерген ер арқалар т.б.;

моңғол тілінде: ɤ *Ургамалын сүр цэцэгтээ, улсын сүр цэрэгтээ* (сөзбе-сөз: «Өсімдік көркі шешегінде, ұлыс айбыны әскерінде»); ɤ *Дайнаасаа дажин нь* (сөзбе-сөз: «Соғыстан да талан-таржысы қиын»); *Ёс мэдэхгүй ёрыг танихгүй* (сөзбе-сөз: «Билік жолы белесті, салт жолы дөңесті»); *Төр төмбөгөр, ёс ёмбогор* (сөзбе-сөз: «Билік жолы белесті, салт жолы дөңесті»); *Зуд нэг жилийнх, журам мянган жилийнх* (сөзбе-сөз: «Жұт бір жылдық, заң мың жылдық»); *Зүү хураавал сүх болно, сүх хураавал сүм болно* (сөзбе-сөз: «Ине жисаң балта болар, балта жисаң сүм (будда ғибадатханасы) болар»); *Ноёнтай өстэй хүн нуруугүй, нохойтой өстэй хүн хормойгүй* (сөзбе-сөз: «Төремен өштескен арқасыз қалар, итпен өштескен етексіз қалар»); *Нар дагавал даардаггүй, ноён дагавал өлсдөггүй* (сөзбе-сөз: «Күнге ерген тоңбас, төреге ерген аш болмас» т.б.

Бірлесе өмір сүру, тіршілік ету қамы адамдардың ру, тайпа, ауыл, ел, халық болып қауымдасып, мемлекет орнатып, белгілі бір географиялық кеңістікті, табиғи ортаны меңгеруіне алып келді десек, моңғол дүние бейнесінің паремиологиялық фрагменті ұрпақ зердесіне мемлекеттің тұтастығы мен қауіпсіздігін сақтауды *Төрийн ёсыг сахиж явбал хүндэт их нэртэй болдог, төв журмыг дагаж явбал түмэн зүйлийг мэдэж болдог* (сөзбе-сөз: «Биліктің жотасы жайлы болса, халықтың арқасы тыныш»), *Бие засаад гэрээ зас, гэрээ засаад төрөө зас* (сөзбе-сөз: «Биліктің жотасы жайлы болса, халықтың арқасы тыныш») *Төрийн хэлхээ хууль, төрлийн хэлхээ нагац* (сөзбе-сөз: «Биліктің жотасы жайлы болса, халықтың арқасы тыныш») *Төр амгалан бол түм амгалан* (сөзбе-сөз: «Биліктің жотасы жайлы болса, халықтың арқасы тыныш») деп ұялатады. Жоғары биліктің басты мақсаты – күллі халық қамы үшін қызмет етіп, мемлекеттің тұғырын бекітуге күш жұмсау болатындықтан, ол жолдағы қиындықты моңғол дүние бейнесінің паремиологиялық фрагменті ɤ *Төр төмбөгөр, ёс ёмбогор* (сөзбе-сөз: «Билік жолы белесті, салт жолы дөңесті») деп, ел билеу ісінде туыс-туғанға, ағайын-жегжатқа тартпайтын туралық пен қатал тәртіп қажеттігін ɤ *Төр төмөр нүүртэй, төрсөн бие махан нүүртэй* (сөзбе-сөз: «Билік темір бетті, туғаның ет бетті»); ɤ *Төр түмэн нүдтэй, төрсөн бие хоер нүдтэй* (сөзбе-сөз: «Билік көп көзді, тұла бойың екі көзді»); ɤ *Төрийн нуруу*

түвшин бол түмний нуруу амар (сөзбе-сөз: «Биліктің жотасы жайлы болса, халықтың арқасы тыныш») деп бейнелейді. Сондай-ақ моңғолдардың «Әлем үштіктері (триада)» туралы дүниетанымдық көзқарастар жүйесінде хан жарлығының қаталдығы «*Хөгширсэн үхрийн хэл нэг ширүүн, Хаднаас гарсан хайрга нэг ширүүн, Хааны тогтоосон хууль нэг ширүүн*» (сөзбе-сөз: «Кәрі сиырдың тілі бір қатты, Жартастан алынған қайрақ бір қатты, Хан тоқтатқан заң бір қатты»), мемлекеттік саясаттың тереңдігі «*Их далайн ёроол нэг гүн, Эрдэмтэн хүний санаа нэг гүн, Энх төрийн бодлого нэг гүн*» (сөзбе-сөз: «Үлкен мұхиттың түбі бір терең, Білімді адамның санасы бір терең, Бейбіт мемлекеттің саясаты бір терең») деген тілдік моделдер арқылы көрініс табады.

Көшпелі түркі-моңғолдардың жаратылыс туралы мифтік танымда құт пен бақ «жоғарғы әлемнің» дүниеліктері ретінде «Тәңірі-Ата» мифологемасымен, ал береке мен бірлік «ортаңғы әлем» дүниеліктері ретінде «Жер-Ана» мифологемасымен сабақтастырылады да ұлттық-мәдени құндылықтар жүйесінің билік, байлық, ерлік, өрлік сияқты вертикаль сызық бойымен биіктікке қарай ұмтылатын символдарына «Аталық-Аналық» оппозициясының «Аталық» сыңары арқылы «Тәңірлік» қасиет дарытылады. Сондықтан *басшы, хан, төре, сұлтан, кеңес, ер-азамат, батыр* т.б. тәрізді билікке қатысты әлеуметтік лексикалардың қатысуымен жасалған қазақ тіліндегі «*Басшысы болмаса, ел азар, қамқоршысы болмаса жер азар; Хас батырдың үйінде байрақ тұрар; Ханның бәрі Абылай емес, батырдың бәрі Ағыбай емес; Елінен кетсе — ер жетім; Кісі елінде сұлтан болғанша, өз елінде ұлтан бол т.б.; моңғол тіліндегі Богдоос боол нь, хаанаас хаалгач, дээрхээсээ дэргэдэх нь*» (сөзбе-сөз: «Богдыдан (құдайдан) құлы, ханнан қақпашысы, жоғарыдағылардан жанындағылары қиын »); «*Дээд хүн суудлаа олохгүй бол, доод хүн гүйдлээ олохгүй*» (сөзбе-сөз: «Төрдегі адам тағын таппаса, төмендегі адам жүрісін таппас») сияқты паремиялардың жалпы мағынасының астарында «Тәңірі» → «Жоғарғы әлем» → «Тәңірі текті», «Тәңірі» → «Жоғарғы әлем» → «Құт пен бақ» ұғымдарын таңбалайтын символдық мағына болады.

«Тәңірі» → «Жоғарғы әлем» → «Тәңірі текті» → «Ел-жер» → «Мемлекет» концептуалдық білім жүйесінің «жоғары билікке»

қатысты ұғым-түсініктерді дүниенің тілдік бейнесінде «хан-қаған» семантикалық шеңбері жинақтайды.

Хан – сарабдал ой, салиқалы пікір, құрыштай берік кесім иесі. Сондықтан қазақтың *«Ханда қырық кісінің ақылы бар* мақалы астарында түзу шешімді билік иесін құрметтеу ғана байқалып қоймайды, сонымен қатар өзгеден жоғары тұрған тақ иесінің өз пікірі өзінікі емес, халықтікі, төңірегінде жүргендердікі екенін түспалдап жеткізу бар. Ал хан мәртебесін өзгеден ерекше жоғары қойған моңғол халқы хан жарлығының кесімді шешім екенін дүние бейнесінде *«Харцага шувуу нэг шүүрэлтэй, хаан хүн нэг зарлигтай* (сөзбе-сөз: «Қаршыға құс бір шеңгелді, хан адам бір жарлықты»), *«Хааны алба халаатай, эзний алба ээлжтэй* (сөзбе-сөз: «Ханның міндеттемесі ауыспалы, иенің міндеттемесі кезекті») деп бекітеді. Ханға қарашаның қол жұмсауына ерік бермеген Дала заңы хан құқына қатысты қазақ тілі *«Ханның басын хан алар, қардың басын қар алар* деп, ал моңғол тілі *«Хан ч гэсэн хааны булчирхай хаядаггүй, гуйлгачин ч гэсэн гуяны булчирхай иддэггүй* (сөзбе-сөз: «Хан да ханның бір түйір безін тастамайды, қайыршы да сан еттің безін жемейді») деп жеткізеді.

Өмірлік нақты жағдаяттарға байланысты қоғамдық-тарихи тәжірибені жинақтап, білімді түйіндеп беруде «Ел» және «Жер» концептерін түзетін тілдік моделдердің рөлі айрықша. «Ел» және «Жер» концептері аралық байланысты дүниенің паремиологиялық бейнесінде аксиологиялық-абстрактілік мәндегі «ырыс» нүктесінде қиысатын вертикальді сызық бойындағы «құт→бақ→ырыс» және горизонтальді сызық бойындағы «береке→бірлік→ырыс» семантикалық тізбегі атқарады.

Ал көгеріп-көктеу, өсіп-өну процесінің нәтижесі саналатын *ырыс, молшылық* ұғымдары «Жерлік» ұғым-түсініктермен байланыстырылып, горизонталь бағыттағы сызық бойындағы символ ретінде оларға «Аналық» мән үстемеленеді. Сондықтан «Ел» және «Жер» концептері арасын жалғастыратын «береке→бірлік→ырыс» семантикалық тізбегіннің мазмұндық құрылымындағы «Жер-Ана» концептуальдық тұтастығына қатысты коннотативтік сема тілдік бірлік беретін жалпы мағынада бірде айқын, бірде жасырын көрініс беріп отырады. Мәселен, *кіндік, бесік* сөздерінің фондық негізі өз кезегінде *ана* ұғымының логика-

семантикалық өрісіне барып саятындықтан, олардың қатысуымен жасалған *Жер – ырыстың кіндігі; Ел іші алтын бесік* тәрізді паремиялардың ішкі құрылымында «Ана» идея-образы орын алады. Тіл иесінің концептуальды дүние бейнесіндегі «Ана-бала» аралық қатыстылықты сипаттайтын *кіндік, бесік* лексемалары паремиялардың ішкі құрылымын түзуші «Ана» идея-образын «Жер» және «Ел» ұғымдарымен жалғастырып, мақал-мәтелдердің жасалуына ұйытқы болушы «Жер-Ана», «Ел-Ана» ассоциативтік параллельдерінің түзілуіне жетелейді.

«Жер-Ана» идея-образы моңғол халқының «Әлем үштіктері» жүйесінде «дүние-әлемдегі үш кіршіксіз таза құбылыс» тұрғысынан: *Эх хүний сэтгэл нэг ариун, Эх орончийн зүтгэл нэг ариун, Энх тайвны үйлс нэг ариун* (сөзбе-сөз: «Ананың көңілі бір таза, отанын сүйген ұланның талабы бір таза, бейбітшілік жолындағы іс бір таза») деп бейнеленеді.

«Ел» және «Жер» концептілері арасындағы өзара қатыстылық қазақ халқының табиғи ортасын таныған танымын мал шаруашылығына байланысты жинақтаған өмірлік тәжірибесімен ұштастыру міндетін атқарып, қазақы дүниенің паремиологиялық бейнесінде *Дала малсыз болмайды, орман аңсыз болмайды; Таулы жер бұлақсыз болмас, сулы жер құрақсыз болмас; Жердің көркі – орман, тоғай, бұлағы, елдің көркі – қала, қыстақ тұрағы; Жайлауы жақсының – әр бұтасының түбі бір кесек ет сияқты, моңғолдың паремиологиялық дүние бейнесінде Гол голын горим ондоо, голох хүний журам ондоо* (сөзбе-сөз: «Өзен өзеннің жобасы бөлек, олқысынар адамның жөні бөлек»), *Өвстэй газар мал тогтдоггүй, жаргалтай газар хүн тогтдоггүй* (сөзбе-сөз: «Шөпті жерге мал тоқтамас, жайлы жерге жан тоқтамас») тәрізді көптеген паремиялардың жасалуына арқау болады.

«Ел-Жер» идея-образы «береке→бірлік→ырыс» семантикалық тізбегі арқылы «Ел» концептісі мен «туу, пайда болудың», «көгеріп-көктеудің», «өсіп-өнудің» мекені «Жер» концептісінің өзара тоғысуына негіз болады. Мысалы: қазақ тілінде: *Жері байдың елі бай; Ел – иесіз, Жер – киесіз болмайды; Адам елінде, қоға көлінде көгерер; Су жүрген жер береке, ел жүрген жер мереке; Жерім малға жай, елім жанға жай*, т.б.; моңғол тілінде: *Дассан газрын даавуу зөөлөн* (сөзбе-сөз: «Үйреншікті жердің төсеніші жұмсақ»), *Усы нь уувал ёсы нь*

дага (сөзбе-сөз: «Суын іпсең салтына ер»), «*Эр хүний жаргал эзгүй хээр*» (сөзбе-сөз: «Ер адамның бақыты иен дала, құла дүз») т.б.

Бірі «Адам – Қоғам – Табиғат» триадасының құрамдас бөлігі «Қоғам» компонентіне, екіншісі «Табиғат» компонентіне барып саятын «Ел» және «Жер» концептілерін түзетін тілдік модельдерді «территория → социум → жеке индивид» арасындағы күрделі қарым-қатынасты реттеуші тілдік тетік ретінде «Отан» концептісі жинақтап, оларға этностың тарихи жадысын үнемі жаңғыртып отыратын аксиологиялық мән дарытады. Басқаша айтқанда «Ел» және «Жер» концептілері арасындағы тығыз байланыстың негізінде ұлттық құндылықтар жүйесінің маңызды элементтерінің бірі – «Отан» концептуалдық тұтастығы жасалады. Ол тұтастық туралы ұғым-түсініктер қазақтың паремиологиялық дүние бейнесінде «*Отан оттан да ыстық, Отан – отбасынан басталады, Отаны бірдің –тілегі бір, Ошағы бірдің – білегі бір, Отансыз адам-қор, Отаны бар – зор, Отанға опасыздық еткенің - өз түбіңе жеткенің, Отансыздың оты жанбайды* т.б. тілдік модельдер түрінде бекіп, тілдің кумулятивтік қызметінің арқасында ұрпақтан-ұрпаққа этнолингводидактикалық мұра ретінде жалғасым табады.

«Отан» концептісін құраушы тілдік модельдердің жалпы мазмұны этногенетикалық қауымдастықтың әр мүшесіне өмір сүрудің, ел болып қалудың, өз мемлекетін құрудың бірден бір кепілі этностың иемденген жері болуы керектігін, этнос үшін күллі тіршілігінің көзі саналатынын ол жерді ата-бабамыз сақтап, қорғап, бүгінгі ұрпаққа тарихи отан етіп мұрагерлікке табыстағанын, ал бүгінгі ұрпақ оны келер ұрпаққа мұраға қалдыруы қажет екендігін түсіндірген дидактикалық-пайымдық сипатта болып келеді. Ол сигнификативтік мағына паремиялар құрамындағы *туған жер, туған ауыл, туған ел, ата қоныс, ата жұрт, атамекен* сияқты сөз тіркестеріне этномәдени реңк дарытып, тілдік модельдің экспрессиясын күшейтеді. Мәселен, дүниенің паремиологиялық бейнесінде «жеке индивидтің туып өскен жеріне» қатысты қолданылатын *туған жер* тілдік моделі «ата-бабаның туып-өскен, қоныс тепкен, өмір сүрген, өмірден өткен жері» дегенді білдіретін *ата қоныс, ата мекен* эмотативті тілдік модельдермен тіркесе келіп, паремиялар мазмұнына халықтың бүкіл өмір тіршілігін сараптаушы логика-пәлсафалық сипат дарытады. Мысалы, қазақ

тілінде: «Ата мекен туған жер – Кір қоңыңды жуған жер, Кіндігіңді кескен жер, Кісі болып өскен жер, «Ат төбеліндей болса да туған ел артық, ұлтарақтай болса да туған жер артық, «Туған жердің күні де ыстық, түні де ыстық, «Әркімнің өз жері – Мысыр шаһары, «Туған жердің түйе жейтін жапырағы да дәрі, түйе аунайтын топырағы да дәрі, «Ата мекен анаң екен, қысылғанда панаң екен, «Туған жердің қадірін шетте жүрсең білерсің тәрізді т.б.; моңғол тілінде: «Бурхант газар буг чөтгөр (сөзбе-сөз: «Бұрқынды (будда діні бойынша құдай) жердің албастысы да бар» немесе «Бурхантай газар буг олон, буянтай газар нүгэл олон (сөзбе-сөз: «Бұрқынды жерде жын-сайтан да көп, ырысты жерде қылмыс та көп») – жақсылық пен жамандық алма-кезек, бір тоқтықтың бір аштығы болар; «Угаасан ус рашаан, унасан шороо алт (сөзбе-сөз: «Жуыңдырған суың арашан, құлаған топырағың алтын») – әр кімге өзінің кір жуып, кіндік кескен жұрты қымбат; «Дассан газрын даавуу зөөлөн (сөзбе-сөз: «Үйреншікті жердің төсеніші жұмсақ») – туған жердің топырағы жұмсақ т.б.

Паремиологиялық дүние бейнесінде көрініс табатын «адам және ақиқат шындыққа» қатысты ақпараттардың ең маңыздысы «Өмір» және «Өлім» концептілерінде жинақталады. Концептуальдық дүние бейнесінде олар «өмір-өлім» бинарлық оппозициясы аралық қатыстылықты кескіндейді. Тіл иесінің дүние бейнесінде «өлім мен өмір» тіршіліктің күрделі динамикалық және метафизикалық тепе-теңдігін сақтап отыратын ірі баланстар, табиғи құбылыстар ретінде орнығады.

Моңғол дүние бейнесінің паремиологиялық фрагментінде «Өмір» және «Өлім» концептілеріне қатысты ой-тұжырымдар қысқа да нұсқа тұрпатты болып келеді. Мұнда «Өмір» концептісін «бұл пәни жалғанда әркім өзінше, өзінің берілген қабілет, қасиетіне сай өмір сүретіні, өзгенің жолымен өз шама-шарқына сай емес өмір кешем деу бекер әурешілдік екені» туралы «Туулай арслан шиг явбал түргэн үхнэ (сөзбе-сөз: «Арыстан қоян сияқты өмір сүрсе тез өледі»), «адам есен-аман, тірі жүрсе жарық дүниенің барлық жақсылығын көре алатыны» жөніндегі «Амьд явбал алтан хундаганаас ус ууна, мэнд явбал мөнгөн хундаганаас ус ууна (сөзбе-сөз: «Тірі жүрсең алтын тостақтан су ішерсің, есен жүрсең күміс тостақтан су ішерсің»), «тірі жүрген адам тіршілік етудің көзін қайтсе де таба білетіні» жайлы «Амьд хун аргатай, аргалын гал цогтой (сөзбе-сөз: «Тірі адам айлалы,

тезектің оты шоқты») сияқты философиялық түйінді ойға құрылған паремиялар таңбалайды.

Дүние бейнесінің тілдік фрагментінде «адамның жасы келген сайын оның өлім сағаты да жақындай түсетіні» туралы ой-пікірін *Ханатай гэр нь холдож хадан гэр нь ойртоно* (сөзбе-сөз: «Керегелі үй алыстап, жартасты үй жақындар») деп бейнелеген моңғол, *ᠠ Тал газрыг арвин гээд ойртуулж өгдөхгүй ертөмций, таньсан хүн хөөрхий гээд солиод үхүүлдэггүй ертөмций* (сөзбе-сөз: «Жаратқан жазық жерді тым мол деп жақындатып бермейді, танитын байқұс адам еді деп ауыстырып өлтірмейді») деген паремия арқылы «дүние-ғаламның жаратылыс заңын ешкім, ешқашан өзгерте алмайтының, әркімге келетін кезекті өлім де сол жаратылыс заңының бірі екенін» жеткізеді.

Моңғол халқының «Өлім» туралы философиялық толғаныстары «Дүние-әлем үштіктері» жайлы дүниетанымдық көзқарастарының жүйесінде орын алады. Мәселен, өлер алдындағы адамның жанары мен тістерінің өткірленуі *ᠠ Үүлэн чөлөөний нар нэг хуриц, Үгүйрэх хүний шүд нэг хуриц, Үхэх хүний нүд нэг хуриц* (сөзбе-сөз: «Бұлт арасы күн бір өткір, жоғалар адамның тісі бір өткір, өлер адамның көзі бір өткір») деген «үш өткір» қатарында, «өлген адам үшін күн көзі мен дүние-мүліктің алыс болып қалары» *Үхэртэй хүнд газар хол, Үхсэн хүнд нар хол, Үгүйрсэн хүнд юм хол* (сөзбе-сөз: «Сиырлы адамға жер алыс, Өлген адамға күн алыс, Жоқ болған адамға мүлік алыс») деген «үш алыстың» құрамында кездеседі.

«Өмір» және «Өлім» концептілеріне қатысты тілдік модельдердің қазақы дүние бейнесінің паремиологиялық фрагментінде моңғол паремияларына қарағанда көптеп кездесуі бұл концептілердің қазақ этносы үшін маңыздылығын көрсетеді.

Өмір де, өлім де ақиқат шындық екенін қазақ өзінің паремиологиялық дүние бейнесінде *ᠠ Өлімсіз өмір жоқ, Өткелсіз өзен жоқ; ᠠ Өмірдің түбі-өлу, шырақтың түбі-сөну, ᠠ Сынбайтын темір жоқ, мәңгілік өмір жоқ;ᠠ Тумақ гайып, өлмек анық; ᠠ Тумақ сүннет, өлмек парыз; ᠠ Тумақ болса, өлмек бар* деп бейнелеп, оған философиялық мән дарытады.

Дүние бейнесіндегі деректі ұғымдарды (өзен, шырақ, темір т.б.) дерексіз өлім және өмір ұғымдарының образдық – фондық негіздерінің уәжі ете отырып, концептуальды дүние бейнесінде

«Өмір – Өлім» бинарлық оппозициясын концептілік-символдық тұрғыдан таңбалайды. Реалды дүние бейнесіндегі заттар мен құбылыстардың табиғи қасиеттері мен белгілерін (өзен ағысы, темірдің қаттылығы мен морт сынатыны, шырақтың жануы мен сөнуі), діни дүние суретіндегі наным мен сенім тіректерін (парыз, сүннет) логикалық ой қуатының ассоциативтік арқауы ете отырып, қазақ тілдік дүние бейнесінде өмірді «үзіліссіз жалғасқан, мәңгілік құбылыс», ал өлімді «сол мәңгілік құбылыстағы адам тірлігінің шырқау шегі» етіп кескіндейді.

Дүние бейнесінің уақыт және кеңістік көрсеткіштерінде өмір мен өлімнің ақиқат шындық өлшемдеріне алынуы қарабайыр дүние бейнесінде өмірдің — «бір ғана бағытта қозғалатын» (x *Өгіз аттай желмейді, өмір екі айналып келмейді; x Өмір озады, ажар тозады*), «әрекет, қимыл, күш иесі» (x *Ұстаз ұқтыра алмағанды өмір ұқтыра алады; x Тізерлеп өмір сүргенше, тік жүріп өлген артық; x Өмір сүргің келсе сүріне істе; x Өмір үшін өлгенше күрес; x Тыста ұзақ жүргенің, ұзақ өмір сүргенің*) «жастықтан кәрілікке шейінгі уақыт аралығын бастан кешетін» жаңды құбылыс (x *Өмір қартайса да көңіл қартаймайды*) болып кескінделуіне әсер етеді.

Қазақ ұлтының паремиологиялық дүние бейнесінде «Өмір» концептісін мынадай мақал-мәтелдер тезаурусы түзеді: x *Өмір қартайса да көңіл қартаймайды; x Өмір – мектеп; x Өмір – күрес; x Өмірдің ұзағын тілеме, қызығын тіле; x Рахатсыз өмірден ұйқыда көрген түс артық; x Біреуге өлім тілегенше, өзіңе өмір тіле; x Жасында жігітшілік құрмаған өмір қызығынан құр қалады; x Білім өнер қазығы, өнер – өмір азығы; x Ұстаз ұқтыра алмағанды, өмір ұқтыра алады; x Көңіл жақсы болғаны, өмір жақсы болғаны; x Өзен ағысын бөгеуге болады, өмір ағысын бөгеуге болмайды т.б.*

Өмірдің «берілетін, кететін, келетін, үйрететін, күресетін, өшетін, жанатын, т.б. әрекет иесі» екенін фразеологиялық және поэтикалық дүние бейнелері де таңбалайды. Мәселен, фразеологиялық дүние бейнесінде «Өмір» концептісі *өмір бақи, өмір беру, өмірге бойлау, өмірге ез болу, өмірге жету, өмірден тепкі жеу, өмір кешу, өмір өту, өмір тауқыметін көру, өмір тонын кигізу, өмір шамы сөну, өмірі кісі есігінде өту, өмірін сарп ету, өмірі өксуі* т.б. фразеологизмдердің денотативтік, сигнификативтік, коннотативтік мағыналары арқылы «заттық-ұғымдық-концептуальдық»

байланысқа түседі. *Өмірден теккі жеді/көрді* (тіршілік үшін күресінің бәрі жеңіліске ұшырады); *Өмір тауқыметін көп көрген* (өмірдегі ыстық пен суықты, қуаныш пен қайғыны, мұң мен наланы, жақсылық пен жамандықты басынан көп өткізген); *Өмірін итке берсін* (қиыншылықты көп көру және ол қиыншылықтарды адамға басына тілемеу) фразеологизмдерінде өмірдің іс-әрекет қимылының бейнесі адам іс-әрекет, қимылына ауыстырылып, «адам» мен «өмір» арасына теңдік белгісі қойылады.

Қазақтың паремиологиялық дүние бейнесі өмірге «Өмір – күрес» деп анықтама береді. Ол анықтаманың ішкі формасында күрестің шарты (жеңіс пен жеңіліс), күрестің амал-тәсілі (ерлік жасау, мойымау, қайраттылық таныту т.б. арқылы жеңіске жету), күрес түрлері (қарама-қайшылықтар арасындағы), күрестің себеп-салдары «өмірдің» заттық елесі (образ) түрінде бейнеленеді. Мәселен, «өлім мен өмір» күресін кескіндеген *«қорлық өмірден, ерлік өлім артық»; «Тізерлеп өмір сүргенше, тік жүріп өлген артық «Өмір мен өлім күрессе, ауру аяқтан алады (шалады)* сияқты паремиологиялық модельдерде «ерлік» категориясы жеңіске жеткізудің амалы, «ауру» категориясы күрес салдары тұрғысынан сипатталады. Қызық, ұзақ, рахат, лексемалары арқылы паремиологиялық дүние бейнесінде «Өмір» концептісінің адамның уахыт тезіндегі кезеңдеріне қатысты сындық және сапалық сипаттамасы жасалады. Қызық өмір-адамның жастық шағының, рахат өмір-жасамыс кездің, ұзақ өмір- көрер күндердің үлесі. Мысалы: *«Жасында жігітшілік қылмаған, өмір қызығынан құр қалады; «Рахатсыз өмірден ұйқыда көрген түс артық; «Өлгеніңнен жақсы екен өлмегенің, Көргеніңнен көп екен көрмегенің т.б.*

«Өмір» және «Өлім» концептілері паремиологиялық дүние бейнесінің «Адам» орталық нүктесінде қиысады да, горизонтальды сызық бойында «Өмір-күрес» моделі призмасы арқылы екшелген «адам мен ақиқат шындық» аралық қарым-қатынас «Өлім» концептісінде тұйықталады. Мәселен, *«Өзекті жанға бір өлім <Адам баласы бұл өмірде мәңгілік емес, ерте ме кеш пе өлері хақ дегенді аңғартуымен қатар, мақсатты бір іске тәуекел ету («Өмір-күрес» моделі бойынша)деген мағананы қатар береді; «Өлген тірілмейді, өшкен жанбайды < Өлген адам өлді оның артынан көп қайғыра берудің қажеті жоқ, қанша қайғырғаныңмен өлгенді тірілте алмайсың, өшкенді қайта жандыру да мүмкін емес, «өлмектің*

артынан өлмек жоқ», «тірі адам тіршілігін қылады» дегенді айтады, яғни өмір үшін күрес жалғаса береді; «*Өлместі жаратпайды, тозбасты соқпайды*» <Жаратушы өз бергенін өзі алады. Демек «өлмейтін зат, құбылыс, адам жоқ», дүниеде кез келген жаңа тозады, тозған жоғалады деген қазақ ұлтының ақиқат құбылыс-өлімге деген философиялық ойтанымы көрініс береді. Ол ойтаным паремиялардың ақиқат шындыққа қатысты тура мағынасын да және адамға қарата айтылатын ауыс мағынасында көмкереді. Мысалы: «*Өлім-болжамсыз, өмір-болжамсыз*» <ауыс. Ешбір пенде қашан, қалай және қай жерде өткенін де, қалай қайтып өмір сүретінін де алдын-ала білмейді; демек, бұл екеуі де адам үшін алдын-ала болжауға болмайтын, беймәлім, ғайыптан болатын құбылыс деген сөз; «*Өлімнен басқаның ертерек болғаны жақсы*» <1. Ешкім де ерте өліп, қыршынынан қиылғысы келмейді, сондықтан да оған асықпайды, кеш келгенін қалайды; 2. ауыс. Күткен істің тез келгенін, басталған істің тез аяқталғанын қалауға, оған асығуға болады, бірақ ерте ме, кеш пе, әйтеуір, пенде басына бір келер өлімнің (ажалдың) ерте келуіне асықпау, асықтырмау керек дегенге саяды; «*Өлімнен қорқып, өмір сүрме*» <ауыс. Жұмыр басты пенде ерте ме, кеш пе, әйтеуір, бір өлетінін біледі; бірақ «өлемін-ау» деп қайғырып, өмірдің қызығын қорқынышпен, дірілдеп-қалтырап өткізген өмірдің де өмір сиқы болмайы дегенді аңғартады [181, 455-456].

«Өлім» концептісін моделдеуші паремиялар арқалаған ұғым-түсініктер және олардың білдіретін мән-мағыналары арасында концептуальді дүние бейнесі мен тілдік дүние бейнесі аралық қатынастан туындаған мазмұн-межелік байланыс болады. Сол себепті қазақтың паремиологиялық дүние бейнесі негізінен адам баласының өлімге деген алғашқы түсінігі мен діни наным, этникалық төлтума ой-таным мен жинақтаған ғылыми білімі бір-бірінен тым алшақ кете қоймағанын көрсетеді. Мысалы: «*Өлімнен ұят күшті*; «*Ауру аздырады, өлім аз қылады*; «*Аурудың сары уайымға берілгені, өлімнің қыр басынан көрінгені*; «*Аурудыңды жасырма, әшкере қылады, өлімді жасырма, масқара қылады*; «*Ауруды елемеген өледі, дауды елемеген төлейді*; «*Біреу өлмей, біреуге күн жоқ*; «*Бір күн туасың, бір күн өлесің*; «*Біреуге өлім тілегенше, өзіңе өмір тіле*; «*Бірін жемей кедей өледі, мыңын жемей бай өледі*; «*Дүниенің қадірін берерде білерсің, жанның қадірін өлерде білерсің*; «*Өлім бардың малын шашады, жоқтың*

артын ашады; ✕ Өлім бар да, қаза бар; ✕ Өлімнен пайғамбар да қашып құтыла алмаған; ✕ Өлмегенге өлі балық кездеседі; ✕ Ағайын өкпеге қиса да, өлімге қимайды; ✕ Өлген бураның басымен атанды қорқытады; ✕ Өлгенде жылағанша, тіріде сыйлас; ✕ Өлгеннен арыстаннан тірі тышқан артық, досыңнан кейбір кезде дұшпан арты; ✕ Өле жегенше, бөле же; ✕ Өлеңді жерде өгіз семіреді, өлімді жерде молда семіреді; ✕ Өлеріңді білсең өтірік айтпа, ұсталарыңды білсең ұрлық қылма; ✕ Өлмеген алтын аяқпен ас ішеді; ✕ Өлім-бірінші күні от, екінші күні-шоқ, үшінші күні-жоқ; ✕ Өлі риза болмай, тірі байымайды; ✕ Бірге тұмақ бар, бірге өлмек жоқ; ✕ Әкесі өлгенді де естіртеді; ✕ Біреудің ажалы оттан, біреудің ажалы судан; ✕ Дүние жиып нетесің бір күн тастап кетесің; ✕ Мысықтың өлімі – тышқанға той; ✕ Өткен қайтып оралмас, өлген қайтып тірілмес; ✕ Өлгенмен бірге өлмек жоқ; ✕ Өлім деген – ұзақ жолдың алысы т.б.

«Өлім» концептісін түзуші паремиялардың лингвомәдениеттанымдық негіздері «тіл – ұлттық таным – ұлт мәдениеті» тұтастығынан өрбиді. Мысалы: Өлім қайдан болса, топырақ содан – деген мақалдың бойынан ұлтымыздың өзіне тән ұлттық менталитетін байқауға болады. Қазақтар ұғымында өлген адамды сол өлген жерінде не сол өлім болған аймақтағы жерге арулап көму дәстүрі күні бүгінге дейін өз жалғасын тауып келеді. Демек «топырақ содан» дегеннің мазмұны осыны аңғартады. Мұнда адам қайтыс болғаннан кейін оны ұзақ сақтап ұстауға болмайтынын адамның биологиялық, физиологиялық қасиеттерімен байланыстырған халықтық білім де көрініс береді.

✕ *Өлім бардың малын шашады, жоқтың артын ашады* – деген мақал қазақтар ұғымындағы өлімнің алуан түрлі болатынынан, өлімді атқару дәстүрінен хабар береді. Олар: ақ өлім, жас өлім – деген секілді жіктерге бөлінеді. Өлімді аталған топтарға жіктеу қазақтар ұғымында өмір мәңгілік емес, адам өмірге қонақ, өмірдің ақыры өлім болады деген философиялық пайымдаудан туындап жатады. Ал, ақ өлім – ол жасы келген, өмірден «асарын асаған, жасарын жасаған» қарт адамға қатысты қаратылып айтылса, жас өлім – жас адамның оқыстан мерт болып, қаза табуына байланысты айтылады. Қазақтар ұғымында ақ өлімді – кей жағдайда «торқалы той, топырақты өлім» – деп те бағалайды. Демек, «бардың малын шашатын» ақ өлімге қазақ өлген адамның жасын берсін деген

ниетпен де барады. Осындай ақ өлім шыққан үйдің жағдайы айтарлықтай болмаса, кейде халық оны сынап та кетеді.

Паремиологиялық дүние бейнесінде «Өмір» және «Өлім» концептілері аралық қатынасты бір паремия арқылы кескіндеу де орын алады. Мысалы: *« Біреуге өлім тілегенше, өзіңе өмір тіле; « Өмір мен өлім күрессе, ауыру аяқтан шалады; « Өмір бар жерде, өлім бар т.б.*

Қазақ тілінің паремиологиялық қорында «өмір-өлім» бинарлық оппозициясының орнына кей жағдайда «өлі-тірі» бинарлық жұбы жүретіні байқалады. Мысалы: *« Өлі-тірінің азығы, бала-атаның қазығы; « Бір күн тусаң, бір күн өлесің; « Өліден тірінің біреуі артық; « Өлінің тілін тірі алмайды; « Өлінің ісі тіріге сабақ; « Өлі риза болмай тірі байымайды т.б.*

«Тіл – ойлау – мәдениет» үштағаны аралық тығыз байланыс «Өмір» және «Өлім» концептерін түзетін паремиялардың лингвомәдениеттанымдық негізін құрап, олардың семантикасына ұлттық-мәдени реңкідегі коннотация үстемелейді. Мұндай паремиялардың этникалық мәдениетті таңбалау ерекшелігін олардың құрамындағы мәдени сипаттағы сөз-реалийлер арқылы тануға болады. Мәселен, араб-парсы мәдениетінің қазақ мәдениетіне тигізген ықпал-әсерінен *мектеп* сөзі қазақтың паремиологиялық дүние бейнесінде «білім беретін орын» деген тура мағынасында емес, ауыс мәнде қолданылып, мәдени констант ретіндегі «адам мен өмір» аралық қатынасты таңбалап, концептілік деңгейге көтеріледі. Сол сияқты өмір сүрудің амал-тәсілдерін адам әр түрлі қоғамдық институттардан өту арқылы меңгеретінін «*Өмір – мектеп*» паремиологиялық моделі кескіндейді. Өмірдегі шағын қауымдастықтан бастап, айталық, отбасынан бастап ірі қоғамдық орындардың бәрі қоғамдық институт деп аталатын болса (олардың мақсат мүддесі әр түрлі болуы мүмкін), олардың іс-тәжірибесін меңгеру – жеке адам үшін «өмір мектебінен сабақ алу» болып саналады. Мұның сыртында адамдардың қоршаған ортаны игеру, қажетіне жарату барысында жинақтаған өзіндік тәжірибелерінің қорытынды- нәтижелері де «*Өмір-мектебінің*» берген білімі. Сондықтан да «*Өмір – мектеп*» деген паремиологиялық модель өз аясына *« Көре-көре көсем боласың, сөйлей-сөйлей шешен боласың; « Көп жасағаннан сұрама, көпті көргеннен сұра; « Адам адаса-адаса адам болады; « Ел аралаған – сыншы, орман аралаған-үйш болады, т.б.*

паремияларды да жинақтайды. Сонымен, дүние бейнесіндегі «Өмір» және «Өлім» концептілерін таңбалайтын паремияларды «адам және ақиқат шындық» арасындағы қарым-қатынасқа деген тіл иесінің өмірлік философиясын поэтикалық образдар «елегінен» өткізуші тілдік-мәдени константтар деп санауға болады.

Паремиологиялық дүние бейнесі «Өмір-Өлім» бинарлық жұптың «Өмір» сыңарын «Қоғам» макроконцептісімен жалғастыратын «көпір» ретінде «Еңбек» концептісін таңдайды. Мұнда «еңбектену – адам баласының өмір сүруі, тіршілік етуі үшін қажет қоғамдық-әлеуметтік мәні бар әрекет» тұрғысынан сипатталады. Мысалы: қазақ тілінде: «Еңбегің қатты болса, жегенің татті болады»; «Еңбек – адамның екінші анасы»; «Еңбек етсең ерінбей, тояды қарның тіленбей»; «Еңбек етпесең – елге өкпелеме»; «Егін екпесең – жерге өкпелеме»; «Қол қимылдағанның аузы қимылдайды»; «Жүргенге жөргем ілінер т.б.»; моңғол тілінде: «Ажил хийж хүн болдог, ар давж хүлэг болдог (сөзбе-сөз: «Еңбек етіп, адам болар, бел асып, күлік болар»); «Ажлын сайнаар баяжина, бэлчээрийн сайнаар таргалана (сөзбе-сөз: «Еңбектің жақсысы дәулетің тасыр, жайлаудың жақсысы малың семірер»); «Ажил хийвэл дуустал нь, давс хийвэл уустал (сөзбе-сөз: «Жұмыс істесең ақырына шейін, тұз салсаң татымына шейін»); «Хуруу хөдөлбөл хошуу хөдөлнө (сөзбе-сөз: «Саусақ қозғалса, тұмсық қозғалар»); «Явсан нохой яс зууна (сөзбе-сөз: «Кезген ит сүйек тістер»); «Зүгээр суухаар зүлгэж суу, дэмий суухаар тэмээ хариул (сөзбе-сөз: «Текке отырғанша үйкелей отыр, қарап отырғанша түйе қайыр»); т.б.

Қорыта айтқанда, «адам және оның ортасы», «адам және ақиқат шындық», «адам және оның тілі» арасындағы күрделі қарым-қатынастарды бейнелеуде тілдік тетік қызметінде жұмсалатын «тілдегі адам факторына» негізделіп дүние бейнесінің паремиологиялық фрагментінің концептілік аясы қалыптасады. Бұл концептілік аяны бірімен-бірі сабақтасып, бірінен-бірі туындап, өрби келе, ұлттық мәдениеттің төлтума болмысына қатысты ұғым-түсініктерді жинақтайтын және келер ұрпақ үшін сақтайтын этномәдени ақпараттар қоймасы деп санауға болады.

Қазақ және моңғол паремиологиялық дүние бейнелерінің концептілік аясы лингводидактикалық маңыздылығы, аксиологиялық құндылығы ерекше «Атамекен — Туған жер — Отан»,

«Ел-жұрт (Халық)», «Жеке адам», «Ата-Ана — Ұрпақ — Отбасы» макроконцептерімен шектеледі және олар «Табиғат — Адам — Қоғам» триадальқ тұтастығының «Адам» нүктесінде қиысады. Бұл паремиологиялық дүние бейнесі негізінен адам туралы білімді жинақтайтынын және оның концептілік аясы күллі әлем туралы білім, сан ғасырлық жалпыхалықтық іс-тәжірибе толық көрініс табатын дүниенің тілдік бейнесінің концептілік аясына қарағанда тарлау болып келетінін көрсетеді.

§ 4. «Адам» компонентті мақал-мәтелдердің семантикалық құрылымы

Мақал-мәтелдер – халықтың өмірлік іс-тәжірибесі, күнделікті тірлік-тіршілігі барысында байқағандары мен барлағандарын, жасаған пайымдары мен түйген ойларын өткір де ықшам, ұтқыр да көркем тұрпатта бейнелейтін тілдік моделдер. Басқаша айтқанда, «мақал-мәтелдер – белгілі бір халықтың қоғам тіршілігінен, табиғат құбылысынан жасаған қысқаша қорытындысы, әлеуметтік және адамдар арасындағы қарым-қатынастарды белгілейтін заңы, жас ұрпақты тәрбиелейтін өсиеті, насихаты, оқулығы» [182, 5]. Тұрмыс-тіршіліктің барлық қырын қамтитындықтан, кез келген тілдің паремиологиялық қорына әлеуметтік мазмұн тән [183, 38].

Тілдік қауымдастық мүшелерінің әлеуметтік психологиясы, қоғамдық өмірдің сан қилы жақтары мен қым-қиғаш қайшылықтары, жеке адам мен ұжым арасындағы қатынастар, халық менталитеті және рухани мәдениеттің ұлттық нышандары т.б. әлеуметтік-мәдени таңбаларға тікелей қатысты болып келетін ұлттық-мәдени семантика мақал-мәтелдердің мазмұндық құрылымындағы макрокомпонент болып саналады.

Тілдік бірліктердің ұлттық-мәдени семантикасын «Тіл:Мәдениет» арақатысы контекстінде қарастырған ресейлік ғалымдар Е.М. Верещагин мен В.Г. Костомаровтар мақал-мәтелдерді тілдің афористік деңгейіне жатқыза отырып, олардың ұлттық мәдениетті екі жақты таңбалайтынын айтады [184, 77]: Біріншіден, мақал-мәтелдер типтік ситуацияны атайтын және бейнелейтін біртұтас тілдік бірлік ретінде ұлттық-мәдениетті өзінің жиынтық мағынасына қатысты тұтастай таңбалайды. Екіншіден, өзінің

құрамына енетін сөздер мен олардың лексикалық фоны, сондай-ақ жасалуына негіз болған еркін тіркестің мағынасы арқылы мақал-мәтелдер ұлттық-мәдениеттің компоненттерін бөлшектеп танытуға қабілетті.

Мақал-мәтелдердің ұлттық-мәдени семантикасы тілдің номинативтік, кумулятивтік, директивтік қызметтерінен туындайды. Мақал-мәтелдердің атауыштық (номинативтік) қызметі олардың типтік жағдаятты білдіруінен көрінеді. Ал мақал-мәтелдердің атауыштық мағынасына тікелей байланысты емес барлық ақпараттар жиынтығы, яғни мақал-мәтелдің пайда болуына, жасалған уақытына, астарындағы аялық білімге, этикалық көзқарасқа т.б. қатысты туындайтын ассоциацияның барлығы оның паремиологиялық фонын құрайды.

Мақал-мәтелдердің атауыштық емес семантикасына оны құраушы сыңарлар (сөздер) білдіретін нақты лексикалық мағыналар мен ол мағыналардан тыс жататын әрбір сыңардың лексикалық фоны, сондай-ақ мақал-мәтелдердің тура мағынасына қатысты туындайтын барлық ассоциациялық түзілімдер енеді, яғни мақал-мәтелдердің куммулятивтік қызметі атауыштық емес ақпаратқа негізделеді. Ал мақал-мәтелдер бойындағы ұлт өкілін жеке тұлға етіп қалыптастыруға, тәрбиелеуге бағытталған тәлімдік-тағылымдық қасиет тілдің директивтік қызметіне негізделеді [184, 74-79].

Мақал-мәтелдердің жиынтық мағынасымен сипатталатын өмірлік типтік жағдаят, ол жағдаят астарындағы аялық білім, мақал-мәтелдер құрамындағы сөздердің семантикасына енетін лексикалық ұғымдар мен лексикалық фон, мақал-мәтелдің тәлімдік-тағылымдық сипаты сияқтылардың қай-қайсысы болмасын ұлт мәдениетін танытатын ақпараттық әлеуетімен ерекшеленеді. Осы тұрғыдан келгенде мақал-мәтелдердің ұлттық-мәдени семантикасын күрделі логика-лингвистикалық құрылым деп санауға болады. Оның өзегін «халық өмірі» елегінен өткізілген «адам және ортаның (табиғи, әлеуметтік, тілдік т.б.) өзара қатысы» құрайды, яғни мақал-мәтелдердің логика-семантикалық құрылымы антропоцентризмге негізделеді. Бұл туралы Ә.М. Қайдар: «Мақал-мәтелдер – құрамдық-құрылымдық қалпы тұрақты, поэтикалық заңдылық бойынша құрылып, көркем де әуезді болып келетін, негізгі (тура) мағыналары абстракцияланып, ауыс мағынасында, гомоцентристік

принцип бойынша Адамға ғана қатысты қолданылатын этнолингвистикалық күрделі құбылыс», – деп атап көрсетеді [181, 54].

Мақал-мәтелдердің құрамында айтылған ой-пікірдің логикалық түйінін арқалаушы, жалпы мазмұндық құрылымның құрамдық бөлшектерін айқындаушы, мақал-мәтелдің құрамындағы сөздердің барлығының басын қосып мағыналық біріктіруші, ұйытқы болушы қызмет атқаратын тірек сөз болады [181, 76]

Тірек сөздер білдіретін лексикалық мағынасы арқылы тіл иесінің санасында өзіне тура немесе жанама қатыстылықта келетін әрқилы ассоциациялық тізбектер тудыруға, соның негізінде мағыналық кеңістік құрап, лексикалық фон түзуге қабілетті болып келеді. Тірек сөздің лексикалық мағынасы мен фоны мақал-мәтелдің, яғни паремияның адамға бағышталған ауыс мағынасының да, әу бастағы прототиптік тура мағынасының да құрылымына түгелдей еніп, оның ұлттық-мәдени семантикасының арқауын, негізгі өзегін құрайды. Мәселен, «адам» сөзінің лексикалық ұғымына: 1) ойлауға, сөйлеуге қабілетті, шығармашылық қасиеті бар, қоғамдық еңбек процесінде құрал-сайман жасай алатын және оны пайдалана білетін өнімді іс-әрекет, саналы тіршілік иесі; 2) өзіне ғана тән ішкі қасиеттерімен, сыртқы бет-әлпетімен ерекшеленетін белгілі бір қоғамдық, әлеуметтік ортаның өкілі; 3) өте жоғары моральдық және интеллектуальдік қасиеттердің қоғамдық үлгісін көрсетуші жеке тұлға тәрізді мағына түзуші форманттар енеді. Мұның сыртында *адам* сөзі тіл иесінің санасында қордаланған аялық білімге барып ұштасатын адамға байланысты айтылатын барлық сөздердің, бейнелі орамдардың білдіретін мағыналарымен ассоциативтік қарым-қатынасқа түседі, яғни адамға қатысты барлық ұғымды қамтиды. Ол сөздер мен бейнелі орамдар адамның жағымды немесе жағымсыз мінез-құлқына, көңіл-күйіне, қимыл-әрекетіне, жүріс-тұрысына, адамдар арасындағы қарым-қатынасқа, адамның қоғамдағы орнына, дүниетанымдық көзқарасына, т.б. қатысты әр түрлі мағынада, әр түрлі сипатта, әр түрлі тілдік тұрпатта болып келеді.

Ассоциативтік қатынастар негізінде тілдік санада адам болмысы туралы жалпы түсінік қалыптасады. Ол түсінік тіл иесінің ақиқат шындықты тануымен, образды ойлауымен тығыз байланыста

болады және тілде бекіп, сақталады. Осы тұрғыдан келгенде, паремиялар құрамында кездесетін «адам» тірек сөзінің мазмұндық құрылымына оның нақты лексикалық ұғымын түзуші мағыналық бөлшектер де, «адам болмысы» туралы ұғым-түсініктер жиынтығы да енеді. Мәселен, *адам* сөзінің «ойлауға, сөйлеуге қабілетті, шығармашылық қабілеті бар, қоғамдық еңбек процесінде құрал-сайман жасай алатын және оны пайдалана білетін іс-әрекет иесі» лексикалық мағынасына негізделіп, адам шығармашылығының ерен күш-қуаты қазақтың паремиологиялық дүние бейнесінде «*Қағазға тіл бітірген — қалам, жансызға жан бітірген — адам*; «*Жақсы адам — елдің ырысы, жақсы жер — жанның тынысы*» деп, моңғол дүние бейнесінің фаремиологиялық фрагментінде «*Хүн чадлаараа, хүлэг морь хурднаараа* (сөзбе-сөз: «Адам күш-қуатымен, сәйгүлік ат жүйріктігімен»); «*Чадалтай хүн чөтгөр зарж, аргатай хүн арслан унана* (сөзбе-сөз: «Жігері күшті адам шайтанды жұмсап, амал-айлалы адам арыстанды ерттеп мінеді»)» деп түйінделеді.

Адам айнала қоршаған шындық болмыстағы сан алуан заттар мен құбылыстарды бір-бірінен ажыратып тану үшін, олардың басты қасиет- белгілерін ескеріп, ат қояды, айдар тағады. Мәселен, қазақ тіліндегі *Адам* сөзінің лексикалық мазмұнын құрайтын семемдер, атап айтқанда тіршілік иесінің интеллектуальдық ой-өресі, моральдық ұстанымы, сана-сезімі, табиғаттың жойқын күшін өзіне бағындыра білген ақыл-ойы, адамзат қауымының дамуына қызмет ететін саналы іс-әрекеті, ұрпағына өсиет ететін өмірлік тәжірибесінің озық нәтижелері т.б. адамның табиғаттағы өзге тірі мақұлықтардан (жан-жануар, жәндік) артықшылығын көрсететін семантикалық бөлшектер мен адамгершілік, қарапайымдылық, мейрімділік, парасаттылық, әдептілік, биязылық, көргенділік, т.б. адами қасиетті сипаттайтын жинақтық мән біртұтасып келіп, «*Адам деген ардақты ат*» паремиясының ішкі құрылымын түзеді. Бұл паремия арқылы қазақ этносының өзі қойған өмірдегі аттар мен атаулардың ішіндегі ең қасиеттісі саналатыны *адам* деген жалпылама атау екенін байқауға болады. Ал жеке адамға қойылатын аттың (антропонимнің) қоғамдық-әлеуметтік қатынастар жүйесіндегі және адамдар арасындағы коммуникациядағы маңызы қазақтың дүние бейнесінің паремиологиялық фрагментінде «*Мыңның жүзін білгенше, бірдің атын біл*» деген тұрақты тілдік оралым

түрінде бекиді. Моңғолдардың да адам атына айрықша мән беретінін «*Зуун хүний зүс үзэхээр, нэг хүний нэр тогтоо* (сөзбе-сөз: «Жүз адамның жүзін көргенше, бір адамның атын тоқтат») паремиясы танытады.

Адам өзінің жеке басының және қоғам өмірінің өлшемі етіп мәңгілік уақытты алады. Адамның өмірлік іс-тәжірибесінің қортынды-нәтижесі мәңгілік уақыттың сәт, шақ, мезгіл, тәулік, апта, ай, жыл, ғасыр, дәуір, кезең т.б. болып келетін уақыт өлшемдерімен өлшенеді. *Заман* да – уақыт қиындысы. *Заман* ұғымы арқылы нақты бір кезеңде бірлесе тіршілік етіп, бірігіп қоғам құрушы адамдар қауымдастығының қоғамдық, әлеуметтік, саяси, экономикалық, рухани, мәдени дамуы сипатталады және танылады. Әр индивид өз заманының түлегі. Ол өз заманының тіршілік-тынысымен өмір сүреді, өз заманының талабына, ыңғайына қарай тынымсыз еңбек етеді. Адамның жасампаздық рухы уақыт тезімен қабысып, әр заманның қоғамдық, әлеуметтік, рухани, мәдени өзіндік келбетін жасайды. Мұны қазақтың паремиологиялық дүние бейнесі «*Адам – заманның көркі, еңбек – адамның көркі*» деп бекітеді.

«*Адам – заманның көркі, еңбек – адамның көркі*» паремиясы құрамындағы тірек компонент «адам» сөзінің адамға қатысты барлық ұғым-түсініктер жиынтығынан тұратын жалпы мазмұны «заман» сөзінің лексикалық мағынасымен, сондай-ақ «заман және адам» концептуалдық модельге байланысты санадағы аялық біліммен логика-ассоциативтік тұрғыдан қарым-қатынасқа түсіп, мақал-мәтелдің «заманның қозғаушы күші – адам, жай адам емес, тіршілік үшін маңдай терін төгіп, еңбектенуші адам» деген жалпы мағынасын қалыптастырады.

Қазақ тілінде заманның «біршама ұзақ уақыт аралығы» деген лексикалық мағынасының сыртында, оның фонын жасайтын, оны әр қырынан анықтайтын, айқындайтын *қазіргі заман, бұрынғы заман, ықылым заманнан бері, заман талабы, заман ыңғайы, замана көші, замандастар, ақыр заман, зар заман, тар заман, заман ағымы, о заман да бұ заман, Заманың түлкі болса, тазы боп шал* т.б тілдік модельдер көптеп кездеседі. Олардың әр қайсысының астарында адамзат қауымының белгілі уақыт аралығындағы іс-тәжірибесінің қортындысына қатысты білім жинақталады.

«Адам-Заман» концептуалдық моделіне моңғол дүние бейнесінің паремиологиялық фрагментіне қарағанда фразеологиялық фрагменті көбірек жүгінеді. Мысалы: «1) буын, бунақ; 2) кез, кезең, дәуір, шақ, заман; 3) ұрпақ» мағынасында қолданылатын *үе* сөзінің қатысуымен *үе шувтрах* (сөзбе-сөз: «дәуір біту») – дәурені өту, *үеэ олсон* (сөзбе-сөз: «кезін тапқан») – кезі келген, толғағы жеткен, *үе холдох* (сөзбе-сөз: «ұрпағы алыстау») – алыс туыс, *үе мултрах* (сөзбе-сөз: «кезең асу») – мүшелі жас үлкен болу, *үеийн хүн* (сөзбе-сөз: «заманының адамы») – замандас, құрдас, *үе улирах* (сөзбе-сөз: «ұрпақ қайталау») – тұқым қуалау т.б.

«Адам:Заман» қатыстылығы қазақтың дүние бейнесінде адамзат тарихының белгілі бір даму кезеңіндегі әлеуметтік, қоғамдық, мәдени факторларды сипаттайтын кең ауқымды мағыналық-мазмұндық шоғырлардың бір-бірімен түйісі түрінде көрініс береді. Мәселен, «*Заман қайғысы – адам қайғысы*» мақалында *қайғы* сөзінің «адамның ішкі жан дүниесінің күйзелісі, қасірет шегуі, мұң арқалауы» деген лексикалық мағынасы «адам» және «заман» деген екі үлкен мағыналық шоғырлармен түйісіп, «зілзала, сел, тасқын, өрт тәрізді табиғи апаттар, соғыс, жаугершілік, ашаршылық т.б. әлеуметтік-саяси және экономикалық дағдарыстар сияқты ел басына түскен ауыртпалықтың салдары» болып ауқымын кеңейтеді. «Қоғам өмірінде болған қандай-да бір ауыр жағдайдың салдарынан, сол кезеңде өмір сүрген халықтың қайғы-қасірет шегетіні, одан сол қоғамның мүшесі – жеке адам да қалыс қала алмайтыны» тарихи замана көшіндегі типтік жағдаят. Олай болса, «*Заман қайғысы – адам қайғысы*» мақалын қазақтың «*Заман – Қоғам – Адам*» үштігіне қатысты жасаған нақты тұжырымының тілде бекіген бейнелі атауы деп түсінуге болады.

Мақал-мәтелдер құрамындағы «адам» тірек компоненті өзінің жеке тұрып білдіретін лексикалық мағыналарының сипатына қарай, паремияның жиынтық мағынасына жалпылауыштық, нақтылауыштық, даралауыштық мән дарытады. Мәселен, қазақ тіліндегі: «*Он адам жүрген жерде із қалады, жүз адам жүрген жерде – соқпақ, мың адам жүрген жерде жол қалады*; «*Адам болып туған соң, адам болып өлген абзал*; «*Адамды алдау – арыңның алдында қылмыс, ағаны алдау – анаңның алдында қылмыс*; «*Атаңның баласы болма, адамның баласы бол*; «*Адам көркі шүберек, ағаш көркі жапырақ*; «*Адам*

ойға тоймас, бөрі қойға тоймас; » Адам жүрген жермен адам жүреді, біреу білмегенді біреу біледі т.б.; моңғол тіліндегі: » Хүн гэмээ мэдэхгүй, тэмээ гэдгээрээ мэдэхгүй (сөзбе-сөз: «Адам кінәсін білмейді, түйе кейкілігін білмейді»); » Хүний уг нагаи, модны уг үндэс (сөзбе-сөз: «Адамның түбі нағашы, ағаштың түбі тамыры»); » Хүн хэрээрээ, тэмээ тэнгээрээ (сөзбе-сөз: «Адам тобымен, түйе теңімен (жүк»); » Хүн хүний хүчинд, загас усны хүчинд (сөзбе-сөз: «Адам адамның күшімен, балық судың күшімен»); » Мал махаар, хүн хувцсаар (сөзбе-сөз: «Мал етімен, адам киімімен»); » Мал тэжээвэл хошуу тосодно, хүн тэжээвэл хүч нэмнэ (сөзбе-сөз: «Мал асырасаң түмсық майланады, адам асырасаң күш қосылады»); » Үнэг үсэндээ үхнэ, хүн үгэндээ үхнэ (сөзбе-сөз: «Түлкі жүнінен өледі, адам сөзінен өледі») деп келетін мақал-мәтелдердің қалыптасуына адам сөзінің “жалпы адам баласы” деген жинақтауыштық мағынасы негіз болады.

Қазақ тіліндегі: » Адамның күні адаммен; » Адам адаммен адам; » Адам бір-біріне қонақ; » Ат аяғынан семіреп, адам құлағынан семіреп; » Ат жақсысын мақта, адам жақсысын жақта; » Адамына қарай сәлемі; » Жұмсақ ағаш құртқа жем, жұмсақ адам жұртқа жем; » Адам қатесіз болмас, көл бақасыз болмас т.б.; моңғол тіліндегі: » Төрөл хүний төсөө нэг (сөзбе-сөз: «Туыс адамның өң реңі бірдей»); » Хүн болгон адилгүй, хүлэг болгон жороогүй (сөзбе-сөз: «Адамның бәрі бірдей емес, сәйгүліктің бәрі жорға емес»); » Гадагшаа явах хүн амаа хичээ, гэрт байх хүн галаа хичээ (сөзбе-сөз: «Түздегі адам аузының қамын жесін, үйдегі адам отының қамын жесін»); » Хээрийн хүн хээгүй, хэтний галд утаагүй (сөзбе-сөз: «Түзде жүрген адамның күйі болмас, шақпақ тастың отында түтін болмас»); » Байх хүнийг өгөхийг нь хүлээ, үгүй хүнийг олохыг нь хүлээ (сөзбе – сөз: «Бар адамның берерін күт, жоқ адамның табарын күт»); » Баян хүн бачтай, ядуу хүн хочтой (сөзбе-сөз: «Бай адам байбаламшыл, кедей адам кекесіншіл») т.б. мақал-мәтелдер білдіретін жалпы мағынаның құрамына адам сөзінің “жалпы адам баласы” деген жинақтауыштық мағынасымен қатар, “белгілі бір әлеуметтік қауымдастықтың мүшесі, индивид” деген нақтылауыштық мағына да енеді.

Қазақ тіліндегі: » Адам аласы ішінде, мал аласы сыртында; » Адамның ұяты бетінде, адамгершілігі ниетінде; » Темір сырын отта танытады, адам сырын жоқта танытады; » Мың адам салған көпірді бір адам бұзады; » Жаман атқа жал бітсе, жанына торсық байлатпас,

жаман адамға мал бітсе, жанына қоңсы қондырмас, қондырса да оңдырмас т.б.; моңғол тіліндегі: *ᠠ* *Айсан хүнд алсын уул хөдөлнө* (сөзбе-сөз: «Қорыққан адамға алыстағы тау қозғалар»); *ᠠ* *Айсан хүн адуу үргэж, ичсэн хүн хүн ална* (сөзбе-сөз: «Қорыққан адам жылқы үркітер, ұялған адам кісі өлтірер»); *ᠠ* *Төрөөгүй хүн төмөр дотортой* (сөзбе-сөз: «Бала таппаған адам темір құрсақты»); *ᠠ* *Богино буу их дуутай, богино хүн их үгтэй* (сөзбе-сөз: «Қысқа мылтық зор дауысты, ақылы шолақ адам көп сөзді»); *ᠠ* *Буурал хүнээс үг сонс, болсон хоолоос ам хүр* (сөзбе-сөз: «Буырыл шашты адамнан сөз есті, дайын астан ауыз ти») сияқты мақал-мәтелдер құрамындағы “адам” тірек компоненті олардың паремиологиялық жиынтық мағынасына даралауыштық мән дарытады.

«Адам» компонентті мақал-мәтелдердің ішкі құрылымы «адамгершілік ↔ адами қадір-қасиет» категориясымен сабақтастып жатады да, адамның сыртқы және ішкі әлемін, яғни мінез-құлық, жақсылы-жаманды қасиеттерін, ақыл-ой өресін, білім-біліктілігін тұтастай қамтуға бағытталады. Дүниенің паремиологиялық бейнесіндегі «адамгершілік ↔ адами қадір-қасиет» категориясының семантикалық арқауын ақылдылық пен ақмақтық, жуастық пен өткірлік, білімділік пен білімсіздік, саналылық пен санасыздық, адалдық пен аярлық, естілік пен есерлік, жомарттық пен қараулық, кеңпейілділік пен іштарлық, табандылық пен табансыздық, тектілік пен жетесіздік сияқты бинарлық жұптараралық қарым-қатынастар жиынтығы түзеді. Мысалы: қазақ тілінде: *ᠠ* *Саналы адам сағыңды сындырмас, санасыз адам жағыңды тындырмас*; *ᠠ* *Қарау адам – күншіл, мекер адам-міншіл*; *ᠠ* *Білген адам тауып айтады, білмеген адам қауып айтады*; *ᠠ* *Ақылды үйренуге құмар, ақымақ үйретуге құмар*; *ᠠ* *Білімдінің алды - жарық, білімсіздің беті-көн шарық* т.б.; моңғол тілінде: *ᠠ* *Эегүй хүн яг, эрдэмгүй хүн таг* (сөзбе-сөз: «Ебедейсіз адам тарс-тұрыс, білімсіз адам жым-жылас»); *ᠠ* *Ухаангүй ноёнд урагшгүй албат* (сөзбе-сөз: «Ақылсыз төреге алға баспас бодан»); *ᠠ* *Уран хүн ирвэл учиг нэмнэ, улцан хүн ирвэл нулимс нэмнэ* (сөзбе-сөз: «Шебер адам келсе, сабақты жіп қосылар, жасық (жылауық) адам келсе көз жасы қосылар»); *ᠠ* *Тэнэг толгой хөлийн да йсан* (сөзбе-сөз: «Ақмақ бас аяқтың жауы»); *ᠠ* *Тэнэг цэцэн хоёр хөөрөлдөж чадахгүй, тэмээ ямаа хоёр мөргөлдөж чадахгүй* (сөзбе-сөз: «Ақмақ пен шешен айтыса алмас, түйе мен ешкі сүзісе алмас»); *ᠠ* *Учир мэдэхгүй хүнд үг хайран, үнэр*

мэдэхгүй хүнд зандан хайран (сөзбе-сөз: «Жөн білмес адамға сөз қайран, иіс алмас адамға жұпар қайран») т.б.

Қазақтың паремиологиялық дүние бейнесінде айналасындағы адамдардың көңіл-күйін барлап барып, жәйменен сөз бастап, келген мақсатын сабырмен жеткізу ақылдылықты танытатыны, ал байбаламдап келіп, айқаймен іс тындырмақ болу ақылсыздықтың белгісі екені «*Ақылсыз адам айқайлай келеді, жан-жағын жайпай келеді, Ақылды адам жәй-жәй келеді, жан-жағын байқай келеді* деп ұрпақ тәрбиесіне қажет нақты жағдаяттың көрнекі, суретті сипаттамасы түрінде бекиді.

Моңғол жұрты дүние бейнесінің паремиологиялық фрагменті арқылы ұрпағына адамның атақ-даңқын оның тұқым-жұрағат, үрім-бұтағы емес, ақылы ғана шығара алатынын «*Удмаараа алдаршдаггүй, ухаанаараа алдаршдаг* (сөзбе-сөз: «Тұқым даңқа бөлемейді, ақыл даңққа бөлейді») деп, ал тіл табысып, ынтымақ-бірлікте өмір кешу үшін ақылды адамға бірауыз сөз жететін болса, ашушаң, ақымақ адамды алдауға, айламен амалдауға тура келетінін «*Ухаантай хүнийг үгээр, ууртай хүнийг эвээр* (сөзбе-сөз: «Ақылды адамды сөзбен, ашушаң адамды амалмен») деп мақал-мәтел түрінде ұлағат етеді.

Адамның өз еркінен тыс жиі қайталайтын ерсі қылығын образға алу арқылы адам мінезіне қатысты әлсіздік, кербездік сияқты дерексіз ұғымдарға қазақы дүниенің паремиологиялық бейнесінде «*Әлсіз кісі жағымпаз, кербез кісі қырымпаз* деген логикалық-пайымдық деңгейдегі анықтама беріледі. Ол анықтама «қайта-қайта қырынып, сақал-мұртымен алысқан орынсыз кербездік сол адамның өзіне деген ішкі сенімінің аздығын байқататынын, өзіне-өзі сенбеу түштеп келгенде жағымпаздаққа әкеліп соғатынын, ал жағымпаздық рухтың әлсіздігінің белгісі» екенін ескерткен тіл иесінің адамдар арасындағы қарым-қатынасқа байланысты жинақтаған тәжірибесінің нәтижесі екені сөзсіз. Адамның өз еркінен тыс жиі қайталайтын ерсі қылығын паремияның образдық-фондық негізіне алу, сол арқылы адамның бұл әрекетінің себебін түсіндіру моңғол дүние бейнесінің паремиологиялық фрагментінде де жиі кездеседі. Мәселен, «*Гэмт хүн гэлбэлзэнэ дайрт морь дайвалзана* (сөзбе-сөз: «Жазықты адам жалпаңдағыш келер, жауыр ат қайқаңдағыш келер») деген паремия

кінәлі, айыпты адамды қимыл-қылығынан тануға болатынын білдіреді.

Адамның адами қадір-қасиетін білдіретін бинарлық ұғымдардың басым көпшілігі дерексіз лексикамен сипатталатыны белгілі. Дүниенің паремиологиялық бейнесінде адамның нақты көзге көрінетін қимыл-қозғалысын, жүріс-тұрысын, қалып-күйін суреттейтін, белгілі бір ситуацияда адамның өзін-өзі ұстауына қатысты туындайтын образ арқылы дерексіз ұғымға анықтама беріледі, басқаша айтқанда, паремияға арқау етілген образ дүниенің паремиологиялық бейнесінде «адамгершілік», «адами қасиет» категориясына енетін дерексіз ұғым-түсініктерді анықтаушы белгі, нышан, таңба қызметін атқарады, соның негізінде дерексіз бинарлық жұптар деректілік мәнге ие болады. Сөйтіп дүниенің паремиологиялық бейнесінде адамға мінездеме берудің тілдік моделі қалыптасады. Оларды, бір жағынан, адамға берілер мінездеменің метатілін құраушы дерексіз ұғымдарға берілген паремиологиялық деңгейдегі анықтамалар, екінші жағынан адамның мінез-құлығын, адамгершілік қасиетін, кісілік келбетін танудың, байқастап бағамдаудың жолдарын үйрететін логика-сигнификативтік деңгейдегі амал-тәсілдер деп білуге болады. Мәселен, қазақ этносы: «*Жаман адам жақсы болмас, қанша қыдыр дарыса да, жақсы адам жаман болмас, қанша жасып, арыса да*; «*Жақсы адамның ашуы жібек орамал кепкенше, жаман адамның ашуы басы көрге жеткенше*; «*Жақсы кісі текшіл, жаман кісі кекшіл*; «*Жаман адамнан қарыз алма, қарыз алсаң да қаражат қылма*; «*Жаман адамды жақынға санама* т.б.;

моңғол этносы: «*Сайн хүн хайв, муу хүн төсөө* (сөзбе-сөз: «Жақсы адам ой-толғам, жаман адам тұспал-долбар»); «*Сайн хүн явснаа, муу хүн идсэнээ* (сөзбе-сөз: «Жақсы адам жүргенін, жаман адам жегенін»); «*Сайн хүний саад, муу хүний зугаа* (сөзбе-сөз: «Жақсы адамның тосқауылы жаман адамның мысқылы»); «*Сайн хүн санаагаараа, муу хүн модоор* (Жақсы адам ой-санасымен, жаман адам таяғымен»); «*Сайн хүний үг сарын хүнс, муу хүний үг өдрийн тээр* (сөзбе-сөз: «Жақсы адамның сөзі айлық азық, жаман адамның сөзі түстік тосқауыл»); «*Сайн хүний нэрийг муу хүн гутаана* (сөзбе-сөз: «Жақсы адамның атақ-абыройын жаман адам былғар»); «*Сайнтай нөхөрлөвөл сарны гэрэл, муутай нөхөрлөвөл могойн хор* (сөзбе-сөз:

«Жақсымен жолдас болсаң айдың жарығы, жаманмен жолдас болсаң жыланның уы») деп дүние бейнесінің паремиологиялық фрагментінде жақсы мен жаманның парқын айырудың жолын көрсетеді.

Адамның мінезіне қатысты айтылатын дерексіз ұғымдарға нақты мақал-мәтел түрінде берілген деректі, суретті, бейнелі анықтамалардың «Қоғам:Адам:Табиғат» триадасының маңызды компоненті «Адам:Адам» арасындағы өзара қарым-қатынастың іс-әрекеттің нәтижесіне тигізер әсерін, себеп-салдарын сипаттаудағы рөлі ерекше. Мәселен, дүниенің концептуалдық бейнесінің «Адам:Социум» моделіне негізделіп қазақ тілінде «*Жақыны көп адам жасқанбайды*, моңғол тілінде «*Сайн хүний садан олон зандан модны салаа олон* (сөзбе-сөз: «Жақсы адамның ағайын-туысы көп, жұпар ағаштың саласы көп») паремиялары жасалады. «Адамдармен жақсы қарым-қатынас жасай білудің нәтижесінде жеке индивидтің белгілі бір әлеуметтік топ ортасындағы өз орнына деген сенімі қалыптасатынын» білдіретін бұл паремиялардың образына «шаршы топта именбей, тайсалмай, батыл әрекетке (сөз әрекеті, іс-қимыл әрекеті т.б.) баратын адам» арқау етіледі.

Адам компонентті қайсы-бір паремиялардың ішкі мазмұндық құрылымына «Адам:Адам» аралық қатынасты реттеудің тетіктері қызметінде жұмсалатын «физиологиялық қалып-күй бейнесі» де енеді. Ол «бейнені» (образдық негізді) коммуникативтік актіде белгілі бір нәтижеге қол жеткізу үшін қажет паремиологиялық нышан деп қабылдауға болады. Мысалы: қазақ тіліндегі «*Аш адам ұрысқақ, ақсақ қой тырысқақ*, «*Қатты ашуланған адам тез басылады*, «*Жақсы адамның ашуы жібек орамал кепкенше*; моңғол тіліндегі «*Ухаантай хүнийг үгээр, ууртай хүнийг эвээр* (сөзбе-сөз: «Ақылды адамды сөзбен, ашушаң адамды амалмен»); «*Уур бие зовооно, уул морь зовооно* (сөзбе-сөз: «Ашу денені қинар, тау атты қинар») тәрізді мақал-мәтелдер, бір жағынан, паремиологиялық дүние бейнесіндегі «Адам» макроконцептісінің құрамына енетін «Ашу» концептісін жасаушы тілдік модельдер болатын болса, екінші жағынан, олар тілдік қатынас жағдаятында ашушаң адамның эмоциялық жай-күйін, іс-қимыл әрекетін көрсетуші нышан-бейнелер.

Дүниенің паремиологиялық бейнесінде адамның психика-физиологиялық жай-күйіне қарап, адам мінезін байқауға болатыны

да көрініс табады. Мысалы: қазақ тілінде: «Қорыққанға қос көрінер; «Жасық адам жасына жетпей қартаяр, асыл адам жасына жетпей марқаяр; «Сараңның қолы қалтырауық; «Өсекші ауыз жыбырлағанын қоймайды т.б.; моңғол тілінде: «Айсан хүнд алсын уул хөдөлнө (сөзбе-сөз: «Қорыққан адамға алыстағы тау қозғалар»); «Айхад аргал хөдөлнө (сөзбе-сөз: «Қорыққан кезде тезек қозғалар»); Хутгаа билүүдсэн хүн мах иднэ, хэлээ билүүдсэн хүн ташуур иднэ (сөзбе-сөз: «Пышағын қайраған адам ет жер, тілін қайраған адам қамшы жер») т.б.

Қазақ тілінің паремиологиялық дүние бейнесінде адам болмысы мәселесін айқындауға адам лексемасының синонимдік қатарын құрайтын *кісі* сөзі де қатысады. Мұндай өзара синонимдік ұғымдық қатыстылықтағы жұптастық құрау моңғол дүние бейнесінің паремиологиялық фрагментіне тән емес, себебі «адам, кісі» дегенді моңғол тілінде бір ғана *хүн* сөзі білдіреді.

Қазақы дүниенің паремиологиялық бейнесінде «Адам» компонентті паремиялар даралаушылық, жинақтаушылық, жалпылауыштық семантикалық дефиницияда келіп, адам болмысына қатысты ұғым-түсініктерді бейнелеуде кең ауқымдылық танытатын болса, «кісі» компонентті мақал-мәтелдер кез келген адамға қатысты емес, нақты позициядағы адам орнын айқындайды. Басқаша айтқанда, «кісі» компонентті паремиялар тілі шықпаған баланы, жан-дүниесі күйзеліске ұшыраған ақылы кем адамды, я болмаса өзіндік бағыт-бағдары жоқ адамды емес, кәмілетке жеткен, ақыл-ойы толысқан, мақсат-мұраты бар адамды кескіндейді. Мысалы: «*Кісі болар баланың кісесінен белгілі, ат болатын құлынның мүшесінен белгілі*; «*Кісі болар баланың кісілерде ісі бар, кісі болмас баланың кісілерде несі бар*; «*Болған кісі болдым демес, болдым десе болғаны емес*; «*Екі кісі ұрысса, есті кісі кейін тұрар*.

Дүниенің паремиологиялық бейнесін түзуге *кісі* лексемасының «жеке тұлға» дегендегі даралауыштық, «жалпы адам туралы» дегендегі жалпылауыштық, «ақыл-есі бүтін, кәмілетке жеткен, толысқан адам» дегендегі айқындауыштық семантикалық дефиницияларымен қатар, «әйтеуір бір адам», «біреу» дегенді білдіретін белгісіздік мәні де қатысады. Мәселен, «*Бейтаныс кісі — бітеу жаңғақ*; «*Кісінің бергені кісіге ырыс болмас*; «*Үй өзімдікі деме, үй артында кісі бар*; «*Кісідегінің кілті аспанда т.б.*

«Кісі» компонентті паремиялардың ішкі мазмұндық құрылымына кішпейілділік, кішілік ұғымдарын жинақтаушы «кісілік» категориясы да енеді. Дүниенің паремиологиялық бейнесінде «кісілік» категориясы «Адам:Адам» аралық қатыстылықты сипаттаудың мәдени факторы (адамның мәдени өресін айқындаушы) тұрғысынан көрініс береді. Мысалы: «*Кішпейілділік — кішілік емес, кісілік*; «*Кішіге ағалығы жоқтың, кісіге бағасы жоқ*; «Кісілік — мінез-құлқы орнықты, іс-әрекет қимылы айқын, адамдармен қалыпты қатынас жасауды білетін адамға тән атау. Кісілігі бар адамның мінезінде ұнамды қасиеттер аз болмайды. Ол ақыл-тоқтатып, жұртқа өнегелі сөз айтып, өзгені де тыңдай білетін адам. Кісілігі бар адам бір істі бастаса оны аяғына дейін тындыруы тиіс. Оның әрбір қимыл-қозғалыс, әрекеті діттеген мақсатына бағытталады» – деп түсіндіреді философ Қ. Жарықбаев, Т. Ғабитовтар [185].

Қорыта айтқанда, дүниенің паремиологиялық бейнесінде адамның нақты көзге көрінетін қимыл-қозғалысын, жүріс-тұрысын, қалып-күйін суреттейтін, белгілі бір ситуацияда адамның өзін-өзі ұстауына қатысты туындайтын образ арқылы дерексіз ұғымға анықтама беріледі, басқаша айтқанда паремияға арқау етілген образ дүниенің паремиологиялық бейнесінде «адамгершілік», «адами қасиет» категориясына енетін дерексіз ұғым-түсініктерді анықтаушы белгі, нышан, таңба қызметін атқарады, соның негізінде дерексіз бинарлық жұптар деректілік мәнге ие болады. Сөйтіп дүниенің паремиологиялық бейнесінде адамға мінездеме берудің тілдік моделі қалыптасады. Оларды, бір жағынан, адамға берілер мінездеменің метатілін құраушы дерексіз ұғымдарға берілген паремиологиялық деңгейдегі анықтамалар, екінші жағынан адамның мінез-құлығын, адамгершілік қасиетін, кісілік келбетін танудың, байқастап бағамдаудың жолдарын үйрететін логика-сигнификативтік деңгейдегі амал-тәсілдер деп білуге болады.

Логика-ассоциациялық екпін «адам» тірек сөздеріне түсетін мақал-мәтелдер дүниенің тілдік бейнесінде адамның «адамгершілік қасиетін», «кісілік келбетін» суреттейтін образды сипаттамалар жасауға қатысады. Олардың ішкі мазмұндық құрылымына материалдық әлемдегі заттар мен құбылыстар арасындағы өзара қатыстың адам іс-әрекетінің нәтижесімен байланысы арқау етіледі.

Сондықтан *адам* компонентті мақал-мәтелдерді «тіл және ұлт мәдениеті» контексіндегі «Адам:Адам» және «Адам:Қоғам» аралық коммуникативтік байланыстың тілдік тетіктері деп санауға болады.

§ 5. Дүниенің паремиологиялық бейнесіндегі «Еркек – Әйел» бинарлық оппозициясы

Дүниенің паремиологиялық бейнесінде адамның мінез-құлық, жас мөлшері, жынысы, жүріс-тұрысы, дүниеге көзқарасы т.б. қасиеттері адамның әлеуметтік-мәдени іс-әрекетінің нәтижесімен бірлікте, біртұтастықта кескінделеді. Дейтұрғанмен, кез келген халықтың дүние бейнесінде бекитін «Тіл:Адам:Қоғам» үштігінің тілдік және әлеуметтік-мәдени негізін айқындауда «жыныс» категориясына көңіл аударудың маңызы зор. Өйткені бір жағынан, адамдардың жыныстық ерекшелігі олардың қоғамдағы атқаратын рөлімен тығыз байланысып келіп, әлеуметтік-мәдени іс-әрекетінің нәтижесіне қайтседе ықпал етеді. Екіншіден, «Адам» макрожүйесінің мазмұндық құрылымындағы жыныстық ерекшелікке қатысты «ұрғашы-еркек» қарама-қарсылықтар жүйесі тілдегі «Еркек – Әйел» оппозициясының тіндік өзегін құрайтын лингвогендерлік сипаттағы концептуалдық ұғым-түсініктерді таңбалайды.

«Тіл мен мәдениет сабақтастығы» тұрғысынан алғанда «концепт – мәдени белгі тағылып, вербалданатын мән. Ол мән (мәдени) тілде лексика-семантикалық парадигманы түзетін мазмұн меже арқылы көрініс береді. Басқаша айтқанда концепт – ұжымның тілдік санасының, ментальді әлемінің басты ұяшығы, тілдік тұрпат пен этномәдени ерекшелікке ие ұжымдық білім бірлігі» [165, 35]. Олай болса, әйел және ер адамға қатысты тілдік бірліктердің лексика-семантикалық парадигмасының этномәдени-әлеуметтік сипаты арқылы «Әйел» және «Еркек» концептілерінің мәнін ашуға, этнос санасындағы ер адам мен әйел адамның болмысына қатысты концептуальдық ұғымдардың семантикалық өрісін бағамдауға мүмкіндік туады.

«Сан қабатты бір концепт бойына жинақталған идеялық таңбалар тізбегі ортақ белгілерге негізделген мәндес ұғымдарды да, аралық ұғымдарды да, антиномиялық ұғымдарды да қамтиды.

Әрбір тізбектің полярлық шегі қарама-қарсы мәнмен тұйықталады. Философтар диалектиканың дуалистік теориясына орай концепт ұғымын қарама-қайшылықтар бірлігі ретінде тануы да осыдан туындайды» дей келе, М. Ескеева қарама-қарсылық коннектерларының тілдік әлемде бинарлық жұптар арқылы көрініс табуы туралы былай дейді: «Тілдегі бинарлық қатынас алғашқы бейтарап ұғымның қарама-қарсы нұсқаларының танылуына байланысты мазмұнның полярлануы нәтижесінде мағынаның қарама-қарсы бағытқа ыдырауымен қатар жүретін құбылыс. Антиномиялық сипатқа ие бинарлық жұптардың орталық шегіндегі бейтарап ұғым оппозициялық ұғымдармен тепе-теңдік қатынасты сақтайды. «Адам» концептісін түзуші мәндес, аралық, антиномиялық мәндегі семантикалық тізбектерді тұйықтайтын «ұрғашы-еркек» бинарлық жұбының орталық, бейтарап нүктесін тілде адам\кісі лексемалары бейнелейді. «Адам» концептісінің тілдік модельдердің гендерлік негізін жалпы түркі тілдеріне ортақ **ur-* және **er-* моносиллабтарының архисемемдік құрамынан таратуға болады. **ur-* моносиллабы кешеніне кіретін тілдік бірліктер аталған тұлғаның екінші дәрежелі моносиллаб екенін көрсетеді, ілкі түбір бір құрамды **u-* болуы мүмкін.

Көне түркі тілінде *u*гі, *u*гіг «жалпы ұрпақ» мәнінде, орта ғасыр ескерткіштерінде *oglan* сөзінің «жалпы бала» мәнінде қолданылуы **u-* \ **o-* тұлғасының *o* баста гендерлік текке қатыссыз жалпылама мәнде қолданылғанын көрсетеді. **er-* моносиллабы **u-* тұлғасы негізінде емес, оның біршама жетіліп, дараланған тұлғасы **ur-* моносиллабы арқылы жасалған. Бұл жерде *u* дыбысының *e* дыбысына тікелей ауыса алмайтынын ескерсек, сондай-ақ көне түркі тіліндегі *e* дыбысы мен қысаң *i* дыбыстары өзара ауысуға бейім дыбыстар екенін негізге ала отырып, *u* ≈ *e* сәйкестігін *u* \ *ü* ≈ *o* \ *ö* ≈ *i* \ *i* ≈ *e* \ *ä* тізбегі аясында қарастырған жөн. Фоносемантикалық даму барысында жалпы «көбею, өсу, ұрпақ тарату» мәнінде қолданылған **ur-* моносиллабының бастапқы аналық негізі *ұрғашы* лексемасына, аталық лексемасы *ер\еркек* лексемасына арқау етілген»[186, 41].

Дүниенің тілдік бейнесінде «ұрғашы-еркек» бинарлық жұбының «әйелдік» және «еркектік» белгілері «Адам» макрожүйесінің концептілік аясының сапалық көрсеткіші ретінде таңбаланады.

Қазақ және моңғол дүние бейнелерінің паремиологиялық фрагменттері адамның ішкі жан-дүниесіне қатысты жан, жүрек, сезім, ақыл-ой, намыс, күш-қуат сияқты концептердің антропоморфтық белгілері арасына гендерлік дифференциацияның нақты қойылатынын көрсетеді. Мәселен, әйелдің табиғи аналық функциясы мен оның қоғамдағы әлеуметтік рөлі (отбасы-ошақ қасы) бір-бірімен қиыстырылып, әйелден тілдік ұжым талап ететін мейірімділік, жұмсақтық, сұлулық, нәзіктік, төмендік, ізеттілік сияқты «әйел жанына» қатысты белгілерді «жүрек-сезім» концептуалдық модельдер шеңберіне жинақтайтыны байқалады. Мысалы: қазақ тілінде: «*Алтын басты әйелден бақыр басты еркек артық; Ботасыз інген боздаса, баласы өлген ананың қайғы-шерін қозғайды; Қыз сүйсе, қалар, жігіт сүйсе алар*; моңғол тілінде: «*Эргэж буухад ээж сайхан, эргүүлж мөлжихөд хүзүү сайхан* (сөзбе-сөз: «Қайта айналып түскенге шеше жақсы, айналдырып мүжігенге мойын жақсы»); «*Үүлээ хөөсөн тэнгэр нэг цэмцгэр, үнсээ гаргасан тулга нэг цэмцгэр, үсээ самнасан авгай нэг цэмцгэр* (сөзбе-сөз: «Бұлты көшкен аспан бір керім, күлінен тазартылған ошақ бір керім, шашын тараған келіншек бір керім»); «*Сайхан хүүхэн гэрийн чимэг, сайн морь эрийн чимэг* (сөзбе-сөз: «Жақсы қыз үй көркі, жақсы ат ер көркі»); «*Сайн эхнэр сахиус, муу эхнэр дөнгө* (сөзбе-сөз: «Жақсы әйел тұмар, жаман әйел бұғау»); «*Зүсээ мэдэхгүй толио муулана, зүрхээ мэдэхгүй ханиа муулана* (сөзбе-сөз: «Жүзін білмес айнаны жамандар, жүректі білмес қосағын жамандар») т.б.

Ал «ақыл-ой – күш-қуат» концептуалдық модельдер шеңбері аясына енетін еркектік дифференциацияны паремиологиялық дүние бейнесінде ақылдылық, жүректілік, күш-қайрат, айбар, ерлік, қаталдық, қаттылық, т.б. «еркектік рухтағы» коннотативтік белгілер айқындайды. Тілдің паремиологиялық деңгейі «Еркек» концептісінің *ырыс, құт, бақ, береке, бірлік* тәрізді дүниетанымдық, *билік, тек, орта, отбасы, дау, жау, құл, күң*, т.б. әлеуметтік, *намыс, қажыр, қайрат, ізет, құрмет* т.б. этнопсихологиялық аспектілерін тоғыстырып, халық санасына сіңген ер-азаматтың мінез-құлқы, іс-қимыл, әрекетіне, қоғамдық-әлеуметтік орнына қатысты стереотиптік ұғым-түсініктерді тілдік бейнелер түрінде жүйелейді. Мысалы: қазақ тілінде: «*Тәуір жігіт ақылына сеніп, іс қылар*; «*Еті тірі жігіт елінің намысын, торғайының қамысын қорғайды*; «*Еркек қой*

бұралқы болмас; ✕ Ердің құны жүз жылқы ✕ Ер-ақыл, әйел – сезім; ✕ Елуінде ер – дана; ✕ Ер өтірік айтпайды, ер өтірік айтса да, ел өтірік айтпайды; ✕ Арғымақ аттың құйрығы әрі жібек, әрі қыл, ер жігіттің белгісі әрі мырза, әрі құл т.б.; моңғол тілінде: ✕ Зөөж буухад зүлэг сайхан, зөвлөж ярихад аав сайхан (сөзбе-сөз: «Тасынып көшкенде көкжасаң жақсы, ақылын айтқанда әке жақсы»); ✕ Ам нь идэж, сүүл нь таргална, аав нь хэлж хүү нь дагана (сөзбе-сөз: «Ауыз жесе, құйрық семіреді, әке айтса, ұлы ілеседі»); ✕ Дахан доор эр, даахин доор хүлэг (сөзбе-сөз: «Тон ішінен ер, тай ішінен сәйкүлік шығар»); ✕ Эр хүн ээлжтэй, эцсэн морь арилжаатай (сөзбе-сөз: «Еркек адам кезекті, тұралаған ат жол жорғалы»); ✕ Сайн эр зорьсондоо, сайн морь харайсандаа (сөзбе-сөз: «Жақсы ер мақсатына жетер, жақсы ат қарғып өтер (бөгетті)»); ✕ Эр хүн санасандаа, эр чоно зуусандаа (сөзбе-сөз: «Ер жігіт ойлағанына жетер, арлан қасқыр тістегеніне жетер») т.б.

«Әйел» концептісінің ұғымдық-семантикалық өрісін қыз, келін, келіншек, қатын, кемпір т.б. атаулар төңірегіне жинақталатын ассоциативтік, стереотиптік ұғым-түсініктер белгілейтін, болса, ұл, бозбала, жігіт, күйеу, азамат, шал т.б. атаулардың лексикалық мағыналарының этнос санасындағы ер адам туралы концептуальдық жүйені құрайтын ұғым-түсініктермен ұштасуының арқасында «Еркек» концептісінің ассоциативтік-стереотиптік өрісі кеңейеді. Соның нәтижесінде «Еркек» және «Әйел» концептілері арасындағы фреймдік қарым-қатынастардың фондық негізі әйел мен еркек әлемдеріне қатысты ұғым-түсініктерді дүние бейнесінің паремиологиялық фрагментінде ұлт менталитетін танытатын нышандар етіп бекітеді.

«Фрейм – концептуальдық жүйенің құрылымдық элементтерін танытатын қарапайым форма. Тіл арқылы жүзеге асатын қалыпты жағдайлар мен оқиғалар туралы білімдер тізбегі ретінде фреймдер адамдардың қарым-қатынас нормаларын, қажет білімдер мен тәжірибелер қорын сұрыптауға көмектеседі. Оның басты ерекшелігі – концептінің ең жақын семаларынан құралып, ең жақын ассоциативтік, стереотиптік таңбалар арқылы көрініс табуында» [176, 272].

Фрейм — жадыда сақталған түсініктер мен санада қордаланған білім құрылымының типі, сондай-ақ адамның өмірлік тәжірибесінің белгілі бір фрагменті жөніндегі ақпарат. Ол білімнің құрамына

лексикалық мағына, энциклопедиялық және экстралингвистикалық білім енеді. Фрейм қандайда бір басты, өзекті концептуалдық атау (нақты сөз арқылы білдірілетін мағына, ұғым) төңірегіне құрылады, сондықтан сол концептуалдық атаумен ассоциация тудыратын ақпараттарды түгелдей қамтиды [165, 46].

«Еркек» және «Әйел» концептілері арасындағы байланысты жүзеге асыратын фреймдік тармақтар іштей «ата-ана», «ұл-қыз», «қыз-күйеу», «ерлі-зайыпты» т.б. болып жіктеледі. Бұл тармақтардың әрқайсысы көшпелі өмір салты мен Дала заңы қалыптастырған стереотиптік пайымдарға негізделеді.

«Еркек» концептісін сипаттайтын фреймдік тармақтарда еркек бейнесі этникалық санада қалыптасқан тәңірі текті, күшті, қайратты, қажырлы, түздегі тірлік иесі т.б. «еркектік белгілермен» кескінделеді.

Еркек — «Тәңірі текті», яғни Тәңірінің өзі жаратқан асылзада (мифтік таным), Алланың сүйген құлы (діни таным), сондықтан еркек — құттың, бақ пен ырыстың ордасы; дене бітімі шымыр келген, қозғалысы шапшаң, ыстық-суыққа төзімді, ерен күш иесі (биофизиологиялық тұрпат); түздегі тірлікпен айналысушы (еңбек бөлінісі); ел басқарып, билік айту, байлық-дәулет жинау, ел қамын, жер қамын жеу еркектің үлесі (әлеуметтік статус); қиын істе оңтайлы шешім қабылдап, жаугершілікте ерлік жасап, қайғыда қайраттылық танытып ұрпаққа өнеге, тағылым көрсету (этнопсихопедагогикалық фактор) еркектің ісі. Алты қанат ақ орда, төрдегі орын, жүйрік ат, асыл тон, сұлу әйел, ақылды жар — еркектің несібесі, суық қару ұстанып, кеткен кекті қуу, ел қорғау, бітіспес даудың шешімін айтып, төрелік жасау, қатын-балаға өкімін жүргізіп, ағайын-туыстың басын қосу — еркектік іс. Бұл қағидаттардың барлығы субъектісі «ер адам» болып келген паремиялардың жалпы мазмұнының нақты көрініс береді. Мысалы: қазақ тілінде: «*Ер жігіт елі үшін туады, елі үшін өледі; Қатын өлді қамшының сабы сынды; Бала белде, қатын жолда; Жақсы кісі қырқында толады; Жалғыз батыр жауға жоқ, Жалғыз жігіт дауға жоқ; Жарлы болар жігіт байталын атқа айырбастайды, жалғыз болар жігіт ағайынын жатқа айырбастайды; Бөрі соғар жігіт бөркінен танылар; Жоқ жомарттың қолын байлайды; Ақылды басшың болса адаспассың; Әділ патша гүлстанға ұқсайды, Залым патша зымстанға*

ұқсайды т.б.; моңғол тілінде: *ᠠ Эр хүн эр хүндээ хайртай* (сөзбе-сөз: «Ер жігіт ер жігітке қайырымды»); *ᠠ Эр эс эндвэл эзэн сууна, эрэг эс нурвал уул болно* (сөзбе-сөз: «Ер жігіт еш жаңылыспаса ие болар (бар нәрсеге), жар еш құламаса тау болар»); *ᠠ Эцсэн моринд хазаар хүнд, цуцсан эрд гутал хүнд* (сөзбе-сөз: «Тұралаған атқа жүген ауыр, қалжыраған ерге етік ауыр»); *ᠠ Муу эр дайнд хөөрөнө, хужир давс наранд хөөрөнө* (сөзбе-сөз: «Жаман жігіт ұрыста елірер, сортаң түз күн көзіне ерір (тасыр)») т.б.

Қазақ тілінде ер адамның жасына және қоғамдағы орны мен әлеуметтік рөліне байланысты «еркек» тезаурсын түзетін ұл, ер бала, ұлан, жас ұлан, бозбала, жігіт, жас жігіт, жігіт ағасы, ер, еркек, ері, байы, күйеу, күйеу жігіт, отағасы, әке, ата, арғы ата, ұлы ата, түп ата, баба, ақсақал, шал сөздері паремиологиялық дүние бейнесінде «еркек – ұл», «еркек – ер бала», «еркек – бозбала», «еркек – жігіт», «еркек – күйеу», «еркек – отағасы», «еркек – елағасы», «еркек – әке», «еркек – ата», «еркек – шал», «еркек – баба» макрофреймдік құрылымда сомдалатын «Еркек» образын кескіндеуге қатысады. Дүниенің тілдік бейнесінде «Еркек» образын сомдауға бұлардан басқа да *азамат, мырза, атқосшы, көшір, палуан, атпаз, атбегі, молда, аңшы, ұста, етікші, сал, сері, үйші, батырақ, немесе ат ұстар, атқа мінер, бөрік киген, қамшы ұстар, ат жалын тартып мінген, мал жанды (құмар), әйел жанды (құмар)* деген сияқты сөздер мен сөз тіркестері түріндегі концептуальдық атаулар көптеп жұмылдырылады. Алайда ер адамға қатысты концептуальдық атаулардың ең бастылары, айталық, ұл, жігіт, күйеу, әке, шал лексемалары ғана паремиологиядағы «еркектік» белгілерді жинақтау қызметінде жұмсалып, «Еркек» концептісінің 1) еркек-ұрнақ; 2) еркек – жігіт; 2) еркек – күйеу; 3) еркек – әке; 4) еркек-ата деген макрофреймдік құрылымдық типтерін түзеді.

Жоғарыдағы топшалардың ішінен қазақтың дүние бейнесінің паремиологиялық фрагменті үшін «еркек-жігіт» микрофреймдік құрылымы «Еркек» концептісін сипаттауда белсенділік танытып, «Жігіт» концептісін ұлттық құндылықтар жүйесінің басты компоненттерінің бірі ретінде ұсынады.

Қазақ халқының жігітке байланысты ұғым-түсініктері, таным-түйсіктерін қамтитын «Жігіт» концептісінің диапазоны өте кең болып келеді. «Жігіт» сөзінің «15-тен 35 жас аралығындағы ер адам»

дегенді білдіретін лексикалық мағынасы «жігіт» ұғымымен ассоциация тудыратын басқа ұғым-түсініктермен, айталық, қызға, қалыңдыққа, балалық шаққа, жауға, дауға, жалғыздыққа, ағайын-туысқа, туған жерге, өскен елге т.б. қатысты ақпараттармен тұтасып келіп, паремиологиялық дүние бейнесінде «Жігіт» концептісінің фреймдік кескіндемесін жасайды: *«Жақсы жігіт жер шолар; «Боранды күні бала құтырар, желді күні ит құтырар; «Жетім қозы тас бауыр, түңілер де отыгар; «Жолы болар жігіттің жеңгесі алдынан шыгар; «Жаман етікіші біз таңдайды, жаман жігіт қыз таңдайды; «Жаман жігіт жолдасын жауға алдырар, өзін ұятқа қалдырар; «Жалғыз ағаш үй болмас, Жалғыз жігіт би болмас; «Жалғыз мая қайымас, жалғыз жігіт байымас; «Алтын белдік ел сәні, асыл жігіт – ел сәні; т.б.*

Ер адамның жігіттік шағы өміріндегі ең белсенді кезең болғандықтан болар, қазақ халқы бұл кезеңге айрықша мән беріп, жігітке үлкен істер мен міндеттер табыстайды және паремиологиялық фрагменттегі «Жігіт» образын ұлттық дүние бейнесінің «Жігіт – Ел», «Жігіт – Қару», «Жігіт – Жолдас», «Жігіт – Жар» т.б. концептуалдық модельдеріне сай сомдайды. Мысалы: *Жібек белбеу – белдің көркі, батыр жігіт – елдің көркі; «Жаңбыр жауса – жерге сый, жігіт туса – елге сый; «Жігіттің халқына жаққаны – шырақ жаққаны; «Жау жеңетін жігіт жарағынан танылар, дау жеңетін жігіт талабынан танылар; «Көлдің көркі – құрақ, жігіттің көркі – пырақ; «Жолдасы жоқ жігіттің олжасы жоқ; «Бөрі соғар жігіт бөрігінен белгілі, жау алатын жігіт серігінен белгілі; «Жігіттің бір басы екеу болмай, жиганы жетеу болмайды; «Аты шабан болса, қатыны жаман болса, жігіттің көрген күні құрысын; «Түйе мойнын тұз кесер, жігіт мойнын қыз кесер т.б.*

Қазақтың паремиологиялық жүйесінің мазмұн тұрпаты «Жігіт» концептісін сипаттайтын басты категория етіп «жақсы – жаман» антимониясын таңдайды, яғни қазақ түсінігінде жігіт сапалық тұрғыдан «жақсы жігіт» және «жаман жігіт» болып екіге бөлінеді:

Жақсы жігіт: *«Жігіттің жақсысын – сұлтан дейді, ит жақсысын – сырттан дейді; «Жақсы қыз – жагадағы құндыз, жақсы жігіт – көктегі жұлдыз; «Адам болар жігіттің етек-жеңі кең болар; «Адам болатын жігіт әуелі өз нәпсісін билейді, сонан соң ауылын билейді; «Алғыс алған жігіттің аты бәйгеден келеді; «Жігіттің жақсылығын жұрты білер т.б.*

Жаман жігіт: «Жаман жолдасын жауға алғызар, өзін ұятқа қалғызар; «Жаман етікші біз таңдайды, жаман жігіт қыз таңдайды; «Жаман түйе–жабуын жер, жаман жігіт ауылын жер; «Жаман жігіт – той бұзады, жаман әйел – үй бұзады; «Жаман теке – сүзіскек, жаман жігіт – ұрысқақ; «Би жаманы дауға алдырады, жігіт жаманы жауға алдырады.

«Жігіт» концептісін жасауға қатысатын «жақсы-жаман» бинарлық жұп өз ішінен әр жұптың сындық қасиетін нақтылайтын анықтауыш мәнді концептуальдық ұғымдарды негіз еткен конструктивтік-коннотативтік құрылымдарды түзеді. Мәселен, «жақсы жігіт» сапалық категориясы батыр, батыл, күшті, нар, қайсар, өткір, бір сөзді, мәрт, жомарт, ақылды, жетелі, білімді, талапты, өнерлі, әдепті, жайсаң жігіт, арлы, намысты, абыройлы, ырысты, пысық, іскер, шешен, еңбекқор т.б. концептуалдық ұғымдар арқылы анықталады: «Батыр жігіт қол бастар, ақын жігіт той бастар; «Ғадыл төре ел бастар, батыл жігіт жол бастар, шешен адам сөз бастар; «Қайсар жігіт болғаның, қолбасының арқасы, жайсаң жігіт болғаның, жолдасыңның арқасы; «Жігіт жанған шоқ болсын, шоқ болмаса – жоқ болсын; «Тура ағаш үйге тіреу, тура жігіт елге тіреу; «Әдепті жігіт – сыпайы, әдепсіз жігіт – тұрпайы; «Аталы айғыр – үйірін жауға алдырмас, ата көрген жігіт – ауылын дауға алдырмас; «Жігіттің құны – жүз жылқы, ары – мың жылқы; «Жігіт – арының құлы, жаман – малының құлы; «Жүйрік алысқа, жігіт намысқа шабады т.б.

«Жаман жігіт» сапалық категориясы жарлы (кедей), сорлы (сормаңдай), жетесіз, өркөкірек, өркеуде, тәкаппар, керенау (кердең), қыңыр (қырсық), еріншек (жалқау), бос (босбелбеу), сылбыр т.б. анықтауыштық конструктивтік құрылымдар арқылы сипатталады: «Жарлы болатын жігітке, қазалы мал тап болар, Жалғыз болатын жігітке бедеу қатын тап болар; «Соры бес елі жігітке сортан жер кез келер; «Қырын алған жігітті қыз қасынан ит қабар, «Жетесіз жаман жігіттер тоқсандағы қартпен тең; «Азынаған айғырды үйірінде көр, адамсыған жігітті үйінде көр; «Өрлеген балық ауға жолығар, өркөкірек жігіт дауға жолығар; «Керенау жігітке кесепат жолдас кез болар; «Кердең жігіт келсапқа сүрінер; «Қисық арба жол бұзар, қыңыр жігіт ел бұзар; «Аттың сүріншегі, жігіттің еріншегі жаман; «Босаң жігітті бел үстінде бөрі алар, еркінсіген көкжалды ебін тапқан ер алар; «

Шабан ат дегенше, жаман ат десеңші, шабан жігіт дегенше, жаман жігіт десеңші; т.б.

«Жақсы жігіт» және «Жаман жігіт» оппозициясы дүниенің паремиологиялық бейнесінде сыңараралық жұп жасап, «жігітке» қатысты фреймдік біртұтастықты құрайды: *«Жақсы жігіт ағайынның басын қосады, жаман жігіт жақсы ағаның жолын тосады; «Жақсы жігіт досының қамын ойлайды, жаман жігіт басының қамын ойлайды; «Жақсы жігіт сапардан алдына мал алып қайтады, жаман жігіт сапардан қалтасын қағып қайтады; «Жақсы болар жігіттің жұмыссыз жүрген күні жоқ, жаман болар жігіттің еш жұмысқа қыры жоқ; «Болатын жігіт–еңіш, Болмайтын жігіт– кекшіл т.б.*

«Жігіт» концептісінің мазмұн межесі ер сөзі ұйтқы болған паремиялар шоғырынан тұратын *«Еркек – ер азамат, ел қорғаны»* макрофреймдік құрылымда одан ары кеңейе түседі: *«Ер елімен жақсы, жер кенімен жақсы; «Ер атағын ел сақтар, ел үмітін ер ақтар; «Ел қонысынан айырылса, ер ырысынан айырылады; «Ер қаруы – бес қару; «Ер қанаты – ат, сөз қанаты – хат; «Дау мен жау – ерге сын, көшіп-қонбақ – елге сын; «Алыс жол атты сынайды, ауыр жол ерді сынайды; «Ақылды ердің ішінде алтын ерлі ат жатыр, ақылды жардың ішінде алтын айдар ұл жатыр; «Ер жігіттің екі сөйлегені – өлгені; «Ерді намыс өлтіреді, қоянды қамыс өлтіреді; «Ер намысқа шабады, намысқа шапса, алысқа шабады; т.б.*

Дүние бейнесінің паремиологиялық фрагментінде қазақтың салт-дәстүріне қатысты ұғым-түсініктерін бекіткен *«Аға өлсе, іні мұра; «Жесір ерден кетсе де, елден кетпес; «Төрт аяқтыда бота тату, екі аяқтыда бажа тату; «Күйеу – жүз жылдық, құда – мың жылдық; «Жігіттің үш жұрты болады: ағайын жұрты – күншіл, қайын жұрты – міншіл, нағашы жұрты–сыншыл т.б.* тілдік модельдер арқылы «Жігіт» концептісінің этномәдени сипаты нақтылана түседі.

Жігіттің күйеу және әйелдің жары, байы ретіндегі әлеуметтік рөліне байланысты дүниенің паремиологиялық бейнесінде «Жігіт – күйеу», «Еркек – бай» микрофреймдік сипаттамасына «жақсы – жаман» антимониясына негізделген коннотация үстемеленеді: *«Жақсы келін – қызыңдай, жақсы күйеу – ұлыңдай; «Күнде келсе – күйеу жаман, жымысқы болса – жиен жаман; «Қалыңдығына өкпелеген күйеу, қайын атасына сәлем бермейді; «Түйе тұзға келеді, Күйеу қызға келеді; «Күйеу келсе – қыз тұрмас, Бесін келсе – күн тұрмас; «Ыржық қызға –*

тыржық күйеу; «Күйеудің атымен күл тасы, Жезденің атымен жер айда; «Күйеу – жүз жылдық, Құда – мың жылдық; « « Байсыз қатын – баусыз оймақ; « Байы өлген қатынның беті жара, бағы тайған батырдың еті жара; « Екі жарты – бір бүтін, ерлі-қатын – бір түтін; « Ерлі-байлы ұрысар да керісер, керісер де келісер т.б.

Сонымен, қазақтың паремиологиялық дүние бейнесінің «Еркек – Жігіт» микрофреймдік құрылымы астарындағы ер азаматқа қатысты таным-түсініктің көпқырлылығы «Жігіт» концептісін қазақ халқының ұлттық құндылықтар жүйесінің басты компоненттері қатарына көтереді.

Қазақ дүние бейнесіндегі «Еркек» концептісінің «Еркек – Әке» және «Еркек – Ата» микрофреймдік сипаттамалары ер адамның әке, ата, күйеу ретіндегі әлеуметтік рөлін таңбалайды.

«Әке – бала» аралық қатынастың ұлт мәдениетінің құндылықтар жүйесіндегі жоғары орны әке ұғымына «қастерлілік, киелілік» сипат дарытатындықтан, әкеге берілетін баға өте жоғары болып келеді: *Әкеге баланың алалығы жоқ; « Әкеден безген ұл болмас, анадан безген қыз болмас; « Сайына қарай – саласы, әкесіне қарай – баласы; « Әке көрген оқ жонар, шеше көрген тон пішер; « Шешеге қарап қыз өсер, әкеге қарап ұл өсер; « Әкесі қой баға білмегеннің баласы қозы баға алмайды; «; « Әкесі жоқ – жас жетім, анасы жоқ – қас жетім; « Әкең өлсе өлсін, «кеңді көрген өлмесін; « Жақсы әке жаман балаға қырық жыл ырзық т.б.*

Паремиологиялық дүние бейнесінің «Еркек – Ата» макрофреймдік құрылымы тілдік моделдерді құрастыруда «ата» деген тектік ұғымға сүйенеді: *«Ата даңқымен қыз өтер, мата даңқымен бөз өтер; « Атасыз ұлдың аузы үлкен; «Аш итке ас берсең, анаңа тартқаның, жаяуға ат берсең, атаңа тартқаның; « Атадан – өсиет, анадан – қасиет; « Ағадан – ақыл, атадан – нақыл; « Атаңның салған жолы бар, анаңның тіккен тоны бар; « Атадан бала туар, атасының жолын қуар; « Ата кәсібі – бала нәсібі; « Ата алдында – құрмет, ана алдында – қызмет; « Атаңа не қылсаң, алдыңнан сол келеді; « Атасы жаман алғанын жамандайды т.б.*

Моңғолдың паремиологиялық дүние бейнесінде «Еркек» концептісі негізінен «Еркек – Ер-азамат – Ер-жігіт» макрофреймдік тармақты жасайтын тілдік моделдер арқылы сипатталады. Бұл тармақтың семантикасына ер адамның тәңірлік тегіне байланысты

«қасиеттілік, киелілік» коннотациясы тән: *«Эрийг бүү бас, далайг бүү янд (сөзбе-сөз: «Ер-жігітті басынба, мұхитты толтырма»); «Эр хүн долоо дордож найм сэхдэг (сөзбе-сөз: «Ер адам жеті өліп, сегіз тірілер»); «Эр хүний жаргал эзгүй хээр (сөзбе-сөз: «Ер-азаматтың бақыты құла дүз, ен дала»); «Эр хүний цээжинд эмээлтэй хазаартай морь эргэлдэнэ (сөзбе-сөз: «Ер жігіттің кеудесінде ер тұрманды ат айналар»)* т.б.

«Еркек – Ер-азамат – Ер-жігіт» макрофреймдік тармақта еркек адамның күш-қайратының кемуі *Уулыг цас дарна эрийг нас дарна деп* оның жасымен байланыстырылады да, *Тэмээ говийн чимэг, тэрэг хотын чимэг, сахал эрийн чимэг* деп сақал-мұрт ер адам бет-әлпетінің әйелден өзгешелігінің белгісіне ғана емес, келбеттіліктің өлшеміне алынады.

Ал «жақсы еркек» және «жаман еркек» оппозициясы сыңараралық жұп құрап, паремиологиялық дүние бейнесінде жалпы еркек атаулыға қатысты тұтастықты құрайды: *«Муу эр мод чулуу, сайн эр саадаг нум (сөзбе-сөз: «Жаман еркек тас, жақсы еркек қорамсақ»); «Муу эр гэрийн мухарт, мухар хожуул уулын мухарт (сөзбе-сөз: «Жаман еркек үйдің тұйығында (үйкүшік), тұйық қопарыс таудың мұқылында»); «Сайн эр урдаа шархтай, муу эр ардаа шархтай (сөзбе-сөз: «Жақсы еркектің алды жаралы, жаман еркектің арты жаралы »); «Эмээлээсээ өндөр даваа даваагүй эхнэрээсээ өөр хүн танихгүй (сөзбе-сөз: «Ер-тоқымынан биік бел аспаған, әйелінен өзге жан танымаған»)* т.б.

Ер адамның қоғамдық-әлеуметтік статусын әйел адамның қоғамдағы отбасылық рөлінен жоғары қойып, әйел затын жаратылысынан ер адамнан төмен тұратын екіншілік орындағы тұлға ретінде бағалап келген қазақы түсінік және сол бағаға сәйкес этнос санасында қалыптасқан стереотиптік образдар әйел затына қатысты қолданылатын көптеген мақал-мәтелдер бойына жағымсыз коннотация дарытады. Дегенмен қазақтың ментальді әлемінде «әйел – тіршілік жаңартушысы, өмірге адам әкелуші, жылылық пен мейірімділіктің, тәрбиенің, берекенің бастауы» [187, 93] деп түсіндірілетін «әйелдіктің» басты конститутивті белгілері (сұлу қыз, асыл ана, мейірімді шеше, жақсы жар) «ата» – «ана», «әке» – «шеше», «ер – азамат» – «жар», макрофреймдік тармақтарды түзетін паремиялардың «әйелдік» сыңарына жағымды мән дарытады. Мысалы: *«Адам болар жігіттің жары өзіне лайық, керуен*

бастар жігіттің нары өзіне лайық; ✎ Қыз еркем кестесімен көркем, ұл еркем өнерімен көркем; ✎ Ақылды жардың ішінде алтын айдар ұл жатар; ✎ Әкесіз жетім – ерке жетім, шешесіз жетім-шын жетім; ✎ Атасыз үй – батасыз, анасыз үй – панасыз, ✎ Жақсы жар теңі жоқ жолдас, түбі жоқ сырлас т.б. Мұндай көзқарас моңғол дүние бейнесіне де тән: ✎ Сайхан хүүхэн гэрийн чимэг, сайн морь эрийн чимэг (сөзбе-сөз: «Жақсы қыз үй көркі, жақсы ат ер көркі»); ✎ Жор үзээгүй ламаас зовлон үзсэн чавганиң дээр (сөзбе-сөз: «Ем жасай білмейтін ламадан, тауқімет көрген кемпір артық»); ✎ Муруй боловч зам дөт, муу боловч эм дөт (сөзбе-сөз: «Қисық болса да жол төте, жаман болса да әйел жуық»); т.б.

Көне түркілік Тәңірлік таным бойынша әйел «өсіп-өнудің, көгеріп көктеудің отаны» ретіндегі Жер ұғымымен теңестіріліп («Ана – Жер – Ана»), қазақ этносының мифтік танымы мен эпикалық санасында «ақылына көркі сай» бейне қалыптастырса да, паремиологиялық дүние суреті әйелді ер азаматтан төмен, екіншілік орынға қояды, әйел қызметін «үй ішілік» кіші шеңбермен шектейді. Мысалы: ✎ Әйел – үйдің көркі, еркек – түздің көркі; ✎ Ұл баланың үйшік болғаны жараспайды, қыз баланың қыдырма болғаны жараспайды; ✎ Ердің жақсысы әйелімен ойласады, әйелдің жақсысы ерімен ойласады; ✎ Ерге жаққан әйел, елге де жағады; ✎ Ерін сыйлаған әйел, елін де сыйлайды т.б.

Қазақтың паремиологиялық қорында әйел мінезінің психологиялық аспектісіне байланысты жағымсыз мәнде қолданылатын мақал-мәтелдер молынан кездеседі және паремиологиялық дүние бейнесі әйел мінезіндегі үлкен кемшілік ретінде:

1) сыр сақтай алмайтын жеңіл ауыздықты (✎ Қатыныңа сырыңды айтпа; ✎ Астыңдағы атыңа, қойыныңдағы қатыныңа сенбе);

2) есе бермейтін сөзшеңдікті (✎ Байтал жүйрік – нарқы жоқ, қатын шешен – нарқы жоқ);

3) айлакерлікті (✎ Бір қатынның айласы қырық есекке жүк);

4) бедеулікті (✎ Ұл таппаған қатыннан, лақтаған ешкі артық; ✎ Жалғыз болар жігітке бедеу әйел тап болар, жаралы болар жігітке қоғалы тал тап болар);

5) салақтықты (✎ Олақтан салақ жаман; ✎ Жаман қатын төсегінен белгілі; ✎ Төркіні жақынның төсегі жиналмас; ✎ Салақ қатынның үйінен сабақты ине табылмас);

6) шайпаулықты (ᄠ Қатының шайпау болса, кісі алдында тіл қатпа);

7) жеңіл жүріске салынуды (ᄠ Опасыз қатыннан опалы ит артық; ᄠ Жаман әйелмен сөйлессең қарлығын айтады, жаман жігітпен сөйлессең ұрлығын айтады; ᄠ Күйеуі өлген әйел келіншек болады, күйі кеткен жігіт еріншек болады; ᄠ Баусыз оймақ қолда тұрмас, байсыз қатын үйде тұрмас);

7) еріншектікті (ᄠ Еріншек әйел опа жағады, ерінбес әйел еңбек табады; ᄠ Еріншек қатынның етегі жырттық);

8) тексіздікті (ᄠ Тексіз жерден қыз алма, көргені аз болар) көрсетеді.

Ал моңғол жұрты әйелдің өсек сөзге құмарлығын, тексіздігін, қылымсыған жәдігөйлігін дүние бейнесінің паремиологиялық фрагментінде әйел бойындағы айып-мін ретінде тіркейді. Мысалы: ᄠ Дуутай тэнгэр хургүй, цуутай хүүхэн хуримгүй (сөзбе-сөз: «Күркіреген аспан жаңбырсыз, өсекші қыз тойсыз»); Буцах бэрд үнээ нийлэх хамаагүй (сөзбе-сөз: «Қайтатын келінге сиырды өріске шығарудың (қосудың) қажеті жоқ»); ᄠ Мөнгөний муу эзэндээ, хүүхний муу төрхөмдөө (сөзбе-сөз: «Мүліктің жаманы иесінен, әйелдің жаманы төркінінен»); ᄠ Аманцар морь авын шившиг, аальгүй авгай гэрийн шившиг (сөзбе-сөз: «Ауыздықпен алысқан ат қан сонардың масқарасы, қылымсыған әйел үйдің масқарасы»); т.б.

Паремиологиялық дүние бейнесінде әйел «жақсы әйел» және «жаман әйел» деген екі категориялық топқа жіктеліп, әр топқа өмірлік нақты жағдаяттың бейнелі суреттемесі түріндегі пайымдық анықтама беріледі.

«Жақсы», «жаман» – адамның адамгершілік қасиеттері мен мінез-құлқына, ісі мен қылығына қоғам тарапынан, тілдік ұжым тарапынан берілетін баға десек, «жақсы әйел», «жаман әйел» категориялары әйелдің іс-қимыл, мінез-құлық, жүріс-тұрысына, әлеуметтік-статустық рөліне, қоғамдағы алатын орнына берілген «жалпы бағалардың» сапалық көрсеткіштері. Мәселен, қазақ тілінде: ᄠ Жақсы әйел жаман еркекті би етеді, жаман әйел жақсы еркекті құл етеді; ᄠ Жақсы әйел жаман еркекті түзетеді, жаман әйел жақсы еркекті жүдетеді; ᄠ Жақсы әйел өмірді ұзатарды, жаман әйел үстіңе тұз артады; ᄠ Жақсы әйел жарының жақсысын асырады, жаманын жасырады; ᄠ Алған жарың жақсы болса, жұмақтағы хормен тең, алған жарың

жаман болса, маңдайға біткен сормен тең т.б.; моңғол тілінде: *Сайн эм аманд гашуун боловч, өвчинд тустай* (сөзбе-сөз: «Жақсы әйел ауызға кермек болғанмен, ауруыңа дауа»); «*Сайн эхнэр сахиус, муу эхнэр дөнгө* (сөзбе-сөз: «Жақсы әйел тұмар, жаман әйел бұғау») т.б. паремиялар ер азамат өмірінде жардың орны ерекше екенін көрсетеді.

Паремиологиялық дүние бейнесінде «Еркек» және «Әйел» концептері арасындағы тығыз байланыс «ата – ана», «әке – шеше», «қыз – жігіт», «қалыңдық – күйеу жігіт», «келін – күйеу», «келіншек – ер азамат», «қатын – бай» микрофреймдік тармақтардың тілдік сипаттамасы түрінде көрініс береді. Мәселен, «ұл-қыз» микрофреймдік тармақтың тұғырына ұлттық нақыштағы дәстүрлі тәлім-тәрбие жүйесі алынады десек, қазақ және моңғол халықтарының ұлттық мәдени өресі «ұл баланы – тілдік-әлеуметтік ұжым ортасында ата-баба дәстүрін жалғастырушы, әке орнын басушы, шаңырақ иесі, болашақта ауыл-аймақ, ел-жұртты басқаратын басшы (отағасы, қолбасшы, ел басы т.б.) деп таниды.

Көшпелілер дүниетанымында қалыптасқан ұғым-түсінік бойынша: қыз бала – ер-азаматтың отын жағып, отауын тігу үшін, оның ұрпағын өсіріп, сол ұрпақтың бойына халықтың салт-дәстүрін дарыту үшін, яғни тәрбиеші болу үшін жаралған жан. Сондықтан да «ұл» микрофреймінде «еркек» әлеміне, ал «қыз» микрофреймінде «әйел» әлеміне тән символдық мән арқалаған тілдік-мәдени белгілер орын алады. Мысалы: қазақ тілінде: «*Ұл – адамның тұрағы, қыз – адамның шырағы, ит – адамның құлағы*» паремиясы құрамында кездесетін *тұрақ* – «адамның тіршіліне қолайлы орын, мекен, жер» дегенді білдіреді. Ол – «еркектік» әлемнің дүниесі, себебі оны ер адам таңдайды. *Шырақ* – «іс-әрекеттің аяқталуы мен нәтижелі болуы үшін қараңғыда жағылатын шам», оны жағатын әйел. *Иттің* негізгі қызметі – тұрақты, қораны сырттан келетін ит-құстан қору. Демек, қазақ қауымының ұл, қыз және *иттің* негізгі қызметтеріне берген бағасының нәтижесінде дүниенің паремиологиялық бейнесінде *тұрақ, шырақ, ит* сөздері символдық мәнге ие болып, «*Ұл – адамның тұрағы, қыз – адамның шырағы, қт – адамның құлағы*» паремиясы құрамында «ұл» – «қыз» – «ит» фреймаралық қатынасты орнықтырады.

Қазақтың паремиологиялық дүние бейнесінде «ұл» және «қыз» микрофреймдері арасындағы өзара қатыстылық кең ауқымда қарастырылып, «ұл әлемі» және «қыз әлемі» бір-бірімен тең дәрежеде жарыстырыла сипатталады. Мысалы: *«Қыздың баласы – қырғыздың (өзгенің баласы) өз қып тұрған анасы, Ұлдың баласы – өзінің баласы, жат қып тұрған – анасы паремиясында «туыстық жақындықты жеті атадан қайыруға байланысты қалыптасқан қыздың баласын «жиен» деп өзгеге санау, ұлдың баласын – «ұрпақ жалғасы» деп өзіне санау дәстүрі көрініс табатын болса, бұл ой «Ұл өсіргенің – ұрпақ өсіргенің, Қыз өсіргенің – ұлт өсіргенің паремиясындағы «ұл болашақта өз орныңды басушы, ұрпақ жалғастырушы, қыз бала дүниеге ұрпақ әкеліп, ұлт өрісін кеңейтуші» деген мағынамен ұласады. «Ұлдың ұяты – әкеге, Қыздың ұяты – шешеге паремиясында «ұл тәрбиесіне әке жауапты, қыз тәрбиесіне шеше жауапты» екенін ескертіп, осыған байланысты «ұлдың жақсы-жаман атағы әкесіне, қыздың жақсы-жаман атағы шешеге келерін» меңзеген ұлттық тәлімнің негізі көрініс беретін болса, ол ой одан әрі өрбіп, «жас жеткіншек тәрбиесінде оның өсетін ортасының да ықпал-әсері болатынын» кеңес ететін «Ұлың өссе, ұлы жақсылармен ауылдас бол, Қызың өссе, қызы жақсылармен ауылдас бол паремиясын қалыптастыруға негіз болады.*

Қазақтың дүниенің бейнесінің паремиологиялық фрагментінде «ұл» – «қыз» фреймдік тармақтар арасындағы өзара қатысқа «жақсы – жаман» антимониясы араласады. Мысалы: *«Қызың жақсы болса, өрісің кеңейеді, ұлың жақсы болса қонысың кеңейеді; «Жақсы келін құрдасыңдай болар, жақсы ұлың сырласыңдай болар; «Ұрысқақ болса – ұлың жау, керіскек болса – келін жау; «Арсыз болса – қыз қорлық, ақылсыз болса – ұл қорлық; «Атасы тұрып, ұлы сөйлегеннен без, анасы тұрып, қызы сөйлегеннен без; «Қыздың аңқауынан сақта, ұлдың жалқауынан сақта т.б.*

Паремиологиялық дүние бейнесінде ұлдың іс-қимыл, әрекетіне, мінез-құлық, қылығына, істеген ісінің нәтиже-қорытындысына берілген жағымды және жағымсыз мәндегі баға бір-бірімен қатарласа келіп, өзара ассиметриялық жұп моделдер түзеді: *«Атадан жақсы ұл туса, елінің қамын жейді, атадан жаман ұл туса, елінің малын жейді; «Атадан жақсы ұл тусайшы, ата жолын құсайшы т.б.*

Ал моңғолдың паремиологиялық дүние бейнесінде «қыз әлеміне» қарағанда «ұл, еркек бала әлемін» сипаттауға кеңірек орын беріледі. Мысалы: «*Аавын хүү алдраараа гайхагдана, ээжийн хүү эрдмээрээ гайхагдана* (сөзбе-сөз: «Әкенің ұлы атағымен таңқалдырар, шешенің ұлы білімімен таңқалдырар»); «*Хүний хүү хүрэн бөөртэй, өөрийн хүү өөхөн бөөртэй* (сөзбе-сөз: «Кісі баласы күрең бүйректі, өз балаң майлы бүйректі»); «*Эртэч хүү эцэгтээ тучтай, эрт босох өдөртөө тустай*, (сөзбе-сөз: «Ертерек қозғалған ұл әкеге көмек, ерте тұру түске көмек») т.б.

«Еркек» – «Әйел» концептерін байланыстырушы микрофреймдік тармақтардың мифтік санадағы «жат-жақын» бинарлық жұбымен ассоциативтік қарым-қатынасқа түсуінің нәтижесінде көшпелілер мәдениетінің тіндік өзегін құрайтын қандық, тектік, туысқандық жіктеменің суретті сипаттамасы жасалады, әр микрофреймдік тармақша ұлттық-мәдени сипаттағы кең ауқымды мазмұндық тұрпатқа ие болады. Мысалы: қызы бен келіні арасындағы айырмашылықты терең бажайлаған ананың қызына айтқан болып, жаңа түскен келініне ащы шындықты жеткізуінің тәсілі «*Қызым саған айтам, келінім сен тыңда* паремиясында бейнеленетін болса, қазақ шешенің балаға деген қамқорлығы, нақты жәрдемі, бере тәлім-тәрбиесі әкеге қарағанда мол болатынын «*Орақ ұстап, әкең қалғанша, оймақ ұстап, шешең қалсын* деп білдіреді. Ал қайын жұрт пен күйеу арасындағы байланыстың тым жақын орнығуына шектеу қойған қазақ дәстүрі «*Қайындағы күйеуден – қарғылаған тазы арты* деп ер азаматтың қайын жұртқа сіңуін қорлық санайды және ол ойын «*Жаман күйеу – қайын сақ* деп бекітеді. Қыз алушы жігіттің қандай жағдайда үйленбесін, қыз ұзату салтына байланысты жөн-жосынды, әдет-кәдені орындауға міндетті екенін қазақ «*Қалыңсыз қыз болса да, кәдесіз күйеу болмайды* деп ескертеді [181, 161-549].

Қазақтың паремиологиялық дүние бейнесінде «Еркек-Әйел» бинарлық жұбы «ата – ана», «әке – шеше», «қыз – жігіт», «қалыңдық – күйеу жігіт», «келін – күйеу», «келіншек – ер азамат», «қатын – бай» т.б. әлеуметтік-тұрмыстық, әлеуметтік-салт-дәстүрлік, әлеуметтік-психологиялық мазмұндағы көп деңгейлі макрофреймдік тармақтарға салалана жіктелетін болса, моңғол дүние бейнесінің паремиологиялық фрагменті «ата-ана-ұрпақ»,

«ерлі-зайыпты», фреймдік тармақтармен шектеледі: *ᄎ Төрийн хэлхээ эрдэм, төрлийн хэлхээ эцэг-эх* (сөзбе-сөз: «Мемлекеттің арқауы білім, туыстың арқауы ата-ана »); *ᄎ Арван тавны сар нэг сайхан, атар газрын цэцэг нэг сайхан, аав ээжийн сургаал нэг сайхан* (сөзбе-сөз: «Он бесінде толған ай әсем, тың жердің гүлі көркем, ата-ананың өсиеті жақсы»); *ᄎ Эхт өнчин өөдөө, эцэгт өнчин уруугаа* (сөзбе-сөз: «Шешелі жетім жоғарыда, әкелі жетім төменшік»); *ᄎ Эхийн санаа үрд, үрийн санаа ууланд* (сөзбе-сөз: «Ананың ой-ниеті ұрпағында, ұрпақтың ой-ниеті тауда»); *Үхэр туусан хүн хүрэн хүртлээ зовдог, үр муут хүн үхэн үхтлээ зовдог* (сөзбе-сөз: «Сиыр айдаған адам қалаға жеткенше шаршайды, ұрпағы жаман өлер-өлгенше шаршайды»); *Эрхэм тэнэг морио магтана, дунд тэнэг эхнэрээ магтана, адгийн тэнэг бие магтана* (сөзбе-сөз: «Ерке тентек атын мақтайды, есерсоқ тентек қатынын мақтайды, есалаң тентек өзін мақтайды »); *ᄎ Эмээлээ хөглүүлсэн морь догшин, эхнэрээ голсон хархүү догшин* (сөзбе-сөз: «Ерін сүйреткен ат арынды, әйелін менсінбеген ер арынды») т.б.

Қазақ және моңғол этностарының дүние бейнелерінің паремиологиялық фрагментінде қордаланған «еркек» және «әйел» туралы білімді жеткізуші макрофреймдік тармақтар бұл екі халықтың да паремиологиялық дүние суреті андроцентрлік («еркектік» позицияның үстемдігі) сипатта екенін көрсетеді. Мысалы: қазақ тілінде: *ᄎ Алтын басты әйелден бақыр басты еркек артық; ᄎ Жаман ерден жайдағым жақсы, жаман қатыннан бойдағым жақсы; ᄎ Әйел тілінен өледі, түлкі жүнінен өледі; ᄎ Ақылды жігіт атқа да отырар, таққа да отырар т.б.*; моңғол тілінде: *ᄎ Аваагүй байхад авгай сайхан, алаагүй байхад үнэг сайхан* (сөзбе-сөз: «Алмай тұрғанда қатын жақсы, өлтірмей тұрғанда түлкі жақсы»); *ᄎ Гуталдаа хавчигдсан хөл хөөрхий, эхнэртээ хавчигдсан эр хөөрхий* (сөзбе-сөз: «Етік қысқан аяқ байқұс, қатыны билеген еркек байқұс») т.б.

Сонымен, «әйел:еркек» бинарлық жұбы дүние бейнесінің паремиологиялық фрагментінде «Әйел» және «Еркек» болып екі жеке, дербес концептілерге ажыратылады. Оларды түзетін тілдік модельдер астарындағы әйел заты мен ер адам туралы этнос санасына сіңіскен стереотиптік образ (когнитивтік модель) мақал-мәтел таңбалайтын, сипаттайтын және бейнелейтін өмірлік нақты ситуациямен қабысып келіп, паремиологиялық дүние бейнесінде «Әйел» және «Еркек» образының сапалық және сындық

көрсеткіштерін түзеді. Мұнда еркек бейнесін этникалық санада қалыптасқан «еркектік белгілермен», ал әйел бейнесін «әйелдік белгілермен» кескіндейтін микрофреймдік тармақтараралық байланыстың нәтижесінде ұлт мәдениеті «елегінен» өткізілген тілдегі «адам» бейнесі сомдалады.

Қазақтың паремиологиялық дүние бейнесінде сомдалатын «Еркек» және «Әйел» образдары ер адам мен әйел затының мінез-құлық, іс-әрекет, қимыл-қозғалысын, қоғамдағы орнын, әлеуметтік рөлін т.б. жан-жақты қамтитын және түбегейлі сипаттайтын микрофреймдік тармақтар мен тармақшаларға негізделетін болса, моңғолдың паремиологиялық дүние бейнесінде еркек пен әйелдің әрқайсысының гендерологиялық, қоғамдық-әлеуметтік, психофизиологиялық т.б. ерекшелігі деталдана ашаланбайды. Басқаша айтқанда, «Еркек» және «Әйел» концептілеріне қатысты қазақтың дүние бейнесінде жинақталған білім қорының жіктемелік әлеуеті моңғол дүние бейнесіндегі «еркек-әйел» бинарлық оппозициясына қатысты концептуалдық ұғым-түсініктерге қарағанда жоғары болып келеді.

Түркі-моңғолдардың тарихи жадысында ғасырлар бойы сақталып, замана тезіне салынып өңделген, әлеуметтік-тұрмыстық және рухани – материалдық мәдениет формаларында көрініс беріп, қазақтың фольклорлық, эпика-поэтикалық, мифологиялық, этноэтикалық, тілдік дүние суреттерінде бекіген әйел мен еркектің қоғамдағы статусына берілген баға «Әйел-Еркек» бинарлық жұбының еркектік позициясы бүгінгі таңда түбегейлі өзгермегенін, өзгеруі мүмкін еместігін дәлелдейді. Демек, дүниенің қарабайыр бейнесінің паремиологиялық фрагменті адам санасындағы танымдық және мәдени деректерді жинақтап, реттеп отыратын фреймдер ірі-ірі концептер («Заман», «Салт-дәстүр», «Ел-жер», «Еркек», «Әйел» т.б.) аралық байланыстарды тұйықтап, концептуальдық жүйені (ұғым-түсініктер жиынтығы) тілдік жүйемен (мән-мағыналар жиынтығы) жалғастыру қызметін атқарады. Фреймдер іштей микрофреймдік құрылымдарға жіктеле келіп, адам санасы мен жадыда сақталған білім қорының концептуальдық элементтерін тіл бірліктерінің семантикалық-ассоциативтік өрісіне жинақтайды. Сондықтан сан алуан микрофреймдік құрылымдардың өзара сатылай және тізбектеле

байланысуының нәтижесінде «паремиологиядағы адам» мен «мәдениеттегі адам» бір-бірімен үнемі салғастырылып отырады, яғни тілдік қолданыста паремиялардың түсінікті болуы оның жалпы мағынасына ғана емес, паремия құрамындағы әр компоненттің концептер шеңберіне енетін микрофреймдік құрылымына да тәуелді болады.

ҚОРЫТЫНДЫ

Алтайтану, түркітану, моңғолтану сияқты сүбелі ғылым салаларының басты проблематикасы саналатын түркі-моңғол тілдік байланысы мәселесін жаңа қырынан, мүлдем басқаша зерттеу де қазіргі таңдағы осы ғылым салалары алдына қойылып отырған басты талаптар қатарына жатады. Себебі ХХІ ғасырдың антропоцентрлік парадигмасы тіл болмысын, тіл табиғатын адам болмысымен біртұтастықта, «тілдегі адам факторы» ұстанымын ескеріп, «тіл – ұлттық рух – мәдениет» ұштағаны контекстінде тереңдете зерттеуге міндеттейді. Осы тұрғыдан алғанда, түркі және моңғол халықтарының әлем жайлы қордалаған білімін, яғни дүние бейнесін лингвистикалық, семиотикалық, философиялық, мифологиялық, поэтикалық, мәдениеттанымдық тұрғыдан жан-жақты зерттеу – моңғолтану және түркітану салаларындағы тың да өзекті мәселе десек, түркі-моңғол дүние бейнесін лингвистикалық тұрғыдан жан-жақты қарастыру барысында бұл ғылым салаларының кешенділік сипаты танылып қана қоймайды, тілдің ойлаумен, таныммен, шындық болмыспен арақатынасының табиғатын зерттеуге, «Адам – Табиғат – Қоғам» ұштағаны аралық байланыстағы тілдің рөлін жете тануға мүмкіндік туады.

Лингвомәдениеттанымдық және когнитивтік бағыттардағы ғылыми ізденістерде адамның әлем туралы түсініктерін зерттеуге байланысты қолданылатын «дүние бейнесі» ұғымына айрықша мән беріледі. Егер, «әлем» дегенді адам және оның ортасының өзара қарым-қатынасы деп түсінетін болсақ, дүние бейнесі – адам және оның ортасы туралы ақпараттардың өңделуінің нәтижесі болмақ. Адамның қоршаған орта объектілерін қабылдауы мен тануы барысында жинақтаған ақпараттары қалай болса, солай шашырап жатқан дүние емес, жүйелі үйлесімділіктегі біртұтас концептуалдық бейнені түзетін фактілер. Демек, адамның дүниені қабылдауы мен тануының, түйсінуі мен түсінуінің, дүниеге деген өзіндік көзқарасының, дүние жөніндегі жалпы түсініктерінің түп негізінде «объективті шындық болмыстың субъективті бейнесі»,

«ақиқат шындықтың біртұтас бейнесі» ретіндегі дүние суреті, яғни дүние бейнесі жатады.

Түркі-моңғол дүние бейнесінің тілдік фрагменттерін антропоцентристік парадигма аясында зерттеуде ХХІ ғасыр лингвистикасы ұсынып отырған «тіл және адамның рухани белсенділігі», «тіл және адамның ой-санасы», «тіл және адам физиологиясы», « тіл және индивид психикасы», « тіл және мәдениет», «тіл және адамның мінез-құлық, жүріс-тұрысы», «тіл және қарым-қатынас», «тіл және қоғам», «тіл және адами құндылықтар», «тіл және таным» т.б. тілді зерттеудің антропологиялық бағдарламасын ескеру қажеттігі туындайды. Бұл, бір жағынан, түркі (қазақ) және моңғол (қазіргі моңғол) тілдерінің түркі-моңғол дүние бейнесінің тілдік коды қызметінде жұмсалып ерекшелігін анықтауға, соның негізінде түркілер мен моңғолдардың дүние-әлем туралы «қарабайыр» түсініктерінің біртұтас жүйесіне реконструкция жасауға; екіншіден, ұлттық сана мен ұлттық ділдің архаикалық көне қабаттарында сақталып қалған түркі-моңғолға ортақ із-таңбалар мен өзіндік ерекшеліктерді саралауға; үшіншіден, ХХІ ғасыр басында ғылыми дамудың жаңа деңгейіне көтеріліп, гуманитарлық пәндераралық сипатта жүргізіле бастаған түркологиялық және алтаистикалық бағыттағы зерттеулерге қажет материалдық базаны жаңарту мен нығайтуға мүмкіндік береді.

Кез келген тілдің фразео-паремиологиялық қоры тіл иесінің (этностың, ұлттың, халықтың) дүние-ғалам жайлы ұғым-түсініктері, мифтік танымы, діни ілімі, философиялық ой-тұжырымдары, салт-дәстүрлері т.б. рухани құндылықтарынан хабардар ететін ақпараттар легі мен тілдің этномәдени, ділдік, эстетикалық негіздерінің, конструктивтік, поэтикалық, бейнелілік, көрнекілік қызметтерінің тұтасуын айқын көрсететіндігімен ерекшеленеді.

Фразеологизмдер мен мақал-мәтелдердің «адам және оның ортасы» жайлы концептуалдық білімді тілдің мазмұндық құрылымында ежелден келе жатқан, өте таныс, етене жақын, дағдылы, қарапайым ұғым-түсініктер шеңберінде бейнелеуге және өңдеуге (моделирование), сақтауға және жеткізуге деген ерен қабілеті оларды дүниенің қарабайыр бейнесінің тілдік

фрагменттерін түзетін тілдік моделдер тұрғысынан зерттеуге арқау етіледі.

Қарабайыр дүние бейнесінің фразео-паремиологиялық фрагментін «ішкі әлем мен сыртқы әлемдік» күрделі қатынасты сипаттайтын «Адам» концептуальдық-когнитивтік өрісі құрайды. Бұл өрісте адамның өзінің биологиялық табиғатына, сондай-ақ физикалық және әлеуметтік әлемдермен өзара қатынасынан жинақтаған тәжірибесіне негізделген қарабайыр білімі тілдік семантикамен тоғысады.

Тілдің семантикасын, мағыналық-мазмұндық өрісін зерделеу арқылы дүниенің қарабайыр бейнесінің когнитивтік-концептуальдық модельдерінің өзіндік ерекшеліктерін айқындауға, соның негізінде адамның ұғым-түсініктері әлемін және оның кейбір дерексіз фрагменттерінің құрылымын тануға болады. Мұнда фразеологизмдердің ішкі құрылымының когнитивтік-концептуалдық моделдеуге ұластығына назар аударылады.

Фразеологизмдер әлемді танудың ұлттық-тілдік моделінің негізіне алынатын фразеологиялық дүние бейнесін түзеді, ол бейнеде ежелгі адамның өзі және өзін қоршаған орта, шындық болмыс туралы терең философиялық ой-танымы, яғни ұлттың рухани мәдениетінің қазіргі онтологиясының қайнар көздері көрініс табады. Ал соматикалық фразеологизмдерді қарабайыр дүние бейнесін сомдауға қатысатын тілдік модельдер, «адам санасының тәндік базисі және тіл» арақатынасының табиғатын ашуға жетелейтін соматикалық код тұрғысынан талдау барысында тіл иесінің «адам және дүние–әлем» туралы ең көне түсініктері жаңғыртылады, соның негізінде адамның өзін-өзі және өзі арқылы дүниедегі басқа да объектілерді тануының бастау-арналарымен бүтіндей және жүйелі түрде танысуға мүмкіндік туады. Мұнда «мәдениеттің екі жақты коды» немесе «семантикалық жұп оппозиция» деп аталатын бинарлық қарама-қарсылыққа негізделген жұптық классификацияны соматикалық фразеологизмдер астарындағы адамзат қоғамының рухани-мәдени бітімін танытатын халықтық білім қорын сараптаудың негізіне алу және адамның тәндік базисін, креативтік ойлау жүйесін, танымдық іс-әрекетін оның тілімен біртұтастықта зерттеудің тұғыры етудің маңызы зор.

Соматикалық тілдік модельдер дүниенің қарабайыр бейнесінде ұжымдық сананың дуалистік және үш қабатты мифтік түсініктерін соматикалық кодқа түсіреді. Бүкіл әлемнің ассиметриялық екі салаға бөлінуі, сол сияқты әлем жаратылысының үш қабаттан тұруы туралы архаикалық түсініктер және олардың діни-мифтік сананың «бү дүниелік \Leftrightarrow о дүниелік», «киелі \Leftrightarrow пәндауи», «қасиетті \Leftrightarrow қасиетсіз», «құтты \Leftrightarrow құтсыз» т.б. бөлінісін, әлеуметтік-қоғамдық сананың «әлді \Leftrightarrow әлсіз», «жақсы \Leftrightarrow жаман», «бай \Leftrightarrow кедей» т.б. жіктелісін басқаруы дүниенің қарабайыр бейнесінің фразеологиялық фрагментінде тұтастай көрініс табады.

Адам тұла бойының *бас жақ, кеуде тұс, аяқ жақ* болып үш бөлікке бөлінуі түркілер мен моңғолдардың мифологиясындағы әлемді құраушы үш ғарыштық зонамен, дүниенің мифтік және діни моделінің тік бағыттағы үш қабаттық құрылымымен былайша үйлестіріледі:

1. Жоғарғы әлем \rightarrow аспан әлемі \rightarrow Ұлы Жаратушының мекені \rightarrow адамның бас жақтағы дүне мүшелері (*бас/толгой, ми/тархи, шаш/үс, төбе/орой, маңдай/магнай, көз/нүд, ауыз/ам, жұтқыншақ/багалзуур, алқым/хоолой т.б.*);

2. Ортаңғы әлем \rightarrow жер беті \rightarrow адам, жан-жануар, құс т.б. тірі жандылар мекені \rightarrow адамның тұла бойының орта тұсындағы дене мүшелері (*қол/гар, төс/өр, жүрек/зүрх, кеуде/цээж, бауыр/элэг, өкпе/уушги, бүйрек/бөөр, арқа/нуруу, кіндік/хүйс т.б.*);

3. Төменгі әлем \rightarrow жер асты әлемі \rightarrow өлілер мекені \rightarrow адамның белден төменгі жақтағы дене мүшелерімен (*бөксел/бөгс, аяқ/хөл, тізе/өвдөг, табан/ ул т.б.*).

Қазақ және моңғол тілдерінде адамның бас жақтағы дене мүшелерінің қатысуымен жасалған фразеологизмдердің көбінің ішкі құрылымында «Жоғарғы әлем \rightarrow Тәңірі (Алла, Құдай) \rightarrow Құдірет күш \rightarrow Рух \rightarrow Жан \rightarrow Тағдыр \rightarrow Еркек \rightarrow Бас \rightarrow Құт, ал адамның белден төменгі жақтағы дене мүшелері атауларының қатысуымен жасалған фразеологизмдерінің мазмұндық құрылымында «Төменгі әлем \rightarrow Жер \rightarrow Тән \rightarrow Әйел \rightarrow көбею \rightarrow өшу \rightarrow өлу» мифологемалық қатар сақталады.

Адам дене мүшелерінің жоғарыдан төменге қарай орналасуы түркі (қазақ) моңғол этностарының дүние бейнесінің

фразеологиялық фрагментінде адамның іс-әрекет, қимыл-қозғалысының, психологиялық жағдайы мен физиологиялық күшқуатының, сонымен қатар қоғамдық -әлеуметтік ортадағы ахуалының жоғары/төмен осьтік құрылымын айқындайды. Ал адам дене тұрқының вертикальді бағыттағы ассиметриялық жіктелісінен туындайтын оң/сол бинарлық оппозициясына қатысты ұғым-түсініктер түркілер (қазақтардың) мен моңғолдардың қоғамдық өмірінің бүкіл саласына қатысты көрініс беріп, «оң» сыңар => «киелі», «қасиетті», «құтты», «күшті», «заңды», «дұрыс», «толық аяқталған», «айқын», «биік», «жоғары», «шығыс», «оңтүстік» т.б., ал «сол» => «киесіз», «қасиетсіз», «екіұшты», «әлсіз», «бұрыс», «сәтсіз», «жаманшылық», «батыс», «солтүстік» т.б. мәдени корреляциялар тізбегін түзеді.

Адам тұла бойының алдыңғы жақ/артқы жақ симметриялық жіктелісінен туындайтын алды/арты бинарлық жұп түркі (қазақ) - моңғол дүние бейнесінде адамның кеңістіктік орналасу, уақыттық, бағыттық түсініктер жүйесінің бүтін шеңберін бейнелейді. Мұнда маңдай/мағнай, көз/нүд, мұрын/хамар, кеуде/цээж, кіндік/хүй (хүйс), тізе/өвдөг т.б. соматизмдер дүниенің қарабайыр бейнесінің фразеологиялық фрагментінде көзге шалынатын қимыл-қозғалыстарды, әрекет-амалдарды, кескін-кейіп, түр-түсті, мерзімшақты, жас-мөлшерді т.б., ал желке/шил, мойын/хүзүү, арқа/нуруу, бел/бэл, бөгсе/бөгс т.б. сияқты дене мүшелері (бұлшық еттерімен қоса) мен адамның тірек – қозғалыс аппараты (қаңқа сүйек/яс хэлхээ, бұлшық ет/булчин, сіңір/) қоршаған ортадан, яғни сырттан ішке бағытталатын қоғамдық-әлеуметтік күшті және оның адамның психо-физиологиялық қалып - күйіне әсерін бейнелейді. Кеңістіктік-уақыттық түсініктер жүйесінде белгілі бір нысанның алыс/жақын орналасуы да көз мөлшері, құлақтың есту қабілеті, аяқ пен қолдың созылуы немесе олардың екінші бір объектіге шейін жету күші арқылы көрнекі таңбаланады.

Соматизмдер жеке адамның ішкі әлемі мен сыртқы әлемінің «шет-шекарасы» белгісіне алынып қана қоймайды, ішкі және сыртқы әлемді жалғастыратын «көпір», екі әлем арасындағы байланысты жүзеге асырудың құралы қызметтерін де атқарады. Мұнда қан/цус, тамыр/тамир, бауыр/элэг, бүйрек/бөөр, ішек/хос, құрсақ/ хээл, ұрық/ураг, без/булчирхай т.б. адамның ішкі органдары

мен ағзалар атаулары адамдардың өзара қарым-қатынасының алыс-жақындығын танытатын ұғым-түсініктердің көрнекі сипаттамасын жасаудың тұғырына алынады. Адамның барлық дене мүшелері түркілер (қазақтар) мен моңғолдардың концептуальдық ұғым-түсініктерінің тіректік позициясында көрініс бере бермейді. Тек *бас/толгой, маңдай/магнай, ауыз/ам, желке/шил, арқа/нуруу, бел/бэл, сүйек/яс, қол/гар, аяқ/хөл* сияқты тіл иесінің қарабайыр санасында аса маңызды деп табылғандары ғана «Адам – Қоғам – Мәдениет» триадасы аралық қатыстылықта дәстүрлі тұрмыстық мәдениеттің соматикалық кодына алынып, адам өміріне байланысты символикалық мән арқалайды. Мұнда «Адам:Қоғам» аралық байланысты сипаттауда *бас/толгой, мойын/шил, қол/гар, арқа/нуруу* қоғамдық-әлеуметтік қатынастар жүйесі жүктеген міндеттер мен қоғамдық күштер салмағын таңбалайтын болса, *ауыз/ам, бел/бэлхүүс* дүниенің қарабайыр бейнесінде адамның тұрмыстық ахуалының суретті сипаттамасын жасауға қатысады. Ал «Адам:Мемлекет» концептуалдық кеңістігінде негізінен «билік→соғыс» жүйесінің соматикалық кодына алынатын *аяқ/хөл, тізе/өвдөг, табан/ул* соматизмдері бейбіт өмірдегі әр қилы ситуацияларды таңбалауда әлеуметтік код қызметінде жұмсалады. Адам организміндегі *қан-тамырлар (цусан тамир)* және *қаңқа – сүйек жүйесі (яс-хэлхээ)* көшпелі қоғамның ру-тайпалық негізінің және жаугершілік қақтығыстардың суретті сипаттамасын жасауда айрықша белсенділік танытады.

Түркі (қазақ) және моңғол этностарының дүниенің бейнесінің фразеологиялық фрагментерінде *ой/ бодол(санаа), ақыл-ес /ухаан, жан/амь, көңіл/санаа, зейін /сэтгэл, т.б.* адамның қабілет-қасиеттеріне, психикалық күйі мен сезім жағдайына қатысты дерексіз ұғымдар өзіндік сыр-сипаты, атқаратын қызметтері, заттық кейіп-кескіні бар «ішкі әлем органдары», «шынайы емес дене мүшелері» тұрғысынан сипатталады. Ал *ми/тархи, жүрек/зүрх, бауыр/элэг, бүйрек/бөөр, көкірек/цээж, тамыр/тамир* сияқты адамның ішкі ағзасында орналасқан шынайы материалдық органдарға тіл иесінің қарабайыр санасы адам психикасына қатысты интеллектуалдық және психоэмоционалдық сипаттағы қосымша қызметтер жүктейді, тілдік дүние бейнесі арқылы олардың қарабайыр «анатомиялық» интерпретациясын жасайды.

Адам денесіндегі реалды материалдық органдар немесе реалды емес квазиоргандардың анатомиялық құрылым-құрылысы туралы қарабайыр түсінік дүниенің бейнесінің фразеологиялық фрагментінде тұрақты тіркестердің прототивтік фондық мағыналары арқылы бекітін болса, олардың ауыспалы мағынада жұмсалуды барысында адамның бір нәрсені көруі, қарауы арқылы жүзеге асатын іс-әрекеттің немесе ашу, ыза, қайғы, қапа, мұң сияқты ішкі сезім иірімдерінің сыртқы сиптоматикасының көрнекі сипаттамалары жасалады. Демек, фразеологизмдер арқалаған образдар арқылы адамның әр қилы жағдайларда, тіптен әр алуан сәтте «лып етіп сыртқа шығатын» мінез-құлық, қылық-қимыл, іс-әрекет, сезім-күйіне т.б. қатысты болып келетін дүние бейнесінің суретті фрагменттері түзіледі.

Дүниенің бейнесінің паремиологиялық фрагменті – «тіл – мәдениет» тұтастығында екшеліп, мәдени-ұлттық құндылықтар деңгейіне көтерілетін адамның рухани іс-әрекеттерінің нәтижесі, танымдық, тағылымдық және практикалық тәжірибесі бекітін, сақталатын тілдік дүние бейнесінің құрамдас бөлігі болғандықтан, оны дүниенің паремиологиялық бейнесі деп те атауға болады. Өйткені этногенетикалық тілдік қауымдастықтың танымдық, поэтикалық, тағылымдық-тәлімдік, этикалық-нормативтік, аксиологиялық-бағалауыштық, практикалық іс-әрекеттерінің нәтижелері паремиологиялық дүние бейнесінде екі бірдей типтік жағдаяттардың көрнекі (бейнелі) атаулары, суретті сипаттамасы (паремия) түрінде таңбаланады, орнығады, бекиді, сақталады және келер ұрпаққа табысталады.

Реалийдің объективті белгілерін атаумен, көрсетумен шектелетін тілдік емес код пен сол атауға бейнелілік, сокральділік, символдық, тылсым құпиялық, магиялық т.б. мәндердің үстемеленуінен пайда болатын тілдік кодтардың өзара ауыс-түйісі паремиялардың ішкі мазмұндық құрылымындағы күрделі байланыстарды реттейді. Бұл күрделі байланыста тіл иесінің тұрмыс-тіршілігінің әр саласынан алынған образ адамға қатысты негізгі идеяны жеткізудің амал-тәсілі қызметін атқарады.

«Адам және оның ортасы», «адам және ақиқат шындық», «адам және оның тілі» арасындағы күрделі қарым-қатынастарды бейнелеуде тілдік тетік қызметінде жұмсалатын «тілдегі адам

факторына» негізделіп, дүние бейнесінің паремиологиялық фрагментінің концептілік аясы қалыптасады.

Түркі (қазақ) және моңғол паремиологиялық дүние бейнелерінің концептілік аясы лингводидактикалық маңыздылығы, аксиологиялық құндылығы ерекше «Атамекен : Туган жер : Отан», «Ел-жұрт (Халық) : Мемлекет», «Жеке адам: Өмір : Өлім», «Ата-Ана : Ұрпақ : Отбасы» макроконцептерімен шектеледі және олар «Табиғат — Адам — Қоғам» триадалық тұтастығының «Адам» нүктесінде қиысады.

Логика-ассоциациялық екпін «адам» тірек сөздеріне түсетін мақал-мәтелдердің ішкі мазмұндық құрылымына материалдық әлемдегі заттар мен құбылыстар арасындағы өзара қатыстың адам іс-әрекетінің нәтижесімен байланысы арқау етіледі. Сондықтан *адам* компонентті мақал-мәтелдерді «тіл және ұлт мәдениеті» контексіндегі «Адам:Адам» және «Адам:Қоғам» аралық коммуникативтік байланыстың тілдік тетіктері деп санауға болады.

Қазақ және моңғол дүние бейнелерінің паремиологиялық фрагменттері адамның ішкі жан-дүниесіне қатысты жан, жүрек, сезім, ақыл-ой, намыс, күш-қуат сияқты концептердің антропоморфтық белгілері арасына гендерлік дифференциацияның нақты қойылатынын көрсетеді.

Түркі (қазақ) және моңғол дүние бейнелерінің паремиологиялық фрагменттерінде әйелдің табиғи аналық функциясы мен оның қоғамдағы әлеуметтік рөлі (отбасы-ошақ қасы) бір-бірімен қиыстырылып, әйелден тілдік ұжым талап ететін мейірімділік, жұмсақтық, сұлулық, нәзіктік, төмендік, ізеттілік сияқты «әйел жанына» қатысты белгілерді «жүрек-сезім» концептуалдық моделі өз шеңберіне жинақтайтын болса, «ақыл-ой – күш-қуат» концептуалдық модельдер шеңбері аясына енетін еркектік дифференциацияны паремиологиялық дүние бейнесінде ақылдылық, жүректілік, күш-қайрат, айбар, ерлік, қаталдық, қаттылық, т.б. «еркектік рухтағы» коннотативтік белгілер айқындайды.

Паремиологиялық дүние бейнесінде «Еркек» және «Әйел» концептері арасындағы тығыз байланыс «ата – ана», «әке – шеше», «қыз – жігіт», «қалыңдық – күйеу жігіт», «келін – күйеу», «келіншек

– ер азамат», «қатын – бай» микрофреймдік тармақтардың тілдік жіктемесі түрінде көрініс береді.

«Еркек» – «Әйел» концептерін байланыстырушы микрофреймдік тармақтардың мифтік санадағы «жат-жақын» бинарлық жұбымен ассоциативтік қарым-қатынасқа түсуінің нәтижесінде көшпелілер мәдениетінің тіндік өзегін құрайтын қандық, тектік, туысқандық жіктеменің суретті сипаттамасы жасалады, әр микрофреймдік тармақша ұлттық-мәдени сипаттағы кең ауқымды мазмұндық тұрпатқа ие болады

Қазақтың паремиологиялық дүние бейнесінде сомдалатын «Еркек» және «Әйел» образдары ер адам мен әйел затының мінез-құлық, іс-әрекет, қимыл-қозғалысын, қоғамдағы орнын, әлеуметтік рөлін т.б. жан-жақты қамтитын микрофреймдік тармақтар мен тармақшаларға негізделетін болса, моңғолдың паремиологиялық дүние бейнесінде еркек пен әйелдің әрқайсысының гендерологиялық, қоғамдық-әлеуметтік, психо-физиологиялық т.б. ерекшелігі дәл қазақы дүние бейнесіндегідей тарамдала ашаланбайды. Демек, «Еркек» және «Әйел» концептілеріне қатысты қазақтың дүние бейнесінде жинақталған білім қорының жіктемелік әлеуеті моңғол дүние бейнесіндегі «еркек-әйел» бинарлық оппозициясына қатысты концептуалдық ұғым-түсініктерге қарағанда жоғары болып келеді.

Сайып келгенде, түркі (қазақ) және моңғол этностарының дүние бейнесінің фразео-паремиологиялық фрагменттерін сомдайтын тілдік моделдерге жасалған салыстырмалы талдаудың нәтижесі «Ақиқат шындық:Адам:Адамның ортасы» туралы қордаланаған білімді түркінің (қазақтың) қарабайыр санасы жан-жаққа, сан-салаға іштей жіктеп, жіліктеп, мүшелеп тарқататынын, ал моңғолдың қарабайыр санасы мұндай ішкі жіктеліске көп жүгіне бермейтінін көрсетеді. Демек, адамның ақиқат шындықты қабылдауы мен оны түйсінуі, сезінуі, ой елегінен, көңіл таразысынан өткізуі, сөйтіп белгілі бір, нақты түйінді пікірге келуі және ол пікірін қоғамдық-әлеуметтік қарым-қатынастар жүйесі үшін пайдаллы білім көзі ретінде өзінің дүние бейнесінде тіркеуі және тілінде бекітуі жағынан алғанда қазақы дүние бейнесінің фразео-паремиологиялық фрагментінің жіктемелік әлеуеті біршама жоғары деуге болады.

ПАЙДАЛАНЫЛҒАН ӘДЕБИЕТТЕР:

1. Роль человеческого фактора в языке: Язык и картина мира \ Б.А. Серебрянников, Е.С. Кубрякова, В.И. Поставалова и др. – М.: Наука, 1988. – 216 с.
2. Гуревич П.С. Антропоцентризм как философская позиция \ \ Философская антропология. М., 2001. – 160 стр.
3. Бодуэн де Куртенэ И.А. Избранные труды по общему языкознанию. Т.2. М., 1963.
4. Гумбольдт В. Избранные труды по языкознанию / Пер. С нем. Общ. Ред. Т.В.Рамишвили, послесл. А.В. Гулыги и В.А. Звегинцева.- М.: ОАОИГ «Прогресс». – 2000. – 400с.
5. Шедровицкий Г.П., Розин М.В. Концепция лингвистической относительности Б.Л: Уорфа и проблемы исследования «языкового мышления» // Семиотика и восточные языки.- М.,1967. – 225стр.
6. Оразәлиева Н.Ә. Қазақ тіл біліміндегі когнитивтік парадигма. Филол. ғылымдарының докторы. ... дисс. Алматы, 2007.
7. Жұбанов Қ. Қазақ тілі жөніндегі зерттеулер. -Алматы, 1999. – 581бет.
8. Аманжолов С. Қазақ тілі теориясының негіздері. – Алматы: Ғылым, 2002. – 368б.
9. Соссюр Ф.де. Заметки по общей лингвистике. Пер. С фр./ Общ. Ред., вступ. Ст. И коммент. Н.А. Слюсаревой. – М.: Прогресс, 2000. – 280с.
10. Сепир Э. Избранные труды по языкознанию и культурологии. – М.: Прогресс, 1993. – 654с.
11. Толстой Н.И. Язык и народная культура. Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. – М.: Индрик, 1995. – 509с.
12. Қайдаров Ә.Т. Қазақ тілінің өзекті мәселелері: Актуальные проблемы казахского языка. – Алматы: Ана тілі, 1998. – 304.

13. Тарланов З.К. Язык. Этнос. Время. Очерки по русскому и общему языкознанию. Петрозаводск: Изд-во Петрозаводского государственного университета, 1993. – 222с.
14. Карасик В.И. О категориях лингвокультурологии // Языковая личность: проблемы коммуникативной деятельности. Сб.науч. трудов. – Волгоград: Перемена, 2001. – С.3-16;
15. Сейдімбек А. Сонар. – Алматы, 1989. – 352 бет.
16. Воркачев С.Г. Лингвокультурология, языковая личность, концепт: становление антропоцентрической парадигмы в языкознании // Филологические науки. – 2001. С.64-71.
17. Воробьев В.В. Лингвокультурология. Теория и методы. – Москва, 1997.331 стр.
18. Вежбицкая А. Семантические универсалии и описание языков / Пер. с англ. А.Д. Шмелева, под. ред. Т.В. Булыгиной. – М.: Языки русской культуры. – 1999. I-XII. – 780 с.
19. Якобсон Р. Избранные работы по лингвистике. Берлин, БГК им. И.А. Бодуэна де Куртенэ., 1998. – 440 стр.
20. Манкеева Ж. Қазақ тілінің заттық мәдениет лексикасы. Фил. ғыл.докт. дәрежесін алу үшін дайындалған дисс. автореф. – Алматы, 1997. – 53 б.
21. Маковский М.М. Сравнительный словарь мифологической символики в индоевропейских странах. Образы мифа и мифы образов. Москва: ВААДОС, 1996. – 416 стр.
22. Тарланов З.К. Язык. Этнос. Время. Очерки по русскому и общему языкознанию. Петрозаводск: Изд-во Петрозаводского гос. ун-та, 1993. – 222 с.
23. Мамардашвили М.К., Пятигорский А.М. Символ и сознание. Метафизические рассуждения о сознании, символике и языке. М.: Школа «Языки русской культуры», 1999. – 216 с.
24. Цивьян Т.В. Модель мира и ее лингвистические основы. Изд.3-е. – М.: КомКнига, 2006. – 280с.
25. Клоков В.Т. основные направления лингвокультурологических исследований в рамках семиотического подхода // Теоретическая и прикладная лингвистика. – Вып.2 Язык и социальная среда. – Воронеж: Изд – во: ВГТУ, 2000. – 60-67с.
26. Қалиев Ғ. Тіл білімі терминдерінің түсіндірме сөздігі. – Алматы. «Сөздік-Словарь», 2005. – 440бет.

27. Кубрякова Е.С. Начальные этапы становления когнитивизма: Лингвистика-психология- когнитивная наука // Вопросы языкознания. – 1994. – №4. – С.34-37.

28. Жаркынбекова Ш.К. Сопоставительная лингвоконцептология как новое перспективное направление в современной лингвистике // Жизнь языка и язык в жизни . Сб. статей, посвящ. юбилею Э.Д.Сулейменовой. – Алматы: Қазақ университеті, 2005. – 480 с. С.212-220.

29. Кеңесбаев І. Қазақ тілінің фразеологиялық сөздігі. Алматы, 1977, 589-621 б.

30. Сыздықова Р. Сөзді орнымен қолдана білсек \ \ Сөз өнері. – Алматы: “Ғылым”, 1978.

31. Қайдаров Ә.Т. Этнолингвистика \ \ Білім және еңбек. 1985. N10.

32. Снасапова Г. Ж. Ғ. Мүсіреповтің «Ұлпан» повесіндегі лингвомәдени бірліктер. Филол. ғылым. канд. ... дисс. – Алматы, 2003.

33. Ислам А. Ұлттық мәдениет контексіндегі дүниенің тілдік суреті. Филол. ғылым. док. дисс. – Алматы, 2004.

34. Акимешева Ж.Ә. Ою-өрнек атауларының уәждемесі мен таңбалық сипаты (лингвомәдениеттанымдық аспект). Филол. ғылым. канд. ... дисс. – Алматы, 2004.

35. Қаирбаева Қ.Т. Қазақ тіліндегі этномәдени атаулардың символдық мәні. Филол. ғылым. канд. ... дисс. – Алматы, 2004.

36. Ақбердиева Б.Қ. Лексика-фразеологиялық жүйедегі мифтік-танымдық құрылымдар. Филол. ғылым. канд. ... дисс. – Алматы, 2000.

37. Жаманбаева Қ. Тіл қолданысының когнитивтік негіздері. – Алматы: Ғылым, 1998.

38. Жапақов С.И. Эпикалық фразеологизмдердің когнитивтік негіздері. Филол. ғылым. канд. ... дисс. – Алматы, 2003.

39. Сыбанбаева А.С. Қазақ тіліндегі концептуалдық метафораның қызметі. Филол. ғылым. канд. ... дисс. – Алматы, 1999.

40. Зайсанбаева Г. Н. Метафорлы аталымдардың когнитивтік аспектісі. Филол. ғылым. канд. ... дисс. – Алматы, 2004

41. Абдрахманова Ж.М. Тіл мен дүниетаным сабақтастығы (Ә. Кекілбаев шығармалары негізінде). Филол. ғылым. канд. ... дисс. – Алматы, 2004.

42. Нұрсұлтанқызы Ж. О. Бөкеев шығармаларындағы бейвербалды амалдар. Филол. ғылым. канд. ... дисс. – Алматы, 2006.

43. Асанбаева С.А. Жарнама саласындағы мемлекеттік тілді қолданудың социолингвистикалық өзекті мәселелері. Филол. ғылым. канд. ... дисс. – Алматы, 1999.

44. Мамаева Г.Б. Ерлер мен әйелдердің сөз қолданысындағы ерекшеліктер (гендерлік зерттеу). Филол. ғылым. канд. ... дисс. – Алматы, 2003.

45. Баянсан Ж. Соёл, хэл, үндэстний сэтгэлгээ . – Улаанбаатар: Изд-во МНУ, 2002. – 118 с

46. Тагарова Т.Б. Своеобразие народного видения мира во фразеологизмах бурятского языка // Сибирь: взгляд извне и изнутри. Духовное измерение пространства: науч. докл. междунар. науч. конф. – Иркутск, 2004. – С. 198-206.

47. Тагарова Т.Б. Фразеологические единицы бурятского языка как средство трансляции культуры бурят в условиях модернизации общества // Бурятский язык и культура в условиях глобализации: мат-лы междунар. науч.-практ. конф. – Улан-Удэ, 2005. – С. 97-101.

48. Тагарова Т.Б. Отражение национальных этических воззрений в образной основе бурятских положительно-оценочных фразеологических единиц // В начале было слово... Российский гуманитарный журнал. – 2006. – № 1. – С. 71-76.

49. Нарангарав Х. Монгол хэлний «өгүүлэх» хэмээх концептэд хамаарах тогтвортой хэллэгийн утгазүйн онцлог [Текст] // Монгол судлалын эрдэм шинжилгээний бичиг: сб. науч. тр. / МУИС, Монгол хэл, соёлын сургууль. – 2006. – Боть 266 (XXVI). – 87–92 х.

50. Цолмон Ш. Сопоставительное исследование фразеологизмов монгольского и русского языков (лингвокультурологический аспект): автореф. дис. ... канд. филол. наук.– Элиста, 2006. – 23 с.

51. Колшанский Г.В. Объективная картина мира в познании и языке. – М.:Наука,1990. – 180 стр.

52. Леонтьев А.А. Основы психолингвистики. – 3-е изд. М., 2003.

53. Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления: пер. С нем. М.: республика, 1993. – 447 с. (Мыслители XX века).

54. Ивицкая О.Д. К вопросу о национальной языковой личности и различиях в номинативных картинах мира (на примере Великобритании) // Юбилейный сборник статей. – М.: Научно-образовательный центр. «Школа Китайгородской». 2000. – С.122-142.

55. Тер-Минасова С.Т. Язык и межкультурная коммуникация. М.: Слово, 2000. – 150 с.

56. Брутян Г.А. Язык и картина мира // Научные доклады высшей школы. Философские науки. 1973, №1.

57. Ислам А. Ұлттық реңктегі фразеологизмдердің образы мәселелері // Ұлт тағылымы. 2003. №4. С.148-150.

58. Караулов Ю.Н. Словарь как компонент описания языков: Принципы описания языков мира. М., 1976.

59. Караулов Ю.Н. Русский язык и языковая личность. – М.:Наука, 1987. – 261с.

60. Телия В.Н. Русская фразеология. Семантический, прагматический и лингвокультурологические аспекты. М., 1996.

61. Планк М. Единство физической картины мира. М., 1966.

62. Апресян Ю.Д. Образ человека по данным языка: Попытка системного описания // Вопросы языкознания. – 1995. №1. С. 37-67.

63. Иванов Вяч. Вс., Топоров В.Н. Славянские языковые моделирующие семиотические системы: (древний период). М., 1965.

64. Гуревич А.Я. Категории средневековой культуры. М., 1972.

65. Нұрдәулетова Б.И. Жыраулар поэтикасындағы дүниенің концептуалдық бейнесі. Филол. ғыл. докт. ... авторефераты. – Алматы, 2008. – 44б.

66. Телия В.Н. О специфике отображения мифа психики и знания я языке // Сущность, Развития и функций языка. – Москва, 1987. С. 65-74.

67. Сағидолда Г. Поэтикалық фразеологизмдердің этномәдени мазмұны. – Алматы, 2003. – 250 бет.

68. Звегинцев В.А. О сравнительном изучения языков применительно к различным эпохам их развития // История языкознания XIX-XX веков в очерках и извлечениях. Москва., 1964, ч. 1.

69. Маслова В.А. Лингвокультурология. – Москва, 2001. – 208 с.

70. Тілеубердиев Б. Қазақ онамастикасының лингвоконцептологиялық негіздері. – Алматы: Арыс, 2007. – 278 б.
71. Вильгельм фон Гумбольдт. Язык и философия культуры. М., 1985.
72. Мечковская Н.Б. Общее языкознание. М., 2001.
73. Күркебаев К. Қазақ тіліндегі өлшемдік атауларының этнолингвистикалық сипаты. – Алматы, 2003, – 126 б.
74. Апресян В. Ю. Часть седьмая. Уступительность в языке. Глава 1. Уступительность как сложный системообразующий смысл. // Языковая картина мира и системная лексикография. / Апресян Ю. Д. (отв. ред.). – М.: Языки славянских культур, 2006. – С. 634, 640. – 912 с.
75. Авакова Р. Фраземикадағы этнолингвистикалық концепция // Қазіргі заманғы түркология: теориясы, практикасы және алдағы міндеттері, 94-99 б.
76. Кенжетай Д. Қожа Ахмет Йасауи дүниетанымы. Түркістан, 2004.
77. Телия В.Н. Первоочередные задачи и методологические проблемы исследования фразеологического состава языка в контексте культуры // Фразеология в контексте культуры. – М., 1999.
78. Шмелев Д.Н. Очерки по семасиологии русского языка. – М., 1964.
79. Ларин Б.А. История русского языка и общего языкознания. – М., 1977.
80. Сыздықова Р.Ф. Абайдың сөз өрнегі. Алматы, 1993.
81. Хайруллина Р.Х. Сопоставительная фразеология русского и башкирского языков. Уфа, 1999. С.8
82. Телия В.Н. Коннотативный аспект семантики номинативных единиц. – М., 1986.
83. Кириллова Н.Н. О денотате фразеологической семантики // Вопросы языкознания. 1986, №1. С. 86-94.
84. Кунин А.В. Курс фразеологии современного английского языка. – М., 1986.
85. Кеңесбаев І. Қазақ тілінің фразеологиялық сөздігі. – Алматы, 1977.
86. Харитонова Е.Ю. Лексикографическое описание лексико-фразеологического поля «Черты характера человека»: на материале

современного немецкого языка. // Дисс. ... канд. Филол. Наук. М., 2005.

87. Человеческий фактор в языке: Язык и порождение речи/ Ин-т языкознания. Отв. ред. В.Н.Телия. – М.: наука, 1991. – 214 с. С.137-139.

88. Жуков В.П. Русская фразеология. М., 1986 .

89. Кунин А.В. Курс фразеологии современного английского языка. М., 1986. С. 147-149.

90. Телия В.Н. Идеографический анализ фразеологизмов: Предпосылки и процедуры // Идеографический и историко-этимологический анализ славянской фразеологии. Псков, 1994.

91. Коралова А.Л. К вопросу о лингвистической образности // Сб. Науч. Трудов МГПИИЯ им. М.Тореза. Вып. №70. М., 1972.

92. Карлинский А.Е. Избранные труды по теории языка и лингводидактике. Алматы, 2007. – 308 стр. С.137

93. Болғанбаев Ә. Анатомиялық атауларға байланысты фразеологизмдер. Қазақ тілінің түсіндірме сөздігін жасау тәжірибелері. –Алматы, 1989.

94. Гак В.Г. Национально-культурная специфика меронимических фразеологизмов // Фразеология в контексте культуры. М., 1999.

95. Вайнтрауб Р.М. О соматических фразеологизмах в русском языке.// Лексические единицы русского языка и их изучение. Ташкент, 1980.

96. Сәтенова С. Қазақ тіліндегі қос тағанды фразеологизмдердің тілдік және поэтикалық табиғаты. Фил. ғыл.док. ... дисс. Алматы, 1997. – 260 б.

97. Смағұлова Г. Мағыналас фразеологизмдердің ұлттық-мәдени аспектілері. – Алматы: Ғылым, 1998. – 196 б

98. Аксамитов А.С. Белорусская фразеология. Минск. 1987.

99. Байрамова Л.К. Фразеология и перевод / Л.К. Байрамова // Фразеология и синтаксис/ Под ред. Андромоновой Н.А. – Казань: Изд-во КГУ, 1982. – С.3-42.18.

100. Хасанов Б. Қазақ тілінде сөздердің метафоралы қолданылуы. Алматы, 1966.

101. Гумбольдт В. Язык и философия культуры. – М., 1985.

102. Жуковская Н.Л. Бинарные оппозиции в традиционной монгольской культуре // Искусство и культура Монголии и Центральной Азии. Доклады и сообщения всесоюзной научной конференции. – М., 1983. Ч.1. – С.127-138.

103. Толстой Н.И. О предмете этнолингвистики и ее роли в изучении языка и этноса // Ареальные исследования в языкознании и этнографии. Язык и этнос. – Л.: Наука, 1983. – С.181-190.

104. Цивьян Т.В. Модель мира и ее лингвистические основы. – М.: КомКнига, 2006. 280 с.

105. Иванов В.В. Двоичная символическая классификация в африканских и азиатских традициях // Народы Азии и Африки. – 1969. № 5. – С. 105-115.

106. Валиханов Ш. Следы шаманства у киргизов. Сб.соч. в пяти томах. Алматы., 1961.т I

107. Шаханова Н. Мир традиционной культуры казахов. Алматы, Қазақстан, 1998.

108. Гумилев Л.Н. Хунну. Срединная Азия и древние времена М., 1960. с.30.

109. Захаренко И.В. «Ноги» в соматическом коде культуры (на примере фразеологии) // Язык, сознание, коммуникация: Сб. Статей / Отв.ред. В.В. Красных, А.И. Изатов. – М.: МАКС Пресс, 2003. – Вып.25. – 86-97стр.

110. Толстой Н.И. О традициях и результатах исследований, связанных этнолингвистических школой К. Мошинского// Ареальные исследования в языкознании и этнографии: Тезисы докладов и сообщений , 9-12 февраля 1971. – Л., 1971.- С.5-7

111. Толстой Н.И. Из географии славянских слов // Общеславянский лингвистический атлас (материалы и исследования) – М., 1965. – С.133-147

112. Древнетюркский словарь. Ленинград, 1969 г.

113. Иманалиева Р.Б. Этнолингвистические вопросы исследования пространственной ориентации в казахском языке (Сопоставительно-типологический аспект). – Туркестан, 2005. – 152 стр. С. 82-83.

114. Бурмистрова М.А. Эволюция взглядов Дж. Лакоффа // Филологические науки, 2003, №1. С.63-70

115. Вежбицкая А. Семантические универсалии и описание языков / Пер. с англ. А.Д.Шмелева, под ред. Т.В.Булыгиной. – М.: Языки русской культуры. – 1999. I-XII. – 780с. С.289.
116. Арутюнова Н. Д. К проблеме функциональных типов лексического значения [Текст] / Н. Д. Арутюнова // Аспекты семантических исследований. – М.: Наука, 1980. – С. 156 – 249.
117. Дыбо А. В. Семантическая реконструкция в алтайской этимологии. М., 1996.
118. Урысон Е.В. Языковая картина мира VS. Обиходные представления и модель восприятия в русском языке. Стр.3. // Вопросы языкознания, 1998, № 2.
119. Никитина Л.Б. Семантика и прагматика оценочных высказываний об интеллекте (К проблеме образа человека в современном русском языке): Дис. ...канд. филол. наук. Омск, 1996;
120. Никитина Л.Б. Интеллект человека в высказываниях – портретных характеристиках // Язык. Человек. Картина мира. Лингвоантропологические и философские очерки (на материале русского языка). Ч. 1 / Под ред. М.П. Одинцовой. Омск: Омск. гос. ун-т, 2000. С. 66-75;
121. Никитина Л.Б. Homo sapiens в русской языковой картине мира (на материале оценочных высказываний об интеллекте) // Вест. Омск. ун-та. 2002. Вып. 3. С. 89-92.
122. Апресян В.Ю., Апресян Ю.Д. Метафора в семантическом представлении эмоций // ВЯ. 1993. № 3. С. 27-35;
123. Гак В.Г. Пространство мысли (опыт систематизации слов ментального поля) // Логический анализ языка. Ментальные действия. М.: Наука, 1993. С. 22-30.
124. Арутюнова Н.Д. Язык и мир человека. М., 1999;
125. Арутюнова Н.Д. Введение // Логический анализ языка. Образ человека в культуре и языке / Отв. ред.: Н.Д. Арутюнова, И.Б. Левонтина. М.: Индрик, 1999. 424 с. С. 3-11.
126. Бабенко Л.Г. Лексические средства обозначения эмоций в русском языке. Свердловск: Изд-во Урал. ун-та, 1989;
127. Арутюнова Н.Д. Предложение и его смысл: Логико-семантические проблемы. М.: Наука, 1976. С.93-111;
128. Емельянова О.Н. Ассоциативное поле существительных // РЯШ. 1993. № 6. С. 73-75.

129. Урысон Е.В. Дух и душа: к реконструкции архаичных представлений о человеке // Логический анализ языка. Образ человека в культуре и языке / Отв. ред.: Н.Д. Арутюнова, И.Б. Левонтина. М.: Индрик, 1999. 424 с. С. 11-26;

130. Урысон Е.В. Душа; Мысль; Дума; Ум; Сердце; Воображение // Новый объяснительный словарь синонимов русского языка. Первый вып. 2-е изд., испр. / Под общ. Рук. Ю.Д. Апресяна. М.: Школа "языки русской культуры", 1999;

131. Урысон Е.В. Фундаментальные способности человека и наивная «анатомия» // Вопр. Языкознания. 1995. С. 3-12;

132. Шмелев А.Д. Дух, душа и тело в свете данных русского языка // Булыгина Т.В., Шмелев А.Д. Языковая концептуализация мира (на материале русской грамматики). М., 1997;

133. Шмелев А.Д. Русский язык и внеязыковая действительность. М.: Языки славянской культуры, 2002. С. 301-315

134. Булыгина Т.В., Шмелев А.Д. Языковая концептуализация мира (на материале русской грамматики). М., 1997;

135. Верещагин Е.М., Костомаров В.Г. О своеобразии отражения мимики и жестов вербальными средствами (на материале русского языка) // ВЯ. 1981. № 1 . С. 36-47.

136. Коротун О.В. Образ внешнего человека в функционально-семиотическом аспекте (на материале русского языка) // Вест. Омск. ун-та. 2001. Вып. 1. С. 68-70

137. Одинцова М.П. Языковые образы «внутреннего человека» // Язык. Человек. Картина мира: Лингвоантропологические, философские очерки (на материале русского языка). Ч. 1. / Под ред. М.П. Одинцовой. Омск, 2000. С. 11-28;

138. Одинцова М.П. Обитатели «духовной вселенной» в русской языковой картине мира // Филол. ежегодник. 2002. № 4;

139. Пименова М.В. Этногерменевтика языковой наивной картины внутреннего мира человека. Кемерово: Кузбассвузиздат;

140. Landau: Veriag Empirische Pädagogik, 1999. 262 с. (Сер. "Этногерменевтика и этнориторика". Вып. 5. Издатели сер.: Х. Бартель, Е.А. Пименов);

141. Афанасьева Н.Р. Метафорические модели в художественных описаниях внутреннего мира человека в

сопоставительно-культурологическом аспекте (на материале романа Л. Толстого «Анна Каренина» и его англоязычных переводов) // Вест. Омск. ун-та. 2003. № 2. С. 58-61.

142. Белая Е.Н. Концепт «радость» в представлении русского и французского языков // Язык. Время. Личность: Материалы Междунар. науч. конф. (3-5 дек. 2002 г., Омск, ОмГУ) / Под ред. Л.О. Бутаковой. Омск: Омск.ун-т, 2002. С. 104-107.

143. Яковенко Е.Б. Сердце, душа, дух в английской и немецкой языковых картинах мира (опыт реконструкции концептов) // Логический анализ языка. Образ человека в культуре и языке / Отв. ред.: Н.Д. Арутюнова, И.Б. Левонтина. М.: Индрик, 1999. 424 с. С. 39-51.

144. Гостев А.А. Образная сфера человека. М., 1992 С. 6-17

145. Постовалова В.И. Картина мира в жизнедеятельности человека // Роль человеческого фактора в языке: Язык и картина мира. М.: Наука, 1998. 8-70 с. С.22

146. Налимов В.В. Спонтанность сознания. М.: Прометей, 1989.

147. Стемковская Ю.Е. Образ человека чешской культуре // Язык как средство трансляции культуры. – М.: Наука, 2000. – С. 85 – 101.

148. Сорокин Ю.А. Культурология и психолингвистика: цели и методы // Вопросы психолингвистики. 2006. – №3. – С.8-11.

149. Философиялық сөздік. – Алматы, 1996.

150. Роберт Унстон. Менің денем неден құрылған. (Ағылшын тілінен қазақ тіліне аударған Қ.Жорабеков). Алматы: «Алматыкітап», 2006. – 96 бет

151. Урысон Е.В. Синтаксическая деривация и "наивная" картина мира // Вопросы языкознания. - 1996.-№4. - С.25-38

152. Виноградов В.В. Избранные труды. Лексикология и лексикография. М., 1977.С. 69

153. Адамның дене мүшелері (суретті анықтамалық). Тони Смит редакциясы. Алматы, 2006. – 240б. Б.66-68

154. Аркадьев П.М. Полисемия названий головы в славянских и германских языках в типологическом и историческом аспектах// Московский лингвистический журнал. М., 2002. Т. 6. № 1. 76

155. Қайдар А. Тысяча метких и образных выражений: (казахско-русский фразеологический словарь с

этнолингвистическими пояснениями).-Астана: «Білге», 2003. – 368. С.68

156. Мугу Р. Ю. Полисемантизм соматической лексики : На материале русского и немецкого языков : диссертация ... кандидата филологических наук : 10.02.01, 10.02.20 Майкоп, 2003 166 с. : 61 04-10/250-Х

157. Сыздықова Р. Абай және қазақтың ұлттық әдеби тілі. – Алматы. «Арыс» баспасы, 2004. – 616 бет

158. Дайырбекова М. Адам анатомиясы. Алматы: «Медицина баспасы», 2002. – 288б. Б.161

159. Г.Смағұлова. Түркі фразеологиясының мәселелері. Екінші халықаралық түркология конгресі // Қазіргі заманғы түркология: теориясы, практикасы және алдағы міндеттері. Алматы, 1998 ж., 94-99 б.

160. Геляева А.И. Человек в языковой картине мира / А.И. Геляева; Кабард.-Балкар. гос. ун-т им. Х.М. Бербекова. – Нальчик, 2002. – 177 с.

161. Козлова Т.В. Идеографический словарь фразеологизмов с названиями животных. М., 2001. С.8.

162. Пермяков Г.Л Основы структурной паремиологии. М., 1988. С.98

162. Маданов Х. Қазақ мәдениетінің тарихы. – Алматы, 1998.Б.146.

163.Адамбаев Б. Казахское народное ораторское искусство. Алматы, 1997. 208 стр. С.

164. Ғабитханұлы Қ.Наным-сенімге байланысты қазақ тіліндегі тұрақты тіркестер. ҚДА. Алматы, 1995. – 25 бет. Б.17.

165.Маслова В.А. Когнитивная лингвистика. Минск, 2004.-256

166. Степанов Г.В. Язык. Литература. Поэтика.– М., 1988.С.139

167. Маслова В.А. Русская поэзия XX века. Лингвокультурологический

взгляд. Москва, 2006. 256 стр. С. 54-56.

168. Сыздықова Р.Ф. Эпос тілі және лингвистикалық поэтика мәселелері. Тілтаным, 2001, N 1. Б.27.

169. Залевская А.А.Введение в психоллингвистику. М.,1999.

170. Смағұлова Ғ.Н. Төрт түлік төресі кім? – Алматы, 1990. 55-58.

171. Есім Ғ. Сана болмысы. Саяхат пен мәдениет туралы ойлар. Алматы, Эксито-Верена. 1994. 59-62 беттер.

172. Қарсыбекова Ш.П. Қазақ тіліндегі мақал-мәтелдерді топтастырудың этнолингвистикалық принциптері. ҚДА. -Алматы, 2004. -26 б.

173. Апресян Т.Я., Апресян Ю.Ю. Об изучении смысловых связей слов. \ \ ИЯШ, 1970, N2, с. 32-56.

174. Краткий словарь когнитивных терминов \ \ Под общей редакцией С. Кубряковой. – М., 1996, – 245 с.

175. Учайкина Е.Н. Концептосфера «богатство» в англосаксонской картине мира: Концептуализация и категоризация. АҚД. М., 2005. С.11.

176. Оразалиева Э.Н. Когнитивтік лингвистика: қалыптасуы мен дамуы. – Алматы: Ан Арыс, 2007. – 312.

177. Лихачев Д.С. Концептосфера русского языка // Известия АН СССР.

Серия литературы и языка. Том 52, N1, 1993. 3-9 стр. С.8.

178. Сабыр М.Б. Мақал-мәтелдер бойындағы сабақтастық. ҚазҰУ хабаршысы. Филология сериясы. №9 (71) 76.б.

179. Атаханова Р.К. Туыс емес тілдердегі мақал-мәтелдердің этнолингвистикалық сипаты (қазақ және неміс тілдері негізінде): фил.ғылым.канд.ғылыми дәрежесін алу үшін дайындалған дис. автореф.:10.02.19. – Алматы, 2005. – 34 б.

180. Ескеева М. Орхон ескерткіштері тіліндегі «Қоғам» концептісінің тілдік модельдері // Көкейтесті әдебиеттану: Азаттық идеясының қазақ әдебиетіндегі көрінісі: Әдіснама, таным, көркемдік. Халықаралық конференцияның материалдары. Астана, 2006. 374-378 беттер. Б.376.

181. Қайдар Ә.Т. Халық даналығы. Алматы: Толағай. 2004, – 565 б

182. Адамбаев Б. Қазақ халық әдебиеті: мақал-мәтелдер. Алматы, «Ғылым», 1996.

183. Короглы Х. Персидские пословицы и поговорки. М., 1973.

184. Вершагин Е.М., Костомаров В.Г. Язык и культура: Лингвострановедание в преподавании русского языка как иностранного. М., 1990.

185. Жарықбаев Қ., Ғабитов Т., Алдамұратов Ә. Әдеп негіздері. – Алматы, 2001.

186. Ескеева М.Қ. Орхон, Енисей, Талас ескерткіштері және қазіргі қыпшақ тілдеріндегі моносиллабтардың құрылымдық ерекшеліктері. Филол. ғыл. докт. ғылыми дәрежесін алу үшін дайындаған дисс. авторефераты. Алматы, 2007. – 51бет. Б.4.

187. Смайлов А. Әйел лексемасының ұлттық көрінісі. // Қаз ҰУ хабаршасы. Филология сериясы. №8(80). Алматы, 2004. Б.93 .

САГИДОЛДА ГУЛГАЙША САГИДОЛДАҚЫЗЫ

ТҮРКІ – МОҢҒОЛ ДҮНИЕ БЕЙНЕСІНІҢ ТІЛДІК ФРАГМЕНТТЕРІ

Түйіндеме. Бұл зерттеуде түркі және моңғол халықтарының «Адам және оның ортасы» жайлы жинақтаған білім қорының тілдік репрезентациясы қазақ және моңғол этностарының дүние бейнесі тұрғысынан зерделенеді. Түркі (қазақ) және моңғол (қазіргі моңғол) тілдеріндегі тұрақты бейнелі оралымдар – фразеологизмдер мен мақал-мәтелдер дүние бейнесінің фразеологиялық және паремиологиялық фрагменттерін түзетін когнитивтік-концептуальдық модельдер ретінде қарастырылып, олардың мазмұндық құрылымын астарлайтын аялық білім «Тіл : Адам : Мәдениет» тұтастығының «елегінен» өткізіледі. Соның нәтижесінде тілдік дүние бейнесінде бекіген түркілер мен моңғолдардың образды ойлауы мен әлемді тану әрекеттеріндегі, ғасырлар бойы жинақтаған практикалық іс-тәжірибелеріндегі, этномәдени құндылықтары мен салт-саналарындағы ортақтықтар, ұқсастықтар, өзіндік ерекшеліктер айқындалады.

Алтаистика, түркология мен моңғолтану сияқты сүбелі ғылым салаларына ортақ түркі-моңғол тілдік байланысы проблематикасында түркі (қазақ) және моңғол тілдерінің фразеопаремиологиялық қорларының дүниенің бейнесінің фразеологиялық және паремиологиялық фрагменттері тұрғысынан салаларында алғаш рет сөз болуы зерттеудің жаңалығын айқындайды.

САГИДОЛДА ГУЛЬГАЙША САГИДОЛДАҚЫЗЫ

ЯЗЫКОВЫЕ ФРАГМЕНТЫ ТЮРКСКО-МОНГОЛЬСКОЙ КАРТИНЫ МИРА

Абстракт. В настоящей монографии рассматривается проблема языковой репрезентации обобщенного фонда знаний тюркских и монгольских народов о человеке и окружающем его мире. В работе исследуются образные обороты речи, фразеологизмы, пословицы и поговорки тюркского (казахского) и монгольского (современного монгольского) языков, рассматриваемые в качестве когнитивно-концептуальных моделей в основе онтологической триады «Язык–Человек–Культура». В результате такого подхода появляется возможность выявить национальные особенности образного мышления, познания мира, этнокультурных ценностей и традиций тюрков и монголов, собранных в результате многовекового практического опыта этих народов и закрепленных в языковой картине мира данных этносов.

Новизна исследования заключается в том, что впервые фразеопаремиологический фонд тюркского (казахского) и монгольского языков рассматривается в качестве фразеологических и паремиологических фрагментов картины мира в общей проблематике тюркско-монгольских языковых связей в алтаистике, тюркологии и монголоведении.

SAGIDOLDA GULGAISHA SAGIDOLDAKYZY

LANGUAGE FRAGMENTS IN TURKIC-MONGOLIAN WORLD VIEW

Abstract. The monograph "Language fragments in Turkic-Mongolian world view" deals with the problem of linguistic representation of a generalized fund of the Turkic and Mongol peoples knowledge about "Man and the world around him" through the prism of the world picture of Turkic and Mongolian ethnic groups. Set figurative phrases of speech, as idioms, proverbs and sayings of the Turkic (Kazakh) and Mongolian languages are researched in this work. They make up phraseological and paremiological fragments and

considered as cognitive-conceptual models of the world picture, the content of which is joined by unity "Language: Man: Culture."

As a result of this approach, it is possible to reveal national characteristics and the closeness of the figurative thinking, knowledge and vision of the world, ethno-cultural values and traditions of the Turkic people and the Mongols, collected as a result of centuries-old practical experience of these peoples and fixed at the linguistic picture of the world of these ethnoses.

The work consists of an introduction, 4 chapters, conclusion and list of references.

In the introduction the relevance of studying the problem of phraseological and paremiological fragments in the Kazakh and Mongolian world view as an object of the Turko-Mongolian comparative contrastive research is substantiated.

In the first chapter, called "The language image of the world in the context of Man: Language Culture", the author considers linguistic nature of the triad "Man: language: culture", describes the main areas of lingvoculturological research in modern science, the relevance of studying the relationship of "language and culture" in the Kazakh and Mongolian Linguistics, reveals the role of language in forming and developing the linguistic image of the world.

In the second chapter, "Phraseology fragments in a primitive picture of the world" the author considers the triad "reality: language: thinking", describes the processes of formation of the primitive world view, idiomatic names, place of phraseological fragments in the primitive picture of the world, the cognitive-conceptual modeling of internal contents of phraseology, somatic code of phraseological fragments in the primitive picture of the world, the role of a binary opposition in the disclosure of somatic code of phraseological fragments, somatic idioms of the Turkic (Kazakh) and Mongolian languages, which are considered as linguistic code that reflects the close relationship of language and culture.

In the third chapter "Primary consciousness and linguistic image of the personality" the author considers the problem of peculiarities of using somatic phraseological units of the triad "Man: Society: Culture" as a somatic code of the Kazakh and Mongolian languages, as well as their role in the expression of the internal state of a person through the

external symptoms, to establish an "anatomical "description of the human psyche, methods and ways of language interpreting of" external manifestations of man."

The fourth chapter, "Paremiological fragments of the simplest picture of the world" is devoted to the study of Turkic Paremiological Fund (Kazakh) and Mongolian languages as an integral part of the world picture of Paremiological images and conceptual areas. In addition, the chapter examines the semantic structure of proverbs and sayings with the component "Man", the reflection of binary oppositions "man-woman" in paremiological image of the world, and it makes a comparative analysis of paremiological fragments in Turkic (Kazakh) and the Mongolian world view.

The novelty of the study is that the phraseo-paremiological fund of Turkic (Kazakh) and Mongolian languages is considered for the first time as phraseological and paremiological fragments of the world picture in general problematics of the Turkic-Mongolian language relations in the Altaic, Turkic and Mongolian studies.