# АБАЙ АТЫНДАҒЫ ҚАЗАҚ ҰЛТТЫҚ ПЕДАГОГИКАЛЫҚ УНИВЕРСИТЕТІ

ӘОЖ 811.512.122'1 Қолжазба құқығында

# МУСА-АХУНОВ АКРАМ АБДУЛ-МАХМУДОВИЧ

**Лингвомәдени бірліктердің прагматикалық аспектісі**

**(Қазақ және дүнген тілдері материалдары негізінде)**

8D023 Тілдер және әдебиет даярлау бағыты бойынша

(6D021300- Лингвистика)

Философия докторы (PhD)

дәрежесін алу үшін дайындалған диссертация

Ғылыми кеңесшілер:

Филология ғылымдарының

докторы, профессор

Қ.Ө. Есенова

Филология ғылымдарының

докторы, профессор

Зухал Олмез

(Йылдыз техникалық университеті,

Ыстамбұл, Түркия)

Қазақстан Республикасы

Алматы, 2024

**МАЗМҰНЫ**

|  |  |
| --- | --- |
| **НОРМАТИВТІК СІЛТЕМЕЛЕР.....................................................................** | 3 |
| **АНЫҚТАМАЛАР...............................................................................................** | 4 |
| **КІРІСПЕ ………………………………………………………………..............** | 6 |
| **1 ТІЛДІ ПРАГМАТИКАЛЫҚ АСПЕКТІДЕ ЗЕРТТЕУДІҢ НЕГІЗГІ ҚАҒИДАЛАРЫ... ...............................................................................................** | 13 |
| 1.1 Лингвомәдени бірліктерді прагматикалық аспектіде зерттеудің критерийлері......................................................................................................... | 13 |
| * 1. 1.2 Лингвомәдени бірліктердің кумулятивтік қызметі.................................... | 24 |
| 1.3 Қазақ тіл біліміндегі лингвомәдени бірліктердің зерттелуі .................... | 31 |
| 1.4 Салғастырмалы лингвомәдениеттану: реалий мен лакуналар.................. | 39 |
| Бірінші тарау бойынша түйін............................................................................. | 44 |
| **2 РУХАНИ МӘДЕНИЕТТІҢ КОДЫ МЕН ТІЛДЕГІ КӨРІНІСІ.............** | 46 |
| 2.1 Қазақ және дүнген ұлтының діни үндестігі................................................ | 46 |
| 2.2 Рухани лингвомәдени бірліктердің салғастырмалы зерттелуі.................. | 62 |
| 2.3 Туыстық атаулардың лингвомәдени және прагматикалық қызметі (қазақ және дүнген тілдері бойынша)............................................................................. | 85 |
| Екінші тарау бойынша түйін................................................................................ | 103 |
| **3 МАТЕРИАЛДЫҚ МӘДЕНИЕТТІҢ ТІЛІ МЕН ПРАГМАТИКАСЫ.....** | 105 |
| 3.1 Қазақ және дүнген халықтарының материалдық мәдениетіндегі ортақтастық............................................................................................................ | 105 |
| * 1. Үй жабдықтарына қатысты лингвомәдени бірліктердің прагматикасы......................................................................................................... | 122 |
| 3.3 Тағамға қатысты лингвомәдени бірліктердің культтік мәні..................... | 131 |
| 3.4 Киім-кешекке қатысты қазақ-дүнген лингвомәдени бірліктерінің символдық мазмұны............................................................................................. | 146 |
| Үшінші тарау бойынша түйін.............................................................................. | 156 |
| **ҚОРЫТЫНДЫ…………………………………………………........................** | 158 |
| **ПАЙДАЛАНЫЛҒАН ӘДЕБИЕТТЕР ТІЗІМІ……………………………...** | 160 |
| **ҚОСЫМША.........................................................................................................** | 167 |

**НОРМАТИВТІК СІЛТЕМЕЛЕР**

1. Жоғары және жоғары оқу орнынан кейінгі білім берудің мемлекеттік жалпыға міндетті стандарттарын бекіту туралы Қазақстан Республикасы Ғылым және жоғары білім министрінің 2022 жылғы 20 шiлдедегi № 2 бұйрығы (27.08.2024 ж. [№419](https://adilet.zan.kz/rus/docs/V2400034991#z11) түзетулер мен толықтырулармен). https://adilet.zan.kz/kaz/docs/V2200028916.
2. Қазақстан Республикасында тіл саясатын дамытудың 2023-2029 жылдарға арналған [тұжырымдамасы](https://online.zakon.kz/Document/?doc_id=38463314" \l "sub_id=100). Қазақстан Республикасы Үкіметінің 2023 жылғы 16 қазандағы № 914 Қаулысы. https://online.zakon.kz/Document/?doc\_id=38463314.
3. Қазақстан Республикасында жоғары білім мен ғылымды дамытудың 2023-2029 жылдарға арналған тұжырымдамасын бекіту туралы Қазақстан Республикасы Үкіметінің 2023 жылғы 28 наурыздағы № 248 қаулысы. https://adilet.zan.kz/kaz/docs/P2300000248.
4. [Қазақстан халқы Ассамблеясының 2022-2026 жылдарға арналған даму [тұжырымдамасы](https://adilet.zan.kz/kaz/docs/U2200001014" \l "z11)](https://www.gov.kz/memleket/entities/mam/documents/details/adilet/U1900000824). https://adilet.zan.kz/kaz/docs/U2200001014.

**АНЫҚТАМАЛАР**

**Импликация** – жасырын түрде болған кезде мәтін мағынасының сөзбе-сөз бөлігі, яғни аялық білім негізінде алынған қорытынды.

**Кооператив принципі** – әңгімедегі ынтымақтастық пен түсіністіктің негізгі принциптері.

**Прагматикалық қате** – тілді дұрыс қолданбау немесе прагматикалық нормаларды бұзу.

**Мәтіндік бейімделу** – фразеологизмдер қолданылатын мәтінге байланысты әртүрлі мағыналарға ие болуы.

**Фразеологиялық импликаторлар** – тұрақты тіркестермен немесе идиомалармен байланысты қосымша мағыналарды немесе ассоциацияларды білдіретін элементтер немесе мәтіндік бірліктер.

**Импликаторлардың эмоционалды қызметі** – фразеологизм мағынасының эмоционалды бояуын немесе жасырын реңкін көрсететін импликаторлар қызметі.

**Мәдени аспектілер** – фразеологиялық бірліктердің белгілі бір мәдени нормалармен, құндылықтармен және дәстүрлермен сипатталуы.

**Коммуникативтік стратегиялар** – сөйлеушінің коммуникативті мақсатқа жетуге бағытталған, алдын ала жоспарланған қадамдарының жиынтығы.

**Прагматикалық стратегиялар** – белгілі бір коммуникативті мақсаттарға жету үшін қажетті сөз қолданысы.

**Прагматикадағы мақсаттар мен ниеттер** – коммуникативті актілердің артында тұрған мақсаттар мен ниеттерге сәйкес тілдік құралдар мен коммуникация стратегияларын таңдау.

**Прагматикадағы сыпайылық және этикет** – әртүрлі мәдениеттер мен мәнмәтіндердегі коммуникативті өзара әрекеттесуді реттейтін сыпайылық пен әлеуметтік этикет ережелері.

**Прагматикадағы контексттік болжамдар** – әңгімелесушілердің қарым-қатынас актісіне қатысты қандай діттеміне қарай тілдік бірліктерді таңдауы.

**Прагматикадағы мәдени айырмашылықтар** – қарым-қатынас стратегияларына, соның ішінде сыпайылық ережелеріне, байланыс орнатуға және эмоцияларды білдіруге әсер ететін мәдени ерекшеліктер мен айырмашылықтар.

**Мәдени лексикалық бірліктер** – бірегей мәдени ұғымдарды, құндылықтар мен түсініктерді көрсететін терминдер, өрнектер, фразеологиялық бірліктер.

**Мәдениетаралық прагматика** – мәдени айырмашылықтардың сыпайылық ережелері, сендіру стратегиялары және әртүрлі коммуникативті мәнмәтіндерде тілді қолдану.

**Жаңа фразеологиялық бірліктер** – тіларалық және мәдениетаралық қарым–қатынас әсері нәтижесінде үнемі пайда болатын жаңа фразеологиялық бірліктер.

**Қолданыстағы фразеологиялық бірліктердің модификациясы** – қолданыстағы бейнелі тіркестердің жаңа мәтінге немесе жағдайларға бейімделу үшін мағыналық реңкке өзгертілуі немесе мағынаның кеңеюі.

**Жарыспа қолданыстар** –тіл бірліктерінің сөзжұмсамда дамып, таралатын әртүрлі нұсқалары мен вариациялары.

**Эквивалент** – барынша сәйкес келетін фразеологизмдер.

**Реалийлер** – өзге мәдениетте эквиваленті жоқ бір ұлтқа немесе этносқа ғана тән этномәдени ерекшелігі бар материалдық мәдениет атаулары.

**Лакуна** – сөйлеудің ерекше категориясы, яғни бір халықтың тұрмыс-тіршілігінде қолданылатын, оның мәдениетіне жақын, әлеуметтік-тарихи өмірі мен дамуына байланысты туындайтын, алайда басқа халыққа түсініксіздеу келетін сөз немесе сөз тіркестері.

**Аккультурация** – қандай да бір халықтың өзге бір халықтың мәдениетін толық немесе белгілі бір деңгейде қабылдау процесі.

**КІРІСПЕ**

**Жұмыстың жалпы сипаттамасы.** Лингвомәдени бірліктердің прагматикасы мәдениетаралық, ұлтаралық, тұлғааралық қатынаста туындайтын, адамның мәдени атаулар арқылы айтылмақ ойды әсерлендіру мүдделерінің тілде сақталуы деп танылады. Сондықтан лингвомәдени бірліктердің прагматикасы өмірлік жағдайларда мәдени нормалар мен құндылықтарды іс жүзінде қолдануға бағытталған және мәдени айырмашылықтардың адамдар арасындағы өзара әрекеттесуге қалай әсер ететінін талдаудан туындайды. Мәдениет жалпыадамзаттық құндылық болғанымен, әр ұлттың тіпті әр адамның өз мәдениеті болады. Осыған орай мәдени прагматикалық таным-түсініктерде кейде ұлттық, кейде тұлғалық стереотиппен таралып, тілде қатталады.

Мәдениетаралық прагматика әртүрлі мәдениеттердегі адамдардың бір-бірімен қалай әрекеттесетінін және мәдениетаралық қарым-қатынас процесінде қандай проблемалар туындауы мүмкін екенін зерттейді. Соның ішінде лингвомәдени бірліктердің прагматикалық қызметін зерттеу – тілдік кедергілер мен мәдени түсініспеушіліктерді реттейді; мәдени мәтіндегі айырмашылықтар, тіпті әңгімелесушілер бір тілде сөйлесе де, түсініспеушіліктерге әкелуі мүмкін жағдайлардың алдын алады.

Мәдениетаралық прагматика тілдегі аккультурация құбылысының пайда болуы, адамдардың жаңа мәдениетке қалай бейімделетінін және интеграция үшін қандай стратегияларды қолданатынын қарастырады. Бүгінгі күні тілдегі прагматикалық түрткіжайттар дамып келеді. Тілдегі прагматиканың кеңеюінің басты себебі – нарықтық экономиканың қарқынды дамуы. Яғни өнімге сұранысты арттыратын жарнама көпшілікті қызықтырарлықтай сендіру үшін түрлі прагматикалық тәсілдер қолданылады. Ұсынылған зерттеу жұмысында қазақ-дүнген лингвомәдени бірліктерінің қазіргі тілдік қолданыстағы әсері, сөзді әсерлендіріп, мағынасын айшықтаудағы прагматикалық қызметімен таныстыру ерекшеліктері қарастырылады.

Қазақ тіл білімінде салыстырмалы-салғастырмалы лингвомәдени бағытында жүргізілген зерттеу жұмыстары арасында ұйғыр, моңғол, ағылшын, қытай, неміс, француз, орыс, жапон және т.б. тілдері мен қазақ тілінің фразеологиялық, паремиологиялық, символдық жүйелерді қарастыруға арналған бірталай ғылыми-зерттеу еңбектері бар. Әсіресе, қазақ және өзге туыс емес тілдердің лингвомәдени бірліктерін зерттеу жұмыстары халықтың рухани, мәдени, этникалық ерекшелігі көрініс табатын лингвомәдени бірліктердің мәдени мазмұны мен мағыналық аясының өте терең екенін дәлелдеп, халықтың әлеуметтік, мәдени қалыптасу тарихынан болашақта әлі талай сыр шертетініне көз жеткізеді. Дүнген тілінің рухани және материалдық мәдениетке қатысты лингвомәдени бірліктері мен этномәдени атаулары қазақ тіліндегі мағыналық сыңарларымен салғастыра қарастырылып, қазақ және дүнген халқының ұлттық дүниетаным, діни наным-сенім, отбасылық құндылықтар, тұрмыстық, шаруашылық ерекшеліктері мен ортақтастығын анықтау көзделді. Қазақ және дүнген халқы рухани мәдениетіндегі ортақтастық және этникалық ерекшелік мәселелері көтеріліп, оларды танытатын нақты лингвомәдени бірліктер қазақ тіліндегі сыңарларымен бірге талданады. Сонымен қатар, ұзақ уақыт бойы тұрмыстық, шаруашылық қарым-қатынас нәтижесінде дүнген ұлттық салт-дәстүр жүйесіне енген әдет-ғұрыптардың тілдегі көрінісі қарастырылады. Қос халықтың мәдени, діни-танымдық, отбасылық әдеп-нормалары мен туыстық қатынас ортақтастығы екі ұлтқа ортақ ислам дініне негізделсе, өзге де адамгершілік құндылықтары жалпы шығыс мәдениетіне жататын ұлт пен ұлыстарға тән этникалық ерекшеліктен бастау алады. Екі халықтың материалдық мәдениет үлгілерінің, күнделікті тұрмыста қоланысқа ие дүние-мүліктердің формасы бөлек болғанымен, мән-мазмұны, тәлім-тәрбиелік, танымдық қасиеті мейлінше ұқсас келетіні айқындалады.

**Зерттеу тақырыбының өзектілігі.** Лингвомәдени бірліктердіңпрагматикасын зерттеудің өзектілігі оның қазіргі әлемдегі тіл мен коммуникацияны түсінудегі маңызды рөліне байланысты. Прагматика мәдени айырмашылықтардың жалпыадамзаттық коммуникацияға қалай әсер ететінін жақсы түсінуге көмектеседі және жаһандану мен әлеуметтік өзгерістер жағдайында түсінісу құралдары бола алады.

Бүгінгі күнде мәдениетаралық байланыс кезінде прагматикалық мүдденің мәнін түсіну үшін ұлттық мәдени атауларының мәдени-семантикалық мағынасын тану аса маңызды. Прагматиканы зерттеу коммуникациядағы кейбір түсініспеушіліктерден аулақ болуға мүмкіндік береді. Демек, лингвомәдени бірліктердің прагматикасын тану арқылы мәдени құзіреттілікті жетілдіруге болады. Бұл басқа мәдениеттермен тиімді қарым-қатынас жасауға септігін тигізеді. Лингвомәдени бірліктердің прагматикасын зерттеудің өзектілігі тілдік өзгерістерді тануға, байқауға ықпал етеді, прагматикалық факторларды түсіну мәнмәтінге байланысты сөздер мен тіркестердің мағынасы қалай өзгеретінін зерттеуге мүмкіндік береді. Лингвомәдени бірліктердің прагматикасын анықтау тілдегі жаргондар мен сленгтер, кәсіби жаргондар сияқты жаңа тенденцияларды анықтауға көмектеседі. Лингвистикадағы салғастырмалы бағыттың аясында орындалған лингвомәдени зерттеулердің белгілі бір халықтың ұлттық рухани-танымдық ерекшелігін танытуда әлеуеті зор. Туыс емес халықтардың лингвомәдени бірліктерін салғастыру барысында екі ұлттың өзіндік этникалық ерекшеліктерімен қатар рухани-мәдени үндестігі де айқын көрінеді. Екі бөлек әлеуметтік, географиялық ортада қалыптасқан тілдердегі рухани, материалдық мәдениет атауларының бойында сол тіл иесі болып табылатын этностың таным-түсінігі, тілдік ерекшелігі, діни көзқарасы қамтылады. Жаһандану дәуірінде лингвомәдени коммуникация етене жақын, әрі жиі жүзеге асатын қоғамда мәдениетаралық, ұлтаралық, мемлекетаралық қарым-қатынас неғұрлым рационалды жүзеге асыру мақсаты туындайды. Осы тұрғыда лингвомәдени, экономикалық, әлеуметтік, шаруашылық коммуникацияға түсетін ұлт пен ұлыстардың өзіне тән құндылықтар жүйесін зерделеу өте маңызды болып табылады. Ендеше белгілі бір халықтың танымын, рухани-мәдени категорияларға деген өзіндік болмысын танып білудің әмбебеп жолы тілдердің лингвомәдени табиғатын көрсетуге негізделеді. Дүнген этносының қазақ, қырғыз, өзбек жеріне қоныс аударғанына 140 жылдан аса мерзім өтті. Ендеше мәдениеті, тілі ежелгі Қытайдан бастау алатын дүнген этносының ұлттық рухани-мәдени құндылық жүйесі, діни, философиялық танымы қандай деген сұраққа жауап беру мақсатында дүнген тілінің лингвомәдени бірліктері қазақ тіліндегі лексикалық бірліктермен салғастыра қарастырылады. Бүгінгі күні дүнген тіл білімінде антропоцентристік бағыт қалыптасып үлгермеген, сондықтан лингвомәдени зерттеулер жоқтың қасы. Ал қазақ және дүнген тілдерін салғастыра зерттеуге арналған еңбектер де жоқ деп айтуға болады. Дүнген тіл білімі саласында ғылыми-ізденістер Қырғызстан Республикасы ҰҒА Дүнгентану және қытайтану орталығының ғалымдарымен жүзеге асырылуда. Ал 70 000 астам дүнген этносының өкілі тұратын Қазақстан Республикасындағы дүнген тілінің бойында бір жарым ғасырға жуық мәдени, шаруашылық, қоғамдық қатынасқа түскен қазақ және дүнген ұлттарының рухани-материалдық мәдениетіндегі ерекшеліктер мен ортақтастықты анықтау өзекті мәселе болып табылады. Дүнген заттық мәдениеті қытай мәдениетімен мейлінше ұқсас, бірдей деуге болады. Алайда рухани мәдениеті ислам шариғатының қатаң талаптарының сүзгісінен ғасырлар бойы өту нәтижесінде өзіндік қайталанбас ерекшелігіне, бүгінгі таңдағы кейпіне ие болды. Материалдық мәдениетке келгенде дүнген этносының діни атрибуттары, тағам мәдениеті және киім дәстүріне де едәуір ықпал етті.

**Зерттеудің нысаны**. Қазақ және дүнген тілдеріндегі лингвомәдени бірліктер (фразеологизмдер, тұрақты тіркестер, паремиологиялық бірліктер) және олардың прагматикасы, мәдени кодтары.

**Зерттеу пәні.** Қазақ және дүнген тілдеріндегі лингвомәдени бірліктердің прагматикалық қызметі, кросс-мәдени айырмашылықтары, мәдени кодтардың прагматикалық құзіреттілігі.

**Жұмыстың мақсаты:** Қазақ және дүнген тілдеріндегі лингвомәдени бірліктерді өзара салғастыра талдай отырып, қазақ және дүнген мәдениетінде орныққан ұлттық таным-түсінігі мен рухани-материалдық құндылықтар жүйесіне тән ерекшеліктерінің тілдегі көрінісін зерделеу.

# Жұмыстың міндеттері: аталған мақсатқа жету үшін төмендегідей міндеттерді шешу көзделді:

# лингвомәдени бірліктердің тілдік қатысымдағы прагматикасын қалыптастыратын жалпыадамзаттық және ұлттық белгілерді анықтау;

# қазақ және дүнген халықтарының этникалық сарасанасына негізделген қарым-қатынасын тарихи-әлеуметтік факторлар аясында қарастыра отырып, дүнген халқының рухани-мәдени ерекшелігінің тілдік сипатын айқындау;

# дүнген тіліндегі лингвомәдени бірліктерді қазақ тіліндегі мағыналас баламаларымен салғастыра қарастыру негізінде қазақ және дүнген халқының рухани, материалдық мәдениетінің тілдегі көрінісін зерделеу;

* қазақ, дүнген халықтарының рухани және материалдық мәдениет деңгейіндегі діни наным-сеніміне, салт-дәстүріне, тұрмысы мен тағам мәдениетіне қатысты лингвомәдени бірліктер арқылы көрініс табатын ұлттық таным сабақтастығы мен аккультурациялық құбылыстарды айқындау.

**Зерттелу деңгейі**: қазақ және шетел лингвистикасында лингвомәдениеттану саласы жан-жақты зерттелді. Осы бағыттағы зерттеу жұмыстарына В.фон Гумбольд, Э.Сепир, Б.Уорф, Э.Бенвенист, В.Н.Шаклеин, В.Н.Телия, Д.С.Лихачев, В.В.Красных, Ю.С.Степанов, А.Д.Арутюнова, В.В.Воробьев, В.А.Маслова, Е.Жанпейісов, Ж.Манкеева, Н.Уәли, Г.Смағұлова, Р.Шойбеков, А.Тымболова, А.Ислам сынды ғалымдардың еңбектерін жатқызуға болады. Ал дүнген тіл білімінде бүгінгі дейін лингвомәдени бағыт әлі біршама жас, қалыптасып үлгермен бағыт болып табылады, сол себепті лингвомәдени аспектіде дайындалған ғылыми зерттеулер жоқтың қасы, дегенмен аталған мәселе М.Х.Имазов, З.Ш.Юнузова, А.А.Джон, М.Д.Савуров, Д.М.Хахаза, Ф.Хаваза, О.И.Завьялова еңбектерінде қарастырылған.

# Зерттеу жұмысының жаңалығы.

# Дүнген тілі алғаш рет қазақ тілімен салғастырыла зерттеліп, тілдегі фразеологиялық сөз орамдары, мақал-мәтелдер, этнографиялық атаулар лингвомәдени аспектіде қарастырылды.

# Лингвомәдени бірліктерге жүргізілген семантикалық, лингвомәдени, лингвоаксиологиялық, этнолингвистикалық, прагмалингвистикалық талдау нәтижесінде қазақ және дүнген халықтарының ұлттық дүниетаным, рухани-мәдени үндестігі мен алшақтығы факторлары анықталды.

# Қазақ халқының ұлттық туыстық қатынас мәдениетімен салғастырмалы зерттеу жүргізіліп, дүнген халқының неке-отбасы құрылымы, туыстық қатынас құрылымы, туыстық атауларының лингвомәдени және прагматикалық ерекшеліктері анықталды.

# Лингвомәдени бірліктердің ұқсас тұстарына тілдік талдау жүргізу нәтижесінде қазақ және дүнген тілдеріндегі фразеологиялық тіркестер мен мақал-мәтелдер тақырыптық топтарға бөлінді.

# Диссертация қазақ және дүнген тілдерін лингвомәдени, лингвопрагматикалық және салғастырмалы зерттеуге арналған алғашқы ғылыми-зерттеу жұмысы болып табылады.

**Зерттеу жұмысының әдістері.** Жұмыста тілдік бірліктерді салғастырмалы талдау, семантикалық талдау әдісі, когнитивті-концептуалдық әдіс, лингвомәдени талдау әдісі, индукция және дедукция әдісі, тақырыптық жіктеу, лингвоаксиологиялық әдістер қолданылды.

# Жұмыстың ғылыми тұжырымдамалары:

# – Екі тілдің лингвомәдени бірліктерін зерттеу мәдениаралық прагматика үрдістерін тануға мүмкіндік береді. Мәдениаралық прагматика – аккультурация, инкультурация құбылыстары мен тілдегі интерференцияны қалыптастыратын құбылыс. Қазақ және дүнген тілдеріндегі лингвомәдени бірліктердің мәдениаралық прагматикасын зерттеу арқылы екі тілдің ұқсастықтары мен айырмашылықтары анықталады. *Ұқсастықтары* - екі тілде де құрмет көрсету мәдениеті басым, туыстық атаулар мен отбасылық құндылықтар маңызды рөл атқарады, салт-дәстүрлердің тілдік бейнесі көрінеді. *Айырмашылықтары* - қазақ тіліндегі көшпелі өмір салтына, қонақжайлық пен рулық жүйеге негізделген. Дүнген тіліндегі бірліктер Қытай мәдениеті мен ислам дінінің ықпалын көрсетеді.

# Фразеологиялық бірліктер, мақал-мәтелдер, реалия мен лакуналар секілді лингвомәдени бірліктер – халықтың ғасырлар бойы басынан өткерген практикалық тәжірибесінің нәтижесінде табиғаттың, қоғамның, адам іс-әрекетінің түрлі заңдылықтарына баға берудің жемісі. Сол себепті белгілі бір халықтың ұлттық таным-түсінік ерекшелігі лингвомәдени бірліктердің прагматикалық сипатына тікелей ықпал етеді. Мәдени нормалардың, құндылықтар мен әдет-ғұрыптардың тіпті дүниетанымдық ерекшеліктердің ұқсастығы полимәдени өңірлерге бейімделген, этносаралық барьерді өткерген ұлттарға тән белгілер деп танылады. Бұл белгілер лингвомәдени бірліктерден ғана көріне алады.

# Қазақ және дүнген халықтарының рухани мәдениетіндегі үндестігі ислам діні мен шығыс мәдениетіне тән универсалийлерге негізделеді. Қазақ және дүнген тілдеріндегі кросс-мәдени құзіреттіліктің уәждемесі – тарихи көршілестік, діни тұтастық, дәстүр ұқсастығы. Екі ұлттың діни наным-сенім үндестігі ислам дінінің канондық талап, тыйымдар жүйесінен бастау алса, ал ұлттық салт-дәстүрлер, наным-сенімдер, әдет-ғұрыптар, отбасылық тәрбие ұқсастығы шығыс мәдениетіне тән ортақ мәдени құндылықтармен айқындалады. Дүнген ұлттық рухани мәдениетінің табиғаты қытай және исламдық танымның тоғысуынан туындаған рухани ерекшеліктермен айқындалады.

# Қазақ және дүнген мәдениеті арасындағы тұрмыстық, шаруашылық қарым-қатынас, аккультурация процесінің нәтижесінде екі тілдегі дастархан мәдениетіне қатысты ұлттық тағам түрлері мен азық-түлік атаулары толығып, материалдық мәдениетіндегі үндестік діни атрибуттар мен *қазан-ошаққа* байланысты лингвомәдени бірліктердің бойында көрініс тапты. Дүнген халқының өзіндік тұрғын үй құрылысы, үй жиһаздары, азық-түлік және киім киісінің этникалық ерекшелігіне қытай мәдениеті негіз болды.

**Зерттеудің теориялық маңыздылығы.** Зерттеу жұмысының нәтижелері, тұжырымдары, зерттеу үлгілерін қазақ тіл біліміндегі салғастырмалы тіл білімі мен лингвомәдениеттану саласының ғылыми-практикалық әлеуетін дамытуға, лингвомәдениеттану пәнінің теориясы мен құрылымын толықтыруға, лингвомәдени аспектідегі мәселелерді қарастыруға болады.

**Зерттеудің практикалық маңыздылығы**. Зерттеу жұмысына пайдаланылған қазақ және дүнген тілдеріндегі фразеологиялық бірліктер, мақал-мәтелдер, этнографиялық атаулар қазақша-дүнгенше немесе керісінше дүнгенше-қазақша фразеологиялық сөздікті, қазақ тіліндегі мағыналық сыңарларын көрсете отырып дүнген тілінің мақал-мәтелдер жинағын құрастыруға болады. Зерттеу жұмысындағы ғылыми тұжырымдар мен дәлелдемелерді «лингвомәдениеттану», «тіл және мәдениетаралық коммуникация», «прагмалингвистика», «мәдениетаралық коммуникация» және т.б. секілді өзекті пәндердердің оқу-әдістемелік кешенін дайындауда қолдануға болады.

**Зерттеу материалдары.** Жұмыстың зерттеу материалдарында фразеологиялық сөз орамдары, мақал-мәтелдер, перифраздар мен этнографиялық атаулар секілді 2000-ға жуық дүнген лингвомәдени бірліктері қамтылды. Лингвомәдени бірліктерді зерттеуге бағытталған отандық және шетелдік ғалымдардың салғастырмалы бағыттағы жазған лингвистикалық зерттеулері, отбасылық құндылықтарға қатысты фольклорлық, этнографиялық-этномәдени зерттеулер, энциклопедиялық материалдар мен еңбектер кеңінен қолданылды.

**Зерттеудің дереккөздері**. Диссертациялық жұмысты жазу барысында 2000-ға жуық дүнген халық ауыз әдебиеті үлгілері (фразеологиялық тіркестер, мақал-мәтелдер, этнографиялық атаулар), дүнген және қазақ тілінің фразеологиялық сөздіктері, «Қазақтың этнографиялық категориялар, ұғымдар мен атауларының дәстүрлi жүйесi» этнографиялық сөздігі зерттеуімізге негіз болды.

**Зерттеудің жариялануы мен мақұлдануы.** Зерттеу жұмысының негізгі мазмұны мен тұжырымдары 5 мақалада жарияланды. *Оның ішінде*

* Scopus базасындағы 1 квартильге жататын импакт-факторы жоғары журналда – 1 мақала:

1. Akram Mussa-Akhunov; Kalbike Essenova; Gulbanu Suambekova; Aigul Imatayeva; Zeinep Osmanova. [Linguistic and Cultural Expression of the Macro Concept of “Family” in Kazakh–Dungan Proverbs](https://www.ijscl.net/article_708381.html). *International Journal of Society, Culture & Language (IJSCL).* Volume 12, Issue 1 , March 2024, Pages 56-70. <https://doi.org/10.22034/ijscl.2023.2011596.3170>.

Қазақстан Республикасы Ғылым және жоғары білім министрлігінің Ғылым және жоғары білім саласында сапаны қамтамасыз ету комитеті ұсынатын ғылыми басылымдар тізбесіне енетін журналдарда 3 мақала жарияланды:

1. Муса-Ахунов А.А. Қазақ-дүнген тілдеріндегі туыстық атаулар семантикасы// Абай атындағы қазақ ұлттық педагогикалық университетінің хабаршысы. «Филология ғылымдары сериясы», №3(69), 2019.
2. Муса-Ахунов А.А. Қазақ және дүнген тілдеріндегі лингвомәдени бірліктер: сәукеле, бесік және қазан-ошақ// Абай атындағы қазақ ұлттық педагогикалық университетінің хабаршысы. «Филология ғылымдары сериясы», №3(69), 2019.
3. Муса-Ахунов А. А., Есенова Қ. Ө. Қазақ және дүнген мәдениетіндегі тағам атауларына қатысты мақал-мәтелдердің лингвомәдени сипаты//Торайғыров университетінің хабаршысы. Филологиялық серия. №4 (2022).

*Отандық және шетелдік халықаралық ғылыми-тәжірибелік конференцияларда – 1 мақала жарияланды:*

1. **Муса-Ахунов А.А.** Дүнген этносы руханиятындағы діни танымының тілдегі көрінісі // «Коммуникативтік лингвистика және сөзтаным» II том.ҚР ҰҒА корреспондент- мүшесі, педагогика ғылымдарының докторы, профессор Ф.Ш. Оразбаеваның 70 жылдық мерейтойына арналған халықаралық ғылыми-практикалық конференция материалдары. − Алматы: Абай атындағы ҚазҰПУ, «Ұлағат» баспасы, 2019. – 396 б. 105-110 бб.

**Диссертациялық жұмыстың құрылымы** кіріспеден, үш тараудан, қорытындыдан, пайдаланылған әдебиеттер тізімінен және қосымшадан тұрады.

**1 ТІЛДІ ПРАГМАТИКАЛЫҚ АСПЕКТІДЕ ЗЕРТТЕУДІҢ НЕГІЗГІ ҚАҒИДАЛАРЫ**

**1.1 Лингвомәдени бірліктерді прагматикалық аспектіде зерттеудің критерийлері**

Прагматикалық аспектілер – байланыс субъектілерінің бір-біріне әсер етуіне байланысты қарым-қатынас аспектілері. Мұндай аспектілер әр коммуникант тұлғасының ерекшеліктерімен, олардың арасындағы қарым-қатынасқа, сондай-ақ қарым-қатынас жағдайына тікелей байланысты болуы мүмкін.

Прагматика негізінен адресаттың санасына және соның салдарынан оның мінез-құлқына әсер ету үшін қоғамда адамдар тобы немесе жеке адамдар қолданатын тілдік құралдарды, олардың қасиеттері мен тіл заңдылықтарын қарастырады. Яғни, прагматика сөйлеуде лексикалық бірліктерді қолдану үдерісін зерттейді және бұл жағдайда сөйлеуші нені айту керек екенін, яғни діттемені сәтті жеткізуге бағыт береді. Сонымен қатар, прагматиканың зерттеу саласы адресатпен байланысты барлық жағдаяттар болып табылады. Коммуниканттар арасындағы өзара тілдік және бейтілдік әрекеттесу де прагматиканың нысаны болып саналады.

Тіл біліміндегі алғашқы прагматиканы Ч.Моррис, Б.Рассел, Ч.Стивенсон, Р.Хаар, Ф.Кифер, Х.Грис, Дж.Остин зерттеді. Сондай-ақ Д.Д.Катц, Е.М.Уленбек, Д.Т.Лангендоуэн, Н.Д.Арутюнова, В.З.Демьянкова, Ю.С.Степанов, Ю.Д.Апресян, Л.В.Бабитова (2017), В.А.Голец (2015) және т.б. ғалымдардың еңбектерінде прагматика зерттеу нысаны болды.

Академик Ю.Д.Апресян прагматика аясында «сөйлеушінің шындыққа, хабардың мазмұнына, лингвистикалық бірлікте бекітілген адресатқа (лексема, аффикс, грамматикалық, синтактикалық құрылыс) көзқарасын» зерттеуді өзекті деп санайды [1]. Сонымен қатар, ғалымның пікірінше, субъект категориясы қазіргі прагматиканың негізгі нысаны ретінде қарастырылуы керек.

Ю.Д.Апресянның пайымдауынша, субъект сөздің прагматикалық мағынасын ақиқат дүниенің кез келген жағдаятына қатысты ұстанымды тудырушы фактор. Прагматикалық мағына үнемі біржақты болмайды. Кез келген құбылысқа, процеске немесе әрекетке оң немесе теріс көзқарас пайда болады. Прагматикалық мағына – ілеспе жағдайды қабылдауға дайын тұратын өзгермелі меже. Прагматикалық мағынада субъективтілік элементі, сөйлеушінің эмоциясы, оның қарым-қатынас актісі кезіндегі шындыққа қатынасы міндетті түрде болады.

Е.В.Падучева: «Прагматиканың міндеті – сөйлеуші мен лингвистикалық бірліктер арасындағы қатынастарды анықтау», – деп санайды және тіл бірліктерінің прагматикалық және семантикалық мағынасы арасында қатаң шегара болмауы керек деп түсіндіреді. Зерттеушінің пайымдауынша, «прагматика – семантикада сөйлеушіге сілтеме беруші рөл атқаратын тілдік элементтерді зерттейтін тіл саласы». Сонымен қатар, «тілдік мағыналар негізінен прагматикалық қызмет атқарады, соның ішінде: адаммен сөйлесу жағдайында тілде ерекше мәнерлі элементтер емес, жалпы сөздер мен грамматикалық бірліктердің мағынасы басымдыққа ие болады» деп санайды [2].

Демек, біріншіден, прагматика – тілдік бірліктердің семантикасына қосымша, жасырын мән үстеуші құрал. Прагматика тілдік бірліктердің антропоцентристік сипатын білдіретін оның мағынадағы әртүрлі реңкті қалыптастырушы элемент ретінде қарастырылады.

Екіншіден, прагматика – тілден тыс қатынастар жүйесіне және мағыналарға (коннотацияларға) байланысты туындайтын, нәтижесінде коммуникация актісі кезінде адамның айтпақ ойын дәл жеткізуді жүзеге асыру үшін қолданылатын үстеме реңк.

Тілтанымдағы прагматикалық мағыналарды: лексикалық, сөзжасамдық және грамматикалық аспектілерде қарастыруға болады.

Сөйлеушінің сөйлеу қарым-қатынасындағы діттемі тілдік эгоцентризмді қалыптастырады. Мысалы, кейбір адамдардың ой жеткізудегі тактикасы жеңіл, қысқа, түсінікті, дәйекті болады. Кейбірінің сөзі көп, теориясы басым, бірақ нақты айтылатын ойды түсіндіре алмай қиналады. Бұл – коммуниканттың прагматикасындағы қуат пен әлсіздікті байқатады. Демек, адамның ойын жеткізуші тілде тыңдаушыға ықпал ететіндей немесе түсінікті болатындай әсер болу керек. Осы әсер – прагматика болып саналады. Сонымен, тілдік белгілер прагматикасының мәні тіл мен сөйлеудің семантикалық жүйесіндегі антропоцентрлік компоненті бар сөйлеушінің эгоцентризмін бейнелеуге жатады. Көбінесе бірліктердің прагматикалық функциялары сөйлеу актілерінің прагматикасымен сәйкес келмейді. Ю.Д.Апресян атап өткендей, көбінесе иллокутивті функция арнайы таңбаланбайды, адресат тілден тыс жағдай негізінде декодтайды [1, 136 б.].

Жоғарыда айтылғандай, лингвистикалық прагматика лингвистикалық пәндер тобында ерекше орын алады, олардың назарын лингвистикалық емес категорияларға аударады. Тілдегі прагматиканың қызметі – қоғамдағы жеке адамды қарым-қатынас субъектісі ретінде қарастырып, оның тілін зерттеу. Осыны ескере отырып, тілдегі прагматиканың талаптарын анықтау өте қиын. Прагмалингвистиканың зерттеушілері әртүрлі пікірді ұстанады. Мысалы, Дж.Лич прагматиканың семантикадан айырмашылығы бар деп есептейді, өйткені прагматикалық зерттеу нысаны коммуникативті жағдайға қатысты сөздің мағынасын зерттеу болып табылады [3].

Зерттеуші В.В.Богданов белгілі бір жағдайларда қарым-қатынас процесінде (сөйлеу қарым-қатынасы актісінде) тілдің барлық ресурстарын пайдалану жағдайында лингвопрагматика пәнін ұсынған болатын. Ол үшін «контекст» деген терминді ұсынды. В.В.Богданов тілдегі прагматиканың негізгі іргелі бағыттары: а) сөйлеу актілері туралы ілім; б) сөйлеу қарым-қатынасының ережелері мен конвенцияларын зерттеу; в) коммуниканттардың білімі мен ақпараттық қажеттіліктерінің сипатын зерттеу деп қарастырды [4].

Н.Д.Арутюнова прагматика пәні бойынша субъект, объект және олардың сөйлеу жағдайындағы өзара әрекеттесуі деп санайды. Сөйлеу субъектісін зерттеу кезінде лингвистер мәлімдеменің айқын және жасырын мақсаттарына қызығушылық танытады. Прагматика нысаны ететін мәтіндер қатарына мыналар жатады: сұрақ, бұйрық, кеңес, сәлемдесу, шағым; сөйлеу тактикасы және сөйлеу мінез-құлқының түрлері; ынтымақтастық принципіне бағынатын сөйлесу ережелері; сөйлеушінің көзқарасы мен анықтамалары, прагматикалық пресуппозициялар.

Н.Д.Арутюнова адресатқа жүгіну, сөйлеуді түсіндіруге, адресатқа әсер етуге және сөйлеуге жауап беру түрлеріне назар аударады. Коммуниканттар арасындағы қарым-қатынаста ол сөйлеу қарым-қатынасының формаларын, коммуникацияға қатысушылар арасындағы қатынастарды зерттейді [5].

Прагматиканы тіл бірлігі ретінде барлық зерттеушілер мойындамайтынын ескеру қажет. Осы аспектідегі прагматиканың оңтайлы анықтамасын И.П.Соусов ұсынған болатын: «Прагматика – тілмен тығыз байланысты, бірақ тілден тәуелсіз пәнаралық білім саласы» деп анықтайды [6].

Прагматика мына категориялармен сабақтас анықталады: субъект, объект, тілдік және бейтілдік коммуникация, коммуникативті қондырғы. Прагматиканың объектісі тілдік бірліктер мен оларды белгілі бір коммуникативті-прагматикалық кеңістікте қолдану шарттары арасындағы қатынас болып саналады. Прагматиканың міндеті – адресатқа бағытталған әсер ету мақсатында тілдік құралдарды қолдану заңдылықтарын белгілеу. Н.Д.Арутюнова мен Е.В.Падучеваның пікірінше, лингвистикамен сабақтас пәндерге психология, әлеуметтану және этнография, мәдениеттану жатады. Осыған байланысты прагмалингвистика – семантика және стилистика салаларының арақатынасынан туындаған коммуникативті актілерді зерттейді [5, 36 б.].

Қазіргі тілтанымдық жүйеде тілді прагматикалық тұрғыдан зерттеудің екі тәсілі ерекшеленеді:

Бірінші тәсілдің өкілдері (Дж.Серль, К.Я.Сегал, Е.Е.Анисимова) семантика мен прагматика шегарасындағы тілдік бірліктердің прагматикалық әлеуетін зерттеп, прагматиканы әрекет теориясының бөлігі ретінде қарастыру (Дж.Серль, Дж.Лич) немесе тіл философиясының бір бөлімі ретінде қарау (Дж.Остин және Дж.Серль).

Екінші тәсілдің жақтаушылары (Э.С.Азнаурова, Е.Г.Беляевская, Ю.В.Горшунов, В.И.Заботкина, И.М.Кобозева) сөйлеу процесіндегі өзара әрекеттесуді зерттейді: сөйлеу әрекеті теориясының нұсқасы деп түсіну (И.М.Кобозева) немесе мағынаның бөлігі деп қабылдау (В.И.Заботкина) қалыптасқан. Екінші бағыт дәстүрлі түрде Дж.Остиннің тұжырымын жақтаушылар деп қабылданады. Негізгі зерттелетін бірлік - «сөйлеу актісі», белгілі бір сөйлеу бірлігі. Сөйлеу актісінде иллокутивті компонент бар, яғни ол ниетті көрсетеді. Сөйлеу актілері теориясына сәйкес, «адами қарым-қатынастың минималды бірлігі – бұл сөйлем немесе басқа тілдік бірлік, яғни мәлімдеме, сұрақ, бұйрық, сипаттама, түсініктеме, кешірім сұрау, алғыс айту, құттықтау және т.б. сияқты әрекет (белгілі бір актілерді жасау)» [7].

Бірқатар зерттеушілер сөйлеу әрекеттерін прагматикамен де, семантикамен де қатар байланыстыра отырып қарастырады. Көбінесе прагматикалық компонент коннотативті компонентке теңестіріледі. Мысалы, Л.А.Новиков сөйлеушінің тақырыпқа тікелей қатынасына байланысты қалыптасатын прагматикалық компонентті анықтау қажеттілігін талап етеді. Мұндай жағдайларда бағалау коннотациясы қатысады. Л.А.Новиковтың пікірінше, прагматиканың мәні бағалау болып табылады. Мағынаның прагматикалық аспектісі (мағыналық зат ретіндегі ақиқат бейне – прагматикалық мағына) лексикалық семантикада лексикалық мағынаның бағалау мәні эмоционалды, стилистикалық мазмұнды сипаттайтын компоненті болып табылатын таңбаланған бірліктердің көмегімен белгіленетін бағалаудың нақты лингвистикалық көрінісі болып табылады.

Л.А.Новиков прагматикалық мағынаны ( немесе лексикалық мағынаның прагматикалық аспектісін) сөйлеушінің қолданылатын белгілерге лингвистикалық практикада бекітілген қатынасы және белгілердің адамдарға тиісті әсері ретінде қарастырады [8].

Сонымен қатар, В.И.Заботкина, Е.Г.Беляевская сияқты зерттеушілер оған экстралингвистикалық белгілерді қосу арқылы бірліктің прагматикасын кеңейтеді [9]. В.И.Заботкина прагматиканы мағынаның бөлігі ретінде түсіндіреді, сөздің мағынасында семантикалық және прагматикалық реңкті бөліп көрсетеді, сонымен бірге сөздің прагматикасындағы сыртқы және ішкі екі түрлі тәртіптің факторларымен байланысты деп саналады [10].

Әртүрлі прагматикалық компоненттерді бір сөзбен біріктіруге болады. Бұл жағдайда олардың арасындағы байланыс факультативті немесе облигациялық сипатта болуы мүмкін. Сонымен, егер сөздің прагматикалық спектрінде бағалау компоненті болса, ол көбінесе бейресми кілт компоненті мен симметриялы рөлдік қатынастардың болуын болжайды. Бейресми кілттің құрамдас бөлігінің болуы сөздің мағынасында жыныстық, жас, этникалық болуы мүмкін екенін көрсетеді. Керісінше, сөзде жынысына, жасына, этносына байланысты осы сөзге шектеулер қоятын компоненттердің болуы бейресми кілттің маркерінің болуын болжайды.

Жаңа сөз прагматикасының мәні оның динамикалық сипатында жатыр. Оның конвенциялануына қарай прагматикалық компоненттердің құрамындағы өзгерістер орын алады және одан әрі орын алуы мүмкін [11].

БАҚ-тағы жаңа бірліктерді прагмалингвистикалық тұрғыдан қарастыра отырып, коммуниканттардың өзара әрекеттесу принциптерін және оларды пайдалану ережелерін зерттейтін П.Грайс импликация теориясын атап өткен жөн [12].

Импликация дегеніміз – жасырын түрде болған кезде мәтін мағынасының сөзбе-сөз бөлігі, яғни аялық білім негізінде алынған қорытынды. Грайстің пайымдауы бойынша, мәтіннің толық мағынасы «не айтылды» дегеннен тұрады. Яғни, сөйлеуші сөз тіркесінің немесе тұтас сөйлемнің тура мағынасынан әлдеқайда көп хабарлайды. Бұл жағдайда импликация деп аталатын контекстік - коннотациялық хабарламалардың бүкіл кешені беріледі. Импликатуралар конверсиялық (conversational) немесе коммуникативті және конвенциялық болып саналады. Конверсиялық (коммуникативті) импликатуралар мәлімдеменің лингвистикалық мазмұнымен тек жанама түрде байланысты болады. Оларға метафоралық интерпретация, жанама сөйлеу актілері, анафоралық сілтеме, тавтология мен қарама-қарсы көзқарастар жатады.

Метафоралық пайымдауларды Грайс субъектілердің сипаттамаларын салыстыру арқылы аллегориялық түрде көрсетілген жанама сөйлеу әрекеті ретінде қарастырады. Метафоралық мәлімдемелерді тану экстралингвистикалық факторларды ескере отырып жүзеге асырылады. Метафоралық мәлімдеме екі мағынаға ие, өйткені ол экспликация мен импликацияны бір уақытта қамтиды. Айтылғандар мен қамтылғандар арақатынасы болады. Осылайша, сөйлеуші мен тыңдаушының танымында жалпы мәтін пен мәтіннің мазмұнынан туындаған аялық білім қалыптасуы керек.

Прагматикалық аспектідегі метафора мәселесін зерттеу Дж.Серль (1985), П.Грайс (1985), Д.Вандервекен (1990), С.В.Агеева (2002), В.В.Юнеева (2007), О.Г.Ананченко (2011), Саифа Али (2014), С.Б.Цалоева (2019) және басқалардың еңбектерінде жан-жақты қарастырылған.

Прагматика үшін ирониялық сипаттағы мәлімдемелер ерекше қызығушылық тудырады. Ирония, әдетте, сөзбе-сөз мағынаға тікелей қарама-қарсы мағынаны білдіретін сөйлеу әрекетін білдіреді. Ирониялық мәлімдемелерді талдау кезінде сөйлеушінің кооперация принципінің сапа постулатын қасақана бұзғанын есте ұстаған жөн [12]. Бұл жағдайда импликация мен экспликация әзіл, мазақ, сарказм деңгейінде өзара әрекеттеседі. Осылайша, конверсиялық импликатуралар метафоралық және ирониялық мәлімдемелер түрінде жүзеге асырылады.

Тілдегі прагматикалық қызметтің айқын көрінісі – коннотациялық қолданыстар, оның ішінде мәтінде нақты көрсетілмеген қосымша немесе аялық ақпарат.

Денотат (заттық мағына) пен сигнефикатта (ұғымдық мағына) тіл бірлігіне тән тура нысан көрсетіледі. Ал коннотацияда негізгі фон жасырын тұрады. Осыған байланысты сөздің прагматикалық мағынасы айрықша ерекшеленеді, өйткені сөйлеуші коннотацияны сол мақсатта, яғни айтылмақ ойындағы негізгі сезім мен діттемді ерекшелеу үшін қолданады. Прагматикалық коннотациялар тілден тыс жағдаймен, қарым-қатынас кезінде болатын мәнмәтінмен сипатталады. Сондықтан зерттеушілер прагматикалық мағынаның бір бөлігін коннотативті компонент деп атайды.

И.Е.Герасименко өзінің зерттеуінде қайталама номинация процесінде коннотацияның пайда болуының негізгі себебін көреді [13]. Сөздің коннотативті семантикасын сипаттау барысында И.Е.Герасименко белгілі бір номинативті бірліктерде лингвомәдени ассоциациялардың қалыптасуынан жаңа мағынаны үстемеленетінін ескере келіп, денотат пен коннотация арасындағы байланысты – мағынаның ерекше күрделі компоненті және табиғаты ұқсас субтекст ретінде көрсетті. Е.И.Герасименко коннотацияларының қалыптасуына әсер ететін негізгі фактор қайталама номинация процесін (тілдік белгінің табиғаты, оның полифункционалдығы) қарастырады, онда тіл бірліктерінің әртүрлі лингвистикалық және экстралингвистикалық (оның ішінде сөйлеушінің жеке басының әсері) факторларының әсерінен эмоционалды-бейнелі және эмоционалды-бағалау компоненттері бар анықтамалық коннотациялар алынады. [13, 25 б.].

Тілді прагматикалық аспектіде зерттеудің белгілі бір коммуникативті жағдайларда қалай қолданылатынын түсінуге көмектесетін бірқатар негізгі талаптары бар:

*Мәтіндік құрылым*: Прагматика белгілі бір ауызша немесе жазбаша мәтінде жүзеге асады.

*Коммуникативті мақсаттар*: Сөйлеушілердің мақсаттары мен ниеттерін және олардың тілдік құралдар мен құрылымдарды таңдауға әсерін зерттеу. Бұған сендіру, ақпараттандыру, құмарлық, байланыс орнату және т. б. сияқты аспектілерді талдау кіреді.

*Сыпайылық және жасырын ережелер*: Сыпайылық пен әлеуметтік нормалар тілдің әртүрлі жағдайларда қолданылуына қалай әсер ететінін және қандай жасырын ережелер қарым-қатынасты басқаратынын зерттеу.

*Дейктикалық ақпарат*: Мәтінді анықтау және мәлімдемелерді түсіндіру үшін есімдіктер, мекен және уақыт көрсеткіштері сияқты дейктикалық элементтердің қолданылуын талдау.

*Прагматикалық маркерлер*: Сөйлеушінің ниетін білдіретін және мәлімдемені түсіндіруге әсер ететін интонация, эмфаза, кідірістер сияқты тілдік құралдарды зерттеу.

*Концессиялар мен жалпылама қолданыстар*: Спикерлердің коммуникативті мақсаттарына жету үшін концессияларды қалай қолдана алатынын талдау.

*Контекстік белгілерді қолдану*: Сөйлеушілердің қосымша ақпаратты жеткізу немесе мәлімдеменің мағынасын нақтылау үшін ишара, мимика, жағдаяттық факторлар сияқты мәтіндік белгілерді қалай қолданатынын зерттеу.

*Түсіну және миссинтерпретация*: Қарым-қатынас үдерісінде түсініспеушіліктің немесе миссинтерпретацияның себептері мен тетіктерін және оларды қалай жеңуге болатындығын зерттеу.

Бұл өлшемдер тілдің әртүрлі қарым-қатынас жағдайларында қалай қолданылатынын зерттеуге, яғни тілдің прагматикасын анықтауға, сондай-ақ сөйлеушілер арасындағы коммуникативті өзара әрекеттесуін түсінуге мүмкіндік береді.

Лингвомәдени бірліктердің прагматикалық аспектісі тілдің белгілі бір қарым-қатынас жағдайында қалай қолданылатынын және бұл үдеріске қандай мәдени нормалар, құндылықтар мен діттемдер әсер ететінін білдіреді. Прагматикалық аспект белгілі бір мәдени ортада арнайы белгілі бір мақсатпен қолданылатын сөздер мен сөйлемдердің, тіркестердің, сөз ырғағы мен тонының және қандай қарым-қатынас стилінің ең қолайлы және тиімді екенін ескереді. Сыпайылық ережелері, формалдық деңгейі, метафоралар мен тұспалдауларды қолдану, идиомалар мен мәдени-көріктеуіш құралдары, сөйлеу стилін түсіну және пайдалану сияқты мәселелерді қамтиды. Тілдің прагматикалық ерекшеліктерін түсіну мәдениетаралық қарым-қатынастағы түсініспеушіліктер мен қақтығыстарды болдырмауға көмектеседі.

Тілді зерттеудегі прагматикалық әдіс белгілі бір мақсаттарға жету үшін тілдің қарым-қатынастың нақты мәнмәтінде қолданысын зерттеуге бағытталған. Тілдің практикалық қолданылуына, оның функционалдық аспектілеріне және мәтіндегі коммуникацияның жүзеге асуына назар аударады.

Прагматикалық тәсілдің негізінде айтылмақ ойдың мағынасы оның лексикалық және грамматикалық құрамымен ғана емес, сонымен бірге оның айтылу мәнмәтінімен және оның қатысушыларының білімі мен сенімдерімен қалыптасады деген идея жатыр. Прагматикалық әдісті қолданатын зерттеушілер әдетте сөйлеудегі жасырын мағыналар мен ниеттерді түсіндіре білу, зейін мен ақпаратты басқару, аудиторияға әсер етудің әртүрлі стратегияларын қолдану және т. б. сияқты аспектілерді зерттейді.

Прагматикалық әдіс психолингвистика, әлеуметтік лингвистика, когнитивті лингвистика және мәдениетаралық коммуникация сияқты салаларда кеңінен қолданылады. Бұл әдісті қолданатын зерттеушілер әдетте тілдік мінез-құлықтың прагматикалық ерекшеліктері мен заңдылықтарын анықтау үшін әңгімелер, мәтіндер, диалогтар сияқты нақты тілдік деректерді талдайды.

Прагматика – белгілі бір мақсаттарға жету үшін тілдің нақты қарым-қатынас контексінде қалай қолданылатынын зерттейтін тіл білімінің саласы. Прагматиканың негізгі бағыты – адамдардың ақпаратты жеткізу, өз ойлары мен сезімдерін білдіру, басқа адамдармен байланыс орнату және олардың мінез-құлқына әсер ету үшін тілді қалай қолданатынын түсіну.

Прагматика саласына келесі аспектілер кіреді:

Контекстті қолдану: Қарым-қатынас орын алатын мәнмәтін мәлімдемелерді түсіндіруге қалай әсер етеді.

Импликация: Нақты көрсетілмеген жағдайда мәлімдемелерде мағыналар немесе ниеттердің болуы.

Кооператив принципі: Пол Грис ұсынған әңгімедегі ынтымақтастық пен түсіністіктің негізгі принциптері.

Сөйлеу әрекеті: Адресанттар немесе коммуниканттар сөйлеу арқылы белгілі бір әрекеттерді қалай орындайды, мысалы, уәделер, сөйлемдер, сұрақтар және т. б.

Прагматикалық қате: Тілді дұрыс қолданбау немесе прагматикалық нормаларды бұзу, бұл түсініспеушіліктерге немесе қақтығыстарға әкелуі мүмкін.

Прагматика тілдің нақты әлемде қалай жұмыс істейтінін және әртүрлі жағдайларда сәтті қарым-қатынас жасау үшін қандай стратегияларды қолдануға болатынын түсіну үшін маңызды. Ол сондай-ақ мәдениетаралық қарым-қатынаста шешуші рөл атқарады, әртүрлі мәдениеттердегі адамдарға бір-бірінің мәлімдемелерін интерпретациялауға көмектеседі.

Прагматика қарым-қатынас жүйесінде тілді қолданудың әртүрлі аспектілерін қамтиды. Мысалы:

Социопрагматика: әлеуметтік факторлардың әртүрлі мәдени ортада тілді қолдануға қалай ықпал ететінін зерттейді. Бұл сыпайылық ережелерін, формальдылық деңгейін және қарым-қатынастағы мәдени үміттерді зерттеуді қамтуы мүмкін.

Когнитивті прагматика: Ойлау үдерістері сөйлеуді түсіндіру мен өндіруге қалай әсер ететініне назар аударады. Бұл метафораларды, тұспалдауларды, сарказмды және коммуникацияның басқа когнитивті аспектілерін түсіну мен пайдалануды қамтиды.

Дискурсивті прагматика: Мағынаның тұтас мәтіндер немесе дискурсивті актілер деңгейінде қалай жасалатынын, сондай-ақ дискурстың әртүрлі элементтері белгілі бір әсерлер жасау немесе байланыс мақсаттарына жету үшін бір-бірімен қалай әрекеттесетінін зерттейді.

Лингвомәдени бірліктердің прагматикалық қыры туралы Г.О.Сейдалиева «Осы орайда прагматикалық мақсатта жұмсалатын бейнелі сөздер, фразеологизмдер, перифраздар жалпыадамзаттық таным мен ұлттық таным аясындағы стереотиптердің вербалданған құралы іспетті қызмет ете алады» деп жазады [14].

БАҚ-тың ұлтаралық, халықаралық, мемлекетаралық, тұлғааралық қарым-қатынастың негізгі құралына айналу процесінің нәтижесінде түрлі тілдік бірліктердің, оның ішінде лингвомәдени бірліктердің жұмсалу ерекшеліктеріне назар аударуға мәжбүр етті. Соның нәтижесінде лингвистика ғылымы да тілдің функционалдық, прагматикалық бағыттарына ден қойды. «Семантика дәуірі басталып, прагматикаға деген қызығушылықтың артуы тілді өмірден бөліп алып қарамай, тілдік әрекетті өмірдің бір формасы ретінде қарап, адам факторымен санасуға әкелді» деп Қ.Есенова тілдің прагматикалық сипатын орынды көрсетеді [15].

Ф.З.Жақсыбаева: «Прагмалингвистика тілдік құралдарды, оның ерекшелігін және сөйлеудегі заңдылығын коммуниканттардың тілді адамдардың сана-сезіміне, іс-әрекетіне әсер ету мақсатында қолданатынын дәлелдеу тұрғысынан қарастырады. Соған байланысты тіл прагмалингвистикада коммуниканттардың іс-әрекетіне ықпал ететін құрал ретінде зерттеліп, тілдік қарым-қатынасқа қатысушының тілді қандай мақсатта қолданып тұрғандығын айқындайды» [16].

Сөйлеу актілерінің прагматикасы: Сөйлеу арқылы орындалатын нақты әрекеттерді, мысалы, уәделерді, сөйлемдерді, бұйрықтарды және т.б. зерттеуге бағытталған.

Коммуникативті прагматика: Адамдардың тіл арқылы ақпарат алмасу және басқа адамдармен қарым-қатынас жасау арқылы өз мақсаттарына қалай жететінін зерттейді. Бұл аудиторияға әсер ету, зейінді басқару және коммуникациядағы қақтығыстарды шешу стратегияларын зерттеуді қамтуы мүмкін.

Лингвомәдени бірліктердің прагматикасы көп жағдайда тілдің ұлттық құндылығын танытатын фразеологизмдер арқылы айқын көрінеді. Фразеологиялық бірліктердің прагматикасы тұрақты тіркестер мен идиомаларды қолдану әртүрлі мәтіндегі коммуникация мен хабарды қабылдауға қалай әсер ететінін зерттейді. Фразеологиялық бірліктердің прагматикасындағы басты ерекшеліктерді былай көрсетуге болады:

1. Мәтіндік бейімделу: Фразеологизмдер қолданылатын мәтінге байланысты әртүрлі мағыналарға ие болуы мүмкін. Мысалы, «айран-асыр болу» фразеологизмі айтушының діттеміне байланысты түрлі мағыналық реңкте стилистикалық бояуы өзгереді. *Мұндай сұмдықты көрмеген жұрт айран-асыр болды* (І.Есенберлин, Қатерлі өткел). Бұл сөйлемдегі айран-асыр болу – есі кету мағынасында прагматикалық қызмет атқарып тұр. Ал «***Жұртшылықтың бір бөлігі Үкіметтің бұл жағымсыз шешіміне айран-асыр болып, вице-министрлерге сын айта бастады*» (https://aikyn.kz/9282/12495-orynbasar). Бұл сөйлемдегі «айран-асыр болу» фразеологизмінің мағынасы да таңғалуды білдіреді, бірақ қуаныш сезімде емес, керісінше, қорқыныш, үрейленген күйде баяндалған. Демек, прагматикалық реңкі өзгерді.**

2) Импликаторлар: Фразеологизмдер хабарды түсіну үшін маңызды болуы мүмкін жасырын мағыналарды немесе прагматиканы алып жүруі мүмкін. Импликатураларды зерттеу фразеологиялық бірліктердегі қосымша семантикалық реңктерді ашуға көмектеседі.

Фразеологизмдердегі импликаторлар – тұрақты тіркестермен немесе идиомалармен байланысты қосымша мағыналарды немесе ассоциацияларды білдіретін элементтер немесе мәтіндік бірліктер. Импликаторлар фразеологиялық бірліктерді түсіндіруге немесе қабылдауға олардың семантикалық реңктерін немесе мәтіндік мағыналарын ашу арқылы әсер етуі мүмкін. Фразеологизмдегі импликаторлардың бірнеше мысалдары бар:

1) Қоршаған орта мен айналадағы болып жатқан жағдай фразеологизмдегі импликаторды қалыптастыруға негіз болады. Импликаторлар бұл жағдайда халықтың ассоциациясынан туындайды. Мысалы, «*ақ пен қызыл арасында*» фразеологизмінің негізгі мағынасы – «*іңір», «кешкі уақыт».* Бірақ бұл тұрақты тіркес *қысылтаяң уақытта, аяқ астынан* деген прагматикалық мәнімен басым қолданыста жүр. Демек, адамзат танымында ақ пен қызыл түстері екі сәттің, екі қимылдың, екі жағдаяттың арпалысын ассоциациялайды деп ойлаймыз. Себебі фразеологизмнің мағынасы прагматикалық қызметтегі мәнімен кең таныла түсуде.

2) Импликаторлардың эмоционалды қызметі: Сөйлеушінің эмоционалды күйлері немесе фразеологизмді қолдану кезінде көрсетілген мәтін фразеологизм мағынасының эмоционалды бояуын немесе жасырын реңкін көрсететін импликаторлар ретінде қызмет ете алады. Мысалы, «*айызын қандыру*» лингвомәдени бірлігі рақаттану мағынасын білдіреді. Бірақ негізгі фразеологиялық мағынасы – адамның физикалық ләззат алу болғанымен, қазіргі мағыналық реңкі кеңейе түсті. Мысалы, *шешен жұрттың айызын қандыра сөйледі* деген сөзқолданыста рухани тұшыну мәніндегі прагматикасы басымдыққа түсе бастады.

3) Мәдени коннотациялар: Фразеологизмдер мәдени аспектілер мен мағыналарды көрсете отырып, импликатор бола алатын белгілі бір мәдени нормалармен, құндылықтармен немесе дәстүрлермен байланысты болуы мүмкін. Мысалы, «*алпыс екі тамыры ию*» фразеологизмінде ұлттық коннотация – 62 тамыр. Басқа тілде адам баласында осынша тамырдың сезімдік қызметін тілге қоспаған екен. Демек, бұл да – импликатор. Демек, кейбір фразеолгизмдер тұтастай прагматикаға негізделген, яғни белгілі бір діттемге бағытталған мақсатта қолданылады. Олардың реңктік мағыналары болмайды.

Сонымен, импликаторлар фразеологиялық бірліктерді олардың мәтіндік, эмоционалдық және мәдени аспектілерін ескере отырып, түсіну мен қабылдауды кеңейтуге көмектеседі.

4) Эмоционалды экспрессия: Фразеологиялық бірліктер көбінесе сөйлеушінің эмоциясын немесе оның айтқанына қатынасын білдіру үшін қолданылады. Фразеологиялық бірліктердің эмоционалды аспектілерін зерттеу олардың қарым-қатынасты эмоционалды қабылдауға қалай әсер ететінін түсінуге мүмкіндік береді. Мысалы: «*алмасын қанға суару*» фразеологизмінде дықтану, ашулану, кектену экспрессиясы тұрақты тіркестің тура мағынасынан тікелей көрініп тұр. Ашуланған адамның жойып, осып, сойып жібергісі келетін аффектілі күйі тілге енген, сондай-ақ адамның сол кездегі күйін дәл беретін діттеміне сәйкестендіру үшін қолданылады.

5) Мәдени аспектілер: Фразеологиялық бірліктер белгілі бір мәдени нормалармен, құндылықтармен және дәстүрлермен сипатталады. Фразеологиялық бірліктердің мәдени аспектілерін зерттеу олардың әртүрлі мәдени ортада қалай қолданылатынын және қабылданатынын түсінуге көмектеседі. Сондықтан фразеологизмдердің мәдени прагматикасы әрқашан басым болады. Мысалы: «*ат құлағы көрінбейді*» тұрақты тіркесі биік деген мағынаны білдіреді. Бұл фразеологизмнің қалай пайда болғаны тек қазақтарға ғана аян болар. Қамыстың арасындағы аттың тікірейген құлағы ғана көрінетін ақиқаттың дүние бейнесі тілден орын алған.

6) Прагматикалық стратегиялар: Фразеологизмдерді белгілі бір коммуникациялық мақсаттарға жету үшін қолдануға болады, мысалы, сұхбаттасушымен байланыс орнату, әзіл әсерін жасау немесе сенімділікті арттыру. Прагматикалық стратегияларды зерттеу фразеологизмдерді әртүрлі коммуникативті жағдайларда қалай тиімді қолдануға болатындығын түсінуге көмектеседі.

Қорыта келгенде, фразеологиялық бірліктерді прагматикалық аспектіде зерттеудің критерийлері коммуникативті жағдайларда қалай қолданылатынын және олардың мәтінді түсіну мен қабылдауға қалай әсер ететінін түсінуге көмектесетін бірқатар аспектілерді қамтиды. Фразеологизмдерді прагматикалық зерттеуде қолдануға болатын бірнеше критерийлер:

*Контекстік бейімделу*: Мәтінде фразеологизмдерді түсіндіруге және қолдануға қалай әсер ететінін зерттеу. Бұл фразеологиялық бірліктер олардың контекстік мағыналары мен семантикалық реңктерін түсіну үшін қолданылатын әртүрлі мәтіндерді талдауды қамтуы мүмкін.

*Импликатуралар*: Фразеологизмдермен байланысты болуы мүмкін жасырын мағыналарды және олардың хабарды қабылдауға қалай әсер ететінін зерттеу. Бұл тұрақты тіркестердің туындауы мүмкін эмоционалды және мәдени бірлестіктерді талдауды қамтиды.

*Байланыс мақсатын белгілеу*: Әртүрлі мәтінде фразеологиялық бірліктерді қолдану арқылы қандай коммуникативті мақсаттарға қол жеткізуге болатындығын талдау. Бұған сендіру, сұхбаттасушымен байланыс орнату, эмоцияларды білдіру және т. б. үшін фразеологизмдерді қолдану стратегияларын зерттеу кіреді.

*Мәдени аспектілер*: Әртүрлі мәдени орталарда фразеологизмдерді қолдануға және түсінуге әсер етуі мүмкін мәдени нормаларды, құндылықтар мен дәстүрлерді қарастыру. Бұл тұрақты тіркестермен байланысты мәдени бірлестіктерді талдауды және олардың коммуникациядағы рөлін қамтиды.

*Прагматикалық стратегиялар*: Фразеологизмдерді белгілі бір мақсаттарға жету үшін әртүрлі коммуникативті стратегияларда қалай қолдануға болатындығын зерттеу. Бұл байланыс орнатудағы, эмоцияларды білдірудегі, сендірудегі және қарым-қатынастың басқа аспектілеріндегі фразеологиялық бірліктердің рөлін талдауды қамтиды.

Коммуникациядағы прагматика тілдің нақты қарым-қатынаста қолданылу, мақсаттың, ниеттің және мәдени факторлардың коммуникативті үдерістерге әсерін зерттейді. Коммуникациядағы прагматиканың бірнеше негізгі аспектілері бар. Прагматика қарым-қатынас орын алатын мәтіннің (соның ішінде физикалық орта, әлеуметтік қатынастар, мәдени ерекшеліктер және т.б.) тілдік қолданыстардың таңдау мен түсіндіруге қалай әсер ететінін талдайды.

Тілдегі прагматика жасырын зерттеу қарым-қатынас актісінде көрсетілуі мүмкін және тыңдаушы немесе оқырман қабылдайтын мағыналарды коммуникациядағы қызметін зерттеуге ықпал етеді. Прагматика хабарды түсінуге әсер етуі мүмкін болжамды мағыналарды, эмоционалды реңктерді немесе мәдени нормаларды қамтуы мүмкін.

*Прагматикадағы мақсаттар мен ниеттер.* Прагматика коммуникативті актілердің артында қандай мақсаттар мен ниеттер тұрғанын және олардың тілдік құралдар мен коммуникация стратегияларын таңдауды қалай қалыптастыратынын зерттейді.

*Прагматикадағы сыпайылық және этикет.* Әртүрлі мәдениеттер мен мәнмәтіндердегі коммуникативті өзара әрекеттесуді реттейтін сыпайылық пен әлеуметтік этикет ережелерін зерттеу. Сыпайылықты лексика, интонация, жест-ишара және қарым-қатынастың басқа аспектілерін таңдау арқылы білдіруге болады.

*Прагматикадағы контексттік болжамдар*: Әңгімелесушілердің қарым-қатынас актісіне қатысты қандай үміттері бар екенін және олардың тілдік бірліктерді таңдау мен түсіндіруге қалай әсер ететінін зерттеу.

*Прагматикадағы мәдени айырмашылықтар:* Прагматика мәдени ерекшеліктер мен айырмашылықтардың қарым-қатынас стратегияларына, соның ішінде сыпайылық ережелеріне, байланыс орнатуға және эмоцияларды білдіруге қалай әсер ететінін қарастырады.

Коммуникациядағы прагматиканы зерттеу адамдардың әртүрлі мәнмәтіндерде тіл арқылы қалай әрекеттесетінін, сондай-ақ қарым-қатынас процестерінің сәттілігіне қандай факторлар әсер ететінін жақсырақ түсінуге көмектеседі.

Ым-ишара – коммуникацияның бір таңбалық белгісі болғандықтан, онда да прагматика болады. Ал ишара – лингвомәдени бірлік болып саналады. Сондықтан ишараның прагматикасы тек сілтеу, нұсқау, көрсету сияқты қол, дене, бет ишараларының өзін ғана емес, оларды әртүрлі жағдайларда қолдануды, қолданылған мағынаны зерттейді. Ишаралар ақпаратты қалай жеткізетінін, олардың эмоциялары мен мотивациясына қалай әсер ететінін және оларды әртүрлі мәтінде халық қалай түсіндіре алатынын талдайды.

Ишара прагматикасының негізгі идеясы – жесттің мәні оның ішкі мазмұнымен ғана емес, сонымен бірге ол қолданылатын мәтіндермен қатар анықталады. Мысалы, «*тіл үйіретін*» фразеологизмінің ишарасы шынымен-ақ дәмді иіс немесе дәмді тағам көргенде тілдің ұшыра үйірілетін сұйықтық сілекейінің шұбыруы сияқты сенсорлы рефлекстердің ақиқат бейнесінен туындаған. Сонда оның прагматикасы жай айта салғаннан байқалмайды. Тіл үйіретін деп айта отырып, тілді еріннің жан-жағымен жүгірте жалап өту қимылымен қатар орындалса қай жерде және қашан айтылатынына байланысты әртүрлі мағынаға ие болуы мүмкін. Қыстың суық күнінде бұл төмен температураны білдіруі мүмкін, ал адамдар арасындағы қарым-қатынас туралы әңгімеде жылу мен эмоционалды жақындықтың болмауы мүмкін.

**1.2 Лингвомәдени бірліктердің кумулятивтік қызметі**

Лингвомәдени бірліктерді зерттеу – тіл мен мәдениет арасындағы мазмұнды білдіруші тілдік таңба. Зерттеудің бұл саласы мәдени нормалар мен құндылықтарды, әдет-ғұрыптарды, дәстүрлерді, әлеуметтік құрылымдар мен менталитетті, сондай-ақ олардың тіл мен коммуникацияға әсерін қамтитын көптеген тақырыптарды қамтиды. Лингвомәдени бірліктерді зерттеуде мына өлшемдерге сүйену аса маңызды:

*Мәдениетаралық байланыс*: Осы саладағы зерттеулер әртүрлі мәдени ерекшеліктер мен құндылықтардың әртүрлі мәдениеттердегі халық арасындағы қарым-қатынасқа қалай әсер ететініне назар аударады. Бұл мәдениетаралық ақпарат алмасу мен өзара әрекеттесудің тілдік және тілдік емес аспектілерін талдауды қамтуы мүмкін. Мәселен, қазақ және дүнген ұлтының мәдениетаралық байланысы нәтижесінде дүнген тілінде «бешик туэй – бесік той», «ги сүйинши – сүйінші беру», «гуәр ащар – асарлату» секілді салт үлгілері кездеседі әрі аталып өтеді.

*Мәдени кодтар мен стереотиптер*: Осы саладағы зерттеулер мәдени стереотиптердің, алалаушылықтар мен бейнелердің лингвистикалық және вербалды емес көріністерін, сондай-ақ олардың қабылдау мен қарым-қатынасқа әсер ету тәсілдерін зерттейді. Мәселен, қазақ халқының қайталанбас мәдени кодын танытатын «жеті ата» дәстүрі бүгінгі дүнген қауымының арасында кең таралды.

*Мәдениетаралық құзыреттілік*: Бұл зерттеу саласы басқа мәдениеттердің өкілдерімен тиімді қарым-қатынас жасау үшін қажетті дағдылар мен білімді зерттейді, соның ішінде тілдегі, әдет-ғұрыптағы, уақыт пен кеңістікті қабылдаудағы мәдени айырмашылықтарды түсіну және т. б. Қазақ халқының дүниетанымын танытатын «дәм ауыз тию, нан ауыз тию» секілді дәстүрінің қадірін түсіну өзге ұлт өкілінің мәдени құзыреттілігінің үлгісі бола алады.

*Мәдени лексикалық бірліктер*: Осы саладағы зерттеулер тілдің мәдени аспектілерін лексика арқылы талдайды, бірегей мәдени ұғымдарды, құндылықтар мен түсініктерді көрсететін терминдер, өрнектер, фразеологиялық бірліктер.

*Мәдениетаралық прагматика*: Осы саладағы зерттеулер мәдени айырмашылықтардың сыпайылық ережелері, емдеу формалары, сендіру стратегиялары және т. б. қоса алғанда, әртүрлі коммуникативті мәнмәтіндерде тілді қолдануға қалай әсер ететінін талдауға бағытталған.

Лингвомәдениеттану саласындағы зерттеулер тіл мен мәдениеттің байланысын түсінуде маңызды рөл атқарады және көпұлтты әлемде мәдениетаралық түсіністік пен қарым-қатынас дағдыларын дамытуға көмектеседі.

Тілдегі лингвомәдени бірліктерді зерттеудің бірнеше жолы бар.

*Лексикалық бірліктер*: Тіл қолданылатын қоғамның мәдени ерекшеліктерін көрсететін сөздерді, сөз тіркестерін, идиомалар мен фразаларды зерттеу. Бұл лексикада көрсетілетін мәдени ұғымдарды талдауға бағыттайды.

*Грамматика және синтаксис*: Белгілі бір мәдениетке ғана тән болуы мүмкін грамматикалық құрылымдардың, синтаксистік үлгілердің және сөйлем құрылымдарының мәдени аспектілерін зерттеу.

*Фонетика және айтылу*: Мәдени ерекшеліктер мен мәдени контексттің айтылу мен интонацияға әсерін ескере отырып, тілдің дыбыстық аспектісін талдау.

*Тілді әртүрлі контексте қолдану*: Тілдік құралдардың әртүрлі мәдени жағдайларда және әлеуметтік контексттерде, соның ішінде ресми және бейресми қарым-қатынаста, сөйлеудің әртүрлі стильдерінде және мәтін жанрларында қалай қолданылатынын зерттеу.

*Коммуникативті стратегиялар*: Мәдени ортада коммуникативті мақсаттарға жету үшін тілді қолдану тәсілдерін зерттеу, соның ішінде сыпайылық ережелері, байланыс орнату, эмоцияларды білдіру және сендіру.

Тілдегі лингвомәдениетті зерттеу тіл мен мәдениет арасындағы байланысты тереңірек түсінуге көмектеседі, сонымен қатар бұл талдауды мәдениетаралық ортада тиімдірек өзара әрекеттесу үшін қолданады.

Лингвомәдениеттің кумулятивті қызметі тілдің мәдени ақпарат пен тәжірибені ұрпақтан-ұрпаққа жинақтау және жеткізу қабілетін білдіреді. Бұл ұғым әдетте тіл мен мәдениетті зерттеу контекстінде тілдің мәдени құндылықтарды, нормаларды, әдет-ғұрыптарды және тарихи фактілерді қалай білдіретінін және сақтай алатынын сипаттау үшін қолданылады.

Негізінде, тіл мәдени ақпарат пен сәйкестікті жеткізудің негізгі құралы болып табылады. Лингвомәдени бірліктердің кумулятивтік қызметі адамдарға қарым-қатынас жасауға ғана емес, сонымен қатар мәдени ұлттық құндылықты ұрпақтан ұрпаққа жеткізуге (мұраның тұқым қуалаушылығын сақтауға) мүмкіндік береді. Тіл-тілде дәстүр, әдет-ғұрып, діни нанымдар, тарихи оқиғалар, аңыздар және т.б. сияқты мәдени элементтердің байлығы бар. Солардың әрқайсысы лингвомәдени бірлік болып саналады және оның кумулятивті қызметі тілдік мағыналарда терең сақталады, яғни тілдегі мәдени аспектілер белгілі бір мәдени ұғымдар мен атауларда, сөз тіркестері мен мақал-мәтелдерде жасырын сақталады. Сонымен қатар, диалектілер, архаикалық формалар, сондай-ақ жергілікті жер атаулары мен антропонимдер лингвомәдени бірлік ретінде кумулятивті қызметін көрсете алады. Өйткені әрбір лингвомәдени бірліктің мағынасында ұлттың ассоциациялық таптаурын танымы жатады.

Тілдік жүйеде кумуляция лексикалық бірліктердің, фразеологиялық бірліктердің немесе грамматикалық құрылымдардың құрамындағы мәдени фонды білдіретін элемент ретінде танылады. Адам тілді неғұрлым көп үйреніп, қолданса, соғұрлым көп сөздер мен сөз тіркестерін сіңіреді, бұл оның тілдік қорына жинақталып, аккумуляциялық үдерісті тудырады. Мысалы, *самаурын (самоварь)* – орыс ұлтының ұлттық бұйымы. Бірақ оның қазақ тіршілігіне терең сіңгені соншалықты, самаурын қазақтың мәдени құндылығына айналды. Ал мәдениеттануда кумуляция мәдени жетістіктерді, дәстүрлерді, тарихи оқиғаларды және басқа да мәдени аспектілерді жинақтау және сақтау процесін білдіреді. Бұл үдеріс мәдениеттің ұрпақтар арқылы дамып, бірегейлігін сақтауға мүмкіндік береді.

Фразеологизмдерде кумулятивтік элементтер тілдік қауымдастыққа сіңген сайын жинақталатын немесе кеңейетін мәдени нышандар. Фразеологиялық бірліктер – олардың құрамдас бөліктері мәндерінің қосындысынан ерекшеленетін тұрақты құрылымы мен мағынасы бар лексикалық элементтердің ерекше түрі. Фразеологизмдегі кумулятивті элементтердің көрінісін былайша сипаттауға болады:

*Жаңа фразеологиялық бірліктер*: Тіларалық және мәдениетаралық қарым-қатынас әсері нәтижесінде үнемі жаңа фразеологиялық бірліктердің пайда болуы. Мысалы, дүнген тұрақты тіркестерінің қазақ тіліне енуі немесе керісінше.

*Қолданыстағы фразеологиялық бірліктердің модификациясы*: Қолданыстағы бейнелі тіркестер жаңа мәтінге немесе жағдайларға бейімделу үшін мағыналық реңкке өзгертілуі немесе мағына кеңеюі мүмкін. Мысалы, фразеологиялық бірліктер жаңа мағыналарға ие болуы немесе жаңа мәнмәтінде қолданылуы мүмкін.

*Жарыспа қолданыстар*: Фразеологиялық бірліктерде тілде дамып, таралатын әртүрлі нұсқалар мен вариациялар болуы мүмкін. Бұл нұсқалар диалектілік ерекшеліктерге, стилистикалық діттемге немесе тілдік тәжірибедегі өзгерістерге байланысты болуы мүмкін.

*Мәдени түрткіжайттардың әсері*: Мәдени аспектілер фразеологиялық бірліктердің қалыптасуы мен дамуына да әсер етуі мүмкін. Фразеологизмдер белгілі бір мәдениеттің дәстүрлерін, әдет-ғұрыптарын, нанымдары мен құндылықтарын көрсете алады және оларды қолдану мәдени өзгерістерге сәйкес өзгеруі мүмкін. Осылайша, фразеологизмдегі кумулятивтік элементтер тілдің дамуы мен өзгеруін және оның үнемі жаңаруы мен толығу қабілетін көрсетеді.

Тілдегі кумулятивті қызметтің айқын көрінісі – сакральды қолданыстар. Тілдегі қасиеттілік (сакральдылық) діни, мифологиялық немесе мәдени аспектілермен байланысты ерекше құндылыққа ие. Әртүрлі мәдениеттерде қасиетті ұғымдар мен символизммен байланысы бар фразеологиялық тіркестер бар. Себебі сакральды элементтер әсіресе фразеологиялық бірліктерде терең сақталады. Фразеологизмдегі қасиетті көріністің бірнеше мысалдары мен тәсілдері көрсетейік:

* Діни фразеологиялық бірліктер – лингвомәдени бірліктер. Тіл- тілдерде діни түсініктер мен рәсімдерге байланысы бар фразеологиялық тіркестер өзге тілге аударылуда қиындық тудырады. Мысалы, ағылшын тілінде «*to cross on 's fingers*» фразеологизмі (сұқ саусақпен және ортаңғы саусақпен жұдырықтасу), сәттілікке деген үмітті немесе тілекті білдіреді және көбінесе христиан крестімен байланысты болады. Ал қазақ және дүнген мәдениетіне ортақ фразеологизмдер – аймен байланысты. «*Айға балау», «айдай сұлу», «ай толды*».
* Мифологиялық және аңызға айналған бейнелер – лингвомәдени бірліктер: Фразеологиялық бірліктер мифологиялық тақырыптармен немесе аңыздармен байланысты болуы мүмкін. Мысалы, қазақ тілінде «*Абылай аспас асу*» тұрақты тіркесі Абылайдың ерлігімен сакральданған. Ал дүнген тіліндегі *«Тан Шан сан – Тянь шань тауы*» атауы 1877 жылы желтоқсан айында аталған таудың жотасынан асқан дүнген халқының санасында ұлы қасіреттің атауымен қатар қолдынылып жүр.
* Мәдени рәсімдер – лингвомәдени бірліктер: Фразеологиялық бірліктер де мәдени рәсімдердің айқын көрінісі. Мысалы, кейбір мәдениеттерде ата-бабаларды немесе табиғатты қастерлеу рәсімдері мен дәстүрлерімен байланысты фразеологиялық бірліктер бар. *«Тасаттық жасау», «жел қайыру», «сағымдай ұшу», «желдей есу»* сияқты фразеологизмдердің прагматикалық мағынасы қимыл-әрекеттің орындалуындағы ерекшелікті білдіріп, соның негізінде адам мінезін танытушы жасырын мағына үстемелеуші болса, бастапты мағынасы расымен де табиғи құбылыстардың аталымы болған.
* Символдық түсініктер – лингвомәдени бірліктер: Фразеологиялық бірліктер жалпы қабылданған стереотиптер мен ассоциацияларға байланысты символдық мағынаға ие болуы мүмкін. Мысалы, «*алтын қол*» фразеологизмі шеберлік пен талантты бейнелеуі мүмкін.
* Тыйым сөздер мен наным-сенімдер – лингвомәдени бірліктер: Кейбір фразеологиялық тіркестер тыйым салынған немесе наным-сенімге байланысты болуы мүмкін, мәселен «*арулап көму», «аққа орану», «періштесі қағу», «көз тию».*

Тілдегі сакральдылық – лингвомәдени кодталған ұғымдар. Тілдегі қасиеттілік мағына тереңдігін танытады, сонымен қатар белгілі бір мәдениеттің менталитеті мен құндылықтарын түсінудің кілті болып табылатын қоғамның мәдени және діни аспектілерін көрсетеді.

Тілдегі мәдени код белгілі бір этносаралық немесе мәдени топ мүшелері арасында қолданылатын конвенциялар, рәміздер және жасырын мағыналар жүйесін білдіреді. Мәдени код адамдардың өз мәдениеті шеңберінде мағынаны қалай қабылдайтынын, түсіндіретінін және жасайтынын анықтайтын лингвистикалық және лингвомәдениеттанымдық зерттеу нысаны болып саналады. Мәдени кодтың бірнеше негізгі белгілерін атап өтейік:

1. Әр тілдің мәдени кодты құрайтын өзіндік ерекше грамматикалық, фонетикалық, лексикалық және семантикалық ерекшеліктері болады. Мысалы, қаратпалар (*қарғам, әлеумет, уа жарандар, мырза, ханым*), еркелету мәндегі сөздер (*ботақан, қошақан*), сыпайылық формалары немесе белгілі бір фразеологиялық айналымдар (*иірілген ұршықтай, екі аяғы балғадай, месқарын, қара шаңырақ*) мәдени кодтың маңызды компоненттері болуы мүмкін.
2. Концептілер мен құндылықтар: Уақыт, кеңістік, отбасы, достық сияқты мәдени ұғымдар түрлі мәдениетте әртүрлі мағыналар мен құндылықтарға ие. Бұл ұғымдарды білдірудің лингвистикалық құралдары мәдени мәнмәтінге байланысты әртүрлі болуы мүмкін.
3. Стереотиптер мен бейнелер: Тілдік бірліктер белгілі бір мәдениетке тән стереотиптерді, бейнелер мен ассоциацияларды көрсете алады. Мысалы, *Ұлы дала елі* (Қазақстан), *Шық бермес шығайбай* (сараң), *қос аққу* (махаббат).
4. Этикет және қарым-қатынас нормалары: Әрбір мәдениеттің әртүрлі жағдайларда өзін қалай ұстау керектігін анықтайтын өзіндік этикет ережелері мен қарым-қатынас нормалары бар. Мысалы, қазақ мәдениетінде ерлердің ассалаумағалейкүм деп амандасуы, келіндердің сәлем беруі, қонақты төрге отырғызу, қызды оң жаққа, келінді қазан-ошақ, яғни сол жаққа жайғастыру сияқты дәстүрлер мәдени қод деп танылады.
5. Тарихи және әлеуметтік-мәдени контексттер: Мәдени код белгілі бір мәдениеттің тарихи және әлеуметтік-мәдени контексттерін де көрсетеді. Мысалы, тілдік өзгерістер мен қарыз алу өткен және қазіргі басқа мәдениеттермен өзара әрекеттесуді көрсетуі мүмкін.

Тілдің кумулятивтік қызметі — берілген тілдің лексикалық алуантүрлілігі жағынан қаншалықты бай екенін бағалауға мүмкіндік беретін тілдің эстетикалық мүмкіндігін көрсететін статистикалық қызмет. Тіл деректерін талдау үшін қолданылады және мәтіндегі немесе жалпы тілдегі сөздер мен сөз тіркестерінің мағына түрленімін өлшеуге көмектеседі.

Тілдің кумулятивтік қызметі әртүрлі тілдерді салыстырмалы, салғастырмалы талдау және олардың ұқсастығын немесе айырмашылығын бағалау үшін маңызды. Әдебиеттануда ол мәтіннің стилінің немесе күрделілігінің дәрежесін бағалауға көмектеседі. Сондай-ақ, бұл информатикада тілді өңдеу алгоритмдерін жасау және табиғи тілдік интерфейстерді құру үшін пайдалы болуы мүмкін.

Тілдің кумулятивтік қызметі ақиқат дүние туралы білімдерді сақтау қабілетімен ерекшеленеді.

Демек, тілдің кумулятивтік қызметі – сөйлемдер мен мәтіндердің құрылымы мен мағынасын құруда әртүрлі тіл элементтерінің қандай рөл атқаратынын анықтауға мүмкіндік беретін ұғым. Бұл белгілі бір ойлар мен идеяларды жеткізу үшін қандай сөздер мен сөз тіркестері жиі қолданылатынын зерттеу әдісі деп танылады.

Корпустық лингвистикада тілдің кумулятивтік қызметі мәдени семантикалық жасырын мағыналарымен айқындалған сөздер ғана емес, белгілі бір мәтіндегі негізгі тірек сөздердің дәйектелуін де білдіреді. Тілдің кумулятивті қызметіне мысал ретінде көркем әдебиет шығармасында немесе белгілі бір тақырыптағы адамдардың сөйлеуінде қай сөздер жиі кездесетінін талдайтын зерттеуді келтіруге болады. Мысалы, саяхат туралы айтатын болсақ, «*саяхат», «демалыс», «ел»* сөздері басқаларға қарағанда жиі кездеседі.

Тілдің кумулятивті қызметінің маңыздылығы – тілдегі кейбір мәдени коды бар ұғымдарды түсінік тілді жеткізуге ықпал ететін интерпретациялық қызметінде.

Г.В.Колшанский «Объективная картина мира в познании и языке» еңбегінде тілдің кумулятивті қызметі туралы келесі пікірді ұстанады: «Тілде адамның әлем туралы білім жинауы жүзеге асқан сансыз орта, жағдаяттар көрініс табады – халықтың табиғат ерекшеліктері, оның қоғамдық тәртібі, табиғи тағдыры, өмірлік тәжірибесі және т.б.» [17]. Халықтың күнделікті тұрмысында қолданылатын рухани-материалдық игіліктерге байланысты ғасырлар бойы қалыптасқан қоғамдық нормалар, пайдалану ережелері мен нұсқаулықтары тілде сақталады. Қазақ және дүнген халқының шаруашылық және тұрмыстық тәжірибесінің көп қыры тілдегі лингвомәдени бірліктердің бойында көрініс тапты. Мәселен, А.Тоқтабай негізінен мал шаруашылығымен айналысқан қазақ мәдениетінде жылқы түсіне байланысты 300 жуық атау бар екенін атап өтеді. Демек, бұл жылқы малының қазақ мәдениетінде ерекше орнымен, асқан маңыздылығымен түсіндіріледі. Ал дүнген тілінде май, су және будың көмегімен тамақ пісірудің 10 аса атаулары қолданылады. Бұл атаулар дүнген тағам дәстүрінде азық-түліктің алуантүрлілігі мен әрбір дақылды дұрыс дайындаудың табиғи ерекшелігін ескеруден пайда болғаны түсінікті.

Кумулятивтік қызмет нәтижесінде лингвомәдени бірліктердің бойында мәдени код тұнып тұрады. Сол себептен лингвомәдени бірліктердің түрлерін жан-жақты зерттеу нәтижесінде белгілі бір халықтың ұлттық дүниетанымы, философиялық ой-тұжырымы танылады. Н.Уәлиев осы орайда «Халық өзінің өткен дәуірлердегі наным-сенімін, түйсік-түсінігін, ой-қиялын, тыныс-тіршілігін аз сөздің аясына сыйдырып, әрі нәрлі, әрі әрлі етіп ерекше өрнектей білген. Түп төркіні беймәлім сөздердің сәті түсіп кілті табылғандай болса, көп нәрсені баян етіп, халықтың өткендегі ой-қиялы, тыныс тіршілігі, дүниетанымы туралы сыр шертіп тұрады» деп қорытындылайды [18].

Лингвоелтану мен лингвомәдениеттану саласының дамуына зор үлес қосқан Е.М.Верещагин, В.Г.Костомаров «Язык и культура: лингвострановедение в преподавании русского языка как иностранного» атты еңбегінде тілдің кумулятивтік қызметіне жан-жақты тоқталып құнды пікірлер айтады. Мәселен, «Тілдің кумулятивтік қызметі – адам таныған ақиқат туралы ақпараттың тілдік бірліктердегі көрінісі, тіркелуі мен сақталуы. Бір жағынан, тіл – қоғамдық құбылыс, оны ұжымдық қырынан алып қарасақ, ол адамдардың белгілі бір этнолингвистикалық, мәдени-тілдік қауымының таныған дүние жайлы ақпарат сақтаушысы. Тіл - сол тілде сөйлейтін барша халықтың қазынасы, кумулятивтік қызметіне орай ұлттық мәдениетінің ақиқат айнасы» деп тілдің бойында ұлттық ерекшелік барынша толық сақталады деп есептейді [19]. Халықтың табиғатта кездесетін белгілі бір заңдылық туралы этникалық түсінігі, пайымы тілде лингвомәдени бірліктер түрінде сақталып, «этномәдени сандықтың» ішінде берік орынға ие болуының ең басты шарты – аталған мәселе бойынша көзқарастың халықтың басым көпшілігіне ортақ болуы, демек, халықтың оны мойындауы болып табылады. Бұл үдеріс ғасырларға созылып, ұлттың тарихи дамуында өзгеріске де ұшырап жатады.

Ұлттың, халықтың түп мәдениеті мен рухани байлығын меңгеру үшін адам баласы туған тілінде тәрбиелену қажет. Нәрестеге айтылатын бесік жырынан бастап алғашқы сөзі, ары қарай тілі ана тілінде шығу үдерісі адамның бойында ұлттық менталитеттің қалыптасуына әсерін тигізеді. Осы тұрғыдан келгенде, Е.М.Верещагин, В.Г.Костомаровтың келесі пікірін келтіргеніміз орынды деп санаймыз: «Тіл иесі өзінің ұлттық мәдениетін тікелей ана тілі көмегімен меңгереді. Бір қырынан алып қарасақ жаңа туған нәресте тек сөйлеп үйренетін сияқты, алайда, шынында, тіл арқылы адам оны қоршаған ақиқат дүние нендей заттар және құбылыстардан тұратынын түсінеді, өзін-өзі ұстау, жақсы көру мен жек көру, оның отбасылық және этникалық ерекшелігі, халқының өткені мен бүгінгісін таниды. 5-7 жаста ана тілін меңгерген бала белгілі бір ұлттық мәдениеттің бөлшегі болып қалыптасады» [19, 4 б.]. Расында да, адамның белгілі бір ұлттық мәдениеттің бөлшегі деңгейіне жетуі үшін жай сол ұлт құрамында дүниеге келуі жеткіліксіз, міндетті түрде ана тілінде тәрбиеленуі шарт. Нақтырақ айтсақ, ана тілінің мәдени қорында сақталған рухани-мәдени лексикасы, ырым-тыйым, салт-дәстүр атауларымен есеюі қажет. Мәселен, ислам діні араб елдері мен қазақ, дүнген халықтарына ортақ болғанымен, дастархан басындағы этикет нормалары кейде ерекшеленіп кететін жайттар кездеседі. Бүгінгі күні әлеуметтік желілерден елдерінде қонақ күту барысында ер адамдардың, қызметшілердің жерге жайылған дастарханды басу әрекеттері байқалып жүр. Ал қазақ және дүнген мәдениетінде бұндай жағдай мүлдем кездеспейді. Себебі, әр балаға жастайынан «*дастарханды баспа, дастарханға теріс қарама, жерге жайылған дастархан басында тұрып тұруға болмайды*» секілді тыйымдар айтылады. Осы секілді тыйымдарды құлағына құйып өсетін бала ер жетіп белгілі бір ұлттың мәдени бөлшегіне айналып шығады.

Біз Н.Уәлидің тілдің кумулятивті әлеуеті туралы келесі көзқарасымен толықтай келісеміз: «Этностың ақиқат дүние туралы көзқарасы, салт-дәстүрі, жол-жоралғылары, әдет-ғұрпы, моралі, әдебі, тұрмыс-тіршілігімен байланысты ақпараттар жинақтаған тұрақты сөз орамдарының мазмұндық құрылымында ақиқат дүниенің тілдік бейнесін көрсететін ұлттық ерекшелікті (спецификаны) танытатын компоненттер болады» [20].

Тілдің кумулятивтік, яғни жинақтау, сақтау қасиеті туралы отандық этнолингвистика ғылымының негізін қалаушысы Ә.Қайдар: «Ал, тілдің үшінші қызметі – ғылым терминімен айтқанда аккумулятивтік қызметі деп айтып, яғни ол тілдің ғасырлар бойы дүниеге келіп, қалыптасқан барлық сөз байлығын өз бойына жиып, сақтап, оны келешек ұрпаққа асыл мұра ретінде түгел жеткізіп отыратын игілікті қасиеті» деп түсіндіреді [21]. Ғалымның осы көзқарасымен Е.Н.Жанпейісовтің келесі тұжырымы сәйкес келеді: «Тайпаның тілі – оның барша өмірінің көрінісі, жоғарғы саналы және мәдени өмірінің барша қазынасы жиналған мұрағаты» дей отырып, адамның тіліне мәдени тұрғыдан ерекше баға береді [22]. Жоғарыда келтірілген екі тұжырымның «түгел жеткізіп отыратын» және «мәдени өмірінің барша қазынасы» тіркестерін ерекше атап өтуіміз қажет. Себебі тарих, мәдениеттану, әлеуметтану, өнертану және т.б. тіл білімінен өзге барлық гуманитарлық ғылымдар үшін тіл ең бірінші рухани-мәдени ақпарат көзі болып табылады. Материалдық мәдениет үлгілері түрлі табиғи, қоғамдық жағдайлардың нәтижесінде жойылса да, тілдің бойынан жойыла қоймас. Лингвомәдени бірліктердің кумулятивтік қызметі арқылы ғасырлар бойы жалғасып келе жатқан ұрпақ сабақтастығы жүзеге асады. Олардың табиғатын ашу нәтижесінде ұлттың өзіне тән нағыз этникалық ерекшелігі танылып, этностың мәдени келбеті танылып, тілдің артында жасырынған түпсіз сыр-құпия анықталады.

**1.3 Қазақ тіл біліміндегі лингвомәдени бірліктердің зерттелуі**

Қазақ тіл біліміндегі лингвомәдениеттанымдық аспекті өз бастауын этнографиялық және этнолингвистикалық зерттеуден алады. Академик Ә.Қайдар мен профессор Е.Жанпейісовтің алғашқы мақалаларындағы талданған тіл бірліктерін лингвомәдени бірліктер деп атауға болады.

Н.Уәли өзінің «Қазақ сөз мәдениетінің теориялық негіздері» атты еңбегінде тілдің тек мәдени ерекшелігіне ғана емес, прагматикалық, стилистикалық қолданысына тоқталып өтеді. Мәселен: «Адамды, оның жан дүниесін тілінен тыс зерттеуге болмайды. Сондай-ақ тілді де адам арқылы, адамның жан дүниесі арқылы зерттемей болмайды. Адам өз сөзінің иесі, өз сөзінің қожасы болса, тілдің иесі де, қожасы да халық. Дәлірек айтқанда, тілдің субъектісі, біріншіден, тілдік тұлға (жеке адам, тілді тұтынушы), екіншіден, халық, ұлт (тілдік ұжым)» [20, 58 б.]. Осындағы «Тілдің субъектісі, біріншіден, тілдік тұлға (жеке адам, тілді тұтынушы)» деген тіркесі адамға жеке индивидуалды сөйлеу ерекшелігі тән екенін көрсете отырып, бұған тілде жинақталған рухани, мәдени мұра негіз болады деп есептейді. Фразеологиялық бірліктер, мақал-мәтелдердің деңгейіне жету үшін белгілі бір тіркес тек ақиқат шындықты, табиғат заңдылығын дәл сипаттап қана қоймай, осы тіркесте қамтылған оймен адамдар тобы не қоғам келісіп, оны мойындауы қажет. Сонда ғана тілдің бойында сақталып, ұрпақтан-ұрпаққа жетеді. Мәселен, қазақ тіліндегі «*Қонақ ырыздығымен келеді*» нақылымен мағыналас дүнген тілінде *«Дэ ки е фу, гуә гуонйин ё щи - қонаққа жомарт бол, жай күндері үнемді бол*» мақалында қамтылған үнемділік, ысырапшылдықтан бас тарту түсінігі барша дүнген қауымына ортақ көзқарас екені түсінікті.

Қазақ тіл білімінің лингвомәдени бағытында зерттеу жүргізген келесі лингвист-ғалым – А.Ислам «Ұлттық мәдениет контексіндегі дүниенің тілдік суреті (салыстырмалы-салғастырмалы лингвомәдени сараптама)» атты докторлық диссертациясында дүниенің тілдік бейнесіне келесі анықтаманы береді: «Дүниенің тілдік суреті» дегенімізді тілде көрініс тапқан, жалпы ұлт өкілдеріне және ұлттық әлеуметтік мәдени өкілдеріне ортақ ұжымдық ұлттық мәдени тәжірибе негізінде жиналған білім жүйесі деп түсінеміз. Осы тұста дүниенің тілдік суретінің объективті дүние суретінен айырмашылығы болмайтынын, ол тек белгілі бір ұлттық нақыш беретінін айтып өткіміз келеді» [23]. Расында да, лингвомәдени бірліктердің бойында ұлттың ғасырлар бойы жинақтаған мәдени тәжірибесін байқауымызға болады. Мысалы, *«Ертеден қара кешке дейін»* тіркесімен мағыналас дүнген тілінде «*Ба дунсанниди жәту бидо щисаннили – күнді шығыс тауларынан батыс тауларына дейін арқалау*» тіркесі қолданылады. Осы фразеологиялық бірлік дүнген этносының негізгі шаруашылығы егіншілік, бақташылық екенін көрсетіп, шаруалардың күні бойы егін алқабында күнге арқасын беріп жұмыс істейтіні түсінікті. Халықтың бұл еңбек ету әдеті, өсиетке айналып, фразеологиялық тіркес түрінде сақталған.

С.Е.Жанпейісованың «Қазақ тілінің рухани мәдениет лексикасы» атты кандидаттық диссертациясында ақын, жазушылардың шығармаларындағы рухани мәдениет лексикасы аса бай және барынша әртекті нақты тілдік материалдар негізінде, әсіресе таза лингвистикалық және этнологиялық талдау жүргізіледі. Ғалым еңбегінде қоғамдық, салттық, халықтық метрология лексикасын қарастырады. Ғалым тілдің мәдени ерекшелігі туралы «Этнос атаулының жалпы қай-қайсысының да бұл рухани ескіліктері...жеке сөз, тіркес түрінде әуелі оның тілінде «тіркеледі». Тіл сондықтан этномәдени процестің де ең ежелгі көне көрінісі болып табылады» деп ой түйеді [24]. Қазақ тіліндегі тұрақты тіркестердің бойында «*Алла*» сөзімен қатар *«тәңір*» атауы жиі кездеседі. Яғни, ерте дәуірлердегі қазақ мәдениетінде тәңіршілдік дінінің болғандығын растайтын фактілердің арасында осы мәдени атау да бар екені түсінікті. Мәселен, *«көрші ақысы – тәңір ақысы, тәңір асыраған тоқтыны бөрі жемейді*». Ал дүнген тілінде «*Алла, худа*» діни атаулардан бөлек «*тян-аспан*» атауы тұрақты тіркестердің бойында кездеседі. Демек, дүнген тілінде Қытай елінде ислам діні таралмас бұрын қолданылған және бүгінгі күні қытай мәдениетінде бар «*тян - аспан»* атауының кездесуі халық тарихындағы этномәдени процестердің ежелгі көрінісі тілде сақталатынын дәлелдей түседі.

Тілді мәдени аспектіде зерттеу жұмыстары белгілі бір халықтың тілінде көрініс тапқан дүниенің тілдік бейнесін, дүниенің концептуалдық бейнесін анықтау мақсатында жүргізіледі. Лингвомәдениеттанудың нысанына тіл және мәдениет жатса, ал лингвомәдениеттанудың пәні ретінде – тілдің мәдени жүктелген бірліктерін атауға болады. Когнитивті лингвистика аясында концепт мәселесіне ғалым З.К.Сабитова келесідей түсіндірме береді: «Когнитивті әдіс тұрғысынан концепт (лингвокогнитивті концепт) ментальды мән (жады бірлігі, ментальды лексикон, концептуалды жүйе, ми тілінің бірлігі) ретінде түсініледі, ол санада болып, тәжірибе, білім мазмұнын, барша адамдық әрекет пен әлемді тану үдерістерінің нәтижесін әлдебір білім кванттары (білім кванты – минималды білім көлемі) түрінде білдіреді» [25].

Тіл білімінің лингвомәдениеттану саласы бойынша ғылыми-зерттеу жүргізген жас ғалымдардың арасында Р.М.Ускенбаева аталған терминге «Лингвомәдени бірлік дегеніміз – тілдік мағынасымен қатар мәдени-ұғымдық компоненті бар тілдік бірлік» деп баға береді [26]. Ал, Ж.Б.Курмамбаева «Қазақ тіліндегі сан атауларының лингвомәдениеттанымдық негізі» диссертациясында лингвомәдени бірлік туралы: «Лингвомәдени бірлік – мәдени-семантикалық құрылымды сипаттайтын, тілдік жүйедегі емес, тілден тыс мәдени мазмұнын білдіретін ұғым» деп жазады [27]. Лингвомәдени бірліктің бойында оның мәдени компоненті басым тұрады, әрі осы қырымен лингвомәдениеттану саласы үшін құнды болып табылады. Мәселен, қазақ тіліндегі «*қамшы сабындай өмір*» тіркесінің мәдени компоненті болатын *қамшы* атауы қазақ халқының мал шаруашылығы, көнеден келе жатқан жылқы ұстау, қамшының қадірі секілді ұлттық таным, дәстүрін сипаттайды. Ал дүнген тіліндегі *«луәли жяли (бақаннан түсті) – аттан түсу, басынан бақ таю; хали җяди фынхуон бу де сы (язы) җи (бақаннан түскен феникс өлі тауықтан жаман) –* бұрынғы ханның билігі жүрмес,кейінгі ханның ақылы жүрмес» секілді *тауық бақаны* тіркесінің қатысуымен жасалған мақал-мәтелдердің бойынан дүнген мәдениетіндегі егін шаруашылығы, отырықшылық салты, құстардың тұрмыстағы бөлек орны бар екенін аңғарамыз.

Лингвомәдени бірліктің ең негізгі белгілерінің бірі – оның қалыптасуында тіл тыс мәдени фактордың болуы. Мәдениет халықтың ұзақ уақыт бойы тарихи дамуында екшеленген рухани-материалдық игіліктер кешені дегенді ескеретін болсақ, онда бұл белгі аталған тіл бірліктерінің өміршеңдігінің кепілі болып шығары анық.

Г.Алимжанованың лингвомәдени бірліктердің синхрондылық сипаты мен диахрондық сипаттары туралы келесі пікірі орынды: **«**Біздіңше, коммуникативті, сөйлеу мәдениеті, аксиологиялық сипаттағы лингвомәдени бірліктер анағұрлым бағалы, әрі мәнді болып табылады. Осыған орай, біз лингвомәдени бірлік ұғымын едәуір кеңейтіп, лингвомәдени бірлік ұғымын толықтырдық. Заманауи лингвомәдениеттануда лингвомәдени бірлік – бұл, ең алдымен тілдің бірлігі (тілдік бірлік) деп таныса, біздің ойымыз бойынша, лингвомәдени бірлік коммуникативтік бірлік те болуы мүмкін. Заманауи лингвомәдениеттанудың дәстүрлі түсінігінде лингвомәдени бірлік – синхрониялық құбылыс, ал біз диахронологиялық аспекті де лингвомәдениеттануға тән деп есептейміз» [28]. Расында да, лингвомәдени талдау жасау барысында белгілі бір лингвомәдени бірліктің табиғатын жан-жақты ашу үшін оның тек бір кезеңдегі сипатына емес, тарихи ерекшелігіне де бойлап, салыстырмалы зерттеу жүргізуді қажет етеді. Сондықтан лингвомәдениеттанудың синхрондық ерекшелігімен қатар оның диахрондық ерекшелігі маңызды десек болады.

Ж.Б.Курмамбаева лингвомәдени бірліктің ерекшеліктеріне келесі қасиеттерін жатқызады:

1. Лингвомәдени бірлік тілдік жүйеде метафоралық мағына қызметін де атқарады, антропозектік парадигмада бұл ой-бейне жасау құралы деп танылады. (*бүкіл әлем* – *екі дүние, он сегіз мың ғалам*);
2. Лингвомәдени бірліктер мағына астарында тасаланған этномәдени ақпаратты білдіреді, сөздің мәдени кодын ашады (*атқа мінгесу* – көш кезінде, жаугершілік заманында амалсыздан орындалған);
3. Лингвомәдени бірлік наным-сенім культіне негізделеді (*егіз төлдеу* – қуаныштың нышаны, құтты қонақ келсе қой егіз табады, қанша мал болса да бай қуанар егізге, егіз төлдесе сыңарын қонаққа сыйлаған);
4. Лингвомәдени бірлік діни-мифологиялық танымға негізделеді (*екі кештің арасы, екінті мезгілі* – осы мезгілде періштелер жерге түсіп, өлілер санай бастайды деп сенген. Ұйықтауға тыйым салынған, үй жинамайды, үй сыпырмайды).
5. Лингвомәдени бірліктер тәңірлік табыну культіне негізделеді. *Жер ұшық жасау* – шошынған немесе мертіккен адамды жерге үш рет айналдырып жер ұшық жасау әрекеті, жерге табынушылық белгісі [27, 17 б.].

Ашраф М. Аттия лингвомәдени бірліктерді таралу саласына орай жалпыадамзаттық, қоғамдық-саяси, экономикалық, мәдени-тарихи, аумақтық, этникалық лингвомәдени бірліктер деп жіктейді [29].

Ал З.Ахметжанова лингвомәдени бірліктерді төмендегіше жіктеуді ұсынады:

1. Ұлттық болмыстың материалдық-фактологиялық бөлігін сипаттаушы лингвомәдени бірліктер;

2. Аксиологиялық сипаттағы лингвомәдени бірліктер;

3. Тілдік әрекет ету лингвомәдени бірліктері [30].

Лингвомәдени бірліктердің жіктеулерінің бәрінде мақал-мәтелдер, фразеологиялық тіркестер және өзге де бойында ұлттық-мәдени жүкті арқалаған атаулар лингвомәдени бірліктердің қатарына жатқызылады. Себебі аталған бірліктердің бойында белгілі бір ұлттың ғасырлар бойы жинақталған сана-сезімі, дүниетанымы, тұрмыстық-шаруашылық тәжірибесі анағұрлым толыққанды сақталған. Әрі салыстырмалы-салғастырмалы зерттеу барысында айқын байқалады.

Р.К.Атаханова «Мақал-мәтелдерді этнолингвистика тұрғысынан зерттеудің мақсаты – тілдің кумулятивті қасиеті арқылы атадан балаға мирас болып келе жатқан мақал-мәтелдердің тілдік табиғатын зерттеу негізінде олардың ұлттық болмысы мен мазмұнын, қоғамда қалыптасқан ауыспалы мағынасын ғана емес, сол мағынаның қалыптасуына негіз болған о бастағы әр алуан уәждерді анықтап, мән-жайын түсіндіру» деп орынды көрсетті [31]. Ал фразеологизмдердің лингвомәдени әлеуеті туралы Б.Н.Ағабекова төмендегідей пікір айтады: «Тіл арқылы барлық құбылыс, заттар, яғни әлемнің тілдегі көрінісі тілдік бірліктерге тән болғанымен, кумулятивті қызмет, әсіресе, фразеологизмдер мен мақал-мәтелдерден ерекше байқалады» [32].

Мақал-мәтелдер мен фразеологиялық тіркестердің лингвомәдени бірліктерге бірінші жатқызылуының өзіндік себебі бар. Ол – халықтың басым көпшілігі тарапынан қолдау тауып, қоғамның ең жас мүшесінен бастап қариясының қолданысында болып, ұрпақтан-ұрпаққа берілуі. Сол себепті осы жұмыста лингвомәдени талау жүргізу барысында негізінен фразеологиялық тіркестер мен мақал-мәтелдерге басымдық беріледі.

Тілдің кумулятивті (аккумулятивті) қызметі тілдің өз бойында халықтың ұзақ уақыт бойы тарихи қалыптасу процесінде жиналған ұлттық дүниетанымы, философиялық ой-көзқарасы, діни наным-сенімі, қоғамдық мәдени-нормалар мен моральдық ұстаным кешені, тұрмыстық шаруашылық ерекшелігі, қолөнер стилін танытатын заттық игіліктерін танытатын бай рухани-материалдық мәдениет құндылықтарының атауларын жинақтап, сақтау қасиеті дегенді білдіреді. Тұлғаның туған халқының мәдени бөлшегі деңгейіне жетуі үшін ана тілі арқылы белігілі бір мәдени аялық білімді меңгеруі тиіс. Оны кейде мәдени құзыреттілік деп те атайды.

Белгілі бір халықтың этномәдени ерекшелігі тілдің кумулятивті қызметінің нәтижесінде фразеологизмдер мен мақал-мәтелдер секілді лингвомәдени бірліктердің бойында айқын көрініс табады. Экстралингвистикалық факторларға мейлінше ұзақ уақыт төтеп бере алатын тұрақты сөз орамдары арқылы халықтың тарихы, әлеуметтік-қоғамдық дамуы, рухани-мәдени өзгеруі, ұлттық дүниетанымының қалыптасу үдерісін анықтауға көмектеседі. Ендеше қазақ және дүнген тілдеріндегі лингвомәдени бірліктерді салғастыра зерттеу арқылы екі ұлттың арасындағы рухани және материалдық ортақтастық пен ерекшеліктерді айқындауға мүмкіндік туады.

Ал Б.Н.Жұбатова, Н.Н.Қонкабаева «Егер мәдениеттану адамның табиғатқа, қоғамға, тарихқа, мәдениетке, оның қоғам мен мәдени бітіміне қатысты сана-сезімін қарастырса, этнолингвистика ұлт ерекшелігіне байланысты пайда болатын дүниетанымның тілдегі көрінісін зерттейді» деп өз пікірлерін жазады [33].

Қазақ лингвомәдениеттану ғылымында ұлттық этнографизмдерді тілдік-мәдени тұрғыдан тереңінен зерттеген ғалымдардың бірі – А.Сейілхан. «Қазақ тіліндегі этнографизмдердің лингвомәдениеттанымдық мәні» атты кандидаттық диссертациясында «Қыз Жібек» және «Қозы Көрпеш – Баян сұлу» жырлары бойынша этнографизмдерге лингвомәдени талдау жасайды. Аталған еңбекте «Халық өмірі мен мәдениетінің куәгеріне айналған ана тілдің бойында сөз байлығын шашаусыз жиып, болашаққа сақтап жеткізетін игілікті қасиеті бар. Бұл қасиет талай ғасырдың қилы тарихын, халықтың рухани және материалды мәдени тіршілігін, дүниетаным мен әдет-ғұрпын, асыл мұрасын тілдің өзінен дарытып, біздің санамызда кумулятивтік (өміршеңдік) қызметі арқылы танылады» деп пайымдайды [34]. Ал лингвомәдениеттану ғылымына «ұлттық сипаты бар деп танылатын әлеуметтік, танымдық, этикалық, эстетикалық, саяси, адамгершілік, руханилық, тұрмыстық қағидалар мен заңдылықтарды тілдік құралдар арқылы жеткізуді зерттейтін тіл білімінің бағыты» деп анықтама береді.

А.Алдашева «Аударматану: лингвистикалық және лингвомәдени мәселелер» еңбегінде тіл мен мәдениеттің өзара байланысын, бір-біріне ықпалын танытатын, ұлттық-мәдени нышанға ие тілдік единицаларды (лингвокультуремаларды) талдау арқылы қазақ тіліне аударылған нұсқалардағы тілдік бірлік, тұлғалардың қолданылу заңдылықтары сипатталды [35].

А.О.Тымболова лингвомәдениеттану саласының дербестігі жайлы «Адамзат жасаған рухани және материалдық мәдениеттің тіл арқылы жарыққа шығуы – тіл білімінде лингвомәдениеттану саласының берік іргетасын қалады» деп жазады [36]. Ғалымның осы ойын Ә.Әлметова да өзінің «Лингвомәдениеттану негіздері» еңбегінде қолдайды. Аталмыш еңбекте тіл және мәдениет ұғымдары тек қазақ тіліндегі мысалдармен талданып қана қойылмай, ағылшын және орыс халқының мәдени үлгілерімен салыстырылады [37]. Ұлттық мәдениеттің қалыптасуында діннің маңызын да атап өтеді.

Жоғарыда көрсетілген лингвистерден бөлек кейінгі буынға жататын көптеген ғалымдар лингвомәдениеттанымдық тұрғыда зерттеу жүргізді.

Қ.Т.Қаирбаева «Қазақ тіліндегі этномәдени атаулардың символдық мәні» диссертациясында символ мәселесін лингвистикалық тұрғыда тілдік таңба ретінде ұлт мәдениетімен сабақтас жүйеде қарастырды. Символдық мағынаның қалыптасуына әсер ететін экстралингвистикалық факторлардың (көне дүниетаным, наным-сенім, этностың салт-дәстүрі, т.б.) негізінде құнды рухани қазына-мәтіндердің танымдық мазмұнын қысқа да нұсқа түрде сақтап жеткізетін тілдік құралдардың бірі символдар табиғатын жан-жақты талдайды.

Оған қоса, өз еңбегінде тіл мәдениеттің маңызды бөлшегі екеніне тоқталады: «Тіл – әрбір ұлттық мәдениеттің ең маңызды және арнаулы құрылымының бірі және түрлі халықтардың мәдениеті, дәстүр-салты, таным мен талғамы арасындағы айырмашылықтар тілде айқын көрінеді» [38].

Г.Ж.Снасапова диссертациясында Ғ.Мүсіреповтің «Ұлпан» повесі шеңберіндегі дүниенің тілдік бейнесіндегі ұлттық-мәдени сипатты айқындаушы лингвомәдени бірліктерді тіл, мәдениет, өркениеттің өзара байланысы тұрғысынан талдады. Ғалым «Лингвомәдени бірліктердің маңыздылығы – оның тілдік және тілден тыс шындықты бейнелеуінде. Олар ұлт тіліндегі ақиқат шындықтың әрқалай бейнеленуінің себебін түсіндіреді. Ал оның негізгі себебі белгілі бір заттың не құбылыстың бір ұлттан гөрі екінші ұлтқа көбірек не өзгеше әсер ететіндігінен болуы мүмкін» деп қорытындылайды [39].

Біздіңше, лингвомәдениеттану – антропоцентристік парадигма негізінде пайда болған бүгінгі күнде іргесін тіл білімінің этнолингвистика аясынан біршама бөлген сала. Этнолингвистика тілді диахрондық ұстаным бойынша қарастырса, лингвомәдениеттануда тілді негізінен синхрондық ұстаным бойынша көбінесе салыстырмалы-салғастырмалы әдіске басымдық бере отырып мәдени тұрғыда зерттейді.

А.М.Төлеубаева лингвомәдениеттанудың дамуын шартты түрде үш кезеңге бөліп қарастыруға болатынын жазады [40]. Бірінші кезеңге – В. фон Гумбольт, Э.Сепирлердің алғашқы тіл мен мәдениетке қатысты еңбектері, екінші кезеңге – лингвомәдениеттің жеке зерттеу саласы болып, тұрақтанып, қалыптасуы; үшінші кезеңге – өзінің пән ретіндегі даму тарихында жаңа тақырыптармен толысып, қазіргі кездегі қарқынды дамуын жатқызады.

Тіл білімінің лингвомәдниеттану саласының әлеуеті, мүмкіндігі салғастырмалы зерттеу жүргізу кезінде мейлінше толық ашылады. Сипаттаудың контрастивті әдісін пайдалану нәтижесінде зерттеу нысанына алынатын қос тілдердің лингвомәдени бірліктерін талдау нәтижесінде, туыс емес, әр түрлі географиялық, климаттық, генеалогиялық типтерге жатанын халықтар мәдениеті өзгеше қырымен танылады.

Бірнеше тілдерде кездесіп бір мәнде жұмсалатын мағыналас лингвомәдени бірліктерді салғастыру нәтижесінде сол ұлттың күнделікті тұрмысында орын алатын белгілі бір материалдық мәдениет үлгісінің маңызын байқауға болады. Мәселен, қазақ тіліндегі «*бір құмалақ бір қарын майды шірітеді*» тіркесі қазақ мәдениетіндегі сары май дайындаудың, сақтаудың әдіс-тәсілінен хабардар етсе, дүнген тіліндегі «*йигә лочў хуэ йи гуә тон – тышқан бір қазан сорпаны бүлдіреді*» тіркесі дүнген этносы секілді отырықшы халықтың күнделікті тұрмысында тышқанның кесірі жайлы баяндалған. Осы тіркестердің орыс тіліндегі мағыналас тіркесі ретінде «*ложка дегтя в бочке меда*» тіркесін келтіруімізге болады. Аталған тіркес «деготь» атты күнделікті ағаш, былғары өңдеу, халық медицинасында пайдаланылатын материалдың орыс мәдениетінде ертеде қалыптасқанын айқындайды.

Біртектес тілдерді салыстыру нәтижесінде анықталатын ұлттық мәдени реалийлердің бояуы қоюланып, салт-дәстүрлер мен жөн-жоралғылардың практикалық сипаты тереңінен айқындалады. Әр тілдің бойында сақталатын «мәдени код» айқын байқалады.

А.Ислам «Салыстырмалы-салғастырмалы лингвомәдени ғылыми ізденіс тілде көрініс тапқан ұлттық мәдени құбылыстарды тереңірек танып білуге мүмкіндік береді» деп салғастырмалы лингвомәдениеттанудың рөлін жоғары бағалап, ғалым дүниенің тілдік бейнесін анықтауда тиімділігін атап өтеді: «Дүниенің тілдік суретін салыстырмалы және салғастырмалы түрде зерттеу әр түрлі мәдениет өкілдерінің тілде көрініс тапқан шындық болмысты танып білудегі ортақ және ерекше тұстарын айқындап білудегі бірден бір тиімді де өнімді әдіс болып табылатыны белгілі» [23, 29 б.]. Мәселен, бірге, тату-тәтті мағынасында жұмсалатын қазақ тіліндегі «*бір шаңырақ астында*» тіркесіне ұқсас дүнген тілінде «*йигә йүанзыни җондади – бір аулада өскен*» тіркесі қолданылады. Мән-мағынасы ортақ болғанымен, халықтың көзқарасын сипаттауда қазақ және дүнген мәдениетінде екі бөлек материалдық мәдениет құндылығы қолданылады. Қазақ тіліндегі тіркесте «*шаңырақ*» атауы босла, дүнген тілінде «*йүанзы - аула*» атауы тірек сөз болып табылады.

Р.К.Атаханова «Туыс емес тілдердегі мақал-мәтелдердің этнолингвистикалық сипаты (неміс және қазақ мақал-мәтелдері негізінде)» еңбегінде тілдердегі халықтың рухани байлығының шоғырланған жері халықтардың ұрпақтан-ұрпаққа мирас болып келе жатқан асыл қазыналары мақал-мәтелдердің қыр-сырын ашатын этнолингвистика ғылымының аясында неміс және қазақ мақал-мәтелдерін зерттеп, әр халықтың дүниетанымындағы ұқсастықтарды көрсетеді [31, 7 б.].

М.Б.Ибраева руханилық тақырыбына құрастырылған қазақ және ағылшын тілдеріндегі паремияларды салғастыра зерттеп, екі елдің руханилық құрамын құрайтын ұғымдарды анықтайды. Имандылық, адамгершілік, ақыл, намысқойлық, ұят, достық, сыпайылық, бауырмалдық секілді ұғымдарға талдау жасайды. Алғаш рет қазақ және ағылшын паремияларындағы руханилық мәселесі тұтас ұғым ретінде қабылданып, лингвомәдени тұрғыдан сараланды. Өз зерттеуінде салғастырмалы зерттеудің ерекшелігін келесідей көрсетеді: «Тілдерді салғастыруда ұлттық-мәдени ерекшеліктер барлық деңгейде, әсіресе тіл мен мәдениеттің байланысы лексикалық қабаттан анық көрінеді» [41]. Зерттеушінің «Салғастырмалы тілдердегі ұлттық рухани лексика атауларын салғастыра қарастырғанымызда олардың лингвомәдени қыр-сырының ашыла түсетіндігіне көз жеткіздік» деген пікірін қолдаймыз.

Лингвомәдениеттануда салғастырмалы зерттеуді жүзеге асыру үшін мәдени код молынан сақталатын лингвомәдени бірлікті талдау көзделеді. Сол бірліктерге мақал-мәтелдер, фразеологиялық бірліктер жатады.

Қазақ және ағылшын мақал-мәтелдерін этнолингвистикалық сипатын қарастырған Р.Б.Жүсіпова «Этнолингвистика мен лингвомәдениеттану салаларының жалпы тіл білімінде дербес пән болып қалыптасқан тұсында мақал-мәтелдерді тілдің «таза» ішкі жүйесі (имманентті жүйе) тұрғысынан қарағаннан гөрі, оларды тілі мен мәдениеті алшақ жатқан басқа халықтардың (ұлттардың) тілдік бірліктерімен салғастыра зерттеу арқылы олардың семантикалық құрылымындағы ерекшеліктері мен ұлттық сипатты айқындау аса маңызды» деп есептейді [42]. Расында да, тіл иелеріне үйреншікті болып көрінетін ұлттың мәдени өзгешеліктері өзге халықпен салғастыру барысында мүлдем басқа қырынан танылып, халықтың даму тарихы, тарихи мәдени процестеріне деген жаңаша көзқарас қалыптасады. Мәселен, шығыс мәдениетіне жататын халықтардың қонақжайлылығын танытатын әр халықтың тіл қорында бар лингвомәдени бірліктер аз емес. Ал, қазақ мәдениетіндегі «*дәм ауыз тию, нан ауыз тию»* секілді дәстүрі қазақи қонақжайлылықтың мүлдем өзге сипатын аңғартады.

Ал қазақ және неміс тілдеріндегі теңеулерді қарастырған Г.К.Карбозова түрлі типтегі тілдер фактілерін салғастыру зерттелінуші тілдегі құбылыстардың ерекшеліктері мен заңдылықтарын жақсы түсінуге, тілдік құрылымға терең бойлауға, зерттелінуші тілдердің әрбірін өзінше түсінуге алып келетінін атап өтеді. Оған қоса, «салғастырмалы фразеология екі немесе одан көп тілдің фразеологиялық жүйелерін сипаттап, олардың ең негізгі ерекшеліктері мен айырмашылықтарын айқындауда синхронды-салыстырмалы әдіс пен лингвистикалық талдау әдісін қатар алады», – деп көрсетеді [43].

Диссертациялық жұмысында қытай қазақтары тілін қарастырған Ж.Т.Мамырханова «Белгілі бір тілді жалпылама емес, нақтылы бір халықтың азаматтық тарихына байланысты, сол халықтың мәдениетіне, дүниетанымына, салт-сана, әдет-ғұрпына т.б. экстралингвистикалық факторларына қатысты зерттеу керек» деп тілді мәдени зерттеу барысында ішкі факторларды ғана емес, сыртқы факторлар, демек өзге мәдениеттермен қарым-қатынасқа түсу нәтижесінде туындайтын өзгерістерді ескеру қажет деп есептейді [44]. Дүнген тілінде қазақ тіліндегі мақал-мәтелдермен мағыналас, сөзбе-сөз аударылған үлгілер кездеседі. Мәселен, «*нёнлозыди щин зэ эрнүшонни, эрнүди щин зэ шытушонн – әке-шешенің жүрегі балада, баланың жүрегі таста», «мамади щин шынгуә хэни, лозыди щин гогуә сани – шешенің жүрегі шалқар көл, әкенің жүрегі асқар тау», «нюхон лэди, нювазыхон е лэни – сиырға туған күн бұзауға да туады*». Демек, бір жарым ғасырға созылған этномәдени қарым-қатынастың нәтижесінде лингвомәдени бірліктердің ауысу процесі жүзеге асты.

Ж.Б.Курмамбаева лингвомәдениеттанудың мақсатына туыс тілдерді салыстыруды жатқызып, келесі пікірді айтады: «Лингвомәдениеттану саласы бір ұлттың территориялық шегаралас ұлтпен туыстығын немесе салт-дәстүр ұқсастығын салыстыруды да көздейді» [27, 13 б.].

Қазақ тіл білімінде мәдени ұғымдарды антропоцентристік бағытта зерттеудің нәтижесінде этнолингвистикалық және лингвомәдениеттанымдық зерттеулердің нысаны мен әдістері ажыратылып, екеуі жеке дара пәндер ретінде анықтала түсті. Лингвомәдениеттанымдық зерттеулер салыстырмалы-салғастырмалы әдістің негізінде жүзеге асатыны анықталды. Мәселен, қазақ тіліндегі лингвомәдени бірліктерді анықтау үшін және оларды этномәдени бірліктерден ажырату үшін міндетті түрде басқа тілмен салыстыру маңызды екенін дәйектелді. Біздің жұмысымызда қазақтың лингвомәдени бірліктерінің кодтық, кумулятивтік қызметтерін айқындау үшін дүнген тілімен салыстыру мақсат етілді.

**1.4 Салғастырмалы лингвомәдениеттану: реалий мен лакуналар**

Салғастырмалы лингвомәдениеттану бағыты туыстас тілдерді салыстырмалы зерттеуге қарағанда халықтың қайталанбас этникалық сипатын айқындауға анағұрлым тиімді әрі нәтижелі болмақ. Себебі табиғаттың заңдылығы, қоршаған дүниенің белгілі бір игіліктері әр мәдениетте әрқалай қабылданады не болмаса бір мәдениеттерде халық назарының тасасында қалып қоюы мүмкін. Салғастырмалы лингвомәдени зерттеу жүргізу арқылы қазақ және дүнген халқының дүниетанымы, рухани-материалдық ортақтастығы мен өзгешелігі айқын аңғарылып оның тұрмыстық, танымдық алғышарты анықталады.

Салғастырмалы тіл білімі аясында лингвомәдени зерттеулер жүргізудің маңызы қарастыралатын тіл иесі, яғни белгілі бір ұлттың танымында, философиялық көзқарасы мен ұлттық болмысында маңызды орын алатын этникалық ерекшелікті танытатын салт-дәстүр, әдет-ғұрыптар мен ырым-тыйымдардың құндылығын анықтауға септігін тигізеді. Өзінің тарихи даму, қалыптасу процесінде барша ұлт пен ұлыс тек өзінің таным-түсінігіне жақын, күнделікті тұрмысында жиі пайдаланатын, әрі рухани-мәдени құндылығы жоғары дүниелерді алып жүреді, сол материалдық игіліктерді атаудан шыққан тұрақты сөз орамдарын тіл арқылы сақтайды.

Салғастырмалы лингвомәдени зерттеудің ерекшелігі туралы М.М.Бахтин: «Біз өзге мәдениетке оның өзі-өзіне қоймаған сауалдарды қоямыз, оның ішінде біздің сұрақтарымызға жауап іздейміз, бөтен мәдениет бізге өзіндік жаңа қырынан танылып, жаңа мағыналық тұңғиығын ашады», – дейді [45]. Салғастырмалы зерттеулердің арқасында біз туған мәдениетімізде елеусіз болған не көп еленбеген ақиқат шындық, табиғат заңдылықтары, қоршаған орта элементтерін байқаймыз, оған қоса өзге халықтардың күнделікті өмірінде сол элементтерге деген өзгеше қатынас үлгілері туралы білеміз. Бұл жаңа білім бүгінгі қоғамдық, шаруашылық, экономикалық қатынас жағдайында күнделікті тұрмысқа, жаңа кәсіби бастамаларда кәдеге жарайды.

Қазақ және жапон халықтарының әдет-ғұрыптарына салғастырмалы зерттеу жүргізген Ш.С.Сауданбекова салт-дәстүрлер туралы: «Ұлттық салт-дәтүрлер – мәдени құндылықтар мен мағыналарды ұрпақтан-ұрпаққа жалғастырудың ең көне түрі болып табылады», – деп жазады. Осы пікірін ары қарай жалғастырып: «Мәдени-дәстүрлер – бұл аса терең мағынасы бар қандай да болмасын халықтың даму барысында қалыптасқан дүниетанымдық өзгешеліктерін белгілейтін ұжымдық тәжірибенің кешені болып табылады, оның астарында жатқан мағынаны тек сол қоғамның мүшелері жетік түсінеді», – деп қорытындылайды [46].

Қытай және қазақ тілдеріндегі фразеологиялық бірліктерге салғастырмалы талдау жүргізген П.Н.Дәулетова діни наным-сенімнің рухани мәдениетті қалыптастырудағы орнын жоғары бағалайды: «Тіл-тілдегі діни таныммен байланысты туған фразеологизмдерден біз әр халықтың өміріндегі нақты бір діннің әсерін, діннің рухани өмірде, дүниетанымда, адамдардың өмірлік бағыттарында қаншалықты маңызды роль атқарғандығын көреміз» [47]. Мәселен, қазақ мәдениетіндегі «Өлі риза болмай, тірі байымайды» түсінігіне орай ата-баба аруағы, үлкен қария, ақсақалдарға құрмет көрсету, аруақтарға құран бағыштау дәстүрі қазақ халқының ата-ана, жасы үлкен адамдарға ерекше қадір-құрмету түсінігі танытады. Осы дәстүр дүнген мәдениетінде болып, *«нян суэ, гуә нете – құран оқу»* деп аталады. Демек, дүниеде ұрпағының бағыштаған дұғасы ата-бабасына көмегін тигізеді деген таным-түсініктен қалыптасқан дәстүр халықтың рухани мәдениетінің бір қырына айналды.

Тілдің бойында сақталған ұлттың этникалық өзгешелігін уақыт өте келе сыртқа тіл бірліктері жария етеді. Тілдік бірліктердің осы қасиеті туралы А.А.Айтмұқашева: «Идиоэтникалық семантика ұғымын тілде сақтаған этнолингвистикалық деректердің, қалтарыста жатқан тілдік фактілердің «сөйлеуі» деп түсінуге болады. Себебі идиоэтника сөзі (гректің *идио* – «өзіндік», «ерекше» және этнос «тайпа, халық» сөздерінің бірігуінен жасалған) «ұлттық ерекшелік» дегенді айқындайды. Демек, идиоэтникалық семантика «ұлттық-мәдени ерекшелікті, этникалық өзгешелікті, этнос болмысын танытатын семантика» дегенді білдіреді», – деп жазады [48].

Бір ареалда ұзақ уақыт 2 мәдениеттің бірге тіршілік етуінің нәтижесінде өзге тілдің лингвомәдени бірлігі тек тілдік элемент ретінде ғана енбей, сол бірліктің бойында тұнған мәдени, философиялық таным мен көзқарас та мәдениетке сіңісіп кетеді. Бұл туралы Гумбольдт та айтып өткен еді: «Өзінің табиғатына орай тілдер сол тілде сөйлейтін халықтардың ұрпақтарына ғана емес, ертелі кеш тікелей қарым-қатынасқа түсетін өзге де тілдерге тікелей, болмаса өлі тілдер ретінде ескерткіштері арқылы, я оның құрылымын зерттейтін ғылым арқылы басқа тілдерге әсер етеді» [49].

Бүгінгі күні Қазақстан Республикасы аумағында тұратын дүнген этносы өкілдерінің тілінде қазақ тілінен енген кірме сөздердің қатарында «*бешик туэй – бесік той», «наурыз», «коримдык – көрімдік», «чачу - шашу», «мола - молда», «шорпа - сорпа», «сырбас - сырбаз», «коз тиды – көз тиді, ирым - ырым», «куырдах – қуырдақ», «пщязы - пияз», «қымыз», «дастархон, дасхан - дастархан» секілді мейрам, тағам атаулары ғана емес, «баҗя - бажа», «асмәр – аспан», «банде - пенде», «екан - екен», «енды - енді», «бырах - бірақ», «ахәр - ақыры», «я – я», «бомсан - болмаса», «учун - үшін*» секілді дүнген тілінде аудармасы бар зат есімдер, шылаулар да қолданылып жүр. Ал қазақ тілінде, әсіресе Алматы облысы аумағында «*лазы – бұрыштан жасалған тұздық», «жозы – җўәзы*» (жер үстел, аласа үстел)» сөздері еркін қолданылып жүр. Бұған Алматы облысы Жаркент қаласы, Панфилов ауданында тұратын дүнген этносы өкілдерінің мәдениеті ықпал етті.

Салт-дәстүрлердің тілде сақталуының ең басты алғышарты – олардың көпке ортақ болатындығы. Осы туралы Ф.М.Әшімханова төмендегідей жазады: «Дәстүр әркімнің жеке басының жағдайына байланысты емес, ол халықтың әлеуметтік-психологиялық, мәдени, тұрмыстық, дүниетанымдық жағдайына байланысты қалыптасқан – жалпыхалықтық құбылыс» [50].

Сонымен қатар, ғалым лингвомәдени бірліктердің репрезентациялық қасиеті туралы тіл –тілдегі әрбір паремияның, әсіресе, лакуналық тіркестердің шығу төркінінен, лингвомәдени уәжінен ұлттық болмыс, ұлтық сана, ұлттық ерекшелік, нышан, салт, кәде, т.б. көрініс беретінін атап өтеді.

Тілден көрініс табатын этникалық танымның қалыптасуына ықпал етіп, осы танымның өзгеріп отыруына сыртқы факторлар қатысады. Н.К.Абильмажинова: «Адамның мінез-құлқының өзгеріп отыруына әлеуметтік жағдайдың үнемі ықпал етіп, оның жаңа сапаларын қалыптастырып отыратындығы ғылыми тұрғыдан анықталған тарихи шындық және объективтік фактор», – деп орынды жазады [51].

Ендеше осы сыртқы факторлардың арасында бір әлеуметтік ортада өмір сүретін өзге ұлттың мәдениетінің де елеулі әсері бар.

В.В.Воробьевтің 2008 жылы жарық көрген «Лингвокультурология» еңбегінде лингвомәдени салғастыруда объектіні сипаттаудың негізгі кешенді бірлігі болып табылатын лингвомәдени өріс оның лингвомәдени бірліктерінің иерархиялық жүйесі ретінде қарастырылады. Ол «...осы тектес әр өріс белгілі бір халық үшін өзіндік «әлем бейнесін» ұсынады. Оларды салғастыру нәтижесінде түрлі халық тілдері мен мәдениеттерінде ұқсастық пен өзгешелікті көрсетеді», – деп қорытындылайды [52].

Салғастырмалы лингвомәдениеттану – екі не одан да көп тілдерді мәдени тұрғыда салғастыратын, ұлтаралық, мәдениетаралық ұқсастық пен ерекшелікті анықтауға бағытталған, ұлттың рухани, мәдени қазынасының тілде көрініс табуын синхрондық және диахрондық тұрғыда қарастыратын лингвомәдениеттану ғылымының бағыты.

Салғастырмалы зерттеулерде мағына тұрғысынан бір-біріне толықтай не барынша сәйкес лингвомәдени бірліктер кездесетіні белгілі. Ғылыми тілде оны «эквивалент» деп атайды: «Эквивалент деп барынша көп сәйкес келетін фразеологизмдерді атайды» деп Г.К.Карбозова «Неміс және қазақ тілдеріндегі фразеологиялық теңеулер (құрылымдық және мағыналық талдау)» еңбегінде атап өтеді [43, 112 б.]. Біздіңше, «эквивалент» терминін фразеологизмдерден бөлек, мақал-мәтелдер, символдар және өзге де рухани мәдениет атауларына да қолдануға болады.

Лингвомәдениеттануда салғастырмалы зерттеуді жүзеге асыру үшін мәдени код молынан сақталатын лингвомәдени бірлікті талдау көзделеді. Сол бірліктерге мақал-мәтелдер, фразеологиялық бірліктер жатады.

Е.М.Верещагин салғастырмалы зерттеулердің оқыту саласынан гөрі лингвомәдени қырын атап өтеді: «Шет тілін үйреніп жүргендер ең әуелі коммуникацияға қатысудың тағы бір әдісін үйренуге тырысады. Алайда, тілді меңгерумен қатар, адам жаңа ұлттық мәдениетке енеді, үйренетін тілде сақталған орасан зор рухани байлыққа ие болады» [19, 4 б.]. Шет тілін үйрену барысында сол тілде жұмсалатын фразеологиялық тіркестер, мақал-мәтелдерде сақталған халықтың практикалық тәжірибесі, дүниеге кейде ұқсас, кейде өзгеше қатынасы адамды қызықтырып, паремиологиялық қорымен танысу барысында тіл үйренушінің санасында жастайынан қалыптасқан ассоциациялар түрленіп, дүниеге деген көзқарасы өзгереді.

В.В.Воробьев салғастырмалы аспектінің артықшылығы туралы айта келіп келесі ойын жазады: «Семиотикалық көзқарас тұрғысынан мәдениет – адамға әрдайым ықпал ететін фактор, сондықтан оның белгілік моделінде ерекше орын прагматикаға тиесілі, тілдік тұрғыдан – эмоционалды-коннотаттық аспектіге беріледі. Дәл осы өзгешелігіне орай оларды танытатын мәдени реалийлер мен бірліктер адамға түрлі тілдер мен мәдениеттерді салғастыра зерттеу барысында орасан зор әсер етеді. Мысалы, орыс тілін шет тілі ретінде оқу кезінде салт-дәстүр мен моншадан соң болатын, әдетте белгілі бір сусынды талап ететін жоғары эмоционалды жағдайды танытатын тұрақты тіркестерге мысал келтірейік: «*запивать баню квасом, выпить после бани чаю, пива, стопку-другую водки*» [52, 43 б.]. Осы мысал арқылы орыс халқы үшін моншаға түсу үдерісі тек гигиеналық әрекет емес, мәдени дәстүр екенін байқауымызға болады. Ендеше ислам дінін ұстанатын қазақ және дүнген халықтары үшін жұма намазына дейінгі орындалатын діни, гигиеналық ритуалдар, мұсылман халықтары үшін жұма намазының маңыздылығын көрсетеді. В.В.Васильеваның «Лингвомәдениеттану – салыстырмалы зерттеуге негізделген филология пәні», – деген пікірімен келісе отырып, лингвомәдениеттану саласының этнолингвистикадан негізгі ерекшелігі осы салыстырмалығы және салғастырмалығы деп білеміз [53].

Лингвомәдени талдау барысында белгілі бір ұлттың өзге мәдениеттерде қайталанбас мәдени, рухани ерекшеліктері көрініс табатын лингвомәдени бірліктер, реалийлер көптеп кездеседі. Реалийлер – қарастырылатын ұлт мәдениетінің сан ғасырлық қайталанбас құпиясын, даналығы мен шаруашылық ерекшелігі нәтижесінде қалыптасқан дүниетанымын барынша терең түсінуге жәрдемдесетін бірден-бір құралы. Реалий туралы Ж.Б.Курмамбаева келесі анықтаманы береді: «Реалийлер – өзге мәдениетте эквиваленті жоқ бір ұлтқа немесе этносқа ғана тән этномәдени ерекшелігі бар материалдық мәдениет атаулары» [27, 37 б.]. Сонымен қатар, әлемдік тіл білімінде реалийлер негізінен үш негізгі топқа жіктелетінін атап көрсетеді:

1. *Абсолютті реалийлер* – тек бір ғана мәдениетке және бір ғана тілге тән сөздер. *Бес аспап – бес қарудай;*
2. *Ішінара екі мәдениетте кездесетін реалийлер* – мағыналары жақын, уәжі ұқсас емес мәдени атаулар. *Екі елі ауызға төрт елі қақпақ (төрт елі төрт саусақты білдіреді);*
3. *Жалпыадамзаттық мәдениетте болғанымен, бір мәдениетте коннотаттық мағынада тасаланатын реалийлер*. *Алпыс екі айлалы қу түлкі* (Қазақ танымында Алпыс екі тамырын иіткен әйел заты).Оған қоса «Әрбір тілде өз мәдениетіне тән жеке ұлттық реалийлер болады. Олардың өзі бірнеше топтарға іріктеледі: ұлттық ойын атаулары, ұлттық киім-кешек атаулары, ұлттық ас-тағам атаулары, ұлттық қару-жарақ атаулары, ұлттық жиһаз атаулары, ұлттық зергерлік бұйым атаулары» деген жіктемені келтіреді [27, 38 б.]. Лингвоелтану мен лингвомәдениеттану салаларында реалий терминімен «лакуна» атауы қатар қолданылады. Әрі көп жағдайда осы екі түсініктің арасы ажыратылмай қалады. С.Влахов пен С.Флориннің көзқарасы бойынша, «лакуна – сөйлеудің ерекше категориясы, яғни бір халықтың тұрмыс-тіршілігінде қолданылатын, оның мәдениетіне жақын, әлеуметтік-тарихи өмірі мен дамуына байланысты туындайтын, алайда басқа халыққа түсініксіздеу, бөгде түрде келетін сөз немесе сөз тіркестері» [40, 41 б.]. Бұл категория көбінесе лингвоелтануда қарастырылады. Себебі өзге мәдениет тудырған әртүрлі әдеби жанрға жататын мәтіндерді оқыту, аудару барысында ұлттық мәдениет, дүниетаным көрініс тапқан лингвомәдени бірліктер мағыналық барьер туғызады. Осы тұрғыдан келгенде «реалий» мен «лакуна» негізінен лингвоелтану саласында қарастырылады. Өз кезегінде, «Лингвоелтану ең алдымен тілді оқытумен тығыз байланысқан», – деп жазады В.В.Воробьев [52, 30 б.].

Ғалым оның проблематикасына екі топқа жататын сауалдарды жатқызады:

1. Филологиялық (әуелі, лингвистикалық), яғни тілді талдау, мысалы ұлттық-мәдени семантиканы анықтау үшін орыс тілін талдау;
2. Лингводидактикалық (әдістемелік) – берілген ұлттық тілге тән бірліктердің презентациясы, бекіту мен активтендіру және мәтінді елтанулық оқу, бұнда орыс тілін оқыту міндеті елді тану міндеттерімен өте тығыз байланысады.

В.А.Маслова болса лакуна мәселесіне келгенде: «Лакуналарды мәдениетті реалиялар деп те атайды. Әлемнің ұлттық-мәдени иеленуі ана тілдің ықпалымен жасалады, өйткені әлем дүние туралы біз тіліміздің бірліктерінің шеңберінде ойлаймыз және оның концептуалды жүйесін пайдаланамыз», – деген пікірді ұстанады [54].

Біздіңше, реалий мен лакунаның арасын Ресей ғалымы Ю.С.Булгакова «Корреляция реалий и лакун при переводе художественного текста» мақаласында біршама ажыратып түсінік берген. Зерттеушінің пікірінше: «Лакуналар мен реалийлер аудармалы көркем мәтіндер корпустарын салғастырмалы талдауларда, оған қоса, аударматану секілді кең зерттеу аясында комплементарлы (өзара сәйкестік, өзара толықтырмалы) ұғымдар ретінде пайдаланылу қажет. Бастапқы мәтіннің лингвомәдени реалий бар бөлігінде, аударма мәтін тілінде сөйлейтін тіл иесінің санасында, бірінші кезекте аудармашыда лакуна, яғни «мәтіннің семантикалық» картасында «ақ дақ» пайда болады. Яғни, «реалий» термині бастапқы мәтінге қатысты болса, аударма мәтінде бұл құбылыс «лакуна» деп аталады [55]. Ғалымның пікірі бойынша, мәтінді аударып отырған аудармашының көзімен мағынасы, қолданысы, мәдени семасы түсініксіз лингвомәдени бірліктер «лакуна» деп аталса, бастапқы мәтін авторы көзімен ондай лингвомәдени бірліктер «реалий» деп аталады.

Лакуна – бұл мәдениетті тұтынушылардың тілі мен сөйлеуінде көрініс тапқан, қарым-қатынас процесінде басқа мәдениетті тасымалдаушылар толық түсінбейтін ұлттық ерекшелік.

Лакуна тілтанымдық жүйеде былайша түсіндіріледі:

- баламасыз лексика (Л.С.Бархударов, 3.Д.Попова, Т.А.Стернин, Б.Харитонова, О.А.Огурцова, В.Л.Муравьев, Ю.С.Степанов);

- сөздіктегі мәдени кодтар, семантикалық картадағы «ақ дақтар» (Ю.С.Степанов, Н.Б.Мечковская, В.Л.Муравьев, Ю.А.Сорокин, Ю.Марковина, А.Т.Хроленко, А.О.Иванов);

- бос, нөлдік корреляция, « түсініксіз ұғымдар» (Л.К.Байрамова, В.Быкова, А.Т.Хроленко, Н.В.Дмитрюк, Н.А.Сандыбаева, А.Ахметжанова);

- тілдер мен мәдениеттегі ұлттық ерекшеліктер (Г.В.Быкова, В.Л.Муравьев, С.Б.Мечковская, И.В.Томашева, Н.В.Багрянская);

- этноэйдема, ксеноним (В.Л.Муравьев, В.В.Кабакчи, Е.Конрад, X.Шредер);

- виртуалды бірлік (Г.В.Быкова, Т.Ю.Данильченко);

- басқа тіл мен мәдениеттің узуалдық тәжірибесіне қайшы келетін ақиқат дүниенің бейнесі, әрекеттер мен эмоциялар (Н.Д.Глазачева, А.О.Иванов, О.Титова, X.Шредер, Э.Гродзки, Ш.Рехман);

- мәтінішілік және мәтіннен тыс түсіндіруді қажет ететін мәтіндер жиынтығы (Э.Гродзки, Ш.Рехман).

Қорыта келгенде, салыстырмалы лингвомәдениеттану – тілдегі жасырын мағыналарды айқындаудың әдісін, әртүрлі ұлттың мәдени құндылықтарын сіңіруге бейімдейтін символдық, стереотиптік, ассоциациялық сөзқолданыстардың эквивалентін зерттейтін тіл саласы.

**Бірінші тарау бойынша түйін**

Тілдің кумулятивті әлеуеті барлық тіл бірліктерінен емес, тек этномәдени сипаты айқын байқалатын, мәдени реңкі ұзақ сақталатын, ұлттық реңкі қою болатын белгілі бір тіл бірліктердің бойында ғана көрініс табады. Осындай тіл бірліктеріне, әсіресе, фразеологизмдер мен мақал-мәтелдер секілді лингвомәдени бірліктер жатады. 1-тараудың 1-бөлімінде Е.М.Верещагин, В.Г.Костомаров, В.Г.Колшанский, В.А.Маслова, В.В.Воробьев, Н.Уәли, А.Ислам, Е.Жанпейісов секілді ғалымдардың еңбектеріне шолу нәтижесінде өзіндік тұжырымдар жасалды. Тілдің кумулятивті қызметі жайлы зерттеушілердің көзқарастарының ортақ тұстары салыстырылды. Лингвомәдени бірліктер әрбір тілде кездеседі. Лингвомәдени бірліктердің бойында белгілі бір географиялық, әлеуметтік ортада ұзақ ғасыр бойы тіршілік еткен этностың күнделікті тұрмысында қолданыс тапқан материалдық мәдениет үлгілерінің қасиеті, табиғат заңдылықтары, салт-дәстүрлердің танымдық ерекшеліктері сақталады.

Халықтың ұлттық рухани-мәдени, танымдық, философиялық сипатын тіл бірліктері арқылы танытуда тіл біліміндегі лингвомәдени зерттеулердің мүмкіндігі мол болғанымен, салғастырмалы лингвомәдениеттану бағыты аталмыш зерттеулердің өзге де әлеуеті бар екенін дәлелдеді. Себебі табиғат пен қоғамдағы рухани-материалдық игіліктердің бір қасиеті екінші этностың дүниетанымында еленбей, не болмаса, керісінше, оған одан да басымырақ көңіл бөлінуі мүмкін. Бұл заңдылық бір мәдениеттің екіншісіне қарағанда артықшылығы не кемшілігі емес, өзгешелігі ретінде қабылдануы тиіс. Ендеше лингвомәдени зерттеулер ұлттық ерекшеліктің басымдық дәрежесін айқындау үшін емес, халықтардың құндылықтар жүйесі, қоғамдық құрылымы, рухани-танымдық, этникалық өзгешелігімен таныстыруға бағытталады.

Дүнген этносының тарихын, этногенезін, мәдениеті мен тілін зерттеу жұмыстары ХІХ ғасырдың аяғында, дүнген халқының Қытай елінен қоныс аудару қарсаңында басталды. Дүнгентану ілімінің негізін П.И.Кафаров, В.А.Васильев, В.В. Бартольд, Ф.В.Поярков, Г.Г.Стратанович, А.А.Драгунов, Е.Д.Поливанов, Н.С.Трубецкой, Б.Л.Рифтин секілді аса ірі этнографтар, лингвист-ғалымдар қалады. Дүнген тіл білімінің қалыптасуына септігін тигізіп, ғылыми деңгейде зерттеу жүргізіп, ғылыми тұрғыда жүйелеген Е.Д.Поливанов, А.А.Драгуновтардың орны ерекше. Сонымен қатар қазақ тілінің жазуын құрастыру тәжірибесін ескеріп, дүнген тілінің графикасын ғылыми тұрғыда негіздеуге атсалысқан І.Кеңесбаев, Қ.Жұбанов және өзге де қазақ, қырғыз ғалымдары көмегінің арқасында дүнген тіл білімі шапшаң әрі нәтижелі бағытта дамыды. Бүгінгі күнге дейін дүнген тіл білімі бойынша еңбектердің басым көпшілігі құрылымдық бағытта жазылғанымен, лингвомәдени зерттеулердің бастауында тұрған М.Имазов, А.А.Джон, М.Д.Савуров, З.Ш.Юнузова секілді тілтанушы, этнографтардың зерттеу жұмыстары ерекше көзге түседі. Осы жұмыс ХХ ғасырдың басы мен орта шенінде дүнген ұлты өкілдері қоныстанған ауыл-аймақтардан жиналған этнографиялық материалдар мен фразеологиялық бірліктер, мақал-мәтелдер және т.б. ауыз әдебиеті үлгілеріне жүргізілген лингвомәдени талдауларға негізделеді. Бүгінгі қазақ тілі тарихында болған латын, кирилл графикаларына ауысу процесі, тілге деген кеңес билігінің жүргізген реформаларының бәрі дүнген тілінің басынан да өтті. Сондықтан хронологиялық тұрғыдан екі тілде орын алған бұл үдерістердің мерзімдері өте жақын келеді.

**2 РУХАНИ МӘДЕНИЕТТІҢ КОДЫ МЕН ТІЛДЕГІ КӨРІНІСІ**

**2.1 Қазақ және дүнген ұлтының діни ортақтастығы**

Діни лексиканың прагматикасы –белгілі бір мәтінде діни тілдің қолданылуын мағыналарының қалай жеткізілетінін, діни ұғымдардың эмоция тудыратын мағыналарын және адамдардың мінез-құлқына қалай әсер ететінін талдайды. Осы тұжырымның негізгі қызметтерін дәйектейік:

Діни лексика лингвомәдени бірлік ретінде мақал-мәтел құрамында қызмет еткенде мынадай прагматикалық қызмет атқарады:

1. *Коммуникативті қызмет*. Діни лексика белгілі бір идеялар мен сенімдерді жеткізу үшін қолданылады. Мысалы, «*Алла – ұлық», «Құдай – жалғыз», «Құдайға құлшылық – жан тазалығы», «ораза», «имандылық», «қарапайымдылық»* сияқты сөздер мен сөз тіркестері кез келген адамға пәктік, тазалық, шынайылық, рухани байлық ұғымдары прагматикалық концепция ретінде танылады.
2. *Эмоционалды және экспрессивті қызмет*. Діни лексиканың прагматикасы көбінесе адамның сезімдері мен эмоцияларына әсер ететін эмоционалды бояуға негізделеді. Мысалы, «*О Құдайым-ай» немесе «Алла сақтасын*!» сияқты сөздер шошынғанда, қорыққанда санаға сарт етіп келетін, эмоционалды тілдік дағдыға айналған. Қазіргі таңда емтиханға кіргелі тұрған жастардың сөзқолданысында: «*Тәңірім, қолдай гөр!» «я Құдайым оңдасын, еш жамандық болмасын, бәле-жала қатерден Құдай өзі сақтасын*!» – деген жаттанды клишелер белсенділікке ие болған.
3. *Сиқырлау қызметі.* Құран сүрелерін оқуда нақышына келтіріп, интонацияны өлең ырғағына сәйкес айту көпшілікке елеулі әсер етуде. Мысалы, мешіттің жанынан өтіп бара жатқанда Құран оқылып жатса, көлік жылдамдығын бәсеңдетуі, көшедегі сөйлесіп бара жатқан көпшіліктің бір сәт үнсіздікті сақтауы – діннің прагматикалық күшін, соның ішінде Құранның магиялық құдіретінің әсері деп тануымыз керек.
4. *Салттық қызметі*. Діннің ұлттық салт-дәстүрге етене сіңісуі, яғни салт -дәстүр атаулары мен діни лексика ажырамас біртұтас сөздік қор ретінде қалыптасып келе жатыр. Мәселен, қазіргі заманауи кезеңде ұл үйлендіріп, келін түсіруде алдымен үлкендерді жинап, ата-бабаларға құран бағыштау дәстүрі үрдіске айналып келе жатыр. Сонда үйленетін ұлға алдымен: «*Ата-бабаңның аруағы қолдасын!», «Тілеуіңді тілесін!», «Атаң бір аунап тұрған болар*», – деген тілектерден басталады. Сондай-ақ келін түскенде *шоққа май құйдыру* – отқа табыну, Тәңірлік діннің сарқыншағы ретінде сақталған. Тіпті қазақ дәстүрінде келіннің *иіліп сәлем беруі* – имандылықтың белгісі, себебі Құдай алдында құлшылықтың негізгі белгісі иілу, сәждеге келумен ассоциацияланғанын байқаймыз.
5. *Әлеуметтік қызметі*. Діни тілді топтың әлеуметтік сәйкестігі мен бірлігін нығайту үшін қолдануға болады. Діни терминдер мен сөз тіркестерін қолдану ортақ құндылықтар мен нормаларды сақтай отырып, сенушілер арасында қауымдастықтың қалыптасуына ықпал етеді. Мысалы, қазіргі жастар арасында «*мешітке бару», «ғибадат үйі», «Алланың үйі», «Дін ордасы», «наиб имам», «мұсылмандық», «намаз оқу», «сәждеге келу»* лексикасы күнделікті қолданыстағы тұрмыстық сөзге айналып кетті. Қажылыққа бару белсенділігі артқан сайын діни неологизмдер де сөздік қорға ене бастады: *умра, ифтар, мінәжат, қара тас, хиджаб, рукғ*, *фатифа*, т.б. Бұрын бұл сөздер әлеуметтік ортада айтылмайтын, қазіргі прагматикалық қуатының әсерлі болуының себебінен қоғамдық ортадағы тұрмыстық атаулардың қатарына енді.
6. *Персуазивті қызметі*. Діни мәтіндер мен сөздер адамдарға сендіру және әсер ету үшін жиі қолданылады. Олар көбінесе жазбалар сияқты беделді дереккөздерді қолдана отырып, мінез-құлықты немесе сенімдерді өзгертуге бағытталуы мүмкін. Мысалы:– *Құранның қазақша аудармасын оқи аласыз (Халифа Алтай ауд.),– Құранның арабша нұсқасын оқи аласыз,– Сүрелерді тыңдап, өзіңізге жүктеп ала аласыз*.

Қазақ және дүнген халықтарының рухани үндестігі әуелі ислам дінінің арқасында байқалса, екіншісі жалпы шығыс халықтарына ортақ рухани құндылықтарынан көрініс табады. Қазақ мәдениетінің қалыптасуына Орта Азия жеріне келген ислам дінінің әсері зор екені белгілі. Осы туралы Б.Тамаева: «Орта Азия мен Қазақстан жеріне ислам дінінің енуі халқымыз дәстүрінің дамып толығуына ғана емес, бірқатар әдеп-ғұрыптарымыздың бастапқы нұсқасынан ауытқып, жаңаша түлеуіне, өзгеріске түсуіне себепші болды», – деп жазған [56].

Дүнген ұлтының рухани таным-түсінігі, діни танымының тарихи қалыптасуында ислам діні негізгі орынды алады. Ислам шариғатының талаптары жергілікті қытай өркениетінің құндылықтары мен наным-сенімдерінің ықпалына төтеп беруге тірек болды. Дүнген ұлты мен жергілікті қытайлықтардың арасын ерекшелендіруші фактор да осы ислам діні еді. Дегенмен шаруашылығы, тілі мен өзге де ұлттық салт-дәстүрлері қытай мәдениетінен бастау алады.

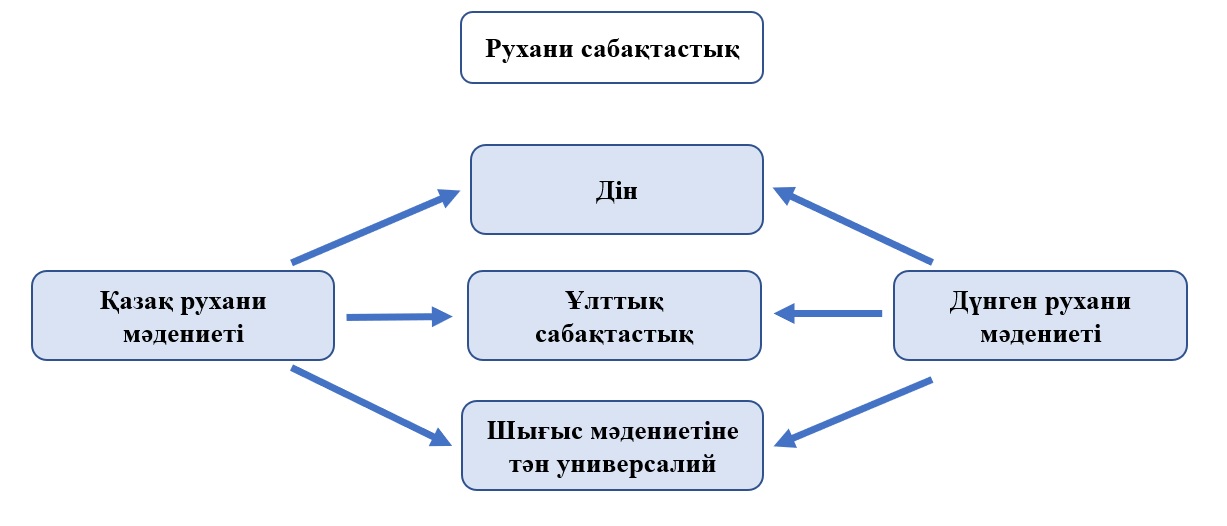
Дүнген халқының күнделікті өмірінде ислам діні тек діни қарым-қатынас пен жөн-жоралғыларды атқару үшін ғана емес, қоғамдық-әлеуметтік институт есебінде қызмет етті. Ауылдық жиналыстар мешітте атқарылып, молда мен ақсақалдардың рөлі ерекше болды. Молда ақсақалдардың шешімімен сайланды. Халық арасындағы ағартушылық қызмет те мешіт қабырғасында жүзеге асты. Сот шешімдері және түрлі дауларды шешу орны болды.

Қазақ мәдениетінде *«би» –* қоғамдық, әлеуметтік категориясы тамыры тереңнен бастау алатын халықтың демократиялық, құқықтық реттеу институтының маңызды буыны. Күнделікті өмірде ауыл іші, ру-тайпа ішіндегі дау-жанжалдарды ақсақалдар шеше берсе, билер ұлыс, жүз масштабындағы мәселелерге төрелік жасап сот үкімін шығарған. Би атану үшін тек халықтың салт-дәстүрлері, наным-сенімдері мен әдеп-нормаларын жете білу жеткіліксіз, өткір тілді шешен, көпті көрген, өмір тәжірибесі бар, жұртқа танымал, әділ де адал болған, бір ауыз сөзбен дауласқан тараптарды тоқтата білген әрі қайтаруға беделі бар адам ғана бола алған. Осыған орай халық арасында билердің қабілеті мен табиғаты туралы «*батыр деген бір барақ ит, екі қатынның бірі табады, би деген ақсарағат, бүтін елден біреуі ғана табатын*», деген сөзі қалған. Қазақ мәдениетінде даудың ең күрделісі – *«жер дауы, жесір дауы»*. Байқағанымыздай, аталмыш тіркестің бүгінгі күнгі прагматикалық негізі туындаған даудың күрделі, әрі оңайлықпен шешіле қоймас деген мәнінде жатыр. Себебі қазақ мәдениетіндегі көшпелі өмір салтының ерекшелігіне орай, мал жайылатын жерге иелік ету, оның бүтіндігін сақтау өте маңызды. Ал «жесір дауының» маңызы қазақ мәдениетінде сөз байласу, атастыру, әмеңгерлік дәстүр мен халықтың ұрпақтың болашағына деген ерекше көзқарасынан туындаса керек. Бидің қызметінің жауапкершілігін, бидің сөзі елдің тағдырын шешетін құдіреттілігін дәйектеуде әйел затымен дәлелдеудің өзі прагматика. Бұл түркі халқының стереотипіне сіңген прагматикалық үрдіс деп тануға болады.

Қазақ қоғамында билер, біріншіден, ру-тайпа, ұлыс деңгейінде сот шешімін шығарып, әкімшілік басқару құқығына ие болған. Тілде *«тура биде туған жоқ, туған биде иман жоқ»* лингвомәдени бірлігі әділ билердің өмірлік ұстанымын көрсетеді. Екіншіден, билер мемлекеттің заң шығару, заңдарды жетілдіру жұмысына белсенді қатысып, заң реформаларын жүргізуде шешуші орын алды. Мәселен, Төле би, Қазыбек би және Әйтеке бе қазақтың ата заңы «Жеті Жарғыны» құрастыруға тікелей атсалысқан. Үшіншіден, би елшілік қызмет те атқарып, халықтың тағдырын, ел ішіндегі даулармен ғана шектелмей, көрші мемлекеттермен, халықтармен татулық пен бейбітшілікті сақтауға атсалысатын дипломат тұлға болып саналады. Би елге күн туғанда атқа қонып, жау-дұшпанмен бетпе-бет тұра алатын қолбасшы да болды.

Байқағанымыздай, түркі мәдениетінде шынайылық, заңға адам құқығына деген адалдық, «қара қылды қақ жарған әділдік» ешбір туған, туысқанмен сыбайластыққа жол берілмейтінін бірінші кезекке қояды. Расымен де жалпыадамзаттық түсінікте әділдік пен сыбайластық яғни туған туыстың кінәсін кешіру немесе ауызжаластық болу қарама-қарсы ұғымдар деп түсінілген. Осы философиялық пайымдау қазақтың көне мәдениетінде терең сақталғаны байқалады. Бұның өзі философиялық прагматиканың тілдегі қызметін көрсетеді.

Діннің қоғамның барша салаларын реттеуге тырысуы ислам дінінің канондық талаптарына сәйкес бүгінгі күні дүнген этносының рухани мәдениетін қалыптастырды. Мәселен, М.Д.Савуров: «Дүнген ұлттық қолөнерінде тірі жаратылыстарды бейнелеуге тыйым салынған. Себебі салынатын адам не жануарлардың көздері суретші жанының бір бөлігін өзіне «тартып» алады деп сенген», – деп жазады [57]. Қазақ және дүнген рухани мәдениетінің ортақтастығын келесі сызба арқылы көрсетуге болады (сурет 1).



Сурет 1 - Қазақ және дүнген рухани мәдениетінің ортақтастығы

Одан басқа көз салуға тыйым салудың тағы бір себебі – көз салынған жаратылысқа жан беру керек деп сенген, ал жанды беру тек Жаратушының қолынан ғана келеді деп түсіндірілді.

Қазақ және дүнген халқының рухани үндестігі діни әдет-ғұрыптардан бөлек ұлттық салт-дәстүрлер, діни нанымдардан да айқын байқалады. Мәселен, К.І.Матыжанов «Қазақтың отбасылық ғұрып фольклоры» докторлық диссертациясында келесі мысалды келтіреді: «Өлікті шығарған соң, оның аруланған орнына бидай шашып тазалау ғұрпы ел ішінде күні кешеге дейін сақталған. Оның мәні – арты өркенді, жақсы болсын дегенге саяды. Сонымен қоса, өлген адамның орнын жаңа ұрпақ басады, яғни өлім – өсіп-өнуге, жаңа өмірдің көктеуіне себепкер деген көне ұғым ізі де бар» [58]. Дүнген жерлеу дәстүрінде бидай шашудың орнына су құйылған ыдысқа гүл қою дәстүрі бар. Бұл да «*өлгеннің артынан өлмек жоқ*», қазаның артынан жаңа ұрпақ өсіп-өнеді, гүлдеп дамиды дегенді білдірсе керек.

Х.А.Арғынбаев жерлеу дәстүрі туралы: «Мәйітті жерлеп келген соң, оны тазартып жууға қатысқан (сүйекке түскен) кісілерге оның киім-кешегін таратып береді, қабіршілерге ақшадай, матадай не малдай сыйлықтар береді. Әркім дәулетіне қарай, жиналған адамдардың санына қарай мал сойып, өліктің қонақасын береді», – деп жазады [59]. Дүнген мәдениетінде де бұл дәстүр сақталған. Алайда мал, ақша емес, тек мәйітті жуғанда пайдаланылған, мүмкін болмаған жағдайда артық қалған кебіндік ақ матаны үлестіріп береді. Халық осы матаның тері ауруларын емдеуде емдік қасиеті бар деп сенеді.

Қазақ және дүнген діни танымында тағы бір ортақ наным – шам намазы уақытында ұйықтауға тыйым салу. «Қазақтың этнографиялық категориялар, ұғымдар мен атаулардың дәстүрлі жүйесі» энциклопедиясында екінті мезгілі туралы келесі жазба бар: «Қазақ мәдениетінде *екінті мезгілі – екі кештің арасы*. Осы кезеңде көктен періштелер жерге түсіп, өлілер санын санай бастайды екен. Егер адам осы сәтте ұйықтап жатса, өлілер қатарына саналады екен немесе жаман түс көріп дауаланады екен. Яғни шалық ауруына шалдығады деп екі кештің арсында ұйықтамауға тырысқан. Бұнымен қоса, екі кештің арасында үй жинамайды, үй сыпырмайды. Үйдің берекесі кетеді» [60]. Дүнген мәдениетінде бұл кезең «*шам сыхур*» (шам мезгілі) деп аталып, осы уақытта ұйықтауға тыйым салынады.

Расымен де екі кештің арасы, жеті кештің арасы тілімізде ерекшеленді, тұрақты тіркес қатарына енді. Бұл тұста апақ-сапақ уақыт, іңірдегі, яғни күннің нұры қайтып, түннің ене бастауында шайтандардың шыға бастауымен түсіндіріледі. Осы уақытта ұйықтауға болмайтынын шайтандардың өлі адамдарды санай бастайтынын, соның арасында ұйқыдағы адамды да өлі ретінде санап өтетінін сондықтан адам бастырылып қалатынын ескертеді. Бұл бәлкім – адамға кешкілік ұйықтау салауатты өмір салтына жатпайтын жайсыз әдет екенін түсіндіру үшін қолданылатын прагматика деп тануға болады.

Аруақтарға құран бағыштау, дұға оқу қазақ және дүнген мәдениетінде бар екенін атап өткеніміз жөн. Қазақ тілінде бұл діни жора *«құран бағыштау, құран оқу»* деп аталса, дүнген тілінде «*пинян нете*» (амандық мінәжаты) деп аталып, «амандық, шүкіршілік ету мақсатында құран оқу» дегенді білдіреді.

Қазақ тіліндегі «*тілді кәлимаға келтіру*» тіркесі дүнген тіліндегі «*нян шахаду*» (шахадат оқу) тіркесіне сәйкес келеді. Қазақ және дүнген танымында «*шахаду*» дегеніміз – өзге дін өкілінің ислам дінін қабылдау кезінде оқитын калимасы, ауру адам жақын арадағы өлімін сезіп жүргенде өзінің оқуы не болмаса өзгенің сырқат адамға оқыттыратын кәлимасы. Кейде ауру адамның өз аузымен айта алмаған жағдайда, жақындары құлағына сыбырлап оқиды.

«*Тәубеге келу, тәубе қылу*» тіркесі дүнген тілінде «н*ян тобе – тауба оқу*» формасында кездеседі. Өлімнің жақындаған сәтінде оқылады, не ауыр күнә жасап, қателігін мойындаған соң жасалатын діни ритуал.

Қазақ мәдениетінде «біреуді сыртынан ғайбат қып отырып, сол кісінің үйіне бара қалса, үш рет аузын шайқап, тәубе айтып барып, асқа отыру керек. Өйтпесе – ішкен асы арам болады» деген тәмсіл бар. Бұл тұста да діни прагматиканың құдіретті күші байқалады. Яғни қиянат жасаған адамның алдында іштей рухани ол адамға жасаған жамандығын мойындауы, теріс әрекетінің алдынан шыққанына көз жеткізетін сезімді танытушы белгі – «тәубе» ұғымы болып тұр.

Сондай-ақ қазақы ортада екі адам амандық сұрасқанда этикет бойынша *шүкір, жақсы*! немесе *шүкір, тегіс аман*! деп жауап қайтарады. Кейде шүкір сөзінің орнына онымен мағыналас «тәубе» сөзі де қолданыла береді. Бұл тұста «тәубе» лингвомәдени бірлігінің прагматикалық мәні – барға қанағатпын деген өміріне рақыммен қарау, тойымдық, нысап, өмірге ризалық мазмұнын білдіреді.

Бұл тұста да позитивті ой басымдығын білдіреді. «Жақсы», «ойдағыдай», «бірқалыпты», «саулық», «есендік», «саламаттық» өмірде екенін білдіретін прагматика мәні көрініс табады.

Қазақ және дүнген халықтарының жерлеу рәсімі толықтай дерлік ұқсас. Қазақ халқының діни дәстүрінде мәйітті бірнеше күн ұстау табиғи, тұрмыстық ерекшелігінен туындаған дәстүр деп қабылдау қажет. Елді мекендердің арасы, туған-туыс, бауыр қоныстарының шалғай орналасуына қарамастан, марқұмның денесі жер қойнауына тапсырылмас бұрын барлық туғандары ақтық сапарға шығарып салуға тырысады. Қазақ мәдениетіндегі туыстық қатынастың маңызы, халықтың туған-туысқандарына деген ерекше көзқарасын ескеріп, әрбір адамның ниетін жерге тастамауға тырысады. Дүнген жерлеу дәстүрінде қайтыс болған адам мәйіті қабірге тапсырылмас бұрын, үйде міндетті түрде жерге, топырақтың үстіне уақытша қойылады. Ал егер еден басқа материалдан жасалған болса, басының астынан топырақ не сабан кірпіші қойылады. Басы солтүстікке бағытталып, беті құбылаға қарай қаратылады.

Егер адам таңертең не күннің бірінші жартысында қайтыс болса онда түстен бесін намазынан кейін не күн батуына дейін жерлеуге тырысады. Кешке не түнде қайтыс болса келесі күні жерлейді. Дүнген халқы адам мәйітін көп ұстамауға тырысады. Бұның себебі, діни нормалардан бөлек, дүнген халқының қоныстану ерекшелігінде жатыр. Дүнген жұртшылығы ұжымдық шаруашылық ерекшелігіне орай бір-бірінен алыстамай жақын орналасуға тырысып, әдетте бір ауылдың төңірегінде қоныстанды. Сондықтан жаназаға алыстан келетін туған-туысқандар аз еді.

Дүнген жерлеу дәстүрінде адам бір күннің ішінде жерленетін болған соң, қабір алдын ала қазылмай, жерлейтін күні дайындалады. Халық қабір күн бұрын алдын ала қазылса, басқа да адам қайтыс болуы мүмкін деп есептеген. Ал егер қазылған қабірге адам уақытында жерленбей келесі күнге қалған болса, онда күндіз-түні қабір басында қабірді күзетіп тұратын адам белгіленеді. Бұл әрекеттің практикалық маңызы да бар, себебі қабірдің ішіне түрлі жануарлар түсіп оны қор қылуы мүмкін. Дүнген ауылдарында жерлеу рәсімінің бір ерекшелігі қабір қазуға ауыл тұрғындары қатысады. Қабір қазатын арнайы жалдамалы жұмысшылар кездеспейді. Тек қабір қазу процесіне ауыл жамағатымен сайланған, діни дәстүрдің жөн-жосығын білетін, ауылға абыройлы тақуа адам жетекшілік жасайды. Адамның қайтыс болуынан төрт күн өткеннен кейін «*ва фынди жын – қабір қазған адамдарды*» шақырып, құран оқып, марқұмның туыстары алғыс білдіруге тырысқан.

Қабір қазуда қазақ және дүнген халқы арасында еш ерекшелік жоқ десе болады. Қабір тереңдігі 2-2,5 метр болып, батыс жақ қабырғасын тесіп ішіне «*рахат-рәхәти*» есігі жасалады. Рахат есігі «*рәхәти мынмынзы*» делініп, ұзындығы адам бойына тең, ал биіктігі адамның тізерлеп отыруына болатындай етіп қазылған. Рахат пен қабірдің арасын, рахат есігі сабан кірпішпен қаланып бөледі.

Қазақ мәдениетінде мәйітті жерлейтін көрдің қуысы ақым деп аталады. Ақымды шығару үшін алдымен кiндiкке дейiн тiк қазады да, кейiннен жанынан жармалап қазады. Қабірдің тереңдігі әйел адам үшін кеудеге дейін, ал ер адамдікі белге дейін қазылады. . Неғұрлым құдығы тереңірек қазылса, ақымы да соғұрлым терең болады. Бұл жерленген адам ақымының төбесі түспей, ұзақ уақыт сақталуын қамтамасыз етеді деп санайды. Кейбір жерлерде жер асты сулары жақын немесе тастақ болып келетіндіктен құдығы және ақымы таяз жасалады. Халық арасында өліктің жатқан жері жайлы, топырағының жұмсақ болуына да айырықша мән беруі, жерлеп болғаннан кейінгі «оның» жағдайын ойлағандығы болса керек. Кейбір өлкелердің жер жағдайы ақымдап қоюға келмейді. Құдықтың батысында жарты шеңбер тәрізді сатысы немесе еңістеу етіп жасалған өтпелі қуыс болады, ол құдықтың белдеуіне параллель орнатылған күмбез сияқты ақымға ұштасады. Кей жерлерде ыңғайлы болу үшін құдықтың батыс қабырғасын ала терең емес шұңқыр қазылады (саты болмайды). Ақым отырған адамның басы төбеге тимейтіндей етіп жасалады.

Байқағанымыздай, қазақ және дүнген халқының мәдени танымында аруаққа деген сыйластықтың жоғары екендігі, «жатқан жері жайлы» болуы, «рақат есігінің ашылуы» – «о дүниелі өмір» ұғымының прагматикалық көрінісі, әрбір адамға о дүниелік пенденің жүрегі тоқтағанмен, жаны өлмейтінін, әруағы жебейтінін сендіретін дәйекті деректер тілдік жүйеде осылай сақталған.

«М*әйіт жуу – щи мэти*» екі халықта бірдей атқарылады. Әдетте мәйітті шариғат талаптарына сәйкес туған-туыстары жуады. Ал мәйіт жуу әдебін білмейтіндер болса, ауылдағы мәйіт жуатын адамды шақырады. Оны «*мәйіт жуатын адам* – *щи мэтиди жын*» деп атайды. Мәйіт жуатын адам бұл қызметіне ақша алмайды, себебі халық мәйіт жуу, жаназа намазына қатысу, адамды жерлеу, қабір қазу үшін адам Алланың ризашылығына ие болады деп сенеді. Мәйіт жуатын адам тақуа, мәйіт жуу әдебін жетік білетін, қоғамда құрметті, қадірлі адам болуы шарт. Мәйіт жууда келесі діни атрибуттар қолданылады: «*кебін* – *кәфан*», «*табыт* – *табущязы*», «*мәйітті жуу қолғабы* – *щи мэтиди шутозы*», «*жамылғы, перде* – *данзы*» – мәйітті жабатын ақ мата, «*алжапқыш - вичүнзы*» - қатысушы адамдардың алжапқышы. Мәйіт жуылған су адам аяғы баспайтын «таза» жерге төгіледі, ал мәйітті жуу қолғабы жууға қатысқан, жерлеуге қатысқан адамдарға үлестіріледі. Халық сенімі бойынша, қолғап матасымен аллергия, қышыма ауруы бар адамдардың терісін сүртсе, жазылады. Жерлеу рәсіміне қажетті діни атрибуттардың атауы ретінде тек араб тілінен енген кірме сөздер қолданылады. Бұл атаулардың қытай тіліндегі нұсқалары жоқ, яғни дүнген мәдениетінде ислам шариғатына қайшы келетін қытай салт-дәстүріне тиесілі жерлеудің діни заттары болмады деп айтуымызға болады. Қазақ және дүнген жұртшылығы арасында қабір қазу, мәйіт жуу сауапты іс болып табылады. Бұл діни ритуалды марқұмның туған бауырлары, жақын туған-туыстарының орындауы абзал. Алайда бүгінгі күні халықтың діни сауатының төмендігінің салдарынан бұл қызметті ақшаға орындайтын адамдарды жалдау белең алып жүр. Дегенмен, Оңтүстік Қазақстан аумақтарында әлі де дәстүрлі діни тұрғыда орындау сақталды.

Бұрынғы қазақ мәдениетінде өлікті жөнелтудегі негізгі атқарылатын шаралардың бірі *арулау* (мәйітті жуу), кей өңірде «*жаназалау*» десе, кей аймақта *«ғұсылдандыру*» дейді. Қайтыс болған адамды оң жаққа салғаннан соң, мәйіт жатқан жерге тұтас шымылдық құрылады. Қаралы хабарды естіген алыс-жақынды туыс-жекжаттар марқұмның сүйегін арулап жерлеуге дайындайды. Сүйекке түсетін (жуатын) адамдар рулық, құда-жегжаттық байланыс пен марқұмның көз жұмар алдындағы өсиеті бойынша іріктеледі. Марқұмның сүйегін жуарда, оның қалай атқарылатындығын алдын ала молда түсіндіріп береді және өзі шымылдықтың екінші жағында отырып, марқұмға Құран сүрелерін бағыштайды. Марқұмның ақырет сандығы ашылады. Сүйекті жуындыруға арналған құман, қазан т.б. заттар түгел жаңа болуы тиіс. Су құярда құманның шүмегіне ақ мата байланады. Жуған кезде марқұмның денесіне жалаңаш қол тимеуі үшін сүйекке түсетін адамдар қолына мата орап алады. Қазақ салтында көзі ашық адамдар өз сүйегін кімдерге ұстату (жудыру) және оларға не беріп, не қою ісіне дейін аманат етіп кетеді. Тіпті, кейбір дос-жар, құрдас адамдар: «*бұрын өлгеніміздің сүйегін артта қалғанымыз арулап, өз қолымызбен жерлеп, қалған бала-шаға мен мал-мүлікке бас-көз боламыз*» деп серттесіп қояды. Өсиет пен уәде-серт болмаса, қалыптасқан дағды бойынша, сүйекке төрт адам түсіруге марқұмның ет жақын ағайындары таңдалады.

Байқағанымыздай, қазақ, дүнген халқының мәдени танымында арулап көму ритуалдарының ұқсастығы – ислам дініндегі өлікті жөнелту шараларымен орындалатынын дәйектейді. Арулау сәтіндегі жаназаға кіретін адамдардың таңдалуы, олардың қарсылық білдірмеуі – салтқа құрмет, дінге құрмет стереотипінің қатаң сақталуымен өлшенеді. Демек, бұл мұсылман адамдардың дінге сенім прагматикасының көрінісі. Ал өлік жөнелтуге арналған құрал-жабдықтардың барлығы жаңадан алыну талабы – «*ақтық сапар», «ақ өлім*» стереотипінің санадағы пәктік, тазалық, о дүниеге жаңа кебінмен, жаңа ыдыстармен жуылуын тілеген рухани ықылас прагматикасынан туындайды.

Қазақ және дүнген діни және қоғамдық ортасында «*азаншы, муәзін* – *суәфи»* өте жауапты қызмет атқарады. Ол молданың көмекшісі қызметін атқарып, жиналатын садақа мен зекетті үлестіруге тікелей қатысқан адам. Халық арасында осы қызметті молда емес, халық сайлаған. Адам қайтыс болғанда жуу, жерлеу рәсіміне қатысты барлық шараларға жауапты адам. Ертеректе атпен бүгінгі күні көлікпен ауылдың көшелерін аларап қайтыс болғаны туралы қайғылы хабарды ауыл тұрғындарына жеткізеді. Одан бөлек әрбір үйде сағат болмаған заманда ауыз бекіту уақытын ауыл тұрғындарына ат-арбамен ескертіп, темірдің даусымен оятатын адам еді.

Қазақ тіліндегі «*иман*–*имани, сундет*–*суннет, неке*–*никахэр, талақ*–*талақ, кебін*–*кэфан*» және т.б. діни лексиканың элементтері дүнген тілінде толықтай қолданылады.

Қазақ мәдениетінде шариғат заңы бойынша күйеуі «талақ» деп үш рет айтса, неке бұзылып ажырасуға болады деп есептелген. Егер талақ деп екі рет айтылып, келесі некеге дейінгі күтетін мерзімі (ол идда деп аталады, əлбетте төрт ай он күн) өтсе, онда қайтадан некесін қиған. Бұл тұста «*талақ*» лингвомәдени бірлігі «некені ажырату» құқығы ретіндегі прагматиканы атқарып тұрғанын байқаймыз.

Қазақ мәдениетінде өте сирек кездесетін құбылыстардың бірі – үмітін ақтамаған өз баласынан бас тарту жағдайы. Ол кезде де «*талақ*» айтылады. Мысалы: Ана баласынан мүлде үміт үзген кезде өте сирек жағдайда болса да «*Ақ сүтімнің киесі атсын, ақ сүтімді көкке саудым!*» деп өзінің аналық міндетінен бас тартып, Көк Тәңірден «*Ақ сүтімнің киесі атсын*!» деген тілекпен туған перзентін тәңір алдында талақ еткенін білдіреді. Бұл тұстағы «*талақ*» ұғымының прагматикасы – ерлі-зайыптылардың ажырасу құбылысындағы талақ әрекетінен де ауыр, өз туғанын жат ету, «ықыласы ұру» стереотипімен түсіндіріледі. Яғни қанасынан шыққан баласынан безу – ішкі рухани рефлекстің, сезімталдықтың ең биігіндегі жеккөрушіліктің көрінісі. Әдетте бұл жағдайдағы талақ прагматикасы «*ақ сүтімді көкке сауамын*!» тұрақты тіркесімен вербалданады.

*Ақ сүтімді көкке сауамын*! – Қауым, ру-тайпа үшін *«бетке салық, сүйекке таңба боларлық»* масқара қылыққа барудан баласын тоқтату үшін анасы тарапынан қарғыс түрінде айтылатын магиялық сөз тіркесі. Бұл магиялық формуланың қоғамдағы жас ұрпақтардың девианттық мінез-құлқы мен қылықтарының алдын алуда өзіндік психологиялық әсері болды. Қазақы ортада анасы «*омырау сүтін көкке сауды, қарғысқа ұшырады*» деген оқиға орын алғандығы туралы дерек кездеспейді. Тек, ел-жұрттан аластап, адам санатына қоспай жалғыз қалдыру ұшырасқан. Қыздың жасаған ауыр күнәсінің жазасын қыздың анасына тапсырған. Соның шешімі бойынша, қыздың бұрымын кесу, күнәсі ауыр болса, тіпті, өлтіру жазасын қолданған. Ал ұлдың жасаған ауыр күнәсін ел болып шешеді, яғни ақсақалдардың талқысына салып, солардың шешімі бойынша жазаланған.

Б.Б.Мансуров «Қазақ мақал-мәтелдеріндегі діни хадистік аспекті» PhD диссертациясында: «Қазақ ғұрпында да, мұсылман дәстүрінде де кісі қайтыс болғанда ақ түсті матаға (кебінге) кебіндеп, қастерлеп жерлеуде де өзіндік мән жатыр», – деп жазады [61].

Қазақ халқының түсінігінде адамның қайтыс болуы туралы ұлттық таным мен ислам діні арасындағы сабақтастық туралы А.Ә.Жаңабекова: «Қазақ халқының дүниетанымында адам өлген соң оның жаны аспанға ұшады, денесі жерге көміледі, жан өлмейді, Тәңіріге қайта қайтады (қайта туады) деп түсініліп, адам өмірі ерекше дәріптеледі. Осы дүниетаныммен байланысты қазақта өлген адамды *қайтыс болды, өмірден қайтты* деп атайды», – дейді [62]. Дүнген халқының өлім туралы ұлттық көзқарасы да осымен үндеседі. Мәселен, А.Джонның «*хуэй»* этнонимінің шығу уәжін анықтау кезінде, *«хуэй*» атауын белгілейтін回иероглифін талдау нәтижесінде мынадай пікір айтады:

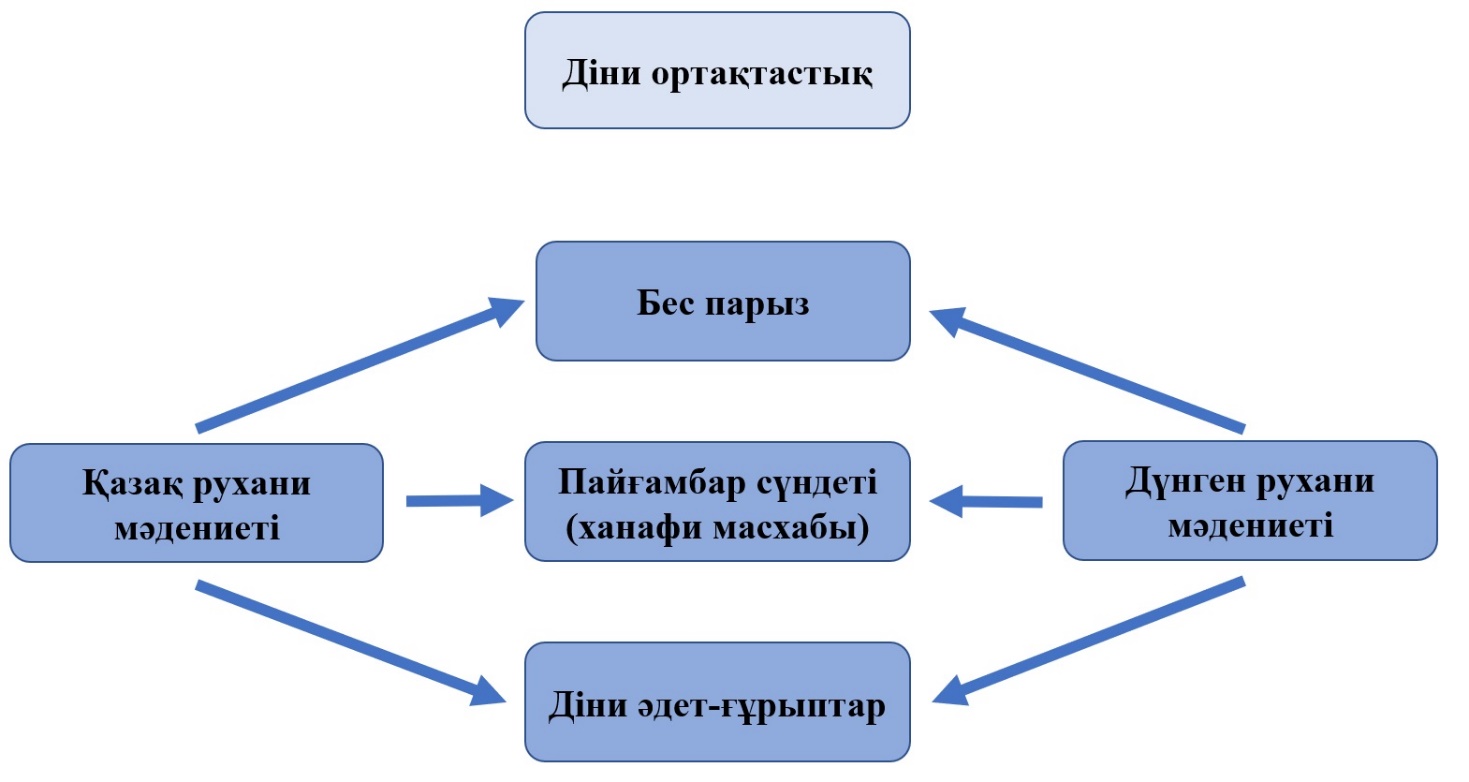
«*Хуэй*» сөзінің бірінші тура, әрі кең таралған тура аудармасы «*қайту*» деген дегенді білдіріп, қытай тілінде 回 иероглифімен белгіленеді. Сонымен қатар, құранда «*қайту*» ұғымының өте көп кездесетіні белгілі. Бұл ұғым «*Аллаға қайту*» тіркесінің мағынасымен қатар қолданылады. Халықтың бұл түсінігі дүнген тілінде «*хуэйли ло җяли – ескі үйіне, бұрынғы үйіне қайту*» дегенді білдіретін фразеологиялық бірлігінде көрініс тапқан» [63]. Ендеше ислам философиясының тірек ұстанымының дүнген халқының этнонимінде, яғни дүнгендерді атауда көрініс табуы тегін емес деп есептейміз. Осы тұрғыдан келгенде, дүнген ұлтының өлімге деген бұл көзқарасы қазақ мәдениетіндегі «*қайтыс болу, қайтып кетті*» фразеологизмдерінің мағынасымен ұқсас келеді.

Қазақ және дүнген халқының рухани мәдениетіндегі ең бірінші жақындастырушы, тұтастырушы, біріктіруші фактор – дін. Күнделікті өмірдегі тұрмыстық, шаруашылық, тілдік ерекшеліктер бар болғанымен жаназаға бір үйдің ауласына, бір сапқа, бір молданың артынан тұрып, адам өміріндегі ең ақырғы ғұрыпты атқаруды көргенде, еріксіз екі ұлттың бүгінгі күнгі діни танымының ортақ екеніне көзіміз жетеді.

Ислам дінін насихаттайтын халықтардың бірінші нышаны мұсылманша «Ассалаумағалейкум» амандасу салты да екі ұлтты ең алғашқы тұтастырушы сөзі. Сәлемдесу туралы А.Д.Сейсенова: «Сәлемдесу дегеніміз – әлдебіреумен таныстығын растау немесе күшейту, әңгімелесушіге тілектестік, құрмет пен сыпайылық ниеттерін білдіру», – деп орынды айтады [64].

Қазақ және дүнген халқында «адамға жақсылық сауап алу үшін жасалады» деген түсінігі ортақ болғандықтан, «*сауап алу* – *зын сэвабу*», «*сауап болсын – сэвабули*» тіркестері қолданылады. Сауаптың мұсылман үшін маңызы туралы Ә.Қайдар былайша жазады: «Сауап – ислам дінінде жасалған игілікті іс, ғибадат үшін Алла тағала тарапынан берілетін сый» [65]. Ендеше сауап секілді діни құндылық қазақ және дүнген мәдениеттерінде рухани үндестіктің таптырмас қазынасы екені түсінікті. Қазақ тіліндегі «*Алладан қайтсын, сауап болсын*» және дүнген тіліндегі «*сэвабули»* тілектері халықтың жақсылық жасауда, бұл дүниедегі тіршілігінің кредосына айналды.

Қазақ және дүнген ұлтының діни ортақтастығын төмендегі сызбамен беруге болады (сурет 2).



Сурет 2 - Қазақ және дүнген ұлтының діни ортақтастығы

Қазақ және дүнген ұлтының рухани ортақтастығын танытатын діни танымға қатысты лингвомәдени бірліктерден бөлек, этникалық ерекшелік анағұрлым көбірек байқалатын ұлттық салт-дәстүрлерден ақпарат беретін лингвомәдени бірліктер де өте көп.

Қазақ ұлттық рухани мәдениетінде қоғамның мәдени-тәрбиелік жүйесі, этикалық-эстетикалық, моральдық нормалар жүйесі болып табылатын «*ата-баба жолы*» түсінігі бар. Осы туралы «Wikipedia» интернет көзінде төмендегідей жазылған: «Қазақтың дәстүрлі дүниетанымында ата-баба жолы – көшпелілердің ежелден орныққан өмір салты, оның ілкімді принциптері мен нормалардың бірегей жүйесі» [66]. Дүнген мәдениетінде осындай нормалардың жүйесін «*ли*» деп атайды. Бұл нормалар жүйесі қытай мәдениеті негізінде қалыптасып, ислам шариғатының діни ережелері мен тыйымдарымен толығып, дүнген этносының күнделікті өміріндегі қарым-қатынастарды реттеуші заңға айналды. *Ли* – адамның қоғамдағы тәртібі, жүріс-тұрысына дейін реттейтін әлеуметтік-нормалық жүйе. Оған адамның салт пен дәстүрлерді сақтау, үлкен мен кішінің арасында қарым-қатынас нормаларын (*жын да щё – үлкен кішіні тану; үлкенге құрмет, кішіге ізет*) білу және т.б. жатады.

Қытай еліне көшіп келген қытайлықтардан өзге мұсылман қауымы жергілікті қытай мәдениетінің моральдық, этикалық құндылықтарын ислам дінінің талаптарына сәйкестендіріп қабылдап алса, ислам дінін қабылдаған жергілікті ұлттар жаңа діннің талаптарына бейімделді.

Қазақ және дүнген халқының ұлттық салт-дәстүрлерінің рухани-тәрбиелік мән-мағыналары мейлінше ұқсас болып келеді. Бұған ислам дінінен өзге қазақ және дүнген ұлтының шығыс өркениетіне жату фактісі себеп болды деп білеміз.

Туыстық қарым-қатынас дәстүріне келгенде қазақ халқының феномені «*Жеті ата*» дәстүрін атауымыз қажет. Медициналық, қоғамдық-әлеуметтік алғышарттары бар осы дәстүр – қазақ халқының сан ғасырлық тәжірибесі мен таным ерекшелігінің нәтижесі. «Қазақ шежірелі ел. Әр азамат өз ата жұртының қадір-қасиетін ардақ тұту үшін ең алдымен өзінің кім екенін, өз еліне, туған ортасына ата-бабасының қосқан үлесін, атқарған істерін, көрсеткен ерлігін өнеге қып ұрпақтан ұрпаққа жеткізген» [67].

Қазақ мәдениетінде ағайын-туыстар жеті атаға дейін туыстықты үзбейді жəне қыз алыспайды. Қазақы ортадағы бұл қағиданың генетикалық жағынан алғанда дұрыстығы анықталып отыр. Жеті атаға толғаннан кейін ру ақсақалдары жиылып, жеті атаға толыстық, жеке ел болыстық деп боз бие шалып, баталасып, бəтуаласып қыз алысып, қыз беруге рұқсат етеді. Демек, «*жеті ата*» прагматикасы – бір туған, рулас, ағайын, бауыр мағынасын білдіретін инстинктік ұғымды білдіреді. Ал жеті атадан асып, жеке рулы ел болып ажырайтын сәтте мынадай прагматикалық мүдделер ескерілетін болған:

* рудың адам санының көп болуы;
* екіге айрылысар рулас ағайынның кемінде жеті атадан әріге ұрпақ аралық буынның алмасуы;
* жеке ру ретінде өмір сүруіне қажетті өндірістік, ғұрыптық, құқықтық қатынасты реттейтін адам саны толық болуы;
* беделді ақсақалдар мен билердің; шаруашылық қатынастарын жүргізуге ықпалды байларының; этномәдени өмірді қамтамасыз ете алатын өнер адамдары, сондай-ақ руаралық қатынаста рудың абыройы мен бет-бейнесі бола алатын шешен, ақын, би сияқты көшелі ел басқаруға араласатын адамдары, батырлары, балуандары сияқты құрамы болуы ескеріледі. Осындай шарттар толық қамтамасыз етілгенде екіге бөлінген ру дербес ру (халық ұғымында ел) ретінде өмір сүруге қабілетті деп танылады. Аталмыш өлшемдер «*жеті ата*» ұғымының прагматикасы бола алады.

Дүнген үйлену салтының қалыптасуына қытай және ислам мәдениетінің нормалары әсер етті. Қытай халық Республикасының «Неке туралы» заңының 2-тарау 7-бабына сәйкес «3 атаға дейінгі туған және туысқандар арасында неке құруға тыйым салынады» [68]. Ислам сүндетіне сәйкес туған-туысқандар және сүт бауырлар арасында неке құруға тыйым салынған. Алайда оның қай атаға дейінгі мәселе екендігі айтылмаған. Оған Пайғамбардың (с.ғ.с.) мына хадисі дәлел бола алады: «Жақын туыс арасынан болатын әйелдерге үйленбеңдер, себебі осы жағдайда нәресте әлсіз болып туады» (Имам Аль-Газали, «Ихья ‘Улум ад-Дин», 2 т., 41 б.) [69]. «Осындағы жақын туыс дегені әке немесе ана жағынан екінші атадан барып қосылатын туысқандар туралы айтылады» [70].

Дүнген отбасы мәдениетінде қытай және ислам сүннетіне сәйкес талаптар қатаң сақталған. Әке жағынан туыстардың арасында келін іздеу, тіпті туыс емес бірақ тегі бірдей отбасылардың арасында да отбасы құруға тыйым салынған. Сонымен қатар әке бауырласының (*җебе дищүн - бауырлас*) туыстарымен де некеге тұруға болмайтын еді. Осы фактілерді ескере отырып дүнгендер арасында неке құру әке жағынан 5 атадан жоғары ұрпақтар арасында рұқсат етілді деп айтуымызға болады. Дүнген тіліндегі бес ұрпақ келесідей жіктеледі: *эрсы (бала) – сунзы (немере) – чунсунзы (шөбере)* – *чунчунзы (шөпшек) – мәмәзы (немене).* Бұған бүгінгі күні халық арасында көп кездеспейтін, алайда ақсақалдардың аузынан жазылған «*Ву би – бес ұрпақ*» түсінігі негіз бола алады. «*Ву би – бес ұрпақ*» танымына сәйкес әулеттің қаны 5 ұрпақтан кейін тазарады, ауысады. Әдетте ауыр қылмыс жасаған, діни танымға сәйкес ауыр күнәға барған адамның ұрпағымен 5 атаға дейінгі кезеңде араласпауға, қыз алыспауға, тұрмыс құрмауға тырысқан. Ендеше осы «*Бес ұрпақ*» түсінігі қазақ мәдениетіндегі «*жеті ата*» дәстүрімен үндес деуге негіз бар.

Алайда дүнген этносының Орта Азия территориясына көшіп келгеннен кейін екінші атадан туыс келетін ұрпақтар арасында неке құру фактілері кең таралды. Оның ең басты себебі – демографиялық жағдай еді. Ауылда тұрған адамдардың аз болғаны сонша, тұрғындары 50, 20 не одан да аз шаңырақтан құралған ауылда бір ұрпақ деңгейінде құдаласудан соң барша ауыл бір-бірімен туысқан болып шыға келді. Орта Азияға көшіп келген дүнгендердің ұстанған оқшау өмірінің салдарынан жақын туыстар арасындағы некелердің саны көбейді. Ауылдағы дертті балалардың саны артты. Алайда бұл сол кездегі дүнген ауылдары ақсақалдарының саналы қадамы еді десек қателеспейміз. Дегенмен, туыстар арасында құдаласудың өзі белгілі бір тәртіпке бағынды. Кем дегенде 3 атадан туыс келетін қыздардың балаларына ғана неке құруға рұқсат берілді. Әке жағынан туыс балаларға үйленуіне тыйым салынды. Бұл шешім Қазақстан, Қырғызстан, Өзбекстан аумағында орналасқан сол кездесі азын-аулақ халықты мәдени, демографиялық ассимиляциядан сақтап қалудың жалғыз жолы еді. Бүгінгі күні жақын туыстар арасында қыз алысу фактілері сирек кездеседі, бұған себеп, біріншіден, ауылдардағы халық санының артуы, екіншіден, қазақ, қырғыз, өзбек халқы мен дүнген ұлты арасындағы интернационалды некелердің көбеюі. Ал Қазақстанда тұратын дүнгендер арасында бұндай некелердің азаюына, қазақ мәдениетіндегі «*жеті ата*» дәстүрі ықпал етті.

Қазақ мәдениетінде үйлену салты жосын-жоралғысы, ырым-тыйымы, кәдесі, дәстүрлі нанымдары өте көп. Соның көпшілігі бүгінгі күнге дейін сақталып келе жатыр. Дәстүрдің прагматикалық қызметі бар үйлену салтының кәде атаулары лингвомәдени бірлік болып саналады. Мысалы: *күйеу көру* – дәстүрлі үйлену салтында күйеу жігіт арнайы келген кезде күйеу тарапынан атқарылуға тиісті жосын атауы. Прагматикалық мүддесі – күйеу жігіттің той кезінде жатырқамай, еркін болуының алдын алу, етене таныса беру. Күйеу жігіттің келгенін естіген қалыңдық әпкесі, жеңгесі және ауылдың бойжеткендері күтіп алып, алдынан шығады. Олар қолдарына құрт, май, бауырсақ және т.б. дәм алып шығады. Содан соң күйеу жігіт қолы аяғына жеткенше үш рет иіліп сәлем береді. Сәлемді қабыл алғандар «*көп жаса», «жасың ұзақ болсын», «тәңір жарылқасын»* деп алғысын білдіреді. Бұл жосынның кең таралған атауы *күйеу көру (көрді)* деп те аталады. Сол сияқты *атбайлар рәсімі* – үйленуге қатысты іс-шаралар кешенінің аясында өткізілетін, жігіттің қалыңдығымен танысуға бірінші рет ұрын бару рәсіміне байланысты берілетін кәде атауы. Бұл кәденің прагматикалық мәні – жаңа құрылған отаудың босағасына ағайын-туыс жақындары сауын сиыр, қой, жылқы байлап көрсеткен көмегі деп ырымдалады, яғни қолдаушылары жас ерлі-зайыпты бір-біріне сіңісіп, отбасының іргетасын қалағанша көмектесіп тұру, ажырап кетпеуінің алдын алу.

Қазақтың тек тану дәстүрінде «*елің кім, елің қандай*» тіркестері халықтың туыстық қатынасты құрметтеу, адамның шығу тегі мен ата-баба аруағын қадірлеу, халықтың, әулеттің тарихын білу мәселесінде өте маңызды орын алады. Дүнген туыстық қатынасында да «*ниму за җя» (әулетің, тегің қандай)* тек сұрау дәстүрі бар. Осы дәстүрдің этномәдени, туыстық, тәрбиелік мәні қазақ халқының жеті атасын білу салтымен үндес келеді. Дүнген мәдениетінде «*җя» (отбасы, әулет)* түсінігі «*елің қандай*» тіркесіндегі «ел» сөзімен ұқсас. Бүгінгі күні дүнгендер арасында «*ма җя – ма әулеті», «лан җя», «йү җя», «ён җя», «лю җя», «вон җя», «җа җя*» және т.б. әулет атаулары кездеседі.

Кез келген саналы қоғам тыйымсыз болмайды. Өйткені салт-дәстүр, наным-сенім, моральдық-этикалық және құқықтық қалыптар (нормалар) сияқты тыйым да әрбір әлеуметтік ортаны реттеп отыруға, адамдарды белгілі бір мақсатқа жұмылдыруға, сол арқылы қоғамдық жарастықтың орнауына қызмет етеді. «Тыйым саналы түрде қоғамдық тәртіпті сақтаудан туған. Мәселен, «*Отты шашпа», «отты баспа», «отқа түкірме», «отты су құйып өшірме*» деген тыйым түрлері отты шашса өрт кететіні, өртке күйетінің немесе отты қайтып тұтатудың қиын болатынын нақтылы өмірлік тәжірибе арқылы бажайлау жеткілікті болған» [71].

Қазақ және дүнген халқының отбасылық тәрбиесінде туған-туысқандардың жақсы қарым-қатынаста болу, шығу тегін білу, «*үлкенге құрмет, кішіге ізет»* принциптері қатаң сақталады. Бұл принцип қытай мәдениеті мен шариғаттың тоғысуы нәтижесінде пайда болды.

Мәселен, «*қазақ сұраса келе қарын бөле болып шығады*» тіркесімен дүнген тіліндегі «*хуэйхуэйди чин – чәрчәрванди гын*» (*дүнгеннің туыстығы* – *шырмауықтың тамыры*) мәтелі мағыналас келеді. М.Д.Савуровтың: «Яғни дүнгендер әңгіме барысында әрдайым ортақ туыстарын табады» пікірі ойымызды дәлелдей түседі. Екі адам кездескенде бірден «*ниму са җя* – *елің қандай*» деп тегін сұраса келеді [72].

Қазақ және дүнген мәдениетінде туыстық қатынасты қадір тұтып, жоғары бағаланатынын дәлелдейтін мақал-мәтелдер көп кездеседі.

Қазақ тілінің «*ағайын бірде араз, бірде тату*» мақалына дүнген тіліндегі «*Чинчин щян йи ба йүанли, ли йи ба җинли*» (туысты ажыратсаң алыс болады, жақындатса жақын болады) нұсқасы мағыналас келеді. Халық туыстықты әрдайым сақтап, бағалау қажет деп есептейді. «***Ағайын****ның аразы болса да азары болмайды*» мақалы дүнген тіліндегі «*лючин – бу суан гуа, суан гуа – ба чин любуха*» (туыстықты сақтаймын десең – сәуегейге барма, сәуегейге барсаң – туыстан айрыласың) деген нақылына сәйкес келеді.

Рухани тәлім-тәрбие, үлкендерді құрметтеу мәселесіне келсек, дүнген отбасылық тәрбие дәстүрінде баланы әке-шешесін қадірлеп, өзінен үлкен жастағы кісілерге құрмет көрсетіп, қарсы сөз айтпауға, жолып кесіп, күнделікті өмірде қамқорлық танытуға баулыған. Рухани танымдың осы қыры да қытайлық конфуций философиясы негізінде қалыптасып, кейіннен ислам мәдениетінің әсерінен толыққан деп түсінуімізге болады.

Мәселен, «*щёдоли фуму бу па тян, няли лён бу па гуан*» (Ата-анаға құрмет көрсетсең – аспаннан қорықпа, үйге азық жинап қойсаң (салықты төлесең) – шенеуніктен қорықпа). Халық «*тян – аспан*» немесе жаратушы алдындағы ең ауыр күнәларының бірі ата-анаға құрмет көрсетпеу деп есептеген. Осындағы «*тян* – *аспан*» атауы қытай философиясынан қалған категория болса, «жаратушы» ислам дінінен енген түсінік болып табылады. Дүнгендердің танымындағы «*зун ло – ву щё*» (үлкендерді құрметтеу, кішілерге қамқор болу) немесе «*үлкенге құрмет, кішіге ізет*» түсінігі ұлттық тәрбие тірегі болып табылады. Оған келесі нақыл дәлел болады: «*бу тин ложынди ян, шу ибийзыди нан* (үлкендерді ақылын тыңдамасаң, өмір бойы қиындық көресің) – *ата-ананың сөзі, айдын жолдың өзі*». Осы нақылмен мазмұндас «*щё туй нюбугуә да туй* (асықты жілік ортан жілікті бұра алмайды) – Атаның салған жолы бар, ананың тіккен тоны бар» мақалында жастар ата-баба өсиетін тыңдап, құндылықтарын ұмытпай, ата-баба салған адамдық, парасаттылық жолымен жүруі тиіс деген ой айтылады. Қазақ тіліндегі «*Әзілің жарасса атаңмен ойна*» деген нақылының мағыналық сыңары дүнген тілінде де бар. Мәселен: «*ее сунзы ло дищун – ата мен немере ежелгі дос*» мақалы аталар мен немере, шөбере арасындағы қатынасты көрсетеді.

Дүнген тәрбие дәстүрінде, адамның өмірлік мақсат-мұраты «*чын жын – адам болуы*» түсінігінде жатыр. Баланың санасына жастайынан адам болу үшін қажетті негізгі талаптардың бірі имандылық, еңбекқорлық, үлкендерді құрметтеу және білім алуға баулу екені айтылады. Мәселен, «*танщин чынгун, фищин щягун, майи е нын чын жын* – *жетістікке жетемін деп, жұмысына жанын салса, құмырсқа да «адам» бола алады*» нақылында адам болу физиологиялық ерекшелік емес, рухани, тәрбиелік қабілет екенін байқауымызға болады. Халықтың көзқарасы бойынша адам болудың басты талабы – еңбексүйгіштік. Мәселен, «*чынжын цэ гункушон, гункушон нын чын жын* (адам болуы үшін еңбектену қажет, еңбекпен адам боласың) – *еңбек ер атандырады»*. Еңбекке деген бұл көзқарас жалпыадамдық құндылық екені белгілі.

Этностың рухани мәдениетінде өзіндік орны бар, маңызды ұлттық нақышы болып табылатын, халықтың достық, ынтымақ туралы таным-түсінігінен ақпарат салты – қонақжайлылық. Қазақ халқының қайталанбас этникалық ерекшелігі қонақжайлылығында екені көптен бері дәлелденген тарихи-мәдени факт. Бұған қазақ жерінде бүгінгі күні тіршілік етіп келіп жатқан барша этностар куә. Қазақтың қонақжайлылығын Қазақстаннан көшіп кеткен неміс, грек, шешен, ингуш, орыс, кәріс секілді этнос өкілдері көзіне жас алып есіне алады.

А.О.Тымболова: «Халқымыздың дәстүрлі мәдениетінде қонақжайлылық қашан да бірінші орында тұрған. Ұлы даланың кеңдігі мен ауыл арасының алыстығы қазақ халқының қонақжай болып қалыптасуына тікелей әсер еткен деуге болады. Бұған тарихи және географиялық факторлар себеп болса керек», – деп көрсетеді [36, 248 б.]. Дүнген дүниетанымында да қонақжайлылыққа ерекше көңіл бөлінді. Балаларды жастайынан қонақ күту, қонаққа қызмет көрсетуде сақталатын этикалық нормалар үйретілді. Мәселен, «*дэ ки е фу, гуә гуонйин ё щи* – *қонаққа жомарт бол, жай күндері үнемді бол*» мақалында қонақжайлылыққа келгенде қонаққа шын пейілмен қызмет етіп, құрметіңді көрсетуге дүниеңді аямау қажет деген ниет жатыр. Бұл – дүнген халқының күнделікті тұрмыстағы негізгі қағидаттарының бірі. Яғни қонақ келгенде, той-томалақтарда қолыңды кең ұстап, алайда жай күндері мал, дүниені босқа шашудан аулақ бол дегенді білдіреді. Одан басқа қазақ тіліндегі «*қонақ ырыздығымен келеді»* және «*ұрлықтың түбі* – *қорлық*» нақылдары дүнген тіліндегі «*дэ ки бу чүн, зў зи бу фу – қонақ күтсең кедей болмайсың, ұрлықпен бай болмайсың*» нақылымен үндес келеді.

Қазақ халқының қонақжайлылығында көрсетілетін құрмет пен ізет нышандары, тыйымдар мен нұсқаулар дүнген мәдениетімен ұқсас келеді. Мәселен, *қонақтың қолына су құю (шушон до фи*), *төрге шығару (жон шонкәр*), *шынтағына жастық қою (жон жынту*) секілді құрмет белгілері, дастарханды баспа, дастарханды аттама, дастарханды теріс жайма, үлкен кісі бата бермей дастарханнан тұрма тыйымдары бірдей. Ал қонаққа тамақ тарту, ас пісіру ерекшеліктері мәселесі келесі тарауларда толықтай қамтылады.

Қазақ мәдениетінде үйлену дәстүрі, некенің қасиеті, әйел мен еркек арасында рухани, тұрмыстық қарым-қатынасы, қыз және ер бала тәрбиесі дүнген мәдениетімен ұқсас келеді. Мәселен, некенің қоғам үшін қасиеті «*отбасына өрт салма»* өсиетімен мағыналас келетін  *«нын цый йигә гумме – лосы, бунын цый йигә хун щи сы* (жас отбасы, некенің орнына, ескі мешітті бұзған дұрыс)» мақалының бойында көрініс табады. Ислам дінінде мешіт қаншалықты қасиетті мекен болғанымен, салыстыру, некенің қадірін көрсету мақсатында айтылған осы тіркес мазмұнынан жаратушының қалауымен қосылған ақ некені бұзуға ешкімнің құқығы жоқ деген халықтың сенімін көреміз.

Қазақ және дүнген танымында некеге құрмет көрсетіп, жоғары баға берудің басты себептерінің бірі – осы неке нәтижесінде дүниеге келген бала-шағаның алдында әке-шешенің жауапкершілігі, әрі ата-ана борышы болып табылады. Неке құрған соң баланың тағдырына бей-жай қарамай, отбасын қалай да сақтап қалуға қажет екенін жастарға әрдайым өсиет қылып айтады. Мәселен, «*эр ю эрди фу, нүр ю нүрди фу, виса ги эр-нү зан ма-ню* – ұлдың өз бақыты болар, қыздың өз бақыты болар, неге ұл-қызға сиыр мен жылқыны жинайды» нақылында ата-ананың балалардың алдындағы жауапкершілігі мен баланың перзенттік борышы туралы айтылған.

Сонымен қатар қазақ тіліндегі «*келін алып – қол ұзару*» тіркесімен мағыналас келетін дүнген тілінде «*зо чү щифур – зо дый җи* – ертең келін түсірсең, ерте көмекке ие боласың» деген мақал қолданылады. Осы тіркестен қазақ және дүнген ұлттық дүниетанымында ене мен келін арасындағы қарым-қатынасының үндестігін көреміз. Оған қоса дүнген тілінде «*чү щифур гын пәпә* – келін енесіне тартады» нақылының да қазақ тіліндегі «*келін ененің топырағынан*» сыңарының кездесуі де осыны дәлелдейді. Демек, келін енесінің көмекшісі, жаңа отбасының шағын әлеуметтік ортаға тән әдет-ғұрыптары мен өзіндік күнделікті нормаларын жалғастырушы буын ретінде бағаланады деген сөз.

Келін таңдау әдетінде қазақтың «*Анасын көріп қызын ал, аяғына қарап асын іш*» мақалына сәйкес дүнген халқы да осы қағиданы ұстайды. Мәселен, «*жуа гу – кан гу нүзы, фә щифур – кан мама, чўҗя нүр – кан дада* - ит асырасаң қаншығына қара, келін алсаң шешесіне қара, қыз ұзатсаң жігіттің әкесіне қара». Бүгінгі күнде дүнген үйлену дәстүрінде қыз таңдап таныспас бұрын жігіт анасынан ақыл сұрап, рұқсат алуға тырысады. Бұған халықтың тұрмыстық ерекшелігі себеп болды. Яғни, дүнген қауымы негізінен бір ауыл-аймақта орналасып, бірін-бірі таниды, я болмаса ортақ таныстары болады. Сондықтан болашақ келіннің тегі, жанұясы туралы әйелдер хабардар болады. «*Щён мэ ма – ё кан я, щён дэ чин – ё кан щин* – ат таңдарда тісіне қара, келін алсаң тегіне қара». Яғни дүнген қоғамында келіннің тегіне көңіл бөлінді. Дүнген халқының ұлттық тәрбие дәстүрінде қыздарға болашақ келін ретінде қарап, келінге тән мінез қалыптастыруға, еңбекқорлық пен тазалыққа, ұқыптылыққа тәрбиелеген. Осы мәселелер келесі тақырыптарда арнайы қарастырылады.

Дүнген тіліндегі линвгвомәдени бірліктерді топтау және талдау нәтижесінде қазақ және дүнген рухани мәдениеті үдестігі діни сипатынан өзге ұлттық ортақтастығы анықталды. Оны төмендегідей белгілеуге болады (сурет 3).



Сурет 3 - қазақ және дүнген рухани мәдениеті үдестігі

Қазақ және дүнген танымында отбасы тәрбиесі, ұл және қыз бала тәлімі, халықтың конақжайлылыққа деген түсінігі өте ұқсас келетінін атап өту қажет.

Қарастырылған екі халықтың рухани мәдениет үндестігі шартты түрде жіктелген негізгі үш арна бойынан байқалады: *діни ортақтастық*, *ұлттық ортақтастық* және *шығыс мәдениетіне тән универсалийлер* бойынша ортақтастық. Тарихи тұрғыдан екі әлеуметтік, қоғамдық ортада қалыптасып дамыған қазақ және дүнген ұлтының рухани үндестігінің ең бірінші әрі ең маңыздығы арнасы – ислам діні. Тілі, ділі, тұрмыс әдеті өзгеше болғанымен ислам діні қалыптастырған діни әдет-ғұрыптар, жүріс-тұрыс ерекшелігі, ең бастысы, ислам діні қалыптастырған ұлттық таным ерекшелігінің ұқсастығы қазақ және дүнген тіліндегі лингвомәдени бірліктердің бойынан көрініс табады. Әсіресе, Алла атының ауызға жиі алынып, екі тілде де көп мөлшерде кездесетін араб-парсы тілдерінен енген кірме сөздері, екі халықтың да ислам шариғатының талаптары мен тыйымдарына, пайғамбар (с.ғ.с.) сүндетінің жолымен жүру ниеті, адам баласына жүктелген парыздың мүлтіксіз орындалу нормасына қатысты фразеологиялық тіркестер мен өзге де этномәдени атаулар қазақ және дүнген рухани мәдениетінің үндестігін айқындай түседі. Одан басқа ұлттық ортақтастықты танытатын отбасы тәрбиесі, қонақжайлылық пен адам баласына тән адамгершілік қасиеттеріне орай үндес ой-пайымы, түсінік, көзқарасы да жоғарыда аталған қорытындының дұрыстығын байқатады. Ал қазақ және дүнген халқы ортақ шығыс мәдениетіне тән ареалда пайда болып, дамуына қарағанда жалпы шығыс өркениетіне тән ортақ рухани құндылықтарға ие екені сөзсіз.

**2.2 Рухани лингвомәдени бірліктердің салғастырмалы зерттелуі**

Рухани лингвомәдени бірліктерді 3 топқа жіктеп қарастыруға болады:

1. Салт-дәстүрлер, жосын-жоралғылар, ырым-тыйымдар мен наным сенімдер.

2. Діни және мистикалық дәстүрлер. Әртүрлі діни дәстүрлердегі рухани реалийлер. Құдай, әулиелер, періштелер, жындар және басқа да табиғаттан тыс тылсым күш бар екенін дәйектеуші аңыздар. Мистикалық дәстүрлер көбінесе медитация, дұға және рәсімдер арқылы көрінетін Құдайдың немесе абсолютті шындықтың тікелей тәжірибесіне назар аударады.

3. Әдеп және рухани құндылықтар. Рухани ілімдер мен моральдық құндылықтардың объективі арқылы қарастырылатын жақсылық, рақымдылық, әділеттілік және адами парыз ұғымдарын қамтитын әдеп нормалары. Рухани дамудың тетігі болып саналатын сүйіспеншілік, жанашырлық, кішіпейілділік және даналық сияқты қасиеттер де рухани лингвомәдени бірлік деп танылады.

Шамандық және дәстүрлі мәдениетте рухани реалийлер табиғат рухтарымен, ата-бабалармен және мифологиялық жаратылыстармен өзара әрекеттесумен байланысты. Ритуалдар мен рәсімдер рухани әлеммен байланыста деген танымның басымдығы көрінеді.

Рухани лингвомәдени бірліктердің прагматикасы тілде көрсетілген мәдени және рухани ұғымдардың қарым-қатынасқа, мағынаның қалыптасуына және мәдени тәжірибеге қалай әсер ететінін қарастырады. Бұл аспект тілде бекітілген рухани шындықтардың, рәміздер мен құндылықтардың қарым-қатынас процесінде қалай жүзеге асатынын және олардың адамдардың қабылдауы мен мінез-құлқына қалай әсер ететінін зерттейді.

Рухани лингвомәдени бірліктердің прагматикасы мынадай қызметтерге ие:

1. *Коммуникативті қызмет*. Рухани бірліктер қарым-қатынаста шешуші рөл атқарады. Мысалы, діни метафораларды немесе қасиетті Құрандағы дәйексөздерді қолдану эмоционалды әсерді күшейтіп, сұхбаттасушыны сендіруі мүмкін.

2. *Жаңа мағына тудыру және түсіндіру*. Тілдегі рухани ұғымдар мәдени және діни түсініктерге негізделген мағыналарды қалыптастыруға және түсіндіруге көмектеседі. Мысалы, «*тұмар тағу», «үкі тағу», «айдар қою*» немесе «*кармалық жаза*» сияқты тіркестерде адамдардың қабылдауы мен мінез-құлқына әсер ететін терең рухани және мәдени мағыналар бар.

3. Реттеуші қызмет. Рухани мәнді сөзқолданысттар адамдардың мінез-құлқы мен моральдық көзқарастарына әсер ететін реттеуші функцияны орындай алады. Мысалы, «*Құдайдың еркімен*» немесе «*ар-ұжданмен өмір сүру», «бір Құдайдың қолында», «Алланың жазуымен», «маңдайына жазғаны», «пешенесіне не жазылса соны көреді»* деп белгілі бір тылсым күшке сену сияқты тіркестер адамның іс-әрекетін белгілі бір рухани және этикалық нормаларға сәйкес бағыттайды.

4. *Сәйкестендіру қызметі*. Тіл адам мен адамды жақындастырады. Рухани элементтері бар тіл адамдарға белгілі бір мәдени немесе діни топпен сәйкестендіруге көмектеседі. Нақты рухани мәтінді қолдану белгілі бір діни дәстүрге жататындығын көрсетуі мүмкін.

Рухани құндылықтардың тілдегі прагматикасын фразеологизмдер мен метафоралардан, нақыл сөздерден көре аламыз. Діни фразеологиялық бірліктер мен афоризмдер қатарындағы «*Алма ағашынан алма жақын жерде құлайды*» немесе *«жазмыштан озмыш жоқ*» сияқты фразеологиялық бірліктерде тұлғааралық қатынастарды қабылдауға және әртүрлі жағдайларда адамдардың әрекеттеріне әсер ететін рухани және моральдық мағыналар бар. *«Қараңғыдағы жарық»* немесе «*жанның оянуы*» сияқты рухани метафоралар күрделі рухани ұғымдар мен моральдық сабақтарды жеткізу үшін қолданылады, оларды түсінікті және эмоционалды түрде қанықтырады. Киелі кітаптан, Құраннан немесе басқа қасиетті кітаптардан алынған дәйексөздер көбінесе рухани сенімдерді дәлелдеу, сендіру және білдіру үшін қолданылады. Олар адамдардың қабылдауы мен мінез-құлқына әсер ететін терең мәдени және рухани мазмұнға ие. Дұғалар немесе баталар сияқты рәсімдерде белгілі сөзқолданыстар дәстүрлі құндылықтарды жеткізу және рухани тәжірибені қолдау арқылы қоғамның рухани өмірінде маңызды рөл атқарады.

Тілдің бойында сақталған ұрпақтардың рухани, материалдық сабақтастығының арқасында біз кез келген ұлттың лингвомәдени ерекшелігін тани аламыз. Ендеше, дүнген тіліндегі рухани мәдениетінің ерекшелігін танытатын талдауға алынған лингомәдени бірліктерді біз 2 топқа жіктеуді жөн көрдік:

1. Діни наным-сенімге қатысты лингвомәдени бірліктер;
2. Ұлттық салт-дәстүрлерге (үйлену, тәрбие, отбасы) қатысты лингвомәдени бірліктер;

**Діни наным-сенімге қатысты лингвомәдени бірліктер.** Діни наным-сенімдер – адам санасы түсіне алмаған табиғат заңдылықтарына деген жауап ретінде қалыптасқан белгілі бір географиялық, әлеуметтік ортада тіршілік еткен халықтың көзқарасы мен оны танытатын әрекеттердің жиынтығы.

Дүнген халқының діни наным-сенімдер жүйесі ислам дінінің канондық ұстанымдары, пайғамбар (с.ғ.с.) сүннетінің ерекшеліктерімен сәйкес келеді. Осы тұрғыдан келгенде қазақ және дүнген халықтарының рухани үндестігі, ең алдымен, дін ортақтығы нәтижесінде қалыптасты.

Дүнген діни танымында адамның тіршілігінде «*вугә фэрзуэ – бес парызды*» сақтау міндеттелген. Ұл балалар мен қыз балалардың парызды орындау уақтысы «д*анли (зунли) фэрзуэли*» (парызға кірісу) балиғат жасына толумен байланыстырып, Алла тағала алдында өз әрекеттері үшін жауап беру кезеңі деп есептеледі. Халық түсінігінде қыздардың балиғат жасы 9 жастан болса, ұлдардың балиғат жасы сүндетке отырғызғаннан кейін, яғни 7-9 жас деп есептеген.

Дүнген тілінде бес парыз келесі атаулармен беріледі:

1) *Нян шахаду* – шахадат калимасын оқу (Алла тағала мен пайғамбарымызды (с.ғ.с.) мойындап куәлік ету»;

2) *Зў нэмазы* – намаз орындау (намаз оқу);

3) *Ги закят* – зекет беру;

4*) Фын зэ* – ораза ұстау;

5) *Чо ханҗә* – қажылық жасау.

Бес парызға қатысты сақталуға тиісті діни әдет-ғұрыптар қазақ және дүнген халықтарында бірдей. Дүнген халқы қоныстанған ауылдарда ораза айы кезінде қарапайым халықтың өзі сауап жинау, әрі ораза айында ауыз бекіту ұйымдастыру мақсатында ауыз бекіту уақыты таяп қалғанын хабарлау үшін жұртты ояту дәстүрі болған. Әдетте мешіт азаншысы не өзге ауыл ақсақалы осы дәстүрді атқаратын. Бұл салт бұрынырақ, осыдан 50 жылдан бұрын, ауыл көлемі бүгінгі күннен әлдеқайта кіші, әрі оятқыш сағаттары болмаған жылдары атқарылды. «А*уызашар* – *кэли зэли*» уақытында мешіт қызметкері не медресе оқушылары ауылды аралап ауызашар уақытын хабарлайды.

Бұл хабарлау дәстүрі той, әрі қазаны естірту үшін де атқарылады. Көлікке дауыс күшейткіш (рупор) жалғанып, тойды жастар хабарлап, ал қазаны мешіт азаншысы естіртеді. Соңғы 2-3 жылда бұл дәстүр әлеуметтік желілерде жүзеге асырылады. Ауызашар уақытында мешітке, медресеге «*сун кэзэди* (ораза ашар алып бару) – ораза ашар беру» мешіт жамағаты, медресе оқушыларына тұрақты түрде ауызашар беру дәстүрі ғасырлар бойы сақталып келеді.

Қазақ және дүнген діни дәстүрінде түрлі діни әрекеттерді сипаттайтын атаулар толықтай эквивалентті болып келеді. Мәселен, «*калима оқу* – *нан кэлмэ* (*иманын айту, иманын үйіру)*» – жан тәсілім алдында жатқан адам өз иманын өзі айтып, тілін кәлимаға келтіруі, «*ақыр заман* – *ахыр зэмани*», «*жаннатқа кіру* – *җин тяндонщи* (*жаны жаннатта болсын)*», «*тасбиқ тарту* – *ча тэсыбихар», «тәубеге келу* – *зу тоба (тәуба жасау)», «тағзым ету, жалбарыну* – *кә ту (бас ұру)»,* *«жалбарыну* – *фон пәщигэр гуйха (екі тізерлеп тұру)» «құран оқу* – *нян җин, нян гўрани», «құрбандық шалу* – *зэ гўрбани»*  және т.с.с. Исламда ең үлкен күнәлардың бірі болып талатын пұтқа табынушылықты дүнген тілінде «*идол, пұтқа табыну* – *ду ни жын (топырақ адамқа табыну)*» білдіретін тіркес кездеседі. Бұл атау, Қытай елінде дүнген этносын қоршаған әлеуметтік ортадағы негізгі діни сенім ерекшелігін күнделікті көрудің нәтижесінде тілде орныққан. Әрі жастарға тыйым ретінде үнемі айтылған.

Дүнген тілінде исламға дейінгі көкке (*тян* – *аспан*) және түрлі мифологиялық айдаһарларға (*лун* – *айдаһар*) табынуды танытатын діни наным-сенім элементтері кездеседі. Мәселен, адамның шексіз билігін сипаттау мақсатында «*җын лун, тян зы (нағыз айдаһар, аспан ұлы, аспан пайғамбары) – ақ дегені алғыз, қара дегені қарғыс;, дүниенің тұтқасын ұстау*» деген тіркес қолданылса, егістікке су үлестіретін адамды «*фи лун (су айдаһары) – мұрап*» атауы кездеседі. «*Фи лун*» атауы қазақ тіліндегі «*ноқта ағасы*» – ел ағасы, ру басы деген мағынада қолданылады. Әлсіз, көп шаруаға әлі келмейтін адамды «*су ган лун (арық құрғақ айдаһар) – су мұрын*» деп атайды.

Аспанға табынушылықты сипаттайтын Қытай тілінен еншілеген мақал-мәтелдер де кездеседі. Мәселен, *«йи бэ тян, ди, эр бэ фуму, сан бэ чинчин, пын-ю - біріншіден, аспан мен жерді қадірле, екіншіден, әке мен ананы қадірле, үшіншіден, туысқандарың мен жолдастарыңды қадірле», «сынсы зэ мин, мин цэ зэ Тян* – *өмір мен өлім тағдырдан, атақ пен байлық Аспаннан*».

Қазақ мәдениетінде күнге, айға, отқа табыну, ел иесі Көкбөріні қасиет тұту, су иесі Сүлейменге жалбарыну, мал пірлері Қамбар ата, Шопан ата, Ойсылқара, Зеңгі баба, Шекшек атадан жəрдем күту сияқты жосындар əулиеліктің, көріпкелдіктің негізгі атрибуттары болып табылады. Сондай-ақ жалбарыну әрекеттері де рухани болмыс деп саналалы. Жалбарыну – әлемнің көптеген халықтарына ортақ, тым көне дәуірлерден бері сабақтасып келе жатқан құдіретті күштерден көмек сұрау, сыйыну, жалыну арқылы жүзеге асатын күрделі, діни астарлы психологиялық-тарихи-әлеуметтік құбылыс. Әрі этикалық-эстетикалық мағынаны білдіретін рухани бірлік. Оның прагматикалық қызметі: кешірім сұрау, жақсылық тілеу, обьект алдында кішіпейілділігін көрсету т.б. болса, эстетикалық жағы: қандай-да болмасын асқақтықты құрметтеу, тылсымдықты қастерлеу, рухани әсемдікті бағалау т.б. Прагматикалық нәтижесі: терең ішкі көңіл күймен трансқа түсу жағдайы, бейтарап немесе өкініш сезімдерінің орын алуы, қайғыру мен үміттің қатар жүруі т.б. байланысты болып келсе, тарихи-әлеуметтік мазмұны: көне замандардан бастап, бүгінгі күнге дейін сақталуы және көпшіліктің орындайтын ырымдары болуынан туындайды.

Дүнген мәдениетінде исламға дейінгі діни сенімді танытатын «*чю йү (жаңбырды шақыру)* – *тасаттық*» діни салты кедеседі. Қазақ тілінің түсіндірмелі сөздігінде «Тасаттық – белгілі бір тілектің орындалу мақсатымен Құдай жолына мал сойып, жұртқа тамақ беру, құрбан шалу әдеті» деп көрсетілген [73]. Егіншілік, бақташылықпен айналысқан халық құрғақшылық кезеңінде жоғары тұрған тылсым күш иелерінен жаңбыр тілеген. Қытай елінен көшіп келген кейбір дүнген ауылдарында, мәселен бұрынғы Пішпек уезіндегі дүнгендердің осы салтты атқару ерекшелігі туралы М.Д.Савуров жазады: «Сойылған құрбандықтың қанын өзеннің не болмаса басқа да су көзіне ағызу қажет. Ал аталған салтқа қатысушылар дайындалып, Жаратушыдан ылғалдық сұрап дұға қылады. Сырт көзге «*чю йү*» салты мұсылмандық әдет болып көрінгенімен, оның шығу көзі одан да ертерек басталатынына көз жеткіземіз. Мәселен, бұрынғы Жетісу облысының Пішпек уезіндегі дүнгендер осы әдетті орындау барысында суға тас лақтырып, соңында молда жылқының бас сүйегіне сөз жазып судың тереңірек жеріне тастаған» [74]. Этнографтың осы пікірінде ислам дініндегі «*жаратушы*» бұрынғы «*лун* – *айдаһарды*» алмастырғанын, ал дұға мен құран оқу әрекеттері бұрынғы қытай тіліндегі түрлі мазмұндағы тілектердің орнын басқанын байқауымызға болады. Бүгінгі күнгі дүнген егістік алқаптарында «*чю йү*» атауы мүлдем пайдаланылмайды деп айтуымызға болады. Оның орнына *«нян суә, пинан нете – құран оқу»* лингвомәдени бірлігі қолданылып жүр.

Бұдан басқа қытай мәдениетіне тән «*Будда – дүнген тілінде Фә», «даос – лодо», «монах – хәшон», «әйел монахы – җўҗўзы*» діни атаулары дүнген тілінде тек теріс мағынада көрініс тапқан. Мәселен, «*хәшон будый чы нюжу, ню пиди гушон бо чуни* – *ет жемеуге ант берген монах сиыр терісімен қапталған дабылдан өшін алады», «фэ җян хуон те ба ту ди* – *будда алтын көрсе басын иеді*» (*алтын көрсе періште жолынан таяр), «җўҗўзы мә эр, щё зы дуә* – *монах әйелдің балалары жоқ, бірақ оны ұнатушы еркектер көп».*

Дінге келгенде Алла тағаланың дүниені жаратқаннан кейін әрбір затының тиісті орны, міндеті, мақсаты бар. Әйел адамның өмірлік мақсаты, міндеті ұрпақ жалғастыру, жанұя құрып, отбасының шаңырағын көркейту деп сенген дүнген халқы қоғамда монах әйелдердің барын сынаған секілді. Қазақ халқының тарихи қоғамында шіркеу, шіркеу қызметшісі, монах ерлер мен монах әйелдер болмағаны белгілі. Дегенмен қазақ және дүнген халқы ұлттық дүниетанымында ер адам мен әйел адамның табиғи жаратылысы, асыл мұраты жайлы көзқарасы толықтай үндес келеді. Бұл ұқсастық екі халыққа ортақ дін және шығыс мәдениетіне жату фактісінің негізінде қалыптасты.

Ислам дінінің философиясы бойынша, әйел адам адамзат баласының ұрпағын жалғастырушы, қасиетті шаңырақтың отын өшірмей, үйдің сәнін келтіретін, ер адамның жүрегін әсемдікпен, нәзіктікпен толтырушы, болашақ иманды, адамгершілігі мол балаларды тәрбиелеуші болып табылады. Сондықтан дүнген халқы қоғамдағы монах әйелдердің болуын сынаған. Оған қоса «буддалық храм, шіркеу» атауы жүрген жерінде шөп шықпайтын адамдардың мінезін сипаттау мақсатында келесі тіркестің құрамында кездеседі: «*җўн зэ мёни, шын зэ вэни (қоңырау шіркеу ішінде, дыбысы сыртта) – өсектің аяғы ұзын; өзінен бұрын сөзі жетті; өзінен бұрын аты жетуі*».

Қазақ және дүнген ұлтының діни ортақтастығын айқындайтын келесі бір дәлел доңыз етіне деген халықтың қатынасы. Ислам дінінің шариғат заңы бойынша доңыз еті арам болып табылады, әрі оны тамаққа пайдалануға қатаң тыйым салынған. Қытай елінің ас мәдениетінде доңыз еті кең таралған ет түрі екені белгілі. Қазақ және дүнген дүниетанымында доңыз атауына қатысты барлық лингвомәдени бірліктер теріс, жағымсыз мағынаға ие болып келеді. Мәселен, адамның жағымсыз қасиеттерін сипаттау мақсатында қолданылатын келесі тіркестер бар: *«да эргуа (дәу құлақ) – шошқа», «җў бишы (доңыз асығы) – дәмін арамдау; күйреткіш, арам», «чыди лян җён җў йиён (семіз доңыз құсап тою) – қарны шеңбірек ату, түйені түгімен жұту, ашқарақтық», «җў щён – суй щён (доңызша ойлау – доңызша еліктеу) – есектің миын жеген, қауақ бас, тауықтың миындай ақыл» және* т.б.

Сонымен қатар дүнген тілінде доңыз атауы бар мақал-мәтелдер де кездеседі: *«Җў вон чян хуэйни, жын вон ху хуэйдини (доңыз алға жүрсе қиратады, адам артқа қараса өкінеді) –болар іс болды, бояуы сіңді, өткенге өкінбеу», «җў жу тебудо ёнжушон (доңыз еті қой етіне жабыспайды) – үш қайнатса сорпасы қосылмайды» және* т.б*.* Демек, доңыз дүнген халқының этникалық түсінігінде табиғатта бар жануарлардың ең нашары болып табылады.

Ислам дінінде парыз және сүндет болып саналатын көптеген салттар қазақ және дүнген діни танымында сол күйінде орындалады. Мәселен, *«пітір садақа беру* – *фитыр чян», «айттау* – *бэ җе (тағзым ету)», «қыдыр түні* – *хизыр вэщи*» секілді салттар қазақ және дүнген мәдениеттері үшін ортақ.

«С*үндетке отырғызу* – *гуә сүннет (сүндетті тойлау)*» дәстүрі де қос мәдениетте ерекше аталып өтіледі. Ер азамат үшін әке болып атанған соң ең алғашқы діни парызы да ұлын сүндетке отырғызу болып саналады. Сүннетке отырғызу дәстүрінің шығуы туралы халық арасында бірнеше аңыз бар. Бірінші аңыз бойынша, Ибраһим пайғамбар ұлғайған жасына қарамай сүннетке отырды, артынан баласы Исмаил және т.б. отбасы мүшелерін де сүндетке отырғызғаны баяндалған.

Екінші аңыз бойынша, Араб елдерінде дін үшін соғыста шайқастардың бірінде сусыз шөлде жүріп, дәрет ала алмағандықтан сарбаз біреуінің шеткі тәні (жыныс мүшесінің терісі) қабынып кетіпті. Жасақ басшысы (кейбір нұсқаларда – Мұхаммед пайғамбар с.ғ.с. өзі) сүндетке отырғызуды бұйырған екен.

Қазақ ұлттық дәстүрінде сүндеттеу ертерек, 3-5 жас шамасында орындалған. Ал дүнген мәдениетінде баланы 6-8 дейінгі жаста молда шақырылып, *құтба (хутбе)* оқылып, сүндетке отырғызған. Осы дәстүрді атап өтуде дүнген мәдениетіне тән бір ерекшелік бар: сүндеттелетін баланы тойға жиналған жұртқа баланың нағашы көкесі мойнына отырғызып таныстырған. Осы салттан халықтың нағашыларға деген ерекше көзқарасы байқалады. Бұған дәлел ретінде дүнген тілінде *«ён эрзы щён җюҗю, ён яту щён гума* – *ұл туса нағашы көкесіне, қыз туса әкенің әпкесіне*» мақалын келтіргеніміз дұрыс. Қазақ халқының түсінігінде де осыған мағыналас келетін «*жиен нағашысына тартады», «жігіттің жақсы болмағы нағашыдан*» нақылдардың болуы екі халықтың нағашы туралы түсінігі үндес екенінің айқын айғағы.

Қазақ және дүнген мәдениетінде кездесетін дәстүрлі ырымдардың бірі – тұмар тағу. Қазақ халқында жас бала не жаңа туған төлді «тіл көзден тиюден» сақтау сенімінен пайда болды. Р.Шойбековтың көрсетуі бойынша, қазақ мәдениетінде тұмардың «*жастық тұмар, қиық тұмар, лағыл тұмар, сіркелі қолтық тұмар, алтын тұмар, тұмарша, тіллә тұмар*» секілді түрлері болған [75]. Исламға дейінгі кезеңде тұмардың ішінде туған жердің қара топырағының бір шөкім топырағы салынса, ислам дінінің ықпалымен тұмардың ішіне Құран сүрелері, сөздері мен сөз тіркестері жазыла бастады. Халық арасында тіл-көзден сақтау мақсатында үкі, моншақ, есектас, сырға, білезік секілді діни заттар мен әшекейлер де қолданылған. Дүнген діни танымында «*тұмар* – *тўмар*» секілді тіл-көзден сақтау үшін жасалатын діни атрибут болған. Бүгінгі күні тұмарды пайдалану сақталмаған. Ертеректе тұмар жануардың терісінен үшбұрышты формасында жасалып, ішіне Құран сөздері жазылған қағаз салынды. Оған қоса тұмар ретінде тау маржаны да тағылды. Ислам діні енгеннен кейін тұмар ретінде Құран сөздері жазылған қағаз салынған үшбұрышты жануар терісінен жасалған тұмар тағыла бастады. Ұзақ уақыт бойы қазақ, қырғыз, өзбек, ұйғыр секілді түркі тілдес халықтарымен көршілес өмір сүргеннен кейін, көзмоншақ тағу ырымы енді. Баланың киіміне жын-шайтандардан сақтану үшін де «*линдонзы – салпыншақ*» тағылды. Бұл секілді діни жоралғылар бұрынғы ислам дінінен тыс жоралғылардан қалғанын байқаймыз. Дүнген мәдениетіндегі үшбұрышты былғарыдан жасалған тұмар тағу түркі тілдес халықтарынан енген ырым болса, өзге формасы, қытай символикасынан хабар беретін үй-жайға ілінетін түрлі тұмар түрлері қытай мәдениетінен қалған дәстүр болып табылады.

Халықтың арасында балгерге барып, бал ашытуға тыйым салынды. Осы туралы «*момин суан гуа – лян җин понжынди мёни йиён* – *мұсылманның сәуегейге барғаны – бөтен шіркеуіне барғанмен бірдей*» мақалында да сипатталған. Дүнген тілінде «*нян никахар (неке оқу) – неке қию», «фә талақ (талақ айту) – талақ ету*» тіркестері сол күйінде қолданылып, «*абудезы – дәрет*» сөзі көп жағдайда адамның «ұяты, адамгершілігі» мағынасында жұмсалады. Мәселен, «*мә абудезы (дәреттің болмауы) – ниеті түзу емес, ниеті таза емес»* дегенді білдіріп, «*жолым болмады*» мағынасында «*мо щи абудезы – дәрет алмадым*» тіркесі қолданылады. Осы мазмұндас «*абудезы ю мо ю дәретің бар ма, жоқ па»* секілді сұрақ белгілі бір шаруаға дайындықтың деңгейін анықтау мақсатында айтылады.

Қазақта асықты иіріп бал ашу рәсімі бар. Оның прагматикасы – асықты иіріп, бал ашуда асығы алшысынан түссе ол жақсылықтың нышанына баланады. «*Асығы алшысынан түсу*» – ісінің аяқ астынан оңға басуы, мəселенің кедергісіз шешілуін білдіреді.

Балгерлер құмалақ ашу арқылы адамның болашақ өмірін болжаған. Құмалақ ашудың прагматикасы – жоғалған заттың қайда екенін, қалай жоғалғанын жəне қолды болса, ұрының кім екенін дəл сипаттау. Осындай болжамдар арқылы тіпті, баукеспелердің тұрағы анықталады екен. Дəстүрлі ортада мұндай баукеспелер өтемақы өтейді немесе ауыл ақсақалдары қамшымен дүре соғуды бұйырады, кейде елден аластатылады. Бал аштырған адам балгерге арнайы төлем – балбасын береді. Бұндағы прагматикалық мән – тылсым күшпен тілдесу, аруақтардың көріп тұрғанын айту.

Белгілі бір географиялық ареалда тіршілік ететін ұлттың діни философиясы адамзат баласының даму жүйесіндегі табиғи әрі заңды өмір және өлім секілді процестерге қарым-қатынасынан туады. Әлемдегі ислам, христиан, буддизм секілді дәстүрлі діндердің қалыптасуына дейін халық тылсым күштерге сеніп, адамның өмірі мен өліміне қатысты өздері түсінбеген жағдайларды сол күштердің әсері деп сенген. Сондықтан адам баласының өмір мен өлім деген көзқарасы халықтың рухани дүниетанымының ең ежелгі көрінісі деп айтуға болады. Оның бойында діннен тыс және діни көзқарас элементтері кездеседі.

Исламға дейінгі кезеңде қазақ халқының аумағында таралған діни наным-сенімдерге «*Тәңірлік дін», «Ұмай анаға сену»* және «*Шаманизм*» жататыны белгілі [68].

Ал дүнген діни танымында исламнан бөлек қытайлық мифологиялық айдаһарға сену де кездеседі. Алайда бүгінгі күні ежелгі нанымның нышандары тек тілдің бойында ғана сақталып, ал халықтың діни дүниетанымында көп кездеспейді. Айдаһарға қатысты тіркестер халық арасында тек салыстыру мен теңеу мақсатында ғана қолданылады. Мәселен, жоғарыда аталған *«лун ту (айдаһар басы) – серке, абадан*», «*фи лун (су айдаһары)* – *мұрап*» мағынасында кездеседі.

А.А.Джонның пікірі бойынша, дүнген тілінде кездесетін қытай діни наным-сеніміне жататын элементтердің бірі – адамның бойында жанынан бөлек «*чи», «бар», «хун»* және «*гуй*» рухтарының болуына сенімі. А.Джон «Егер «*чи*» адам қайтыс болғанда бойынан шығып кететін болса, «*бар*» адам шошығанда, түсінде және оқыс оятқанда шығып кетуі мүмкін деп сенген. Осыдан шошығаннан кейін адам өз-өзіне келмей, тіпті ауырып қалғанды «*дю бар – рухын жоғалты*» деп атаған», – деп көрсетеді [63, 123 б.]. Халықтың арасында адамды шошыту, не түсінен жұлқып, оқыс оятуға тыйым салу бүгінгі күнде де бар екенін айтып өту қажет. *«Хун*» жаны адамның «аспандағы жаны» деп есептелген. Адам бұл жанын да шошу кезінде жоғалтуы мүмкін деп санаған. Мәселен, «*хади хун фили* – *шошығаннан рухтың ұшып кетуі*», «*хун фили җю җули* – *жанның алысқа ұшып кетуі*». Осы тұрақты тіркестің қазақ тіліндегі мағыналық сыңарына келесі тұрақты тіркестерді келтірсек болады: «*Жаны мұрнының ұшына келу, жүрегі су ету, жүрегі мұздау, жүрегіне қанжар сұғып алғандай, иманы қалмау, көзі алақандай/атыздай болу».* Сонымен қатар *«чу хун (рухын суыру) – апшысын қуыру, ит терісін басына қаптату»* тіркестері де кездеседі.

Көшпелі елдің наным-сенімі бойынша, ата-баба аруағын риза ету үшін «*аруақ дәм татсын», «аруақ дәметіп жүр*», әрдайым «*желеп-жебеп жүрсін*», «*аруақтардың батасы тие берсін*» деп бауырсақ-шелпек пісіріп, яғни «*иіс шығару*» жасап, соны дәстүрге айналдырған. Бұл жерде, «*аруақтың тамағы*» дегеніміз пісірілген нанның өзі емес, оны пісірген кезде қыздырылған майдан шыққан иіс– аруаққа берілген дәм деп есептелініп, бұл салт-жоралғыны «иіс шығару» деп атаған. Бұндағы прагматика – аруақтардың рухының бар екеніне сендіру, жақындардың аруағы айналамызда әрқашан жебеп жүретініне іштей медеу болу.

Бұрынғы заманда көне магиялық наным-сенімдерге байланысты соғыс кезінде жауынгерлік қарудың өз атымен айтуға тілдік тыйым салынған. Прагматикалық мәні – қаруды өз атымен атаса, өзіне жамандық келеді деген нанымға сену, қорқынышы. Сол қорқынышты жою үшін басқаша атаумен үрейін сейілтетін болған. Қару материалының, бөлігінің немесе зақымдау әрекетінің атауымен жасалған эвфемистік жанама атаулар қолданған. Қазақтар бұл дәстүрді «*ат тергеу*» деп атайды. Сондықтан ауыз әдебиетінде қылыштың «*кесер»*, «*қырқар», «қызыл алмас», «алтын балдақ*» деп аталуын, жақтың оғын «*жебе*», жақты «*садақ*», қылыш, семсер, мылтықтарды «*берен», «ақ берен*» деп атауды кездестіруге болады.

Жауға барсаң *кесерді* ал,

Дауға барсаң шешенді ал.

(Халық мақалы).

*Қызыл алмас* жанқияр,

Қызыл талға қынаса.

(Ақтамберді жырау)

Мен оқтаулы *ақ берен*

Серіппеме тидің от алдым.

(«Сырым батыр»)

Сондай-ақ жауынгерлік қаруды жаны бар, тірі зат деп санап, батырлар өздерінің қаруларына жеке есім беретін болған. Мысалы Абылай ханның мылтығының жеке есімі Күлдір-мамай болды, қырғыздың эпикалық батыры Манастың мылтығының есімі Ақкелте, Хазірет Әлінің қылышының аты Зұлпықар болған. Бұның прагматикасы – қаруға құрмет, қарудың киесі бар деп сену.

А.А.Джон төртінші *«гуй»* деп аталатын адам жанының формасына ерекше тоқталып өтеді. Ғалымның пікірі бойынша, «*Гуй* – өзін-өзі өлтірген, қорлап өлтірілген, өмірде арсыз тіршілік еткен: маскүнем, апиын шеккіш, ақша тігіп құмар ойын ойнаған адамдардың тыныштық таппаған жаны. Осы аталған адам типтері қайтыс болғаннан кейін, олардың жаны көкке де көтерілмей, жерде де тыныштық таппайды» [63, 123 б.]. Бұл сенімнен «*тян бу шу, ди бу гуан – жанын аспан қабылдамайды, жерде оған көңіл бөлмейді»* тіркесі пайда болды. Халық «*гуй*» елсіз үй қирандылары, адамның өзіне қол салған жерлерді мекендейді, өтіп бара жатқан адамдардың бойына кіріп кете алады деп сенген. Осы сенімнен «*гуй җуачўли – гуй ұстады*» деген фразеологизмі қалыптасты. Жынның осы түрін адамның бойынан кетіру мақсатында молданы шақырып Құран оқытуға, я болмаса адамның бойына суық су құйып, қаз не иттің алдына апарып шошытқан. Ғалымның осы көзқарасы заңды, себебі тілде жайсыз-күйсіз, халық қоныстанбаған жерді көргенде қолданылатын «*йигә гуйду моди (бір гуй де жоқ*)» тіркесі бар, сонымен қатар түн жарымында, я адам тоқтамайтын, тұрмайтын қиранды үйлердің арасында жүрген адамнан жүру себебін сұрау мақсатында «*гуй йиён зу садини – гуй секілді неге жалғыз жүрсің»* деген тіркесі қолданылады. Ерекше, елден ала бөтен әрекет, дүниелерді атау мақсатында «*гуйтузы, гуйбар (сайтан басы)* – *елден ала бөтен», «гуйтур – гуйноди дунщи (жын басы, жын миындай зат – елден ала бөтен»* тіркестері де бүгінгі күні қолданыста кездеседі. Оған қоса, *«гуй»* атауы ислам дінінің енуінен кейін «жын», «сайтан» мағынасында қолданыла бастады. Мәселен, *«до гуй (сайтанды азғыру) – әзәзілдей азғыру, сайтан кісі», «җёда гуй (сотқар, шатақ жын) – от салу, шағылыстыру, іріткі салу», «мо гуй шын (түкті сайтан) – үрейшіл, көңіліне шайтан ұялау», «сусу гуй (сараң сайтан) –жұмыртқадан жүн қырқатын, қу бастан қуырдақ шығаратын адам»* секілді лингвомәдени бірліктерді атасақ болады.

*Гуй* атауы қу, сотқар бәлеқор адамдарды да атау мақсатында да пайдаланылады. Мәселен, «*цуәзыди гуй да (қортықтың жыны үлкен) – қортық қошқар қойды бұзады».*

Осы орайда күнделікті тұрмысты сипаттайтын дүнген тіліндегі мақалдардың құрамында да «*гуй*» сөзі пайдаланылады: *«җян жын – фә жын хуа, җян гуй фәди гуй хуа (Сайтанмен сайтанша, адаммен адамша сөйлейтін адам) – заманына қарай адамы; заманың түлкі болса, қасқыр болып шал; заманы бірдің – амалы бір», «гын йигә хор гуй – хә фи ван хо фи, гын йигә ха гуй – хә йи ван ңәфи (жақсы жынмен жүрсең таза су ішерсің, жаман жынмен жүрсең лас су ішерсің) –қыран құс тауық арасында өссе* – *тауық», «фә шындини – гуй лэли (рухын айтсаң – жын келеді) – кім айтса сол келеді; жақсы сөз жарым ырыс*».

Қытай мемлекетінің тарихында қытай мәдениеті мен жұртшылығына кесірін тигізген, жалпыхалықтық қасіретке айналған «апиын шегу» ауруының ізі дүнген тілінде де сақталған. Дүнген халқының арасында апиын шеккіш адамдардың саны аз болмаған. Оларды атауда «*гуй*» сөзі қолданылып, *«янгуй* – *түтін сайтаны»* деп атаған. Қазақ тілінде осы орайда «*шылымды ермек етер* –*түбіне өзі жетер*» мақалы орынды айтылған. Есірткі пайдаланып, апиын шегетін адамдарды «*бёнки* – *наша қонақ*» деп атайды. Дүнген тілінде Қытайда XVIII–XIX ғасырларда кең таралған ақша тігіп құмар ойындарын ойнау да көрініс тапты. Мәселен, ойынқұмар адамды «*фачянгўлўзы* – *ақшаға ойнайтын дөңгелекше»* деп атаған. Ал «*җёлуан чонхуә* – *ойын үйін, казиноны шатастыру*» тіркесі «*астан-кестеңін шығару, ту талақайын шығару*» мағынасын білдіреді. Осында казино, құмар ойындарының адам өміріне тигізетін асқан зияны сипатталған.

Діни танымға келгенде өлім аузында жатқан адамды сипаттайтын лингвомәдени бірліктердің орны ерекше. Себебі дертті адамның жағдайын сипаттау, салыстыру барысында халықтың өмір мен өлімге деген көзқарасы айқын байқалады. Мәселен, өмірінің аз уақыты қалған, денсаулығы нашар, әл үстінде жатқан адамның жағдайын сипаттау үшін «*шышонди йизан дын* – *жердегі майшам*» тіркесі қолданылады. Қазақ тілінде мағыналық сыңарына «*кәрі қойдың жасындай жасы қалу, өлім аузындағы адам, ажал сағаты жету*» секілді тіркестерін атасақ болады. Бұдан басқа «*банҗе шынзы вули тўли (дененің жартысы топыраққа кірді) –бір аяғы көрде, бір аяғы жерде, төрінен көрі жуық», «чынли лён тян банди кили (Екі жарым күнге қонақ болу) –бір аяғы көрде, бір аяғы жерде», «йигә җүә зэ нэ йишыни (бір аяғы о дүниеде) – бір аяғы көрде», «чынли җитярди кили (бірнеше күнгі қонақ) – талқаны таусылу, өлім аузында жату»* тіркестерін де тізгеніміз дұрыс.

Қазақ мәдениетінде адамның өліміне қатысты «*өлді*» сөзінен гөрі, «*қайтыс* *болды*» тіркесі жиі қолданылады. Яғни о дүниеге Алланың алдына қайтып барады дегенді білдіреді. Бұл сөз ислам дінінің негізгі тірек сенімдерінің бірі екені мәлім. Дүнген мәдениетінде де халық осындай көзқарасқа ие. Оған «*қайтыс болды*» мағынасында жұмсалатын «*хуэйли ло җяли (ескі үйіне, отбасына қайту) – о дүниеге қайту», «зудоли (кетіп қалды ) – дүниеден көшу, өмірден өту», «худа ба мин ёли – құдай жанын сұрап алды*» тіркестері дәлел бола алады. Бұдан басқа «*луә чили – демі үзілу», «чи дуан (демі үзілу)* – *жанын үзу, о дүниелік болу», «чын килэ (қонақ болды) –дәм-тұзы таусылды», «луә чили (ауасы қону) – демі үзілу, жаны шығу», «дуан чи (демі үзілуде) – демі үзілу», «ву тў (топыраққа кіру) – ақырғы сапарға аттану, дүние салу, көз жұму, тілге келмеу»* секілді өлімді білдіретін лингвомәдени бірліктер қолданылады.

Қайтыс болған адамды жерлеу рәсімі қазақ және дүнген мәдениетінде бірдей. «*Мәйіт жуу,* *мәйітті суға алу* – *җўа фи (су ұстау,* ҚХР «су ұстау» егін суару дегенді білдіреді)» [76], «*дұғаға қосу, дұғада болу* – *җе дуакэ ёни (дұғаға қосу)», «дұға оқу* – *зан нян (әрдайым дұға оқу)», «бір уыс топырақ шашу* – *са йи ба ту*» секілді қайтыс болғанда қабір басында жасалатын жоралғы да орындалады. Діни жөн-жоралғыларды білдіретін «*сүйекке кіру, түсу* – *щя мэти (мәйіт түсіру)», «сүйек шығару* – *гон мэти (мәйітті көтерісу)», «ас беру* – *җи нян суә (бір жылдық сүре) және* т.б. тіркестер қолданылады. Дүнген тілінде теріс бата мағынасында жұмсалатын «*до ха дўвар (жаман дұға құю) – жамандық тілеу, теріс бата беру*» тіркесі кездесіп, ислам танымы бойынша о дүниелік сират көпірін атау үшін қолданылатын «*сиро чё (сират көпірі) – қыл көпір*» тіркесі «*қиыншылық, таршылық кезең, тарының қауызына сыйғызу*» мағынасында да қолданылады. Тағдыр, пешенеге жазылған мағынасында «*бынлушон щехади (маңдайына жазылған) – жазмыштан озмыш жоқ*» тіркесі кездеседі.

Қайтыс болған адамды жерлеу орнын анықтау мәселесінде дүнген және қытай діни сенімдерінде ерекшеліктің барын атап өткеніміз жөн. Қытай мәдениетінде о дүниелік болған адамды туған жеріне барынша жақын етіп жерлеуге тырысады. Бұл салт адамның жаны қайтыс болғаннан кейін өз отбасына келіп тұрады деген сенімнен туған секілді. Алайда дүнген діни танымында адамды жерлеуде орын таңдалмайды, яғни қайтыс болған адам тұрғылықты елді мекенінің зиратына жерлене береді. Халықтың осы көзқарасы «*натэрди хуон ту бу мэ жын* – *қай сары топырақта адамды жерлеуге болмайды*» мәтелінен көрініс табады. Ислам діні бойынша адам қайтыс болғаннан кейін оған жақындары еткен дұға мен адамның тәрбиелеген шәкірттері, қазған құдығы, салған көпірі мен жұрттың игілігіне жарайтын өзге құрылыстар ғана сауап әкелуі мүмкін. Халық марқұмға тірі адамның тигізер пайдасы жайлы осы көзқарасты ұстанды. Бұған байланысты тілде «*щю лу – гэ чо* – *жол жөндеп, көпір салу*» тіркесі қалыптасқан.

Қазақ және дүнген халқы мәдениетінде зираттың орналасуына қатысты қоқыс көметін алаң я басқа да лас жерлерге жақын болмау сияқты шариғат заңдарына сәйкес тыйымдары ғана бар. Халықтың түсінігіндегі «*хон тў* – *сары топырақ*» атауының мағынасы «*ю чан мә чан, җян хон туни* – *бай кедейіне қарамастан, бәрі де сары топырақты көреді*» мақалынан айқын көрінеді. Сонымен қатар, «*қара жер алу, қара жер төсек болу, топырақ жамылу* – *хуон тў ги жынди щинни (сары топырақ адам жүрегін ажыратар)*» мақалы да осы мақсатта айтылады. Аталған тіркестердегі топырақтың сары болғаны дүнген халқының Қытай елінде қоныстанған мекендердегі топырақтың ерекшелігіне байланысты туған болса керек. Біздіңше, дүнген тіліндегі «*хуон тў – сары топырақ*» қазақ халқының түсінігіндегі «*қара жер*» тіркесінің мағынасында қолданылады. Мәселен, «*қара жер тіркесі*» Абайдың «Өлсем, орным қара жер сыз болмай ма» өлең жолында, Жүсіп Баласағұнның «Өлім келсе – өкінбей-ақ бара бер, зарлағанмен естімейді қара жер» нақылында, ақын Есенқұл Жақыпбектің «Қара тас сенен қорықпаймын, сенен де кейде от шығар. Қара жер сенен қорықпаймын, саған да жазда шөп шығар» деген өлең жолдарында қолданылатын мағынасымен үндес келеді [77].

Осындағы «*қара жер*» жақсы мен жаманға тоқтау салатын, әділеттілік орнататын мекен, өлім мағынасында жұмсалатын сияқты. Дүнген танымындағы «*хуон ту*» тіркесі қазақ халқының дүниетанымындағы «*қара жер*» түсінігімен ұқсас болып келеді.

Өмірдің ұзақтығы, өлімнің мерзімі туралы халықтың көзқарасы көрініс тапқан лингвомәдени бірліктер де аз емес. Мәселен, қазақ тілінде «*қырық жыл қырғын болса да ажалды өледі*» деген тіркестің дүнген тіліндегі мағыналық сыңарына *«фәсы лютян бу ё сыхур мә до (Жаратушы қабылдамаса уақыты жетпеді)», «адамның айтқаны болмайды, Алланың дегені болады* – *жын мон, җў бу мон (адам асыққанмен Құдай асықпайды)*» тұрақты тіркестерін жатқызуға болады. Осы лингвомәдени бірліктердің прагматикасы олардың келесі пресуппозияцияларымен айқындалады: 1) қанағат ету; 2) маңдайға берген тағдырды мойындау («*жазмыштан озмыш жоқ*» қағидатын ескеру); 3) сабырлыққа шақыру және т.б.

Өмірдің қысқалығы «*қамшының сабындай өмір, сынаптай сырғу* – *гуонйин бу цуй – жын зы ло, гуонйин хощён сажынди до (өмір асықтырмаса да адам қартаяр, өмір – қылыш*)» секілді тіркесте сипатталған. Адам көзі тірі уақтысында еліне, жұртына жақсылық жасау арқылы жаратушының мейірін табады деп сенген дүнген халқы «*жын нэ – җў нэ (адам сүйсе Құдай сүйеді) – көп қайда болса, Құдай сонда»* деп айтады.

Өлім табиғат заңдылығы, жаратушының болмай қоймас бұйрығы екеніне деген берік сенім де тұрақты тіркестердің бойында сақталған. Мәселен, қазақ тіліндегі «*өлгеннің артынан өлмек жоқ*» тіркесінің мағынасында дүнген мәдениетінде «*жын вучонли кўбухуә* – *өлген адамды жылап тірілтпессің», «дюлиди зобуҗўә, сылиди кўбухуә* – *жоғалған табылмайды, өлгенді жылап тірілтпейді*», *«сангә җыбудо – җисы ёнди, си ёнди, җисы ёнди (үш белгісіз* –*қашан туады, кім туады, қашан қайтыс болады)* – *өмір – болжамсыз*» секілді тіркестері бар. Осындағы «*үш белгісіз* – *қашан туады, кім туады, қашан қайтыс болады*» тіркесіндегі «*кім туады*» сыңары отбасында қыз бала көп болып, ұл баланы тілеп жүрген адамдарға қаратыла айтылады. Яғни, қыз не ұлдың дүниеге келуінен тек Алла ғана хабардар болады дегенді білдіреді.

Дүнген тілінде өлімге қатысты тұрақты тіркестерді адамның сараңдығы, тойымсыздығы, арсыздығы мен нәпсіқұмарлығын әшкерелеу үшін де қолданылады.

Қазақ тіліндегі осы мәселеге байланысты «*көз бір уыс топыраққа ғана тояды*» тіркесіне «*жын чы тў – йи сы, тў чы жын – фи шы* – *адам топырақты бір жейді, топырақ адамды мың жейді*» мақалы сәйкес келеді [78].

Сараң, дүниеқұмар адамға қатысты «*ва ленгә фын җиданни мэдо (екі қабір қазып дүниесімен бірге көму)* – *екі қабір қазу*» сөзі қолданылады. Қайтыс болған адамды көмудің парызы, із-түссіз жоғалған адамның ауыр тағдырын сипаттау мақсатында келесі тіркестер қолданылады: «*сыли мә мэ (өліп жерленбеген)* – *өлі болып көрде жоқ, тірі болып төрде жоқ», «ванли мә мэ (өліп көмілмеді) – кебіні жоқ, көрі жоқ».*

Ислам шариғаты бойынша марқұмның жаназасында намазға жиналған барша қауымнан жұрттың ризалығын, разылығын алу салты бар. Бұл салт адам о дүниеге аттанарда мойнында халықтың алдында бар қарыздан құтылуы тиіс деген сенімнен туған. Дүнген тілінде бұл сенім «*ги разы (ризалығын беру) – риза болу*» тіркесінен көрінеді. Дүнген тіліндегі «*ги разы*» тіркесінің мағыналық реңкі «*ризалығын беру*» тіркесінен әлдеқайда күшті. Ауыр қылмыс жасап, жамандық көрсеткен адамға жәбірленушінің кешірімі «*ги разы*» деп аталады. Қайтыс болған адамға деген жұрттың құрметі жаназаға дейінгі діни ғұрыптарды атқару, жаназаға жиналған адам санымен өлшенеді десек қателеспейміз. Осыған орай, «*го тэ – шын мэди (биік алып жүру, терең жерлеу) – ақ арулап жөнелту, ақ жауып, арулап көму*» лингвомәдени бірлігі қолданылады. Дінге берік адамды «*до җёмыншон җин (дін жағынан берік) – иманмен қаптап қойғандай*» тіркесімен сипаттау тағы да бар. Дүнген халқы исламның суннит мектебіне жататын Ханафи масхабын ұстанатын болғандықтан, діни киім киісі аталған масхабқа сәйкес келеді. Мәселен, «*хиҗабу жын (қара киімді адам) – дінсіз адам, қара ниетті*» тіркесінен қара түсті хиджаб киюге деген халықтың теріс көзқарасын түсінеміз.

Адам қайтыс болғанда жақындарына көңіл айту мақсатында белгілі бір сөз орамдары қолданылатыны белгілі. Осы тіркестер халықтың дүниетанымынан хабар беретіні анық. Қазақ мәдениетінде көңіл айту мақсатында қолданылатын сөз тіркестері көп, олардың ішінде барынша жиі, көп қолданылатындарға «*иманы саламатта болсын», «топырағы торқа болсын», «арты қайырлы болсын», «иманды болсын*» және т.б. жатады.

Қазақ тіліндегі «*Аттың артқы аяғынан гөрі алдыңғы аяғының ақсағаны жеңіл*» лингвомәдени бірлігі жасы келген адамның қазасында айтылып, артында қалған, ізін, ісін жалғастырар ұрпағы аман болсын секілді мәнде қолданылады. Дүнген тілінде осы бірлікке «*сунзы, чўнсунзы җянли – немере, шөбере сүйді*» тіркесінде жатқызуға болады. Яғни, осы тұрақты тіркес «Аллаға шүкір немере мен шөбере сүйетін жасқа жетті, бала-шағасын жайландырып армансыз кетті» дегенді тұспалдап жеткізу мақсатында жұмсалады.

Дүнген тілінде бүгінгі күні «*иманды болсын*» тіркесі қазақ тілінен еніп, кең таралып, жиі қолданылып жүр. Алайда дүнген тіліндегі дәстүрлі көңіл айту сөздері де сақталған. Отбасының қай мүшесі қайтыс болғанына байланысты бөлек тіркестер қолданылады. Жалпы «*көңіл айту*» дәстүрі «*фә таҗя (көңіл айту)*» делінеді.

Ата-ана қайтыс болса *«ба ни ту җўн (басың ауырлады)– әкесі, шешесінің қазасына орай айтылатын көңіл»* тіркесі қолданылып, адамның әке-шешесі баласының жебеушісі, арқа сүйері деген сенімнен туған. Бауырдың қазасында «*шә бон (қанаттан айрылу)»* тіркесі қолданылады. Қазақ халқының танымында «*іні – қабырғадағы қанат*» тіркесін алып қарасақ, іні қанатпен салыстырылады, сондықтан бауырды қанатқа теңеу қазақ және дүнген танымында ұқсас деп айта аламыз. Ерлі-зайыптының біреуі қайтыс болғанда «*шә бә (серіктен айрылу)»* тіркесі қолданылады. Яғни ерлі-зайыпты бір-біріне өмірлік серік, жар ретінде қабылдау жағынан да екі халықтың отбасылық дәстүрдегі үндестігі байқалады. Балалар, немере шөберенің қазасында «*шә гын (тамырдан айрылу*)», «*шә щин (жүректен айрылу)»* тіркесі қолданылып, көңіл айтылады. Осыдан дүнген мәдениетінде бала ұрпақ жалғастырушысы, болашақ тіршілік көзі, тамыры екені айқын аңғарылады.

Адамның аяқ астынан, ауырмай ұйқысынан оянбай қайтып кеткенде «*хили туәхади хэ – ганзо мә чуаншон (Түнде шешкен аяқ киімін таңертең кие алмады) – кенеттен қайтыс болу, тілге келмеу, о дүниеге аттану*» тіркесі қолданылады. Тағдыр, пешене, жазмыш секілді діни категорияға орай *«Зохади йи ван – чыбушон лён ван (Бір табақ бұйырса екінші жей алмассың) – жазмыштан озмыш жоқ*» тіркесі кең сақталды. Ауырып қалған адамды көруге келгенде айтылатын тіркеске «*шо кан (халіңді сұрап көп келмейін) –Алла шипасын берсін*» жатады.

Қазақ және дүнген мәдениетінде адам өліміне байланысты діни үндестікті аза тұту рәсімінен байқауға болады. Мәселен, қазақ дәстүрі бойынша кісісі қайтыс болған үй тұлданады, туыстары қара жамылып, киіз үйден шыға берісінде қаралы ту тігіліп, аза тұтады. Қазақ тілді википедияда «Қазақ ұлттық энциклопедиясының» 1 томына сілтеме жасап, аза тұтуға қатысты келесі мәлімет жазылған: «Аза тұту өлген кісінің жылын бергенге дейін созылады. Жыл толып, асы берілгеннен кейін азалы ту жығылып, қаралы күй тоқтатылады.

Осындағы қаралы ту тігу салты туралы Ж.О.Артықбай: «Қаралы ту найзаның ұшына байланып киіз үйдің оң жағынан орналастырылды», – деп жазады [79]. Дүнген мәдениетінде де қаралы ту тігу мен қаралы туды жығуға ұқсас рәсімдер бар, олар «*дэ щё – аза кию*» және «*ма щё – аза шешу*» деп аталады. Дүнген дәстүрінде қаралы күй, аза тұту мерзімі де 1 жылға тең. Қайтыс болған адамның асы таратылғаннан кейін, туған-туыстары марқұмның артынан қалған жесірді «*ма щё* – *аза шешу*» дәстүріне сәйкес қонаққа шақырады.

Қазақ және дүнген ұлтының рухани мәдениетінің ортақтастығы адамның бойында кездесетін теріс мінез, имансыздық пен күнә әрекеттерді білдіретін лингвомәдени бірліктерден көрінеді. Мәселен, өсек тарататын адам дүнген тілінде «*щанхуа тузы* – *өсекшілер серкесі*», «*щанхуа тебазы* – *өсек зембілі*», «*да ланхуан – бос сөз айту, өсек соғу»* деп аталып, өсекті сілекейге теңеу мақсатында қолданылатын «*тўмәщинзы янсы жын (сілекейдің ішінде батып өлу) – елдің аузына қақпақ бола алмайсың*» мәтелінде өсектің зияны тура жазылады. Егіншілік, сауда сияқты шаруашылықта әділдік пен адалдық жолымен жүрмей, арамдықпен өмір кешетін адамдарды, оның әрекетін сынау үшін «*чечў җёмын зў мэмэни (дінді сылтауратып саудамен айналысу) – арамза молда», «хуын чын (таразыны алдау) – таразыдан жеу», «зули (хи) лўли (қара жолмен кету) – бір ұрты май, бір ұрты қан», мәю йинсабуди (ынсабы жоқ) ынсабы жоқтық», «исрапдоли* – *ысырап болу»* секілді тіркестер кездеседі. «*Суан гуа бу лючин (бал ашқанда туыстыққа қарамайды) – тура биде туған жоқ, туған биде иман жоқ*» мақалы әділдікке жету мақсатында туған-туысқанның бетіне қараудың қажеті жоқ дегенді білдіреді.

Сонымен қатар шаруашылықта арам жолмен табылған ақшаға игі іс жасау, күнәсін жууға тырысу күнәдан арылуға тигізетін көмегі шамалы деп сенетін халықтың пікірі келесі мәтелдің бойында көрініс тапты: «*(нёнёлангә йишон щи җиннима (зәрмен жуылған киім таза бола ма) – ақ ит, қара ит бәрі бір ит*».

Қазақ тілінен енген тіркестерге «*хан Худа – Құдайды шақыру, қиналу», «Худа халаса – Құдай қаласа», «Худай шүкір – Құдайға шүкір*» секілді тіркестер кездеседі.

**Ұлттық салт-дәстүрлеріне (үйлену, тәрбие, отбасы) қатысты лингвомәдени бірліктер.** Қазақ және дүнген халқының рухани мәдениетін танытатын лингвомәдени бірліктерді сөз еткенде бірнеше ғасыр бойы мейлінше толыққанды, таза, бай ұлттық колориті, халықтың этникалық ерекшелігі барынша көрінетін үйлену дәстүріне қатысты лингвомәдени бірліктерге тоқталмасақ болмас. Өйткені үйлену дәстүріне қатысты лингвомәдени бірліктер бойында халықтың әлеуметтік, экономикалық, тұрмыстық ерекшелігі сақталып ұрпақтан-ұрпаққа жеткізіледі.

Дүнген халқының үйлену дәстүрінің мазмұны, атқарылатын әдет-ғұрыптардың мән-мағынасы, тәрбиелік мәні қазақ халқының мәдениетімен ұқсас. Алайда оның жеткізу құралдарында ерекшелік бар.

Қазақ мәдениетінде үйлену салтының прагматикалық қызметі екі жақтың, құдалардың етене туысуына арналған жосын-жоралғылардың көп болуымен ерекшеленеді. Мысалы «*есік алды*» жоралғысы – үйлену ғұрыптары кезінде атқарылатын кәделік жоралғы. Құдалар той үстінде қонаққа арналған киіз үйден жігіт әкесінің киіз үйіне шақырылады, осы құдаларды шақырушыға шапан кигізеді. Құдалар шақырылған үйге кірер алдында аталмыш ойын түріндегі кәде жасалады. Құдаларды кіреберісте аңдаусызда арқанмен аяғынан шалып құлату немесе шұңқыр қазып, бетін жауып қойып сүріндіру сияқты ойынға құрылған кәде жасайды. Байқап қалып кәде беріп құтылғандардан тыс, шалынып құлап жатқан құдалардың бетіне әйелдер ұн жағып, әйел киімін кигізіп қызыққа батысады. Осы қызықтың прагматикасы – мінезтану, етене араласу мақсатында сынау, «ойынкөтергіш» немесе «өкпелегіш», «өркөкірек» немесе «қарапайым» болмысын тану.

Қазақ және дүнген ұлттық салт-дәстүрінің рухани үндестігінің негізінде ортақ ислам дінінен бөлек аталған екі халықтың да шығыс мәдениетіне жататындығы жатыр. Сондықтан екі мәдениетте жалпы шығыс ұлтына тән ортақ құндылықтар жүйесі, ортақ таным-тәрбие болатыны анық. Осы мәселе жөнінде Г.Алимжанова былай жазады: «Шығыс мәдениеттеріндегі сөз сөйлеудің мәні отбасы, ұрпақ, қонақжайлылық, ұзақ бірлескен өмір, тату өмір, өзара түсіністік, өзара құрметтеу, шыдамдылық, сыпайылық, ата-анаға ризашылық, ана-анаға қамқорлық, ұрпақ тәрбиелеу – секілді концептілермен анықталады. Европалық мәдениеттерге бақыт, махаббат, жетістік, сәттілік секілді дерексіз ұғымдармен байланысты тілектер тән» [28, 137 б.].

Қазақ дәстүрінде үйлену тойы құдалардың арасында жүретін «*жаушы*», «*құда», «бітуә*» тағайындаудан басталады. Дүнген дәстүрінде оны делдал «*мыйжын*» деп атайды. Л.О.Жолдасбек «Қазақ сөйленістеріндегі туыстық атаулар» диссертациялық жұмысында былай дейді: «*Бітуә* үйленетін кезде екі жақтағы құда-жекжат арасында жүретін кісі. Бұл – дәстүр Орда қазақтарында сақталып қалған» [80]. Демек қазақ және дүнген той дәстүрінде құда түсу және тағы да басқа тойға дейінгі шараларда жастардың әке-шешесі тікелей араласпайды. Араларында міндетті түрде бітуә, бас құда жүреді. «*Жаушы*» қыз ата-анасына туыстығы жоқ, бейтарап адамнан таңдалып, қыздың ата-анасына жіберіледі. Осы тұстан бастап сырға салу, құдалық, тойға дейінгі және тойдан кейінгі кезеңге жататын салт-дәстүрлер кезекпен жүреді. Қазақ және дүнген үйлену дәстүрінде тойға дейін жастардың ата-анасы бір-бірімен тікелей араласпай, оған арнайы адамдарды сайлайды.

Дүнген мәдениетінде «*мыйжын*» қызды айттыруға жіберген мезеттен бастап той біткенше құдалардың арасында ұлттық салт-дәстүрлердің сақталуы, қалыңмал және өзге де екі әулет арасында шешілуге тиіс мәселелердің қамымен айналысады. Той «*бітуә* – *мыйжын»* тағайындалмай басталмайды. Осыған орай дүнген тілінде «*мә мый – бу чын чин (жаушысыз, бітуәсіз туыс болмайды) – құда түсу*» сөзі бар. Қалыңмал көлемін талқылауға да «*мыйжын*» ат-салысады. Оны жігіттің әке-шешесі арнайы шақырып, келісімін алуға тырысады. «*Мыйжын*» ауылға сыйлы, сөзге шебер, батыл да пысық адамнан сайланады. Әдетте момын, жуас адамнан сайланған «*бітуә*» қыз жақтың сұранысына қарсы дау айта алмай, сұралғанның бәріне көне бергеннен кейін тойдың шығыны артады. Осыған орай дүнген тілінде «*җян щифур, гуй мыйжын* – *арзан келін, қымбат құда, бітуә*» мақалы бар. Демек, мүмкін болар жағдайда шығынды азайтып, үнемді шараны ұйымдастыра алмаған құда туралы айтылады.

Қазақ мәдениетінде «*жаушы*» болып сайланған адам қыз жақтың келісімі мен қалыңмал мөлшерін ақылдасуға қатысатынын ескерсек, қазақ және дүнген үйлену дәстүрінде бұл жауапты қызметке кез келген адам сайланбаған.

Қазақ және дүнген той ұйымдастыру шараларындағы келесі бір ұқсастық тойда түрлі жауапты қызмет атқаратын арнайы сыйлы адам шақырылып, тағайындалатын қызметшілерді сайлау болып табылады. Дүнген той дәстүрінде тойдың мерзімі анықталғаннан кейін тойды басқаратын, тойға кетер шығын және өзге де ұйымдастыру шараларымен айналысатын жауапты адам «*җўдун*» тағайындалады. Аталған қызмет қазақ мәдениетіндегі «*қазан басы*» қызметіне өте ұқсас келеді. Бұл қызметті тағайындау мақсаты той иесінің келген қонақтарға уақыт бөліп, оларды күтуіне, тойды ұйымдастыру мен басқару бейнетінен құтылу, той қуанышын толыққанды сезіну болып табылады. «*Җўдун*» қызметіне ұлттық салт-дәстүрді жақсы білетін, ауыл-аймаққа беделді, пысық әрі қонақ күтуде алдына жан салмайтын, әділ, иманды және сенімді адам сайланады. Себебі тойдың шығыны, той барысында жұмсалар қаражатқа ие болатын да «*җўдун*». Сондықтан аталған адам тағайындалған соң той иесі той қамына мүлдем араласпауға тырысады. «*Җўдун*» атауы дүнген тіліндегі «*җў – тіреу*» сөзінен жасалған, яғни той иелерінің той қамындағы тіреніші, сенімді адамы деген мағынада қолданылады.

Қазақ және дүнген той мәдениетіндегі тағы да бір үндестік тойдағы қызметші адамдарды белгілеу салтынан көрінеді. Қазақ мәдениетінде оларды «*бағымшы*» деп атайды. Қазақ тілді википедияда осы атауға: «*Бағымшы* – той күтушісі, той қызметшісі. Үлкен той өткізу үшін бірер күн бұрын ауыл адамдары шақырылып, мәслихат өткізілген. Сол мәслихатта тойдың басталар, аяқталар уақыты, қонақтарды күтудің тәртібі, тойға сойылар мал саны, қонаққа қанша үй дайындалатындығы, шақырушылар, хабаршылар, соның ішінде бағымшы тағайындау сияқты мәселелер егжей-тегжейіне дейін ойластырылып белгіленеді. Бағымшылар күтіп алушылар, қонақ көліктерін күтушілер, ошақ қазушылар, отыншылар, табақ тасушылар, қолға су құюшылар деген категорияларға бөлінеді», – деп көрсетілген [81]. Дүнген мәдениетінде «*бағымшы*» атауының орнына «*дунҗя* – *қызметші*» сөзі қолданылады. Олардың ішіне *«ли лиҗўәзы жын – сый үстелінде отыратын адам», «чўзы* – *щи тамағына жауапты», «гуәтухон жын – қазан алдындағы адам», «шо ца жын – шай ысытатын адам», «җуагуәди, ащпез (аспаз) – асқа жауапты адам», «зайи фонзы жын – той азық-түлігіне жауапты адам», «щи ваванзы жын – ыдыс-аяқ жуатын адам», «потонди жын (қашықтық жүгіру)* – *даяршы»* бар. Дүнген тілінде даяшы «потонди (қашықтық жүгіру)» деп атайды. Даяшылардың арасында қонақтарға ас тартуда арнайы белгіленген даяшы жігіттерге, табақ тартатын жігіттер жатады. Даяшылардың *«дуан щи* – *щи тағамын тартушы», «до цади – шай құюшы», «дуан суантонди (қышқыл сорпа, сорпа ұсынушы)», «ти ноди (таба ұстайтын)», «дуан фанди (тамақ тасушы, тамақ ұсынушы)»* деп аталатын түрлері де бар. Даяшылар қонақ күтуде сыпайылық танытын қонақтардың көңілін табуға тырысқан. Даяшылардың осы әрекетіне орай «көңіл табу, жағымпаздану» мағынасында «*шон тонтор (сорпа көтерісу, сорпа ұсыну) – асты-үстіне түсу, бәйек болу, жазылып төсек, иіліп жастық болу»* тіркесі қолданылады.

З.Ибадуллаева қазақ мәдениетінде табақ тартушы жігіттер туралы келесі қызықты мәліметтерді жазады: «Осы аса жауапты қызметті мінсіз атқару үшін табақ тартушы жігіттер алдын ала арнайы дайындықтан өтетін. Ол үшін табақ алып қашу немесе мүше алып қашу ойындары өткізілген. Шауып келе жатқан аттың үстінде қолына табақ толы ет көтеріп, оны төкпей-шашпай апаратын жеріне дұрыстап жеткізуді жетік меңгергендер ғана табақ тартуға таңдалып алынды» [82]. Сонымен қатар, «Көшпенді қоғамның моральдық-этикалық дағды, нормаларын жетік білетін даяшының басты міндеті – қонақтарға ас-тағам тартып, олардың жайлы отыруын қамтамасыз ету... Бір жағынан сын тезінен өтіп, дәстүрлі ортаның этикалық нормалары мен дәстүрлі дағдысын меңгеріп, танымын арттырады», – деген жазба да қазақ тілді википедияда кездеседі [83]. Дүнген тойында да шай құятын жігіттерге тек кішіпейіл, пысық әрі әулеттегі үлкен кісілер мен ақсақалдардың жасы мен беделін танитын жігіттер ғана сайланған.

Той мерзімі белгіленген соң «*хә фи ли бобозы – той сыйлығын ішу*» атты той иелеріне көмектесу мақсатында той сыйлығын үлестіру жиналысы атап өтіледі. Қазақ дәстүрінде бұл шараны «*маслихат той*» деп атайды. Маслихат той – той жасар алдындағы кеңесу үшін өткізілетін кеш. Аталған кешке әулеттің бар туған-туыстары жиналып тойдың шығынын көтеруге келісім береді. Келінге берілетін сыйлықты «*фили бобозы (сый түйіншегі) – келінге арналған той сыйлығы»* деп атайды. Туған-туыстардың «той сыйлығын үлестіруге» келмеу әрекеті болашақ құрылатын отбасымен туыстық қарым-қатынастан бас тартуды білдіреді. Маслихат тойдан кейін құдалардың келісімі бойынша қалыңмал қыз жаққа барып табысталады. Оны «*сун да ли (келін үйіне үлкен сый алып бару) – құдалыққа үлкен сыймен бар*у» деп атайды. Үлкен сый қалыңмал болып саналып, қыздың әке-шешесіне тойға дейін табысталса, «*кіші сый – щё ли»* апару рәсімі «*сун щё ли – кіші сый*» той күні жасалады.

Дүнген үйлену дәстүрінде таным, тәрбиесі мол ғұрыптардың бірі – «*гуа мынлянзы - есік пердесін ілу*». Қазақ мәдениетіндегі шымылдық құру салтына барынша ұқсас болып келеді.

Қазақ үйлену дәстүрінде шымылдық тіл-көзден сақтаушы, некенің қасиеттілігі, жас арудың рухани-физиологиялық пәктігі, қыз балаға деген аса құрметтің белгісі болса, дүнген мәдениетінде де «*мынлянзы* – *есік пердесінің*» танымдық мәні қазақ мәдениетімен ортақтас келеді. Алайда дүнген тұрмысында есік пердесінің түсі негізінен қызыл түстен дайындалса, қазақ мәдениетінде шымылдық негізінен ақ түстен тігіледі. Дегенмен шымылдықтың қосымша жасалатын элементтері қызыл түстен де дайындалады. Қазақ және дүнген мәдениеттерінде «*мынлянзы* – *есік пердесі*» мен «*шымылдық»* келіннің, жас арудың мүлкі болуы да мәдени үндестігінің нышаны, әрі тігілу мәнері, әсемдігі келіннің тектілігі, келіннің шеберлігін де көрсетеді деп айта аламыз.

Қазақ үйлену дәстүрінде қыз айттыру, үйлену дүнген тілінде «*фә щифур (келінді айттыру)», «чўҗя яту (қыз ұзату)», «келін түсіру* – *чү щифур (келінді алу*)» деп аталады. Ал «құдалық» дәстүрінің екі атауы бар: біріншісі, күйеу туыстарының келін жаққа құдалыққа баруы «*хуэй мын (есікпен танысу – күйеу туыстарының құдалармен танысуы*)» не «*хуэй чинҗя (құдаларлармен танысу)»* делінсе, келін туыстарының құдалыққа келуін «*дэ нёнҗя – қыз туыстарын күту*» деп аталады. Дүнген мәдениетінде құдалық тойдан кейін атқарылады.

Қазақ дәстүрінде қыз айттырудан бұрын құдаласатын жақтың келісімін алдын ала алу ниетімен жаушы жіберетін. Жаушылықпен жүрген адам емеурінін білдіру үшін түрлі амалдар қолданған. Соның бірі жаушының шалбарының бір балағы етігінің сыртында, екіншісі қоныштың ішінде болуы. Осы белгісінің атауы – *бізшаншар* деп аталған. Сөзбен жеткізе алмағанда қолданылатын таңбалық әдістер – рухани прагматиканың тетігі болып саналады. Қазақтың қыз айттыру және жаушы рухани құндылығындағы прагматика – мейлінше құдаласатын тарапты келістіру. Беті қайтпас үшін қыздың басы бос екенін білудің тиімді тәсілдерінің бірі – сөзсіз, бейвербалды амалдар. Солардың бірі – біз жасыру, қайрақ ұрлау. Жаушы болып келген бір топ адам, қызы бар үйде түстеніп, кешкі асын ішіп бұйымтай айтпастан аттанып кетеді. Олардың келген мақсатын түсінген үй иелері көрпе, бөстектің арасын ақтарып қалдырып кеткен бізді тауып алады, артынша үйдегі бар қайрақтарды түгендейді. Біз табылып, қайрақ жоқ болса келгендердің кім екені белгілі болады. Егерде үй иелері келген жаушылардың соңынан қайрағын жоқтап бармаса, ол қыздың әке-шешесінің қабағы оңға қарауы деп есептелінеді де, қарсы жақ ресми құда түсу әрекетіне кіріседі.

Қазақ мәдениетінде ұзатылар қыз тойдың алдында бүкіл төркіндерін аралайды. Мұны дәстүр бойынша «*қыз танысу*» дейді. Қыздың барған үйі оған құрмет көрсетіп, тілек айтып, барған жердің әйелдері, жеңгелері қызға үй болудың қиындығы, ошаққа ие болу, шаңырақ бағу жайлы ақыл-кеңес береді, сыйлық тартады. Дүнген тілінде бұл салт «*чё ятур, чё нүр – қызды шақыру»* деп аталады. Қазақ және дүнген дәстүрінде бұл салттарды орындалуы өте ұқсас, ал прагматикалық негізі бірдей болады.

Қыз жолдас болудың елеулі ерекшелігі бар. Дүнген тілінде қыз жолдас *«шучин лопэзы – әже жолдас*» деп аталады. Расында да, дүнген келінінің қыз жолдасы негізінен қыздың туған әжелерінің бірі болған. Осы қызметке қыздың өз әжесі өзге шаңыраққа келін болар немересіне ұзатыларда өсиет айту, ақыл айту мақсатында тағайындалған.

«*Есік көрген қыз*» дүнген тілінде «*чўли мынди нүзы - есіктен шыққан қыз*» деп аталады. Осындағы қыздың тұрмыс құруын қазақ және дүнген тілінде де «*бөтен үйдің есігін көру* – *җянха мынди*» және «*есіктен шығу – чўха мынди*» тіркесі білдіретіні назар аудартады. Демек, қазақ және дүнген халықтарында да қыз тәрбиесіне аса қатты көңіл аударып, «үйден шықпауға», көптің көзіне көріне бермеуге үйреткенін байқаймыз.

**Беташар.** Беташар – қазақ мәдениетінде келін түсіргенде жасалатын салттардың бірі. Дәстүрлі қазақ беташары, тарихи тұрғыда, негізінен, тойға жиналған халық тарқар уақытында атқарылған. Аталған салтты өткізудің бұл ерекшелігі дүнген беташарымен ұқсас келеді. Беташардың дүнгенше атауы – «*жын да щё – үлкен-кішімен танысу*» немесе «*фә селяму – сәлем айту*». Дүнген халқының беташарында келінге ақ түсті орамал емес, қызыл түстес орамал жабылады. Сәлем салғаннан кейін келіннің беті ашылмайды. «*Жын да щё*» кезінде арнайы беташар жыры айтылмайды.

Үйлену дәстүрін сөз еткенде қазақ тілінде жастарға айтылатын «*тастай батып, судай сіңу*» тіркесіне дүнген тілінде де мағыналас тіркесі бар екенін атап өткеніміз жөн. Дүнген тілінде бұл тіркес «*хи няр дуй бый няр (ди) мәни* – *көздің ағы мен қарашығындай болу*» формасында кездеседі. Қазақ тілінде бауырластық, достықтың ең жоғарғы деңгейін көрсетуде де «көздің ағы мен қарасындай болу» тіркесі қолданылатыны мәлім.

Дүнген үйлену тойында сәлем салу салтының тағы бір ерекшелігі бар. ***Сәлемді тек келін емес, той күні күйеу бала да салған.*** Бұл салтты да «*фә селяму – сәлем салу*» деп атаған. Той күні күйеу жақтың ер адамдары келінді үйінен алып қайтарда күйеу бала мен оның күйеу жолдасы (*пыйнүщ*ү) қыздың туыстарына сәлем салады. Әдетте, ата-әжелері, әке-шешесі, келіннің аға, әпкелеріне сәлем салады. Осындағы «*пыйнүщү* – *күйеу жолдас*» ретінде күйеу баладан жасы үлкен, міндетті түрде үйленген әрі бала-шағасы бар, ауылға абыройлы жігіттер тағайындалады. Бұдан күйеу бала күйеу жолдасына тартады деген сенімін көреміз.

**Қолтық сүйер.** Қазақ үйлену дәстүрінде *қолтық сүйер* – келінді қайындарына апарарда қасына еріп барған тұрмыс құрған туысы, әпкесіне келесі күні келін енесінің беретін сыйы. Дүнген тілінде бұл кәде «*сун щифур чан (келін апару ақшасы)*» деп аталады.

**Келін шай.** Қазақ дәстүрінде келіншай ғұрпының келіннің жаңа шаңырақтағы алғашқы кезеңде бейімделуіне тигізер пайдасы мол. А.Ж.Қобланова келіншай салты туралы: «Жаңа түскен келіннің ауылдағы енелеріне, жасы үлкен сыйлы абысын-ажындарына арнайы жайылған дастарханда шай құйып қызмет көрсету рәсімі *келіншай* деп аталған», – дейді [84]. Дүнген тілінде бұл салт «*хә щифур ца – келін шайын ішу*» деп аталады. Беташардың келесі күні келіннің қайындары келіннің қолынан шай ішуге жиналады. Бұл күні келіннің алғашқы «*фэ селяму* – *сәлем салуы»* үшін келінге ақшалай сыйлық ұсынады. Қазақ және дүнген халқының келіншай салтының танымдық-тәрбиелік, практикалық мәні бірдей десек болады. Сондықтан осы жерде А.Ж.Қобланованың пікірін келтіруді дұрыс көрдік: «Жас келін алдымен абысын қауымы арқылы жат ортаға бейімделе бастайды. Байырғы қазақ тұрмысындағы келіншай, біріншіден, тәрбиелік мәні, екіншіден, жас келінді бөтен ортаға психологиялық жақтан бейімдеу, үшіншіден, үй шаруасына үйрету, икемділікке дағдысын жетілдіру, төртіншіден, ең бастысы, келіннің әлеуметтенуіне, абысын ортасының, яғни абысындық қауымының мүшесі болып қалыптасуына тигізер ықпалы ерекше болған. Сонымен келіншай рәсімінің әке үйінде өскен қызды жат босағаға бейімдеудің гендерлік тактикасы мен стратегиясына байланысты қалыптасқан ғұрыптық-салт екені байқалады» [84, 74 б.].

Қызы бар ата-аналарды қыздың жасауын ерте жастан бастап жинап, ұзатуға дайындалу керек деген халықтың түсінігі дүнген тілінде «*шы суй шу линсуй* – *он жастан бастап ұсақ-түйекті жинау*» мәтелінде көрінеді. Ал қазақ танымында бұл өсиет «*жасауды жеті жастан жинасаң жетеді, алты жастан жинасаң асады*» деген мақалда көрініс табады.

Дүнген үйлену дәстүріне қатысты барша рәсімдер, жөн-жоралғылар мен ырым, кәделерді халық сақтауға тырысады. Әрбір берілмеген кәде, атқарылмаған рәсім құдалардың арасындағы араздық, жастардың бақытына тосқауыл болады деген сеніммен қабылданады. Сондықтан халықтың арасында «*ба щёнщү җуанчын мэмэ (дәстүрді саудаға айналдыру) – дәстүрді бұзу, ата-баба жолынан безу*» секілді тіркес қолданылады. Ал тәрбиелі, әдепті адам, дәстүрге берілген адамды «*жын ли-дэдо (адам сақтайтын салт)* – *адал сүт емген адам, әдеп көрген*» дейді.

Үйлену дәстүрінен бөлек «*баланы қырқынан шығару – манйүә», «бесік той* – *суйсуйзы»* секілді салтанатты шаралар дүнген мәдениетінде де тойланып, оған тек әйелдер ғана қатысады [85].

Қазақ мәдениетінде «*бесікке салу*» салтында бесікті нәрестенің нағашы апасы әкеледі. Бұл, бір жағынан, құдағи арасында сыйластық көңіл болса, екіншіден, босанған қыздың көңілі көтеріліп, сағынышы басылады. Бесікті барша жабдықтарымен, түбек-шүмегіне дейін алып келеді. Дүнген дәстүрінде де бесікті немеренің нағашы апасы алып келеді.

*Манйүә (айдың толуы)* – қазақ ұлттық салт-дәстүрлердің ішіндегі «*қырқынан шығару*» тойының нұсқасы. Алғашқы исламға дейінгі кезеңде баланың тууынан кейін 30 күн, яғни бір айдан кейін аталып өтсе, ислам діні кең жайылған кезеңде 40 күннен кейін тойланатын болған. Тойға тек әйелдер ғана қатысып, нәресте өмірінің алғашқы 40 күндік кезеңнен аман-есен шығуына қуанып жасалады.

Дүнген салт-дәстүрінде «*манйүә – қырқынан шығару»* тойын келіннің енесімен қатар, қыздың анасы да жасайды. Бұл салт «*но вэрвэрди – ұяны жылыту»* деп аталады.

Қырық күн бойы бір ұяда жатқан сәбиді нағашыларына алып келіп, көрсетіп, аяқ-қолы, сай-сүйегі біршама қатайған баланы қоршаған ортаға, жұрттың назарына, адам ортасына бейімдеу мақсатында «*ұясынан шығарады*». Бұл салтты нәрестенің нағашы апасы өткізеді.

Дүнген мәдениетінде баланың тууына байланысты ұлттық танымды танытатын *«гуә гэ мян»* салты бар. Бұл салтты келіннің босануына дейін, яғни жүктіліктің 8-9 айлық кезеңде қыздың анасы ғана ұйымдастырады.

Қазақ халқының қонақжайлылығы – бүкіл әлемге танылған асыл қасиеті. Қазақ еліне келіп кетер туристердің, қонақтардың көзіне ұлттық мәдениеттің осы қыры бірінші түседі. Дүнген мәдениетінде қонаққа ерекше көңіл бөлінеді. Бұл, біріншіден, қытай мәдениетінің әсері болса, екіншіден ислам философиясы бойынша адамға, қонаққа деген құрмет көрсетудің көрінісі деп білеміз.

Дүнген тілінде қонақжайлылық, қонақтарға сый көрсету «*сы ли* – *салтты сақтау*» деп аталады. Осыған орай тілде «*фуйүди лийи, лищин дыйзуйбулё жын (Көп құрмет пен сый көрсету адамды ренжітпейді) – сәлемнің артығы жоқ*» нақылы, «*шон ки (төр қонақ) – қадірлі қонақ, құтты қонақ*» секілді тіркестер қолданылады.

Осы ретте қазақ халқының ұлттық мәдениетінде «*табақ тарту*» дәстүрін атап өткеніміз жөн. Қазақ тілді википедияда: «*Табақ тарту (кәделі табақтар*) — қонағы бар үйдің қонақжайлылығын көрсетіп етті ұсыну» делінген. З.Ибадуллаева табақ тарту салты туралы: «Дәстүрлі табақ тарту салтының өзіндік символикалық мән-мағынасы бар.... Осы арқылы қазақ қоғамының əлеуметтік қатынастар жүйесінің принциптері мен нормаларының өміршеңдігі дəріптелген», – деп жазады [83]. Дүнген мәдениетінде табақ тартуда сиыр не жылқының қабырға еті ақсақалдарға, құтты қонақтарға, дастархан басында отырған жасы үлкен қонақтардың алдына қойылады.

Дүнген тіліндегі жылқы атауының қатысуымен жасалған лингвомәдени бірліктердің басым көпшілігі адам мінезі, бойындағы қабілетін, яғни адам баласының бейнесін сипаттау мақсатында қолданылады. Мәселен, қазақ тіліндегі «су – тіршілік көзі» нақылымен мағыналас «*ма бу дый е цо – бу фи (ат жасыл шөпсіз семірмейді)» – адам сусыз тіршілік ете алмайды*», билік, байлық пен мансаптың зияны туралы *«ма ю бёли – да цани, жын ю чянли – хуа дани (ат семірсе жүгенделеді, адам байыса – сөзі үлкейеді) – байлық не дегізбейді, аштық не жегізбейді»,* өмір бойы тура жолмен жүретін, заң және билікке қарсы шықпайтын, момын адам туралы «*ма бу тёди – нанзы тёни (Ат секірмегенімен тұрманының секіріп тұруы) – бетегеден биік, жусаннан аласа*», сонымен қатар адам бойындағы шектен тыс жуастықты сынауы «*бянзы дади куэ ма (қамшы жүйрік атқа тиеді)»* секілді мақал-мәтелдер бар.

Оған қоса сараңдық, бекерге мал шашу, арзанға әуестік секілді адамның мінезін сипаттау мақсатында «*ма мэчени, нанзы мэбуче (ат алуға шамасы бар, тұрманын ала алмау) – арзанның жілігі татымас», «ба гәҗяди мананчинзы бобучўдини (өз ер-тоқымына ие бола алмау) – ат үстінен ит қабу», «ма ху по (аттың артынан қуалау) – қолды кеш сермеу, сел өткен соң сыншы көбейеді»* секілді тұрақты сөз орамдары кездеседі.

Одан басқа аумағы шағын, аз көлемді білдіретін тұрақты сөз орамына *«ма ти вәвәзыниди фи (ат табанындағы судай) – алақандай жер, қасқалдақтың қанындай»* тіркесі жатады.

Жылқыға кигізілетін ноқта, тізгін секілді атаулар міндет, жауапкершілік, билік мағынасында жұмсалатын тұрақты тіркестердің құрамында кездеседі. Мәселен, ұл мен қызға қаратып қолданылатын, үйлену, атастыру мағынасында *«ба лунтузы дэшон (дэги) (ноқта кигізу) –сырға тағу, ноқта түсу*» тіркесі, еркіндік беріп, кешірімді болу мағынасында «*ба җёншын фон чон (тізгінін ұзынынан ұстау) – томағаны сыпыру*» секілді тіркестер қолданылады.

Тұрмысы отырықшылыққа жатып, жер алқаптарының бәрі егіншілікке бейімделгендіктен, дүнген шаруашылығында ірі қара малдан гөрі, құстың орны бөлек еді. Үй құстарынан тауық, үйрек, қазға баса көңіл бөлінді. Сондықтан келген қонаққа тауықты сою дәстүрге арналған. Осыдан қонақ күтуді ұнатпаған адамдардың мінезін жақтырмай «*вын ки – зэ җи (қонақты сұрап туық сою)* – *қонағын сүймеген баласын ұрады, не үйін сыпырады»* тіркесі қолданылады. Бұл тіркестен келген қонаққа тауық сою қонаққа көрсетілген құрмет білгісі екенін байқаймыз. Дүнген ас мәдениетінде кішігірім құстың етін үлестірудің рәсімі де қалыптасқан. Мәселен, тауықтың саны мен аяғы еттің ең дәмді әрі нәрлі бөлігі болғандықтан қонаққа берілсе, тауықтың мойны келіндерге беріледі. Үйдің барша ауыртпалығы әрі егін даласына да барып еңбек етіп жүрген келіндердің мойны қатты болсын, мойнына артылған тұрмыстық жүкті көтере алсын деген тілектен туған секілді. Дүнген халқындағы келінге мойын етін беру қазақ мәдениетінде бұрыннан келе жатқан «*көз жегізу, тіл жегізу, таңдай беру*» дәстүрлерімен ұқсас келеді. Осындағы қойдың мойын етін келінге берудің танымдық мәні баланың мойны тез қатайсын деген ырымда жатыр.

Қазақ және дүнген ұлты шығыс мәдениетіне жататын болған соң, екі халықтың рухани мәдениетінде шығыс халықтарына тән универсалийлер айқын байқалады. Ендеше рухани мәдениет ортақтастығының осы арнасы келесі суретте көрстілді (сурет 4).



Сурет 4 – Қазақ және дүнген мәдениетіндегі шығыс халықтарына тән универсалийлер

Сонымен қатар келген қонаққа деген үй иесінің ренішін, теріс көзқарасын білдіру мақсатында тауықтың құйымшағын еттен кеспей сол күйі қонаққа тартқан. Тауықтың құйымшағы тауықтың ең лас мүшесі, зиянды микробтардың орналасқан жері екені белгілі, әрі тауықтың құйымшағын жеуге тыйым салынады. Қазақ дәстүрінде де табақ тарту арқылы ренішті жеткізу тәсілдері болған. «Кей аймақтарда бастың тісін қақпай әкеліп жатады. Салт-дәстүрді зерттеушілер бұл дұрыс емес дейді. Тісін қақпау, біріншіден, тазалыққа жатпайды. Екіншіден, ішкі реніші бар адамдар бастың тісін қақпай әкелетін болған» [82]

Қазақ және дүнген ұлтына тән этникалық дүниетанымының үндестігі мен өзгешелігі жиналған мол лингвомәдени бірліктерді талдау нәтижесінде көрініс тауып, екі халықтың рухани-мәдени ортақтастығы ашыла түсті. Рухани үндестік діни, қоғамдық нормалар мен отбасылық құндылықтардың деңгейінен айқын көрінсе, үйлену дәстүрі, дүнген тілінде кездесетін қытайлық мифологиялық наным-сенімдерге қатысты лингвомәдени бірліктердің бойында этникалық ерекшелік белгілері бой көрсетті. Мәселен, дүнген үйлену дәстүріндегі қызыл түсінің басымдығы мен халықтың сеніміндегі *«лун* – *айдаһардың»* кездесуі дүнген ұлтының дүниетанымында қытай мәдениеті элементтері кездесетінін дәлелдейді. Осының нәтижесінде, дүнген ұлты жергілікті қытай мәдениеті мен ислам өркениетінің тоғысуы салдарынан пайда болды деген қорытынды жасауға болады.

**2.3 Туыстық атаулардың лингвомәдени және прагматикалық қызметі (қазақ және дүнген тілдері бойынша)**

Туыстық атаулар тілдің, мәдениеттің және руханияттың өзара әрекеттесуі мен өзара әсер етуінің көп қырлы көрінісін білдіреді. Олар мәдени және рухани құндылықтардың тіл арқылы қалай берілетінін және сақталатынын және бұл құндылықтардың адамның мінез-құлқы мен қабылдауына қалай әсер ететінін тереңірек түсінуге көмектеседі. Бұл ұғымдарды зерттеу адамның қарым-қатынасы мен мәдени мұрасын түсінудің кілті болып табылатын тіл, мәдениет және руханият арасындағы күрделі байланыстарды ашуға мүмкіндік береді. Мәселен, жеңге ұғымы қарым-қатынас жүйесінде «*жеңеше», «жеңше», «ақ жеңеше*», тіпті «*жеше*» деген прагматикалық қолданыстармен адам арасындағы туыстық қатынасты жақындата түседі, туыстық байланыстық берік екенін аңғартады. Сол сияқты қазақ дәстүріндегі жеңге мен қайыніні, қайынсіңлі арасындағы туыстық қатынаста да прагматикалық құндылық бар: «*еркем*», «*мырза бала*» деген қаратпалар жеңгенің сол әулеттің адамындай сіңгенін, ал ерінің бауырлары өзінің туғанындай қабылдағанын білдіреді. Негізгі прагматикалық уәж – «*келін барған жерінің адамы», «қыз – жат жұрттық*» деген рухани құндылықтардың ұрпақтық жалғастығын сақтау. Осы қарым-қатынастағы ерекшеліктің прагматикасы жоғары болғандықтан осы күнге дейін келіндік дәстүрлер ұзағынан сақталып отыр.

Туыстық атаулардың бойында дәстүрлі семантикалық мағынасынан басқа, ұлттық таным ерекшелігін танытатын прагматикалық қыры да бар.

Халықтың қолданып жүрген туыстық атаулар семантикалық мағынасынан өзге, күнделікті тұрмыста адамның назарын өзіне аудару, қарату мәнінде де жұмсалады.

А.Б.Шормақова туыстық атаулардың лингвомәдени табиғатына тоқталып: «Тілдің сөздік қорының қомақты бір саласы болып саналатын туыстық атаулар адамдардың әртүрлі дәрежедегі туыстық қатысын білдірумен қатар, халқымыздың тарихын, мәдениетін, психологиялық күйін, тектік тамырын да танытады», – деп көрсетеді [86].

Өз еңбегінде А.Б.Шормақова туыстық атауларды төмендегідей жіктеуді ұсынады:

Туыстық ұғымды білдіретін атаулар:

А) қандық туыстыққа;

Ә) некелік қатынасқа қарай екі топқа бөледі.

Ал оларды өз ішінен бірнеше мағыналық топтарға жіктейді:

А) әке жағынан;

Ә) шеше жағынан;

Б) некелік қатынасқа байланысты;

В) құдандалыққа пайланысты [86, 211 б.].

Г.Алимжанова туыстық атауларды зерттеу ерекшелігіне тоқталып, төмендегі пікірін ұсынады: «Туыстық атаулар, фразеологизмдер, туыстық атаулар қамтылған образды салыстыру паремиялары семантикасындағы мәдени компонентті тек адамның туыстық қатынас жүйесіндегі орны мен нақты беделін білуімен ғана емес, аталған жүйенің нақты бір ұлттық мәдениетте жүзеге асу ерекшелігін түсініп қана анықтауға болады» [28, 134 б.].

Осы ойын жалғастыра отырып туыстық атаулардың адамның тұлғалық қалыптасуындағы маңызын да атап өтеді: «Задында күрделі, белсенді қолданыста болатын халықтардың туыстық қатынас жүйесі онда әр адамның нақты бір орынға ие болатынымен қызықтырады. Сол орнына сәйкес тиісті құқықтарға, белгілі бір міндеттерге ие болады. Тұлға көптеген адамдарды қамтитын жүйелі қатынасқа енеді, туыстық қарым-қатынаспен байланысқан адамдардың социум-қауымының бір бөлігі болып сезінеді, онда адам өзін бір жағынан салқын, жаулас сыртқы әлемнен қорғанышын сезсе, екінші жағынан бұл социумға қажеттілігін сезінеді» [28, 134 б.].

«Туыстық атаулардың бойында халықтың отбасылық қызметі мен мүшелерінің орны туралы түсінігі сақталады» [87]. Расында да, дүнген туыстық атауларына жүргізілген семантикалық талдаудың нәтижесінде әке ағасы «*далозы*» атауының жасалуында дүнген мәдениетінде әкенің туған ағасының орны ерекше екеніне көз жеткізуге болады. Дәстүрлі отбасы қарым-қатынасында күйеу ағасының орны қайын атаның дәрежесімен тең болуы мүмкін.

Қазақ тіліндегі туыстық атауларды жіктеп, түсіндірме жасаған этнограф-жазушы Сейіт Кенжеахметұлы қазақ халқының тектану дәстүрі бойынша жұртты 3 түрге жіктейді: біріншісі – ағайын, яғни өз жұрты, екіншісі – нағашы жұрты, үшіншісі – қайын жұрты. Бұл үшеуі де жанашыр, сүйеніш, қорғаныш болып саналады [88].

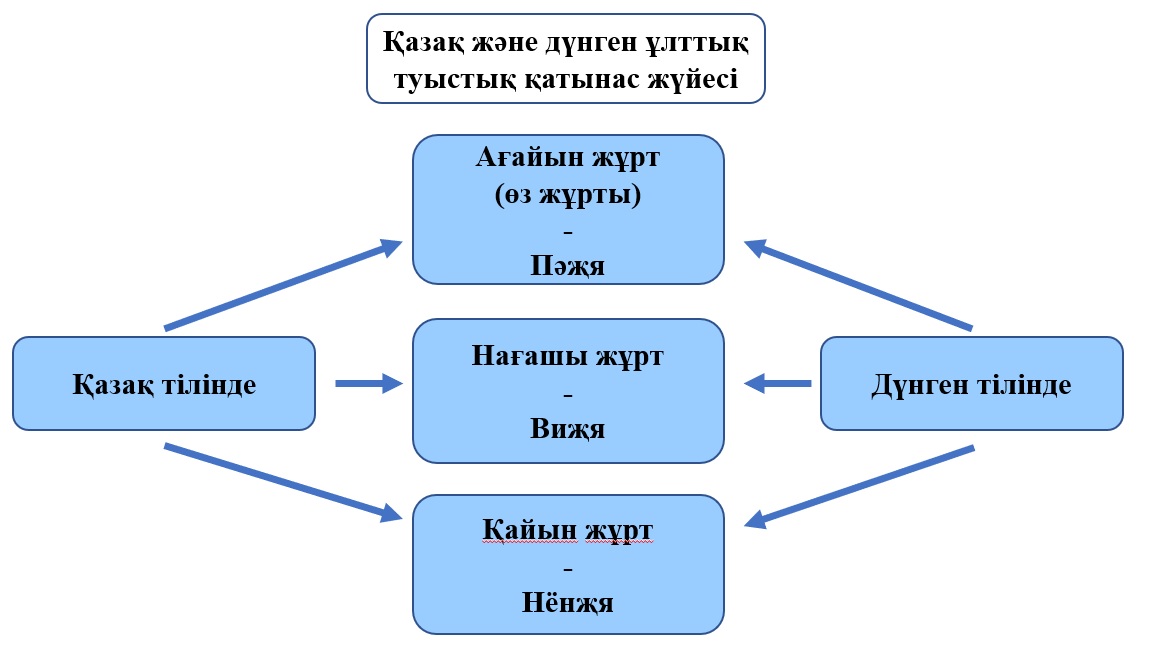
Дүнген тілінде туыстық атаулардың орыс тіліндегі баламасын көрсете отырып туыстық атаулардың жинағын Л.Т.Шинло жасады [89]. Одан бөлек А.А.Джон туыстық атаулар мен туыстық қатынас ерекшелігі туралы сөз етті [63, 24 б.].Бұлардан басқа ұлттық салт-дәстүрлер туралы зерттеу жүргізген жұмыстарында бірқатар дүнгентанушы ғалымдар кейбір туыстық атау түріне сипаттама берген.

Дүнген тіліндегі туыстық атауларды да үш жұртына қарай жіктеуге болады. Олар – *«пәҗя* – *ағайын жұрт (өз жұрты)», «виҗя* – *нағашы жұрт», «нёнҗя – қайын жұрт».* Алайда осы жіктеу негізінен қыз балаларға қатысты қолданылады.

Әйел отбасындағы әрбір жағдайға шыдамдылықпен қарап, жоқты бар қылып, барды көбейтіп тұруға тырысқан. Мәселен, «*нанжынсы папар, пәесы щящяр – ер табушы, әйел сақтаушы».*

Дүнген тіліндегі барлық туыстық атауларды жүйелі қамту мақсатында С.Кенжеахметұлының жіктеуі басшылыққа алынды.

Ендеше қазақ және дүнген мәдениетіндегі туыстық қатынас жүйесін келесі сызбамен белгілеуге болады (сурет 5).



Сурет 5 - Қазақ және дүнген мәдениетіндегі туыстық қатынас жүйесі

**Ағайын жұрт (өз жұрты).** *Тэе (атаның әкесі)* – *баба; тэтэ (әженің анасы) – әже.* Әулеттің асыл қазыналары. Бүгінгі дүнген отбасыларында «*тэе – баба*» саны азайды. Бұған балалардың үйлену жасының жоғарылауы мен адамдардың өмір жасының қысқаруы әсер етті. «Тәе және тэтэсі» бар шаңырақ қадірлі, текті шаңырақ ретінде саналды. Ауыл-аймақта болатын кеңес, жиналыстар олардың үйінде өткізілді. Ауылдың, жалпы ұлттың тарихына, туыстықты айқындау мәселелері көзі тірі бабаның алдында болды. Ал «тэтэ – әже» ауылда болатын барша мәдени іс-шаралардың басында болып, ұлттық салт дәстүр сақталатын «мәдени энциклопедия», әсіресе, тойға қатысты әдет, ғұрып, салттарды сұрауға болатын адам болды.

Қазақ мәдениетінде бауыр, ағайын – қандық туыстар. Қандық жағынан туыстығы болмаса да, бір-біріне өте жақын адамдардай араласып, туысқан адамдарша «торқалы той мен топырақты өлімде» ауыртпалықты бірге көтерісетін жандар. Байқағанымыздай, бір түбірлес ұғымдардың екі түрлі прагматикалық уәжі бар. Бірі (ағайын) – бір әке-шешеден тараған бауырларды сипаттайтын болса, ағайындасу – руластардың араласып-құраласуы. Әдетте қазақтар ағайын, бауырлардың үйін көршілес, іргелес еткен. Бір әкеден тараған 10 ұлдың шаңырағы – бір ауылды құрайтын болған. Сол сияқты тамыр болысу ер адамдар арасында ғана жəне мекені шалғай жандар арасында болады. Бұндағы прагматика – шалғайға кеткен ағайыннан жақындықты үзбеу, қатынасты нығайту.

Қазақ мәдениетінде бір құрсақтан тумаса да бір ананың омырауын еміп өскен етбауыр жақын тете балалар бір-біріне емшектес болып саналады. Емшектес – дәстүрлі неке-отбасылық ғұрыпта кездесетін үрдіс, туысқандықтың ана сүті арқылы анықталатын түрі. Бұл ұғымның прагматикалық уәжі - ертеде қазақ ортасында түрлі жағдайларға байланысты (өлім, зобалаң, сүргін және т.б.) емшектегі жас нәрестесін емізе алмаған жағдайда омырауда баласы бар басқа бір ана оған омырау сүтін емізуді құптаған. Ол ағайын туыс, рулас тіптен туыс емес жат адамның баласы болуы мүмкін. Алайда, ана сүтінің қасиетіне байланысты ондай туыстық бірге туғандардан кем емес деп саналған. Екінші бала ана сүті үшін омырауын емізген анаға өзінің туған анасындай қарыз болады. Прагматикалық қызметі – рулас, немере жақын туыстың ішінде ондай емшектес адамдар бір-бірін жақын тартып, қолдап отырады. Прагматикалық мағынасы – жасы ұлғая келе ондай емшектестер тіптен жақындаса түседі, емшектестер дәстүрлі қазақы ортадағы туыстық қатынас құраушы ретінде енші бөлу, әмеңгерлік, мұрагерлік сияқты қызметті ұйымдастырудағы және реттеудегі маңызы айрықша болады. Прагматикалық құндылығы – бауырмалдық, мейірімділік, адамзат баласына деген рақымшылық.

*Не, нэнэ, анэ – апа*. Жанұя даналығының тірегі. Отбасы, туыстардың бірлігін ойлайтын, отбасы шаруашылығына әрдайым араласып, бағыт-бағдар беріп жүретін сыйлы адамы. Күнделікті тұрмыста салт-дәстүр сақталуын қадағалайтын үлкен ана.

Қазақ мәдениетінде апа – қазақы ортадағы туыстық қатынастар жүйесінің іргелі ұғымдарының бірі. Жасы кіші жақын қандас туыстарға ғана емес, осы шамадағы рулас адамдарға да жасы үлкен əйел апа болып есептелінеді. Демек, жасы үлкен егде әйелге қарата айтылатын сөз болғандықтан, оның прагматикалық мәні де әртүрлі болады. Мысалы, жасы үлкен əйелді құрметтеу, еркелеу, іш тарту, оны қастер тұту мақсатында апажан деген. Бұндағы прагматикасы – туыстық қатынасты шынайы сезіну. Қазақ дəстүрінде бауырлары, кіші сіңлілері апаның алдына түспеген, апасының сөзіне тоқтаған, оның талабын сөзсіз орындауға тырысқан. Кішілер апаларды ақылшы санады. Бұл тұстағы прагматика – апа үлкен дәрежелі туыстық титул екенін сезіндіру. Оң жақта отырған кезде үлкен қыз өзінен кейінгі бауырларының апасы ретінде оларды тəрбиелеу ісінде үлкен рөл атқарды. Кейбір өңірлерде оны қыз апа деп атайды. Бұндағы прагматика – қамқоршы, ана орнына қабылданатын бірінші тұлға мәні.

Дүнген танымында үйдің ата-әжесі, қариясы рухани қазына болып есептеледі. Бұл қырынан алып қарғанда дүнген және қазақ мәдениетінде қарияларға деген қатынас, қарттардың үйде, қоғамда алатын орны бірдей деп айта аламыз. Мәселен, «*фони ю йигә жын, чёнфын ю җин-йин (дуал астындағы қазынадан үйдегі адам артық*) – *қарты бар үйдің құты бар, қарт жүрген жер береке»* осы ойдың айқын дәлелі. Дүнген мәдениетінде қарашаңырақ деген түсінік «*ло фонзы – қарт немесе құрметті үй», «ло цүанзы – қарт, құрметті аула*» деп аударылады. Үйлену жасы төмен халықтардың бәрінде аналар ерте әже атанып, немерелі болады. Дүнген тілінде ерте, 30-35 жасында әже атанған аналар «*хитур нэ (қара басты әже) – жас әже*» деп аталады. Халық арасында кеш тұрмыс құру құпталмады, кеш туған баланы *«чю җивәр* – *күзгі балапан*» деп атап, 40 жастан кейін туған балалардың денсаулығы әлсіз болатынын ескерген.

*Мучин, нён, ма, ама, мама – ана*. Дүнген отбасы мәдениетінде ана – мейірімділік, қайырымдылық, даналық пен шексіз сабыр символы. Анаға деген осындай көзқарас халықаралық, жалпы адамзат баласына тән ортақ дүниетаным, универсалий екенін атап өтуіміз қажет. Анаға байланысты қазақ және дүнген тілдерінде формасы және мағынасы жағынан толық сәйкес келетін мақал-мәтелдер де бар. Мәселен, «*нёнлозыди щин зэ эрнүшонни, эрнүди щин зэ шытушонн (әке-шешінің жүрегі балада, баланың жүрегі таста)* – *ананың ойы ұяда, баланың ойы қияда», «мамади щин шынгуә хэни, лозыди щин гогуә сани* – *шешенің жүрегі шалқар көл, әкенің жүрегі асқар тау».*

«*Гә нён ён, гә нён тын, лочў щяхади мо бу тын (анасы туады, анасы жақын тартады, тышқанның баласын мысық аямайды) - анаға баланың алалығы жоқ», «нын шә донгуанди лозы, бу шә ёди чыди нёнмузы (қайыршы анадан айрылғанша, шенеунік әкеден айрылған жеңіл) – анасы бардың панасы бар, анасы жоқтың көз жасы бар*» секілді мақал-мәтелдерден ананың бала өмірінде ең маңызды орын алады деген халықтың ойын аңғарылады. Қазақ танымындағы «*жәннат – аналардың аяғының астында*» мәтелі дүнген тілінде бір форма, бір мағынада «*тяндон җи нёнди җүәмянзы дихани*» деген вариантта кездеседі. Сөз жоқ бұл ислам діні арқылы, пайғамдар (с.ғ.с.) хадистері арқылы енді.

*Фучин, лозы, да, ада,* – *әке*. Дүнген халқының дүниетанымында әке ұғымы тірек, қорғаушы, отбасын асыраушы, соңғы сөз иесі, күш-қайрат секілді ұғымдармен тең қолданылады. Қыз бала әкесіне тіке қарап сөйлемейді. Бұл болашақ келіннің күйеуіне, қайындарына деген дұрыс көзқарас тәрбиесінің бастамасы. Әке – ұл үшін нағыз еркектің идеалы. Күнделікті әкенің шақыруынан қалмай, әкесіне бүйірін не арқасын беріп сөйлемеу, тілін алмай, сөздің соңын күтпей кетпеу секілді тыйымдар бар. Әкенің сөзі, өсиеті, аманатына қиянат жасамау мақсатында «*ата-анаға не қылсаң алдыңа сол келер»* мақалымен формалас әрі мазмұндас «*нюхон лэди, нювазыхон е лэни – сиырға туған күн бұзауға да туады*» мақалы қолданылады. Ата-ана деген жалпы атау дүнген тілінде «*фуму», «нён-лозы», «дада-мама*» делінеді.

Қазақ мәдениетінде көке – жасы, жолы немесе дәрежесі үлкен, арқа сүйер, сүйеніш болар адамға қарата қолданылатын атау. Көке атауынан туындайтын прагматиканің бірі – тұңғыш немерені ата-әжесі бауырына басатындықтан және немерелерінің барлығын өз «балалары» деп санайтындықтан кейбір балалар өз әкесін де көке деп атауы. Бұл тұста – өзге мәдениетте жоқ қазақы түсініктегі туыстық прагматиканың шынайы көрінісі байқалады. Сәбиін айналып-толғанған әженің, ананың балаға «*көкем, көкешім*» деп еміреніп отыратынының прагматикасы – көке ұғымының болашақта сүйеніш болар, медет көрер, арқа сүйер адамым деген мағынасына орай қолданғандығы болып табылады. Сондықтан, ел арасында *көке* сөзі тірегі, қорғанышы деген прагматикалық мағынада жиі қолданылады. Яғни, «*көкесі бар*» деген сөз орамы қорғаушысы бар деген прагматикалық уәжге ие.

Дүнген ұлттық дүниетанымында еркек және әйел арақатынасы, еркек пен әйел құқығы, міндеттері мен қоғамдағы орны мәселесі тілде сөзсіз көрініс тапты. Ислам діні Қытайға таралған соң, жаңа дінді қабылдаған жергілікті халықтың көзқарасы уақыт өте келе өзгеріске ұшырағанымын, тілдегі тұрақты тіркестердің бойында қытай мәдениетінің іздері байқалады.

Ислам діні жесірлерге ажырасқан не жесір қалған әйелдің күту уақыты (идда) өткеннен кейін үйленуге рұқсат еткенімен, дүнген қоғамында бұл діни ереже бірден кең тарала қоймады. Бала-шағасы бар әйелдер екінші рет тұрмыс құрмай, қайын елінен кетпей, өмірін балалар тәрбиесіне, үйдегі шаруашылығына арнауға тырысты. Қалай дегенмен, ислам дінінің ықпалының нәтижесінде дүнгендер арасында әйелдердің жесір жүруін сынға ала бастады. Мәселен, «*гуафу мыншонди сыфи дуә (жесір есігінің алдында қызыққұмарлар көп) – қызды ауылдың иті жатпас, қызды ауыл қызыл өсек*» секілді мәтелдің сақталуы осының айғағы. Дүнген тілінде некесіз, одан бетер жеңіл мінезден, ойнастан туған баланы «*харам задэ (арам туған) – қырық сідік»* деп атап, бұндай ұрпақты тексіз деп таниды.

Қазақ мәдениетіндегі жетім қалған бала-шаға, жесір қалған әйелдің бөтен елге кетуіне жол берілмей, әмеңгерлікпен өз елінде тұрақтандыру деген ұстаным дүнген қоғамында өте сирек кездеседі. Дүнген тұрмысындағы жесір қалған әйелдер қайын жұртында бала-шағасын қайындарының көмегімен жалғыз өзі асырайды. Бұған басты себеп, дүнген үйлену дәстүрінде келіндерді шалғай ауыл, қоныстардан емес, әдетте бір ауылдағы қыздардан алады. Дәстүрлі дүнген ауылдарындағы адам саны көп болды, оған қоса ауыл арасы онша ұзақ болмаған. Бұған, сөз жоқ, отырықшылық өмір салты әсер еткен. Осындай туыстық қатынас нәтижесінде жесір күйеуі қайтыс болған күнде де елдің ішінде, қайындары мен төркіні бір ауылда болған. Жұртшылықты арасында келін қайын інісіне тұрмысқа шығу жайттары кездессе де, қайын ағасына тиюіне тыйым салынды. Бұл мәселе «*далозы – әкенің ағасы*» туыстық атауын талдау кезінде жан-жақты қарастырылады. Халықтың қыздың екінші рет күйеуге тиюіне деген теріс көзқарасы дүнген тіліндегі «*хо ма бу би фон нянзы, хо нүр бу җя эр ханзы (жақсы атқа екі ер салмайды, жақсы қыз екі рет үйленбейді) – қайта шапқан жау жаман, қайтып келген қыз жаман»* мақалын келтірсек болады. Мақал бүгінгі күні жас қыздарға тұрмыс құрған соң, үй болудың қиындығына шыдау қажет деп өсиет айту мақсатында да қолданылады.

А.Ш.Тажикеева «Қазақ және ағылшын тілдеріндегі гендерлік аспект (мақал-мәтелдердің материалында)» атты диссертациясында: «Қазақ дүниетанымында әйел дүниенің паремиологиялық бейнесінде от-анасы, қазан-ошақтың иесі ретінде бейнеленген....Жақсы әйел образы дүниенің паремиологиялық бейнесінде қонақжайлылық әдебімен сабақтасатын салт-дәстүр, жөн-жоралғыларды және ізеттілік, сый көрсету, кішіпейілділік қасиеттерін сақтай білуі тұрғысынан сипатталады», – деп көрсетеді [90]

Әйелдің мінезі, тәрбиесі, ақылдылығымен қатар дүнген тілінде әйелдің, келіннің асқан сұлулығы да көп жағдайда отбасылық ұрыс-керістің себебіне айналуы мүмкін деген көзқарас көрініс табады. Мәселен, «*җюн понян – жә жын но, нан понян – җяди бо (сұлу әйел – ұрыстың себебі, епті әйел – отбасының қазынасы)* – *сұлу әйелдің күйеуі қарауыл*».

Қазақ отбасындағы әйел адамның рухани-мәдени қасиеті туралы Б.Тамаева: «Әйел адамның дауыстап амандаса қоймай, бас ию, қолын маңдайға тигізу, тізе бүгу тағы басқа да қимыл-қозғалыстар арқылы екінші жаққа деген құрметін білдіруіне болатындығы аңғарылады... Қазақ әйеліне тән ұяңдық, тапқырлық, жасы өзінен үлкен-кішілігіне қарамастан, еркек кіндіктіні сыйлаушылығы, олардың құқына қол сұғуға тырыспайтындығы сияқты көптеген адамгершілік қасиеттері, сонымен бірге сәлемдесудің қимыл-қозғалыс арқылы жүзеге асырылатын өзге де дәстүрлі формаларының молдығына сай, қазақ әйелдерінің ер адамдармен жоғарыдағыша амандасатындығының нақты себебі болса керек», – дейді [56, 62 б.]. Дүнген отбасында да әйел адамның тәрбиесі осы ұстанымға негізделеді. Қытай мәдениетінде туыстығы жоқ ер адамдармен бірге бір дастархан басында әйелдердің отырмау әдеті бар екенін ескерсек, ислам дінінің Қытайға таралуынан кейін дүнген үй тұрмысында бұл салт міндетті талапқа айналып, бүгінгі дәрежеге жетті.

Күйеу және әйел апеллятивтері дүнген отбасы мәдениетінде өзара қарым-қатынас барысында сирек қолданылады. Бұл атаулар әдетте қонақ не бөтен адамдардың алдында отбасыдағы жұбайының беделін белгілеу мақсатында қолданылады. Күйеу және әйел атауларына жіктеу есімдігінің тәуелденіп барып қолдануы сүйіспеншілік, қанағат, мақтану экспрессиясында жұмсалады. Мәселен, «*вэди пәйи вэдедини – менің әйелім мықты», «вәди нанжын фәли бу чи – менің күйеуім бармаймыз деді*». Осы секілді *«дада, ада – әке»* атауларының да экспрессиялық ерекшелігі бар. Мәселен, «*дадади, җы вава щён зу – әкесі, бұл баланың кеткісі кеп тұр»* тіркесінде әйелдің бала әрекетіне наразылығын, әрі күйеуінен өз сөзін қолдауын сұрау мәні жатқаны байқалады.

Қазақ мәдениетінде «*ақжелек*» сөзі бар. Қазақтардың сөйлеу тілінде кездесетін «*жесір», «жесір келіншек*» деген мағынада қолданылатын сөз. Ауыспалы мағынада қолданылатын ақжелек атауы келіншектердің кимешек сыртынан салатын ақ түсті жұқа матадан жасалған, ақ торғын орамалына байланысты қалыптасқан. Өйткені желбіреп тұрған ақжелек жас әйелдердің киген киімінен көрінетін белгі болған. Бұл тұстағы прагматика – жесір әйелдің ақ орамал тағуға тиісілі екенін білдіретін ұлттық бейвербалды таңба. Көңіл айтып келген абысын-ажындары сыйластық ретінде ақ орамал тарту етеді де басың ағарып жүрсін дейді. Бұндағы прагматика – жолдасыңның түтінін түтет, артындағы қалған ұрпағын өсіп-өндір, осы әулеттің іргесінде қал деген ниетті білдіреді. «*Басың ағарып жүрсін*» дегені – өзге әулетке барып, балаларды жетімдікке жол берме дегені.

Туыстық атаулар әрбір тілдік жүйенің ажырамас бөлігі болып табылады, олардың көмегімен әрбір халықтың туыстық қатынас ерекшелігі, туыстыққа, отбасы мүшелерінің қызметі мен орнына байланысты танымы айқын байқалады.

Дүнген танымында бала, ұл, қыз атауын сөз еткенде жоғарыда келтірілген мәнмәтіндік мағыналардан бөлек «тәрбие объектісі» ретінде жұмсалады.

Ат қою дәстүрі туралы Ж.Ж.Жұмағұлова ғылыми еңбегінде ата-бабаларымыздың сан ғасырлық өмір тәжірибесі, адамгершілік қатынастары мен даналығы көрініс тапқан тілдік бірліктерді, яғни *алаш, жүз, арыс, ру, жеті ата* секілді этноәлеуметтік атауларды лингвомәдени тұрғыдан қарастырады. Ғалым қазақ қоғамында ертеден қалыптасқан дәстүрлі этникалық әлеуметтік құрылымның халықтық атауларын тілдік, лингвомәдени контексте зерттейді [91]. Ал Ф.М.Әшімханованың «Қазақ тіліндегі антропонимдердің лингвомәдени жүйесі» еңбегі антропонимдердің мәнін, олардың этномәдени табиғатына тереңдеу арқылы тарихи сабақтастықта анықтауға арналған. Атнропонимдердің ұлттық табиғатын анықтаудың лингвомәдени, әлеуметтанымдық бағытына мән беріп, «антропонимдер адамдардың өткендегі тұрмысын, қоғамдық, әлеуметтік құрылысын және материалдық әрі мәдени өмірдің құбылыстарын да көрсете алады», – деп жазады [50, 32 б.].

Дүнген ат қою дәстүрінде көзге түсер ерекшелікті атап өтуіміз қажет. Дүнген мәдениетінің тарихында XX ғасырдың 50-жылдарына дейін, ал Жамбыл облысы Қордай ауданында орналасқан ауылдарда бүгінгі күнде адамға екі есім беріледі. Оны бірі – «*җин мин – Құран* аты», екіншісі – «*гуан мин – ресми, мемлекеттік аты*». М.Д.Савуров дүнген мәдениетінде үшінші «*җя мин – әулет аты*» да қойылады деп көрсетеді [92]. Бұл дәстүр дүнген мәдениетінде Қытай елінде өмір сүргенде пайда болған. Халықтың күнделікті тұрмысында, жергілікті халықпен қарым-қатынасында, бір қырынан, жергілікті халықпен ұқсас есім қою қажеттілігі болса, екінші қырынан –халықтың сенімі бойынша, әр мұсылманның араб есімі болуы тиіс деп сенімі болды. Дүнген баласының мұсылманша есіміне бүгінгі дәстүрлі араб, парсы тіліндегі есімдер жатты. *Мәселен, (Мухамэ) Мухаммад, Махмуд, Ибрагим, Али, Исмаил, Юсуп, Юсуп, Сулейман, Юнус, Иса, Осман, Бакир, Фатима, Рахима, Хадича, Замира* және т.б. Ал ресми, мемлекеттік есіміне дүнген тіліндегі дерексіз ұғымдар, қыздардың есімдеріне гүл атаулары қолданылды. Мәселен, ер балаларға – *Джумаз (жұма), Паншар (бейсенбі), Эйдир (айт), Гурбан (құрбан айт), Цзэр (ораза), Хива (қара бала), Лова (құрметті бала не кенже бала), Шиваз (оныншы бала), Лолю (алтыншы бала), Люшсан (алпыс үш – қазақ тіліндегі Қырықбай, Алпысбай секілді мағынада), ал қыздарға Цуйхуа – зүбаржат гүлі (изумрудный цветок), Иньхуа (Күміскүл), Яньхуа (Сәулегүл), Бинүр (Аққыз), Хинүр (Қарақыз), Санхуор (Үшінші гүл)* және т.б.

Қазақ және дүнген мәдениетінде туыстық қатынасты сақтау, оған ерекше мән береді. Оған қатысты «*қарға туыс қазақ; қарға тамырлы қазақ; сұрастыра берсе туысқан болып шығады*» секілді тіркестердің дүнген тілінде мағыналық сыңары *«хуэйхуэйди чин – чәчәванди гын, йүә то, йүә шын* – *дүнген туыстығы – шырмауықтың тамыры, қазсаң тереңдей береді*» формасында кездеседі.

Бүгінгі дүнгендер арасындағы үйлену дәстүрінде 5 атадан бастап қыз алысу тенденциясы байқалуда екенін атап өтуіміз қажет.

*Эрзы* – *ұл.* Әке жолын жалғастырушы, әкенің көмекшісі, қара шаңырақ иесі. Ата әрдайым өзінің білгенін немересіне айтып өсіреді. Ұл ата мен әкенің білімі мен шаруашылық тәжірибесін түйіп, үйреніп, отбасына өзінің еңбегін сіңіреді. Егін шаруашылығы тынымсыз, ішінде алуан түрлі ауыр, жеңіл, бірақ жауапты жұмыс түрлері бар. «Дүнген ұлттық еңбек тәрбиесінде 5-6 жасынан бастап ұл баланы егістікке алып тұрады, сол арқылы бала жер, ауа райы, егін егудің ғасырлар бойы ұрпақтан-ұрпаққа берілетін әдіс-тәсілдерін тыңдап өседі» [93]. Дүнген тілінде әке мен баласын топтап “*ефу”* деп атайды. Дүнген мәдениетінде бала, әсіресе ұл атауы көмек беруші, қолғабыс беруші мағынасында жұмсалады. Мәселен, «*тушузы (алғашқы қол)* – *тұңғыш бала*». Яғни қолғабыс ететін адам деп түсінуге болады.

Қазақ тілінде бір әке-шешеден туған, жақын немере, туысқан адамдар *«бауыр»* деп аталады. Құдалық барысында атқарылатын құйрық-бауыр жеу дәстүрі, жақын адамның қазасында ой бауырымдап дауыс салуы, «*бауыры езілу», «жер бауырлап қалу*» секілді лингвомәдени бірліктер бауыр атауының қазақ танымында, туыстық қатынас жүйесінде орны ерекше екені байқалады. Дүнген тілінде де туған-туыстарды бауыр деп атайды. Мәселен, *«ганзы куэр (бауырдың бөлігі) – сүйікті, туған адам (бала), бауыр, туыс*». Бұл дүнген танымындағы қытай философиясына тән адамның 5 негізгі дене мүшесіне бауырды жатқызу түсінігінің көрінісі.

*Щифур – келін*. Дүнген тілінде «*щифур – келін*» тәрбиелілік, ұяңдық, қамқорлық пен қонақжайлылық ұғымдарымен қатар қолданылады. Қайындары келінге құрметпен қарап, күйеу дүниесінің иесі, сақтаушысы болып есептеледі. Әулет мүшелері келінді жақын тұтып, ортаға тартып отырады. Жаңа ұясына үйренуіне жәрдемдеседі. Келін өз тарапынан күйеу шаңырағының тәртібі, тұрмысы, әдеттеріне тезірек бейімделіп, үйренуге тырысады.

Қазақ отбасы мәдениетіндегі *«қызым саған айтам, келін сен тыңда»* тәлімі дүнген тілінде де қолданылып «*да хун ню, җин хуон ню* – *қызыл сиырды сабап, сары сиырға тиеді», «туй җи, ма гу* – *тауыққа қарап итке ұрсу»* тіркесімен сипатталады. Қазақ тіліндегі «*қызым саған айтам, келін сен тыңда*» лингвомәдени бірлігінің прагматикалық әлеуеті зор. Халықтың отбасылық қарым-қатынас ерекшелігі мен қыз және келін тәрбиесінің үлгісінен хабардар етеді. Аталмыш тіркес, келінге өсиет, ақыл-кеңес айту, тәрбиелеу мақсатында қолданылады. Сөз иесінің, яғни келіннің қайын енесінің имплицитті эмоциясын не сөз мағынасын жеткізу мақсатында жұмсалатын лингвомәдени бірлік.

Уақыт өте келе келін енесінің әдет, үй тұрмысы мен күнделікті нормаларын меңгеріп, үйренетіні сонша, халық «*фә щифур гын пәпә (келін енесіне тартады) – келін енесінің топырағынан*» деп айтады. Аталған лингвомәдени бірліктер мазмұны жағынан қазақ тіліндегі вариантымен мағыналас келеді.

Қазақ мәдениетінде келін келген әулетке сіңісуін ырымдаудың прагматикасы да осы күнге дейін сақталған. Мәселен, келін босаға аттағанда аруақтарға арнап отқа май құяды. Келіннің енесі май құйылған отқа алақанын қыздырып алып, келіннің бетін сипайды. Бұндағы прагматика – келіннің «жүзі жылы, өзімізге ыстық» болсын деген ниетті білдіреді.

Келін туралы сөз еткенде дүнген мәдениетінде үйдегі ата мен келіннің арасындағы отбасылық қатынас ерекшелігін атап өтуіміз қажет. Дүнген отбасында келін атаға, қайын ағаларына тікелей тіл қатпаған, үйде өзге адам болса әдетте сол арқылы хабарын жеткізген. Келін ата, қайын ағаның алдынан өте беруді ұят санаған. Зерттеу жұмысына материал жинау барысында ауыл ақсақалдарының әңгімесінен келіннің салпыншақ тағу, кішігірім қоңыраушаны түрлі киім мен әшекейге ілудің эстетикалық, тіл көзден сақтау қызметінен өзге күнделікті тұрмыстық маңызы бар екені анықталды. «Үй сыпырып, аулада өзге де үй шаруаларымен айналысып жүрген келінді алдын ала байқап, келінге ыңғайсыздық тудырмау, аяқ астынан шошытпау мақсатында жаңа түскен келін киімі, аяқ киімі және әшекейлеріне қоңырауша таққан» [93, 5 б.].

Осы орайда тойдан кейін 40 күн бойы қонақ күтуде, үй шаруасымен айналысқанда күйеу келіннің қасында болып, жәрдем етуі тиіс деген дәстүр бар. Бұл салт жаңа шаңырақтың заң-әдеттері, туған-туысқандарының мінез-құлқына үйреніп, түскен келіннің қайындарымен тезірек араласып, бейімделіп, судай сіңуіне септігін тигізген.

*Нүзы – қыз*. Үйдің еркесі, әкенің жүрегі, әулеттің сәні, ата-анасының қуанышы. Халық «*нүзы – щин, эрзы – гын (қыз – жүрек, ұл – тамыр)»* деп, қызға ерекше көзқараспен қараған. Дүнген үйлену дәстүрінде тойдан кейін ұзатылған қыздың төркіндеп келуін – «*хуэй мын*» деп атайды. Қазақ мәдениетінде бұл салт «*төркіндеу*» делінеді. «Ұзатылған қыздың төркін жұртына арнаулы (ресми) баруы төркіндеу деп аталады. Мұндай жағдайда қыздың барлық туған-туыстары оны қонаққа шақырып, құрмет көрсетіп, қалаған затын беріп риза етіп шығарады» деп қазақ халқының салт-дәстүрлері еңбегінде жазылған [94]. Қазақ және дүнген мәдениетіндегі «*төркіндеу дәстүрі*» екі ұлттың танымдық-тәрбиелік жүйесінде толықтай ұқсас келеді. Алайда, қазақ салты бойынша ұзатылған қыз негізінен бір жыл өткеннен кейін ғана төркініне барып қайтады делінген. Дүнген дәстүрі бойынша, бұндай мерзім тек шалғай ауылдан алынған келіндерге ғана қатысты еді, ондай жағдайда келін бір жылдан кейін не болмаса қыс мезгілінде ғана төркіндеп барған. Себебі үйдің шаруалары тек қыста егін жиналғанда ғана азаюшы еді.

Дүнген танымында «*қыз жат жұрттық*» сенімі таралған. Халықтың бұл түсінігі қыз балаларын атаудан да көрінеді. Дүнген тілінде «*жиен ұл баланы – вэсын», «қыз баланы* – *вэсыннүр*» деп атайды. Осындағы «*вэ»* сөзі «*сырт*» дегенді білдіреді. Сондықтан тұрмысқа шығуға дейін әке қызын еркелетуге асықса, шеше қызын болашақ келін өміріне дайындап үлгеруге тырысады.

Қыздың үйде уақытша болып, жат жұртқа кететін ескертетін лингвомәдени бірліктер аз емес. Мәселен, «*гичўчиди нүр – пәчўчиди фи (ұзатылған қыз* – *сыртқа шашылған су) – қыз жат жұрттық», «нёнҗяди фан чыбуло (ата-ананың асы мәңгі емес) – қыз жат жұрттық», «гунён шынзы, яхуанди мин* – *қыз болса да, тағдыры қызметші», «вэнюзы – гуэ щифур (ұрысқақ қыз – жуас келін) - келін кейін отырар болар, көтерілуге бейім отырар болар*» тіркестері сақталған.

Қыз балаларға жастайынан үйінде қыз болып жүріп еркелеп жүргенмен, өзгенің үйінде ондай мінез көрсетуге болмайтынын, мінез көрсетпей, күйеуге шыққан соң жуас болу қажет деген өсиет құлағына сіңіріледі.

Бұдан басқа «*нүзы ёнхади сыхур, мян зу чо вэдини – қыздың жүзі туғанда сыртқа қарайды», «ён нүзы – пый чян хуә, ни бу пый йи бу гуә (қыз туса шығын, жасаусыз қалдырсаң тыным таппайсың) – қалыңмалсыз қыз болса да, жасаусыз қыз болмайды», «дон нүр зуә гуан, чын шифур шу мәнан – тұрмысқа дейін өзіне қожа, келін болсаң шыда», «щифур щён дон пә – хан дый саншы нян мә – келін ене болғысы келсе, тағы отыз жыл шыдау қажет*», *«ён нүр йитон кун, ён эр йитон хун – қыз туса айрылысу, ұл туса мейр*ам» секілді қыздың жаратылысы мен мұраты туралы халықтың түсінігін білдіретін мақал-мәтелдерді атауға болады.

«*Ұлдың ұяты* – *әкеге, қыздың ұяты* – *шешеге*» атты қазақ тіліндегі мақалына дүнген тілінде «*эрзыди җё* – *зы бу до – фузыди цуә, нүзыды җё-зы бу до – нёнды цуә – ұлдың тәрбиесі* – *әкеде, қыздың тәрбиесі* – *шешеде*» мақалы қолданылады. Демек, дүнген танымында қызды болашақ өмірге дайындау үшін жақсы келін болуға үйрету қажет. Қазақ және дүнген халқының қыз тәрбиесі ұқсастығының тағы бір көрінісі «*қыздың жиған жүгіндей*» тіркесінен байқалады. Дүнген тілінде «*де вызы, де бир – көрпе жинау*» деп аталатын, қыз тәрбие дәстүрін білдіретін лингвомәдени бірлігі бар. Яғни қыз көрпені көтере алатын деңгейге жеткенде қызға үйдегі көрпе-жастықты сандықтың үстіне жинау тәртібі үйретілген. Кең көрпені бірінші жинап, кішілеуімен біту, я болмаса бәрі бірдей болған күнде алды мен шеті бір деңгейде болуы үшін көрпені тарту бағытына шейін көрсетіп үйретеді. Осы тәрбиенің нәтижесінде «*җё де вызы – көрпе жинауды үйрету*» тіркесі пайда болды. Қыз бала тәрбиесінің өзегі «*суан зу, суан шу* – *жұмысын істей жинастырып жүру*» ұстанымында жатыр. Яғни үй тұрмысында болашақта өте пысық, ұқыпты келін тәрбиелеу мақсатында жастайынан қыздарды уақытты үнемдеуге, күнделікті жұмысты жүйелендіріп, оңтайландыруға үйретеді.

Дүнген қоғамында қыз тәрбиелеудің «*тун ён-шифур* – *алғашқы туған келін*» деп аталатын формасы бар. Бұл қазақ мәдениетінде қолбалалықтың үлгісі. С.Кенжеахметұлы «Туыстық атаулар сыры» еңбегінде «Қолбала (әйел) – бұрынғы кездерде біреулер туыстық жақындығы жоқ жетім қыздарды асырап, тәрбиелеп өсірген, әртүрлі үй жұмысына пайдаланған. Оны қолбала деп атаған. Ол өсіп, бойжетіп, кәмелетке толған соң асыраушы адам өзінің інісіне, баласына әйелдікке әперген», – дейді [88, 34 б.]. Осы әдет дүнген қоғамында да дәл осы күйінде кездескен.

Оған қоса екі әулет арасындағы қыз алысу «*хуанмынчин (есік, босаға ауыстырып туыстасу) – екі әулет арасындағы қыз алысу*» дәстүрі деп аталған.

Қалай дегенмен қыз балалар тәрбиесінде «*йи җя ён нүр – бый җя бын (Бір үйдің қызына жүз отбасыдан құда түсіп келеді) – отырған қыз орнын табады*» түсінігі басшылыққа алынып, тұрмысқа шықпас бұрын ойланып, толғанып, шешімді таразылап алған дұрыс дегенді білдіреді. Аталған шешімді өкінішке орай, ұзақ уақыт бойы қыз баланың өзі емес, әке-шешесі қабылдайтын жағдайлар да көп кездесті.

Қазақ халқының рухани өмірінде, тәлім-тәрбие нормасында, жалпы қыз баласы, әйел адам туралы ұлттық философиясының түп тамырында «*қызға қырық үйден тыю*» ұғымы жатыр. Бұл дегеніміз, қыздың иманды, ибалы, инабатты, мінезді, ақылды болып өсуіне тек бір отбасы ғана емес, көрші-қолаңы, тіпті бүкіл ауыл-аймағы жауапты дегенді білдіреді. Қырық үйден өнеге үйреніп, ұлағат алсын деп, қызды тәрбиелеу жұрттың парызы мағынасында жұмсалады. Бұл тіркестің прагматикалық негізінде қызға ақыл айту, өнеге көрсету тек туған туыстары ғана құқылы емес, өнегелі, беделді әйелдердің де міндеті ұғымы жатыр. Бүгінгі күнде өмірге де көзқарасы мен рухани құндылығы түрленген кезеңде, бөтен әйел не әжеден сын көтере алмаған қыздарға байланысты қолданылатын лингвомәдени бірлік.

*Сунзы – немере*. Немере шаңырақтағы ата-әжесі үшін ыстық, қариялардың өсиетімен, тәрбиесімен өсіп жетілетін ұрпақ. Үйдің немересі жастайынан ата-әжесінен ақыл, өнер үйреніп, өсе келе әкесімен еңбек етіп, шешенің тәрбиесін көріп өседі.

*Созы, сосо – жеңге*. Жасы кішілер бір буынға жататын ағалардың әйелдерін «*созы – жеңге*» деп атайды. Әулеттің сыйлы, сүйкімді адамы. Қайын сіңлілеріне, ауыл, отбасының қыздарына сырлас бола білетін, қайын әпкелерінің сөзін көтере алатын, қайын інілерін қорғап, қажет кезде үйдегі ұрыстан құтқаратын адамы. Қайын інілері, сіңлілерінің құпияларын адал сақтап, ақыл-кеңес бере білген адам.

Қазақ мәдениетінде, оның ішінде отбасылық қарым-қатынас пен үйлену дәстүрінде, жастардың тәрбие жүйесінде жеңгенің алар орны ерекше. Осыған байланысты «*Қыз құпиясын жеңге білер», «қызы бар үйдің жеңгесі жағымды*» секілді тұрақты тіркестері қыз тәрбиесі үйдегі бар жеңгесіне де байланысты дегенді білдіреді. Яғни, жеңге қызға ақыл айтып, шаңырақ көтеру жауапкершілігі мол жүк екенін ұғындырып, қызға текті, әрі ақыл-парасаты тең жігіт қарастыруға тырысады.

Жеңге тұрмыс құрар екі жастың арасында жүретін елші тектес. Жақсы жеңге екі жастың арасындағы дәнекер қызметін атқарады. Бұл қазақ мәдениетінде «*жеңгетайлық*» деп аталады. Яғни, ұлдың қызға деген сезімін білдіру, хат тасу, сәлемдеме, сыйлық беру жеңгенің көрсетер қызметі. *«Жолы болар жігіттің жеңгесі шығар алдынан»* тіркесі болашақ тойдың тағдыры жеңгенің қолында екенін білдіреді. Бүгінгі күнгі қазақ тіліндегі прагматикалық қолданысы орыс тіліндегі «*на ловца и зверь бежит*» тіркесімен мазмұндас келеді. Яғни, дер кезінде, уақытында, қажет кезде тап болу, кездестіру ұғымы пресуппозициясы болып табылады.

Дүнген мәдениетінде «*созы – жеңге*» үйлену дәстүрінде қызға сөз салу, жігітке қыз таңдауда ақыл айтатын адам, оған қоса «*қызды алып бару – сун чин», «келінді алып келу – чү щин», «беташар – фә селяму*» секілді қолтықсүйер қызметінен басқа көптеген салт атқаруда атсалысқан. Үйдегі жасы кіші қайын інілеріне ана бола білген адам. Осы тұрғыдан келгенде, дүнген танымындағы жеңгенің орны қазақ халқының «*жақсы жеңгең – жарты анаң», «жолы болар жігіттің жеңгесі шығар алдынан»* түсінігіне өте жақын келеді.

*Щянхуму – абысын*. Дүнген халқының рухани мәдениетінде келіндер тәрбиесіне аса мән берілген. Себебі үйде ер адамдардың күнделікті тіршілігінде, егіс алқабы шалғай орналасқан жағдайда, ұзақ уақыт бойы үй шаруашылығына қарасып, жұмысты бөле алатын, бір-біріне абысын болатын келіндер әулеттің шаңырағына береке, тыныштық беретін, отымен кіріп, күлімен шығатын еңбекқор адамдары. Абысындары араз болса, ағайын да араз болуы мүмкін. Келіндері бір аулада, бір шаңырақта өмір сүретін дүнген қоғамында халық абысындарының тату болғанын қалаған. Бұл түсінік «*щянхўму нэ цэ: җя фынлё (абысындар байлық сүйсе, отбасы шаруашылығын бөліседі)* – *ағайын араз болса* – *жау көп, абысын араз болса – дау көп”* мақалында көрініс тапты. Осы мақалмен мағыналас «*сан җяр, сы кон: доли гуәзо (шынтақпен сүйеніп, денемен тіреніп ас бөлмесі құлады) – қойшы көп болса қой арам өледі*» тіркесі де қолданылады.

*Җеҗе – әпке.* Ата-анасынан кейін інісі мен ағасының сенімді досы, сіңлісіне сырлас бола білетін отбасы мүшесі. Сіңлісі анасына айтар әңгімесін алдымен әпкесімен ақылдасып жеткізеді. Әпкесі сіңлісіне, сонымен қатар, балаларына ана бола білген. Дүнген халқында әмеңгерлік дәстүр кең таралмаған. Алайда, ғылыми қауымда «*сорорат*» деп аталатын неке формасының бір түрі ел арасында кездесіп тұрады, яғни әйелі қайтыс болған жағдайда, оның артынан қалған бала-шағаға ана ретінде қарай алатын әпкесі не сіңлісіне жұбайының өтініші, аманатымен күйеудің үйленуі. Әдетте бұл салт бала-шағасы көп отбасыларда кездескен.

*Дищүн – ағайындылар (ағалы- інілер).* Дүнген халқының дүниетанымында ағайын үйдің төрт бұрышы, төрт қабырғасы, төрт қорғаны іспеттес. Бір-біріне дүние, көмек аямай, қолдап, жәрдемдесіп жүретін балалары.

*Тонфу дищүн – ағайындылар (әке жағынан бір атадан тараған ағайындылар ,туыс ағалар).* «Дүнген қоғамында ағайындылар өте тығыз туыстық қарым қатынаста болады. Бұның рухани және материалдық алғышарты болды» [95]. Біріншіден, рухани бірлігіне ежелгі қытай өркениеті даосизм, конфуцийшілдіктің туыстық қарым-қатынасты бағалау, туыстық иерархияны қатаң сақтау ұстанымдары негіз болса, екіншіден, ислам дініндегі туыстық қарым-қатынасқа деген ерекше таным ықпал етті. Ал практикалық маңызына дүнген халқының үй құрылысы мен туған-туыс үйлерінің орналасу ерекшелігі негіз болды. Дүнген тұрмысында ағайындардың үйлері бір аулада орналасты. Осылайша уақыт өте келе үйдің қақпасы өзге көшеге қаратылып орналастырылса да, үйдің ауласы ортақ болды. Жаңадан шаңырақ құрған ер адам сол ауланы айнала үй соқты. Бұл үйлердің орналасу ерекшелігі қытай құрылыс мәдениетінен бастау алады. Үй-жайлардың осылайша орналасуы әкенің билігін күшейтіп, ағайындардың арасындағы татулық, бауырмалдық қасиеттерінің сақталуына негіз болды. Бейнеті мол егіншілікпен бірлесіп айналысқан халықтың егіні жеткілікті дәрежеде баптау алды. Осы тұста қазақ мәдениетінен енген салттардың бірі – «*хан ащар – асар шақыруды*» атап өткеніміз жөн. Дүнген халқының тұрмысында асар егін егілгенде бір шақырылса, егін жинау кезінде екінші рет шақырылады. Бұдан бөлек асар үй соғу кезінде де жиі ұйымдастырылады.

*Җефур – жезде.* Дүнген туыстық мәдениетінде жезденің орны қазақ халқының танымындағы жездеге деген көзқарас, қатынас ерекшелігімен өте ұқсас. Қазақ дәстүріндегі жезделерге арналған жезде табақтың болуы – оған деген ерекше қадір-құрметтің белгісі болып саналады. Қонаққа келген жездеге балдыз-қыздары еркелік, назды қылығын көрсетіп, соған байланысты түрлі салт-жоралар бар екені белгілі.

Қазақ ұлттық туыстық қатынас дәстүрінде бажалар бір-бірімен тату, үнемі қолғабыс ететін адамдар. Бұл түсінік «*Екі аяқтыда бажа тату, төрт аяқтыда бота тату*» мақалында көрініс табады.

Осы тұрғыда дүнген той дәстүрінде төркіндеп келген қызбен бірге келген жездесінің аяқ киімін тығып, ақысын сұрау *«чён хэ – аяқ киімін жасыру*» салты бар. Аяқ киімін таба алмаған жезделері балдыздарының сұраған затын беруге міндетті. Сонымен қатар, әдетте жездеге тартылатын мантылардың арасына ащы бұрыш, ұзын жіп салып, манты түскен жездеге күліп, қалжыңдау салты да бар. Үйге қонаққа келген жезденің орны үнемі төрде, қайын атасының қасында, қайын-аға, қайын інілерден жоғары орналасқан. Дүнген тілінде «*җефур* – *жезде*» атауымен тек әпкесінің күйеуі ғана аталады, яғни әпкенің күйеуі кейін тұратын бір буынға жататын жасы кіші бауырларына «*җефур* – *жезде*» болады. «*Җефу*р» атауы «*җеҗе* – *әпке*» атауынан жасалған. Ал әке әпкесінің күйеуі, әке қарындасының күйеуі, шеше әпкесінің, шеше сіңлісінің күйеуі басқа атауларға ие.

Г.Алимжанова қазақ мәдениетіндегі қарындас, сіңлінің орны туралы: «осылайша қазақ мәдениетінде қарындасы, сіңлісі бар адам оларға маңызды өмірлік мәселелерді шешуге, қамқоршы болу, кеңес беріп, өсиет айту, қажет кезде жүріс-тұрысын реттеуі тиіс. Ал соңғылары өз кезегінде ағасының тілін алып, шаруашылықта көмектесіп, күнделікті тұрмыстық жұмыстарды өз мойындарына алулары тиіс. Бұл дәстүр паремиялардың бойында көрініс тапты. Мысалы, «*Ағасы бардың жағасы бар, інісі бардың тынысы бар. Ағасы ұрар болса інісі тұрар болар*», – деп жазады [28, 134 б.]. Расында да, дүнген тұрмыстық мәдениетінде де әпкесі, ағасы жұмысқа, егіс алқабына кеткенде үйдегі бар жұмысқа жауапты үйдің кішілері болады. Бауырлардың үлкендері болса кішілерінің еркелігін көтеріп, қалауын беруге тырысады. Сонымен қатар кіші бауырының тұрмысқа шығу не үйлену тойларындағы барлық қызметті реттеп, өз мойындарына алуға тырысады. Бір дененің қос қанаты секілді біреуі талғанда екіншісі оның орнын толтырып, байқатпауға тырысады. Осы түсініктен дүнген тілінде туған бауыры қайтқан адамға «*шә бон* – *қанатыңнан айрылдың*» деп көңіл айтылады.

*Тёдан - бажа*. Бажалар әдетте бір-бірімен өте тату болады. Қайын атаның шаңырағына, балдыздарына үнемі қамқор болып, ұл балалары болмаған күнде, бажалары барша шаруашылықты өз мойындарына ала білген. Апалы-сіңлілерінің қарым-қатынасы қаншалық мықты болса, бажалардың да достығы соншалықты берік болар. «*Тёдан*» атауы соңғы уақытта көп қолданылмай, оның орнына қазақ, қырғыз тілінен енген «*баҗа – бажа*» сөзі көбірек қолданылады.

Қазақ мәдениетіндегі бұрынғы дәстүрлердің бірі – «*әмеңгерлік*». Әлеуметтік-құқықтық басқарудың тетігі, тәрбиелік-гуманистік, қоғамдық-демографиялық маңызы бар бұл дәстүр қазақ қоғамында ерекше орынға ие болғаны мәлім.

Дүнген халқында бұл салт бірен-саран кездескен. Ауыл ақсақалдарының ақпараты бойынша бұндай жағдай бірді-екілі ғана орын алған. Бұған дәлел ретінде дүнген тіліндегі «*Бу җё данлинди гу кын вәмуди гўду – біздің сүйгімізді бөтеннің иті кемірмесін*» мақалын мысалға келтіруге болады. Алайда дүнгендер арасындағы «*левират*» дәстүрінің өзіндік бір ерекшелігі бар. Дүнген мәдениетінде күйеуі қайтқан жесірге тек туған қайын інісіне тұрмысқа шығуға ғана рұқсат етілген. Келінді қайын ағасы не өзге де марқұм болған ерден жасы үлкен қайындарына үйлендіруге жол берілмеген. Себебі дүнген туыстық қатынас жүйесінде қайын аға «*далозы* – *үлкен әке»* атауынан байқалатындай үлкен әке, қайын ата дәрежесінде болды. Аталған салттың мәні туыстық қатынас ерекшелігіндегі әке ағасының алатын орнында жатыр. Дүнген тұрмысында қайын аға келінге екінші қайын ата болып саналды. Қайын атасы қайтыс болған соң қайын ағаның әмірі жүреді. Тұрмыстық-шаруашылық мәселесінде қайын атамен қатар қайын ағаның сөзі жүреді. Тіпті келіннің қайын ағасы іні мен келіннің ажырасуына рұқсат беру құқығына да ие болды. Дегенмен, дәстүрлі дүнген туыстық тәртіп нормасы бойынша келінге ажырасуға келісімді тек күйеуі ғана бере алады. Бұл норма «*гунгун щю щифур – либудуэн - Қайын атасы келінге баласының атынан талақ айта алмайды*», – тіркесінде көрініс табады.

Халық түсінігінде атастырылған қыз өз бетімен некеден бас тартуына жол берілмеген. Ондай жағдайда келінге «*хуә жын чи – күйеуі тірі жесір*» атау тағылды, келінге жігіт жақтың келісімінсіз өзгеге тұрмысқа шығуға тыйым салынған.

**Нағашы жұрт.** *Виҗя – нағашылар. Җюе, вие – нағашы ата. Җюнэ, винэнэ – нағашы апа.*

М.Д.Савуров: «Ежелгі Қытайда өлім жазасына кесілген ауыр қылмыс жасаған қылмыскерді «нағашы көкесі – җюҗю» құтқара алатын еді», – деп жазады [72, 17 б.]. Ол қылмыскердің орнына кепіл болып, өлім жазасы өзге жұмсағырақ жазаға – каторгаға ауыстыртуға өтініш жасай алатын адам болды.

Қазақ танымында жиеннің ерекше орынға ие екені «*жиенді ұрғанның қолы қалтырайды», «нағашысымен күрессе, жиені жығылар*» секілді тіркестерде қамтылған. Ал дүнген тіліндегі *«щин сы, минсын ниди, гудусы вэди (Тегі, аты сіздікі, сүйегі біздікі) – жиен нағашысына тартады*», *«ганзы бусы жу, җыэр бусы ху (бауыр* – *ет емес, немере іні – бөтен емес)* – *қыздан туғанның қиығы жоқ»* мәтелдері жиеннің нағашыларына жақын деген халық түсінігі көрініс тапты. Дүнген тілінде жиен «*вэсын – жиен (ұл бала), вэсыннүр – жиен (қыз бала)»* деп аталады*.* Дүнген мәдениетінде «жиен» нағашыларының арасында еркіндігін сезініп, еркелікке салынады. Қазақтың «*балалығың ұстаса, нағашыңа бар»* дегені дүнген мәдениетіне де тән. Қазақ танымына жиендерді жақын тарту тән болса, дүнген туыстық қатынасында жиенді шеттету жайы да бар. Бұл түсінік «*вэсын – жиен*» сөзінің жасалу ерекшелігінен айқын аңғарылады, себебі «*вэ»* сөзі «*сырт»* деген лексикалық мағынаны білдіреді. Халық ұлдан туған немерені кейде «*җясунзы – үй немересі*» деп атаса, жиенді «*вэсунзы – сырт немере»* дейді.

Қазақ және дүнген тілінде жиенді жақын тарту мағынасынан бөлек, күнделікті тұрмыста жиеннің бойында болатын мінез-құлқын сынаудан туған түрлі лингвомәдени бірліктер кездеседі. Мәселен, «*жиен ел болмайды, желке ас болмайды*» мақалымен мәндес дүнген тілінде «*вэ сунзы – цо гынзы – жиен немере – шөп тамыр)*» нақылы бар. Қазақ және дүнген рухани мәдениетінде жиенге қатысты ортақтастық айқын байқалатын тіркестерге «*жиен ауылға келгенше, жеті бөрі келсін* – *вэҗя гу, йи чы йи зу (жиеннің иті, жейді де кетеді)», «вэсунсы* – *лонвар (жиен – бөлтірік*)», «*Буги вэсын фи щиндин, ёнхади лонвар кан фулин (жиенің туралы бекерге уайымдама, қасқыр орманға қарап ұлиды)»* тұрақты сөз орамдарын жатқызсақ болады.

Дүнген тілінде «*жиеншар (ұл бала) – вэсунзы», «қыз бала жиеншарды – вэсуннүр*» деп атайды.

Қазақ мәдениетіндегі бөле туыстық қатынасы дүнген тілінде «*гудю»* деп аталады. Ал ағайын жұрттағы бірге туған аға-қарындас, әпке-інілері балаларының арасындағы туысқандық «*фуби*» немесе «*тонфу*» деп аталса, тек нағашы жұрттағы осындай қатынасты «*лёнъи*» сөзі білдіреді.

***Қайын жұрт.*** Қазақ мәдениетіндегі «құдалыққа» сәйкес дүнген тілінде ***«****де нёнҗя****»*** және«*дэ пэҗя*» дәстүрлері бар. «*де нёнҗя – қыз туыстарын күту салты*» тек қыздың туыстарына ғана қатысты болады, әрі той күні не тойдан кейін 1-2 күн өткенде ұйымдастырылады. Ал күйеу жақтың туыстарын қыздың төркіні қонаққа шақыру «*дэ пэҗя*» кейінге қалдырылады. Келін алған отбасы құдағиларын қонаққа шақырып сыйлайды, күйеу бала бұл күні қайындарының көзіне түспей, әдетте үйден кетіп қалады. Халық қайындарының көзіне алдын ала түспеген жігіттің абыройы мен беделі жоғары болып, қарым-қатынастары тату болады деп сенген. Осы секілді түсініктен атастырылған балалардың ата-анасы, құдалар бір-бірімен көріспеуге, кездескен сәтте шаруаларын тезірек тындыруға тырысу әдеті де қалыптасқан. Бұл болашақ құдалардың арасындағы болар кикілжіңнен сақтанудың амалы деп есептеледі.

Қазақ мәдениетінде: «*Қайын жұртың – міншіл, жағаңның қызылдығын, қолыңның ұзындығын қалайды; жуас болсаң жүндейді, мықты болсаң күндейді*» деген стереотиптік тәмсіл сөз бар. Бұл ұғымның прагматикасы – күйеу болу – жауапкершілік, ғұрыптық заңға бағыну, әйел аманатын адал атқару сияқты дәстүрлі өмірдің талаптары болатынын сезіну.

Қазақ қоғамында құдалар арасындағы қарым-қатынас текті әулеттен шыққан келін іздеу не сөз салуға келген жігіттің отбасына көңіл бөлу дәстүрінен көрініс табады. Мәселен, қазақ тілінде *«қатын алма, қайын ал»* лингвомәдени бірлігі сақталған. Бұл өсиетті айтуда бірнеше прагматикалық мақсат көзделген: 1) текті жерден қыз алу, 2) тектінің ұрпағы тәрбиелі, саналы, ақылды келіп, болашақта құдалар арасындағы қарым-қатынастың тату болуы.

Дүнген мәдениетіндегі ұлттық туыстық қатынасты танытатын бір ерекшелік – құда мен құдағилар көп араласпауға тырысқан. Ұлы бар ата-ананың беделі қоғамда жоғары болып саналған. Халықтың бұл көзқарасы «*Ги чинҗяди гу ду ё фә селямуни (құдалардың итімен де амандасу қажет) – иесін сыйласаң итін күт»* нақылында көрініс тапқан. Дүнген халқының танымындағы бұл ерекшелік Қытай мәдениетінің сарқыншағы деп айтуға болады.

*Нүщүр – күйеу бала*. Күйеу баланың туыстық қатынас иерархиясында алатын орны туралы «*җефу – жездені*» қарастыру барысында айтып өттік.

*Вэфу – қайын ата*. Қыздың әкесі жігітке «*вэфу»* болады. Осы атау «*вэ – сыртқы»* және «*фу-әке*» сөздердің бірігуінен жасалған. Демек, халықтың танымында қыздың әкесін бөлу, одан алшақтау түсінігі қалыптасқан. Дүнген ұлттық дәстүрі бойынша, күйеу бала мен қайын атаның арасы орасан зор субординацияға толы, үнемі ресми түрде болды.

Алайда, тұрмыста құда түсуде сөз байласудың ерекше бір түрі кездескен. Ұлы жоқ әке ұл бала немесе жетім бала тәрбиелеп, артынша отбасындағы бір қызға үйлендірген. Күйеу бала қайын атаның дүние-мүлкіне мұрагер болу құқығына ие болды.

*Вэму, вэмунён, җонму, җонмунён – қайын ене.* Ер жігіттің енесі үнемі келген күйеу баланың қабағынан қыздың жағдайын тануға тырысқан. Қыздың анасы күйеу баласына *«хўэй мын* – *төркіндеп келу*» кезінде, «гүлімді, бақытымды саған табыстадым», –деп құлағына сыбырлап, қыздың тағдырын аманат еткенін жеткізуге тырысады.

*Чигә – күйеудің қайын ағасы; чисозы – қайын жеңге, щёҗюзы – балдыз (әйелдің інісі), дайизы, дайизыҗе – әйелдің әпкесі; щёйизы – балдыз (әйелдің сіңлісі).*

**Қыздың қайын жұрты*.*** *Нанжын – күйеу; җонфу – күйеу (фольклорда)*. Дүнген ұлттық танымында отбасындағы күйеуге деген көзқарас ежелден келе жатқан қытай мәдениеті мен ислам дінінің ықпалымен қалыптасты. Күйеу – отағасы, асыраушы, шаңырақ иесі, барша отбасы мүшелеріне Алла алдында жауап беретін, балаларын тура жолға *(дуан лў)* қоюға міндетті адам. Қытай мәдениетіндегі әйелдерге деген қаталдық, сол кезеңдерде насихатталған ислам дінінде де көрініс тапты. Сондықтан дүнген халқының күйеу мен әйелге қатысты тарихи түсінігі аса өзгермеген. Той-томалақта ер адамдар мен әйелдер бөлек отырады. Күйеуі не өзге ер азаматы үйінде болмаған үйге бөтен ер кісінің кіруіне тыйым салынады. Бұл тыйым бүгінгі күнге дейін сақталған. Әйеліне қол жұмсаған ер кісіні халық ұнатпаған. Осы орайда бұл түсінік «*хо гунҗи дә муҗи бу даҗон, хо нанжын дә нүжын бу маҗон* – *тәуір қораз тауықпен төбелеспейді, жақсы еркек әйелмен ұрыспайды*» мақалында көрініс тапты.

*Худада, хулозы – өгей әке; хумама, хунён, хунёнмузы – өгей шеше; хуэрзы – өгей ұл; хунүзы, хунүр – өгей қыз*. Қазақ және дүнген ұлттық танымында өгейлікке қатысты түсінігі ұқсас келеді. Дүнген халқының түсінігі бойынша, өгейлік әдетте жалғыздық, мейірімсіздік, қаталдық, әділетсіздік ретінде қабылданады. Мәселен, дүнген тіліндегі «*йүнцэ биху чулэди жэту, ху мамади зыту* – *өгей шешенің саусағы, бұлттан шыққан күннің сәулесіндей ащы»* мақалымен қазақтың *«бұлттан шыққан күн ащы, жаман қатынның тілі ащы; өгей шеше - сенімсіз, өгей бала – көнімсіз; өгей ана міншіл, жетім бала кекшіл; өгей шеше өттен де ащы, мұздан да суық»* нақылдары ұқсас келеді. Дүнген халқының тұрмысында ер адам әйелінің қайтыс болуынан кейін міндетті түрде үйленетін болғандықтан, халықтың арасында өгей шешелердің саны көп. Ал әйелдердің басым көпшілігі екінші рет тұрмыс құрмаудың себептердің бірі де осы өгей әкеге деген теріс көзқарастан туған әрекет деп білеміз.

*Дапәзы – бәйбіше. Щёпәзы – тоқал*. Ислам дінін ұстанатын дүнген халқының ұлттық салт-дәстүрінде ер кісі шариғат бойынша 4 әйелге дейін әйел алуға құқылы. Алайда, осы мәселе бойынша діннің талаптарын, пағамбарымыз (с.ғ.с.) салып кеткен сүннетін орындау көптің қолынан келмейтіні белгілі. Ондай талаптарға: әйелдердің бәріне бірдей рухани-материалдық қарым-қатынасы, алғашқы әйелдерінің келісімі, бәріне бірдей қарап, бөлмеу, әрқайсысына бірдей жағдай жасау қажеттігі жатады. Бүгінгі күні дүнген ауылдарында көп әйел алу кездеспейді десек болады. Көп әйел алу орта не кедей отбасыларында кездеспеген, көбінесе ауқатты, бай адамдардың арасында болды.

Қазақ мәдениетінде көп әйел алған ер адамның, яғни отағасының бірінші әйелі бәйбіше деп аталып, қалған әйелдері ретіне қарай үлкен тоқал, кіші тоқал, сондай-ақ, кішілік деп аталады. Бірінші әйелі қайтыс болып, ер адам екінші рет үйленсе де, дүниеден өткен бірінші әйелі бәйбіше қалпында аталады. Демек бәйбіше ұғымының прагматикасы – заңды әйелі деген түсінікпен дәйектеледі. Оның прагматикасын нақтылайтын деректердің бірі мынау – енші алуда бәйбіше баласы тоқалдан туған ұлға қарағанда алатын еншісі екі есе көп болған.

Қазақ және дүнген тіліндегі туыстық атаулар біршама өзгешеліктерге ие. Бұл өзгешелікке дүнген тілінде туыс болып келетін ер адамдар мен олардың жұбайлары, туыс әйелдер мен олардың күйеулеріне бөлек атау беру дәстүрі жатады. Алайда туыстық қатынас мәселе мейлінші ұқсас болып келеді. Бұны төмендегі кестеде берілген лингвомәдени бірліктердің бойынан байқауға болады.

Кесте – Қазақ және дүнген мәдениетіндегі туыстық қатынас ортақтастығы

|  |  |  |  |
| --- | --- | --- | --- |
| Қазақ тіліндегі нұсқасы | Ортақ танымы | Дүнген тіліндегі нұсқасы | |
| *Қызым саған айтам, келін сен тыңда* | Қыз және ұл тәрбиесі | *Да хун ню, җин хуон ню (қызыл сиырды сабап, сары сиырға тиеді)* |
| *Ұлдың ұяты әкеге, қыздың ұяты шешеге* | *Эрзыди җё-зы бу до – фузыди цуә, нүзыды җё-зы бу до – нёнды цуә (ұлдың тәрбиесі әкеде, қыздың тәрбиесі шешеде)* |
| *Қыздың жиған жүгіндей* | *де вызы, де бир (көрпе-жастық жинау)* |
| *Қайта шапқан жау жаман, қайтып келген қыз жаман* | *хо ма бу би фон нянзы, хо нүр бу җя эр ханзы (жақсы атқа екі ер салмайды, жақсы қыз екі рет үйленбейді)* |
| *Қыз жат жұрттық* | *Нүзы ёнхади сыхур, мян зу чо вэдини (қыздың жүзі туғанда сыртқа қарайды)* |
| *Жігіттің жақсы болмағы нағашыдан* |  | *Ён эрзы щён җюҗю, ён яту щён гума (ұл туса нағашы көкесіне, қыз туса әкенің әпкесіне)* |
| *Келін енесінің топырағынан* | Ене мен келін қатынасы | *Фә щифур гын пәпә (келін алсаң, енесіне ұқсап кетеді)* |
| *Келін алып – қол ұзару* | *Зо чү щифур – зо дый җи* *(ертең келін түсірсең, ерте көмекке ие боласың)* |

Қазақ және дүнген туыстық атауларына жүргізілген салғастырмалы талдау нәтижесінде екі халықтың туыстық қатынас жүйесіне тән ерекшеліктермен қатар сол атаулардың бойында көрініс тапқан танымдық, тәрбиелік үндестік, әлеуметтік, туыстық байланыс ұқсастығы да анықталды. Қазақ және дүнген халқының туыстық қатынасқа, адамның жасына деген құрметі, ер бала мен қыздың тәрбиесі қатынасты ұлттық көзқарасы ұқсас болып келеді. Бұны екі тілде кездесетін отбасы, туған-туысқан, отбасы мүшелері арасындағы ұлттық қарым-қатынасты білдіретін лингвомәдени бірліктер дәлелдей түседі.

**Екінші тарау бойынша түйін**

Халықтың шаруашылық-кәсіби сипаты, күнделікті тұрмыс ерекшелігінің ұқсастығы ғана екі ұлттың мәдени ортақтастығының орнауына негізгі себепкер бола алмайды. 2-тараудың 1-бөлімінде қазақ және дүнген рухани мәдениеті арасында үндестік діни, ұлттық және шығыс халықтарына ортақ 3 арнаға жіктеледі. Қазақ және дүнген рухани мәдениетінің үндестігі, ортақтастығының бастауында ислам діні жатыр. Себебі сәбидің дүниеге келуінен бастап ақ кебін орап, жаназасы шығарылып жер қойнауына тапсырылғанға дейін атқарылатын барша діни әдет-ғұрыптардың ортақтығы, әрі дінге келгенде исламның сунниттік ханафи масхабы бір аумақты қоныстанған қазақ және дүнген рухани мәдениеті арасында үндестіктің қалыптасу үдерісінде басты орынға ие болды. Бұдан бөлек дүнген ұлтының шығыс мәдениетіне тән көптеген қоғамдық, отбасылық, дәстүрлік құндылықтары да қазақ мәдениетінде тиісті сыңарларына ие болады.

Дүнген этносының ұлт болып тарихи қалыптасу процесі Қытай мәдениеті ортасында болып, әрі қытай өркениетінің негізінде дамыды. Оның дәлелдері дүнген ұлты мәдениетінің барлық деңгейінде кездесіп, тілдегі лингвомәдени бірліктердің бойында айқын көрініс тапты. 2-тараудың 2-бөлімінде дүнген туыстық қатынас жүйесі, қоғамдық-әлеуметтік нормасы, туыстық атаулары, үйлену дәстүрі секілді ұзақ уақыт бойы қалыптасатын, тамыры тереңге жайылатын ұлттық ерекшелікті танытатын әдет-ғұрып кешені қытай ұлттық мәдениетімен өте ұқсас келетіні жайлы тұжырым жасалды. Қазақ және дүнген тіліндегі діни ұғымдарға, салт-дәстүрлерге байланысты қалыптасқан лингвомәдени бірліктердің мағынасы, қолданысы, мәдени, шаруашылық алғышарттары ұқсас келеді.

2-тараудың 3-бөлімінде дүнген мәдениетіндегі туыстық қатынас жүйесін сипаттайтын туыстық атауларға жүргізілген салғастырмалы талдау нәтижесінде қазақ және дүнген туыстық қатынас жүйесінде көптеген ұқсастықтар мен ерекшеліктер бар екені анықталды. Қазақ тіліндегі «*ағайын жұрт, нағашы жұрт, қайын жұрт*» секілді жігіттің үш жұрты дүнген мәдениетінде кездесетін «*пәҗя, виҗя, нёнҗя»* үш жұртпен салғастырылып, отбасылық, туыстық қатынас ерекшелігі жайлы ой-тұжырымдар жасалды. Дүнген тіліндегі туыстық атаулар қытай тілінің ұлттық туыстық атауларымен толықтай ұқсас келеді. Сондықтан атаулардың бұл тобы қытай мәдениетінен жалғасып келеді деп қорытындылауға болады. Алайда, отбасылық қарым-қатынас ерекшелігі, отбасылық тәлім-тәрбие дәстүрі, әйелге, қыз балаға деген қатынас, жиен туыстарына деген халықтың түсінігі қазақ және дүнген мәдениетінде үндес болып келуінің басты себебі ислам діні болса, екінші жағынан, шығыс мәдениетіне жату фактісі болып саналады.

**3 МАТЕРИАЛДЫҚ МӘДЕНИЕТТІҢ ТІЛІ МЕН ПРАГМАТИКАСЫ**

**3.1.** **Қазақ және дүнген халықтарының материалдық мәдениетіндегі ортақтастық**

Материалдық құндылықтар прагматикасы материалдық объектілер мен құндылықтардың қарым-қатынасқа, әлеуметтік қатынастарға және мәдени тәжірибелерге қалай әсер ететінін, сондай-ақ олардың әртүрлі мақсаттарға жету және қоғамдағы мағыналарды жеткізу үшін қалай қолданылатынын зерттейді. Прагматикалық бағыт материалдық құндылықтарды адамның тұтыну қажеттілігі ретінде ғана емес, сакралды категория ретінде, сонымен қатар адамдардың өзара қарым-қатынасындағы ұлттық ерекшеліктерді білдіретін әлеуметтік рәсімдер ретінде қарастырады.

Материалдық құндылықтар прагматикасы мынадай қызметтері арқылы жүзеге асады:

1.*Функционалды және символдық рөлін таныту.* Материалдық құндылықтар екі жақты сипатқа ие: *функционалды,* оларды практикалық қолданумен байланысты және мәдени, әлеуметтік, экономикалық мағыналарды бейнелейтін *символдық* қызметі. Мәселен, *құстұмсық жүзік* – бақыттың белгісі. Қазақ мәдениетінде тұрмысқа шыққан алыс жердегі қызынан орамалға түйілген құстұмсық жүзігі келсе, ата-анасы қуанып, жұртты шақырып атап өтетін болған. Өйткені, құс бейнесі, қазақы ұғым бойынша, азаттықты білдіреді. Соған қарап қыздың ата-анасы қызының ұзатылып барған елінде жағдайының жақсы екендігін біліп отырған. Бұл материалдық мәдениеттің коммуникациядағы прагматикасы деп түсініледі.

2. *Қарым-қатынас және ықпал ету құралы.* Қазіргі қоғамда материалдық құндылықтар көбінесе мәртебені, беделді және жеке жетістіктерді білдіретін байланыс және әлеуметтік ықпал ету құралы ретінде қолданылады. Мәселен, «*хандар киер мұрақты, қараша киер құрақты*» деген тәмсіл сөздегі *мұрақ* – ханның мәртебесін танытатын материалдық мәдениет. *Мұрақ* екі жағына қошқар мүйіз оюы салынып, алтын, күміс жіптермен әшекейленіп тігіледі. Мақалдағы прагматика – мұрақ пен құрақты қарама-қарсы қою арқылы хан мен кедей ұғымдарын олардың киімдері арқылы түсіндіру. Сол сияқты сәукеле – ұзатылатын қыз прагматикасымен әсерленеді. Күләпара – жауын-шашында киілетін жеңіл шапанның басты жауып тұратын бөлігі. Жауынды күні бастың суланбауы үшін арнайы тіктіріледі. Бұл атау қазіргі кезде «капюшон» сөзінің орнына белсенді қолданылуда. Демек, бұрынғы кезеңдегі жаңбырда киетін киімнің үлгісіне ұқсас целлофаннан тігілген «дождевиктің» орнына қызмет етуде. Атаудың жаңғыру үдерісі прагматикалық қызметтің белсенділігімен жүзеге асқанын байқаймыз.

Қазақ және дүнген халқының ұлттық материалдық мәдениет үлгілерінде ерекшелік болғанымен, тұрмыстық деңгейде ортақтастық жоқ емес. Екі тілде күнделікті тұрмыстық-шаруашылыққа қатысты лингвомәдени атаулардың бойында рухани, танымдық үндестік айқын аңғарылады.

Сырт көзге дүнген мәдениеті қытай мәдениетінің дәл көшірмесі болып көрінеді. Дүнген ұлты Қытай тілінің бір диалектісінде сөйлеп, ұлттық киімі бірдей және физиологиялық тұрғыдан қытай халқына өте ұқсас келеді [93, 5]. Алайда, ислам дінінің сүзгісінен өткеннен кейін көптеген қытай мәдениетіне тән материалдық мәдени ерекшеліктер ұмытыла бастады. Мысалы, Қытай стиліндегі үйлер салу, экзотикалық және мифологиялық жануарлардың, құстардың және басқа жануарлардың суреттерін қолдана отырып үйлерді безендіру стилі ХХ ғасырдың басында дүнген тұрмыстық мәдениетінен толықтай жойылды. Шариғат бойынша тыйым салынған ет және басқа да өнімдер күнделікті рационнан шығарылды.

Мифтік айдаһарларға, түрлі аспан, от, су құдайларына деген діни сенім жалғыз жаратушыға ғана ауыстырылды. Аталмыш нанымдар бүгінгі күні жұрт мағынасын түсіне бермейтін лингвомәдени бірліктердің бойында ғана сақталды. Мәселен, бүгінгі күні егістікте суға жауапты «*мұрапты*» атау үшін жұмсалатын «*лунту*» сөзі «*айдаһар басы*» деп аударылады. Қытай мәдениетінде кездесетін рәсімдер жоғалып, олардың арасында Исламға қайшы келмейтіндер ғана қалды. Мұның үстіне 1877-1878 жылдары Орта Азия аумағына қоныс аударғаннан кейін түркі әлемінің ықпалы қосылды. Бұл кросс-мәдени процеске қазақ, қырғыз және өзбек ұлттық мәдениеттері қатысты.

Қазақ және дүнген халқының материалдық мәдениеті үндестігі «*отбасы»* концептісінің табиғатын ашатын күнделікті тұрмыстық атаулардан көрініс табады. Қазақ және дүнген ұлттық дүниетанымында отбасы, отбасылық қатынастар дәстүрі ерекше бағаланады. «*Отбасы»* концептілік аясына кіретін және оның табиғатын ашатын материалдық мәдениетке жататын лингвомәдени бірліктердің ерекшеліктерін көрсете отырып, қазақ және дүнген халықтарының мәдени ұқсастығы танылады.

«Әр ұлт белгілі бір елді мекенді қоныстанады, сол мекеннің климаттық және географиялық ерекшеліктеріне байланысты шаруашылығы, кәсібі қалыптасады. Қоршаған орта, табиғат заңдары мен адамдардың кәсібі наным-сенімдер мен этникалық сипатты қалыптастырады» [96].

Қазақ тілінде «отбасы» мағынасында «*үй, шаңырақ, ошақ, табалдырық*» және т. б. сөздер де жұмсалатыны белгілі. Бұл лингвомәдени бірліктер қазақ халқының материалдық және рухани мәдениетінің лексиконында орын алатын және ұлттық этникалық ерекшелікті танытатын атаулар болып табылады.

Қазақ халқының ұлттық-мәдени бірегейлігін танытатын, сан ғасырлық рухани-мәдени дамуының ізі сақталған, халықтың дүниетанымы мен әлемнің космостық моделін танытатын материалдық құндылықтардың бірі – киіз үй. Киіз үй байтақ қазақ даласының табиғи-географиялық, климаттық өзгешелігіне бейімделген, халықтың кәсіби-шаруашылық тұрмысына сай болып келеді. Киіз үйдің әрбір сүйегі, ішіндегі жиһазы, өзіндік орны бар көлөнер бұйымдары ұрпақтан-ұрпаққа сақталып келе жатқан, әрі практикалық негіздемесі бар ұлттық жәдігерлерге жатады.

Дүнген этносы отырықшы өмір салтын кешкен себепті, үй құрылыс жүйесі да соған сәйкес болды. Дүнген тілінде «*отбасы*» сөзі «*җя*» деп аударылады. Бұл атаудан бөлек отбасы мағынасында тілде «*фонзы – үй», «йүанзы – аула», «җяйүан, җятин – әулет», «кон – тапшан», «гэлор – бұрыш*» сөздері де қолданылады.

Тілде «*үй», «баспана*» мағынасында «*фонзы*» сөзі қолданылады. «*Фонзы*» атауы қазақ тіліне сөзбе-сөз «*шаршы*» деп аударылады. Бұл атаудың пайда болуы дүнген үй құрылысының ерекшелігінде жатыр. Дүнген тұрмыстық мәдениетінде үй құрылыс жүйесіндегі үйлер әр түрлі көлемдегі төртбұрышты жер телімінде салынды. Үйдің пішіні төртбұрышты, ал бұрыштары жер бетінің төрт бағытына қарайды. Уақыт өте келе отбасының бауырлары сол жер телімінде үй салып, қарашаңырақтың ауласынан шықпай, бір ортақ аулаға қарап тіршілік етті. Осының нәтижесінде бір әулетке жататын адамдар белгілі бір квартал, қатар орналасқан бірнеше жер телімінде қоныстанған. Осы тұрғыдан келгенде дүнген тіліндегі «*фон – төрт бұрыш, үй»* сөзі қазақ тілінде «үйден» бөлек, «*қоныс*» атауымен сәйкес келеді.

Қазақ мәдениетінде «*ақ үй*» материалдық құндылық бар. *Ақ үй* – қаңқасы (сүйегі) құрастырылып, ажыратылатын ақ реңк беру үшін бор қосып басылған ақбоз киізбен жабылатын жылжымалы киіз үй. Ақ үй материалдық мәдениетінің прагматикасы – молшылық пен сәттіліктің белгісі, соған орай *ақ үйде* сыйлы қонақтар, өзге елдің елшілерін күтетін болған.

Қазақ дәстүрінде шаңырақ материалдық мәдениеті – рухани құндылыққа ауысқанын білеміз. Мәселен, қара шаңырақ – әулеттің үлкені отырған үй немесе кенже баланың үйі. Сондай-ақ «*шаңырақ алымы*» деген салық түрін сипаттайтын атаудағы шаңырақ сөзі отбасы мағынасына ауысқан. «*Шаңыраққа сәлем беру*» деген сөзқолданыс бар. Бұл – әулеттің үлкені отырған үйдегі үлкендерге барып сәлем беру деген түсінікті білдіреді. Осындағы шаңырақ сөзі енді *үй, әулеттің үйі* емес, *үлкендер* деген мазмұнға ауысты. Яғни жансыз дүниені жанды ретінде таныту қалыптасты. Бұның барлығы ұлттық ақиқат дүниені танудағы таңбалау жүйесі. Мәселен, *әкеме, анама сәлем берейік* деген қолданыстың прагматикасында жалпыадамзаттық қарабайыр таным болғанмен, «*шаңыраққа сәлем берейік*» дегеннің прагматикасында ұлттық құндылықты жоғары бағалау, әрі әке-анасының үлкен әулеттің құрметті екенін білдіретін статустық мәртебелі екенін мойындайтын мағына бар. Мағына ауысу немесе мағынаның кеңеюі, тіпті осы шаңырақ сөзінің абстрактілік ұғымға айналуы (деректінің дерексізденуі) қарым-қатынастағы прагматиканың ықпалы.

Қазақ және дүнген халқының рухани-танымдық үндестігі көрініс табатын, материалдық мәдениетінде ерекше орын алатын атауға «*шаңырақ*» және «*йүанзы - аула*» жатады.

«*Шаңырақ*» – киіз үйдің құрылымындағы қажетті сүйегі бола отырып, қазақ үшін ең қасиетті атаулардың бірі. Шаңыраққа қатысты айтылатын фразеологизмдер мен нақыл сөздер өте көп, әрі халықтың тұрмыстық мәдениетінен жан-жақты ақпарат беретін бірлікке жатады. Мәселен, *«қара шаңырақ»* – *үлкен үй; ата-ана, әулеттің үйі; «шаңырақтас» – шаңырағы ортақ, бір отбасын мүшелері; «шаңырақ асты» – үй іші, бір отбасы; «шаңырақ құру, шаңырақ көтеру» – үйлену, жеке үй болу, отбасы құру; «шаңырақ көтерер» – қыз отауының шаңырағын көтерер кезінде берілетін кәде, «шаңыраққа уық болып шаншылу» – отбасына береке кіргізу, «шаңыраққа би болу» –әулетті басқару, билеу; «туған шаңырақ» – туған үй, мекен; «қара шаңырақтың өшуі» – ұрпақ үзілді, тұяқ қалмау, әулет құру; «қара шаңырақтан қан жаудыру» – екі аяғын бір етікке тығу.*

Қазақ тіліндегі «*бір шаңырақтың астында*» тұрақты тіркесіне мағыналық, танымдық тұрғысынан дүнген тіліндегі «*йигә йүанзыни зуәди – бір аулада тұру»* фразеологизмі сай келеді.

Дүнген тілінде қазақтың «*шаңырақ*» атауымен мағыналас, танымдық тұрғыда ұқсас «*йүанзы – аула*» атауы қолданылады. Халық егіншілікпен айналысып, отырықшы болған соң, туған-туыстар бір-біріне жақын орналасты. Бір әулетке жататын отбасының мүшелері бір аулаға үйлерін салуға тырысқан. «*Йигә йүанзыни зуәди» (бір аулада тұру*) тұрақты тіркесі осыған байланысты туса керек. Мәселен, «*йигә йүанзы жын»* – *бір үйдің, бір шаңырақты адамдары; «йигә йүанзы зуәдини»* – *бір аулада тұру, бір отбасында, бір үйде тұру.*

Қазақ және дүнген мәдениетіндегі отбасылық қатынас ерекшелігінде отбасыға деген ортақ рухани тәрбиелік түсінік бар екені дүнген ұлттық үй құрылысын зерделеу барысында айқындалды. Мәселен: дүнген отбасында, ұлы үйленгеннен кейін, жас жұбайлар міндетті түрде қарашаңырақтан бөлініп бір ауланың ішінде жас жұбайларға арнайы салынған бірнеше бөлмелі үйде тұрады. Дегенмен, жас отбасы әрқашан ата-анасымен бір дастарханда тамақтанады, отбасылық бюджет пен үй шаруашылығы да ортақ болды. Жаңа отау не бөлек, не негізгі үйге жалғана орналасып, бөлек кіріп шығар есікке ие болды. Ол «*га йуанзы – шағын аула; щин йуанзы – жаңа аула*» деп аталды. Бұл қазақ тіліндегі «*жас отау, жаңа отау*» тіркестерінің сыңары десек болады. Қазақ ұлттық дәстүрі бойынша бірнеше баласы бар отбасының ұл баласы үйленетін жағдайда оған еншісін беріп, бөлек шығарады. Осы салт «*енші бөлу*» деп аталады. Дүнген мәдениетінде «*енші бөлу*» дәстүрімен ұқсас «*баншон чўчиди – бөлек шығу*» немесе «*фын гуә – қазан бөлу*» салты бар. Сонымен қатар, осы атаудың орнына «*гуонйин фынчўлэ (тіршілігін бөлу) – іргесін ашып алу»* тіркесі де қолданылады. Бұл дәстүр бойынша үйленген ұл бөлек баспанаға ие болып, егіннің белгілі бір бөлігіне өзі жауап беретін жағдайға жететін болған. Қазақ және дүнген тұрмыстық мәдениетінде ұл балалар ұзап кетпей бір қоныста не бір ауылда орналасқан.

Жас отаудың, отбасының бөлініп, үйленген ұлдың бөлек үйде тұруы екі мәдениетте де өте маңызды ұлттық дәстүр болып табылады, ол ер адамды шаруашылықта, отбасылық мәселелерді шешуде және отбасылық қатынастарды орнатуда жауапкершілік пен тәуелсіздікке тәрбиелейді. Сонымен қатар, бірінші күннен бастап үй болудың қиындығын тартып, ата-ананың қадірін түсініп, оларды құрметтеуге және оларға қолғабыс етіп, қамқорлық танытуға үйретеді. Қазақ халқының ұлттық тұрмыс ерекшелігінде еншісі бөлінген жас шаңырақ ата-әжесінен ұзап кетпейді. Бір әулеттің немерелері міндетті түрде ата-бабасының өсиетінен, ұлттық құндылықтар жүйесінен сусындап, ұрпақ сабақтастығының сақталуына себеп болады.

Дүнген тұрмысындағы үйлердің жақын жерде орналасуының практикалық алғышарты шаруашылық, ұжымдық еңбек етуге негізделді. Егіншілік пен бақташылық айтарлықтай физикалық еңбек пен адам күш-жігерін қажет етеді. Адамның қара күші пайдаланылған егіншілікте бірге топтасып қоныстану арқылы мол өнім жинауға болатын еді. Қазақ тілінде ата - аналар тұратын *«қарашаңырақ», «үлкен отау*», яғни «*үлкен үй*» атауы дүнген тілінде «*ло йүанзы* – *ескі үй, ақсақалдар үйі*» делінеді. Қазақ мәдениетінде отау «*жас отбасына арналып жаңадан тұрғызылған үй; үлкен шаңырақтан (отбасыдан) бөлініп, жеке үй болған жас отбасы*» дегенді білдіреді [90]. Тілде *«отауды шығару, отаужабар, отау тігу, отау көтеру*» секілді тұрақты тіркестер бар. *«Он үште – отау иесі*» мәтелі отау сөзінің мағынасын нақтылай түседі. Қазақ тіліндегі «*жас отау* – *кіші үй*» тіркесі дүнген тілінде – «*га йүанзы* – *кішкентай аула», «щин йүанзы* – *жаңа аула*» тіркестерімен аталады. Дүнген мәдениетінде жас отауға енші бөлу дәстүрінде қыздың әке-шешесі де атсалысуға тырысады. Сол себепті дүнген мәдениетінде қыз ұзатуда берілетін жасаудың мәніне көп көңіл бөлінеді. Бұл түсінік қазақ танымындағы жасаудың мән-мағынасы, маңызымен үндес келеді. Мәселен, «*щифур доли мын чян, хан дый йигә ло ню чян (келін қақпаның алдында тұрғанымен бір сиырдың құны қажет)* – *қыздың құны* – *қырық жеті», «яту шон шы суй мама шу линсуй (қыз онға келді, ана қыз жасауын жинай бастайды) – алты жастан жинасаң артылады, жеті жастан жинасаң жетеді».*Яғни, қызға жасалатын «*жасау* – *пифон*» жас отаудың материалдық, тұрмыстық негізін қалап, жас жұбайларға көмек ретінде жасалатын салт десек болады.Дүнген тұрмысында бір аулада тұратын бірнеше отаудың балалары әрқашан ата-әжесінің үйінде, қарашаңырақта тәрбиеленген. Қариялардың көңілі тек жас ұрпақты тәрбиелеуде болды. Қазақ және дүнген халықтарының дәстүріне сәйкес, қарашаңырақта ұлдарының кенжесі қалатын болды.

Екі халықтың материалдық мәдениетіндегі ортақтастық үй жиһаздары, ас үйге тиесілі игіліктердің атаулары және олардың ұлттық танымдық ерекшелікті танытуынан көрініс табады.

Мәселен, дүнген тілінде «*йүанзы* – *аула*» мағынасында қолданылатын «*кон* – *тапшан*» сөзі қазақ тіліндегі «*ошаққасы*» атауымен үндес келеді.

Қазақ және дүнген дүниетанымында ұлттық үй құрылымына қатысты «төр» ұғымы ұқсас келеді. Киіз үйдің төрі – есікке қарама-қарсы ошақтан жоғары қарай ортасы. Оны тілде «*төр жақ*» деп атайды. Төрге әулеттің үлкені, отбасының отағасы, жасы үлкен адамдары, үйге келген сыйлы қонағы, ел-жұртқа абыройлы кісілер отырады. Үйге келген қонаққа төрді ұсынған жағдайда одан бас тарту әбестікке саналады. Төрге байланысты қазақ тілінде қонақжайлылық, сыйластықты таныту мақсатында «*төрге шығыңыз, төрлетіңіз*» тіркестері, сонымен қатар төрдің құндылығы, қадір-қасиетін танытатын «*төріме жарамайды, жаманға төрімді таптатпаймын*» секілді сөздер сақталған.

Киіз үйдің төрден басқа «*оң жақ», «сол жақ*» және «*от орны*» деп аталатын бөліктер бар. Қазақ мәдениетінде үйдің оң жағына ұл балалар орналасса, сол жағына әйелдер отырады. Тілде «*оң жақ ерлердің, сол жақ әйелдердің еншісі»* нақылы сақталған. Үйдің оң жағында ат-әбзелдері, ер-тұрманы орналасса, сол жағында қазан-ошаққа, ыдыс-аяққа қатысты өзге де игіліктер сақталған. Ер адамдар сол жаққа отырмайды, ондай бола қойса үйдің берекесі қашады, еркек сөзқұмар, өсекшіл болады деп халық сенген. Осы түсініктің нәтижесінде «*қазан басшы еркек, қатын басшы еркек*» тіркестері сақталған. Ер адам әйел шаруасына, қазан-ошаққа араласпайды.

Үйдің ішін «төрге», «оң жақ» пен «сол жаққа» бөлу дүнген тұрмысында да байқалады. Алайда 3 жаққа үйдің іші емес, «*кон-тапшанның*» беті бөлінеді. Төрге қатысты ұстаным мен тәрбиелік мәні қазақ және дүнген мәдениетінде өте ұқсас. Тапшанның оң жағына отбасының ер адамдары отырса, сол жағының жоғарғы тұсына үйдің анасына, төменірек жері келіннің үлесіне тиеді. Келіннің дастарханның сол жағына отыруы оң қолымен шай құюға ыңғайлы болса, шетке отыруы сөз жоқ қызмет жасауға, тұрып отыруына ыңғайлы болып табылатыны түсінікті. Осыған орай қазақ және дүнген отбасы мәдениетіндегі бұл үндестік «*келін кейін отырар, көтерілуге бейім болар*» тіркесінде көрініс табады. Екі мәдениеттегі әрбір іс-қимылды оң жақтан, оң қолмен, оң аяқпен бастау ұстанымы, сөз жоқ, бірдей болып келеді. Бұл екі халыққа ортақ ислам дінінің ықпалы деп түсіну қажет. Бүгінгі таңда дүнген жұртшылығы арасында аталып өтетін тойда жер үйдің ауласы болсын, мейрамхана залы болсын, әйел мен ер кісілерді бөлек екі жаққа жайылған дастарханға отырғызады. Осы жағдайда да ер кісілерге оң жақтан, әйелдерге сол жақтан орын дайындалады.

Дүнген халқының күнделікті тұрмысында ер адамның қазан-ошақ мәселесіне араласпау ұстанымы да кездеседі. Алайда, бұл қазақ мәдениетімен салыстырғанда біршама өзгешелеу болып келеді. Той-томалақтарда үлкен асты, палауды, етті ер адам дайындайды. Той күні той қызметшілеріне алжапқыш тарату дәстүрі (*ги вичүнзы – алжапқыш беру*) әйелдермен қатар ер адамдарға да қатысты болады. Үйлену тойы, сүндет той секілді ірі шараларда қазан басында жүрген, алдына алжапқышын таққан ер адамдардың қарасы көп болады. Ал әйелдердің күші тойда дайындалатын өзге де көптеген салаттар, дәмдеуіштер мен тәттілерге пайдаланылады.

Қазақ және дүнген заттық мәдениетіндегі келесі маңызды ұғымдардың бірі *– ошақ (гуәту).* Қазақ тілінде ошақ атауы «*қазан-ошақ*» деген тіркесте де жиі қолданылады. Дүнген тілінде бұл тіркес «*гуә лян гуәту*» деп аударылады. Қазақ тілді википедияда ошақ сөзі туралы; «Ошақ – қазан асуға арналған тұғыр» делінген [97]. Сонымен қатар «*ошақ*» атауы «отбасы» мағынасында да жұмсалатынан дәлелдейтін қолданыстары мен сөз тіркестері жетерлік. Мәселен, «*ошақсыз*» – үйсіз, күйсіз, отбасы құрмаған, баспанасыз; «*ошақ құру*» – отбасы құру; «*ошаққа тас болу*» – үйге ие болу, шаңырақты ұстап қалу; «*ошақ бұтының қызығы*» – отбасы, бала-шағаның, отбасылық тіршіліктің бейнеті мен зейнеті; «*ошақтың үш бұтына берсін», «ошақтың үш бұтынан тілеу*» – үй ішінің тілеуіне, несібесіне бұйырсын; «*ошақтың үш бұтының пайдасы*» – жеке бастары мен үй ішінің ғана жағдайы» [98].

*Қазан –* үйдің бас мүлкі*.* «Қазан – қоладан, мыстан, жезден, шойыннан түбі шұңғыл етіп жасалған, екі жағында ұстауға арналған құлақшасы бар, тамақ пісіруге арналған ыдыс» [60, 205 б.]. Қазан береке, байлық пен дәулет, ынтымақ пен бейбітшілік, бүтіндіктің белгісі.

Қазақ мәдениетінде қазан және бақыр материалдық мәдениеттің прагматикалық және таңбалық сипаты жоғары болғаны соншалық өзге ұғымның атауына негіз болды. Мәселен, ертеректе қазан асып ет жасау ісінде жүретін ер азаматтарды «*қазаншы»* деген. Неге оларды аспаз деп атайды? Себебі қазанның киелігі, барлық ас қазанда пісетіндіктен, қазақ танымында қазанның жанында жүретін жігіттерді қазаншы деп атаған. Байқағанымыздай қазанның тамақ жасау қызметі ғана емес, оның қара қазан, тай қазан болып халық жадында берекелі, молшылықты білдіретін символдық мазмұны да прагматикалық реңк алған.

Мәселен, *бақыршы* – қос басында бақырға тамақ асып, жылқышылардың ас-суын дайындайтын адам. Сондай-ақ науқандық жұмыс кезінде далалы жерде ас дайындайтын адамды да бақыршы деп атаған. Жылқышылардың қостарында ертеректе от жағып қосты жылытып, жылы су дайындап, ас-су әзірлеп отыруға жасөспірім балаларды үйреткен. Олар отын жинаған, су дайындаған, қарындары ашып, тоңып келетін жылқышыларға ет асып қойған. Жылқышыларға көмектесетін осындай баланы бақыршы бала дейді. Бақыршы балалар қолы боста жылқыларға бас-көз болған, жылқышыларға еріп, мал бағуды үйренген. Ел арасында бақыршыны қазаншы деп те атаған. Ал, балықшылар қайықпен теңізге шыққанда жағада қалып, оларға тамақ дайындап отыратын ересек баланы қазаншы бала деп атаған. Олар да ас дайындаумен бірге балықшылық кәсібінің қыр-сырын меңгерген.

*«Аз елдің азаншысы болғанша, көп елдің қазаншысы бол*» деген нұсқалы ой бүгінгі заман немесе кешегі күннің туындысы емес. Ас беру, дүбірлі той өткізуде жүздеген, мыңдаған адам қатысатын ұлы жиындарда қазанбасы, қазаншының атқарар қызметі аса жауапты, машақаты көп жұмыс болған. Көп адамға қызмет көрсетіп, тұрғаластығына, жолына қарай табақ жасап тарту көптің ризашылығын алу абыройлы, мардымды іске саналады. Қазіргі қоғамда қазаншы да, азаншы да болмағанмен, азшылықтың жұмысын малданғанша, көпке пайдасы тиетін іске аралас деген нұсқалы ой өткен заман, қазіргі заман, келер заман болсын, қай кезде де ескірмей кәдеге асады. Сондықтан бұндай нұсқалы ой бір ғана ұрпақтың игілігі болмай, келер ұрпаққа жетіп, халық даналығын жалғастырып жатады.

Байқағанымыздай, қазан, бақыр, азан материалдық мәдениеттің басқа ұғым тудырудағы және мақал-мәтелде көрінуі бойындағы ұжымдық санада терең сақталған қасиеттерінің актуалдануынан болып отыр. Ал заттың қадірлі де қасиетті қызметінің ұлттық уникалийге ұласуы адамдар арасындағы коммуникацияның прагматикасында негізгі нысан болуынан деп түсініледі.

Қыздың жасауында қазан-ошақ міндетті түрде болады. «Қазақтың этнографиялық категориялар, ұғымдар мен атауларының дәстүрлі жүйесі» атты энциклопедияда қазан туралы: «Бүркіт қырық қырсықтың бетін қайтарады деп, ел ішінде ошақтың үш бұтына деп ырымдап, арнайы кәдеге бүркіт бергені айтылады. Ұлға енші беріп, бөлек шығарғанда қазан беру міндетті саналған. Ұлына енші беріп, бөлек үй еткен, өз парызын өтеген әке: «*Қойнына қатын салып*, *бауырына қазан орнаттым*», – дейді», – деп көрсетілген [99]. Бұл – «Баламды ел қатарына қостым» дегені.

*«Қара қазан сары баланың қамы»* деген тіркестің ішіндеге «*қазан*» сөзі күнделікті тіршілік, отбасының күнкөрісін білдіреді. Дүнген тілінде бұл тіркестің мағыналық сыңары ретінде «*мә гуә гынзы (қазан негізінде, тірегінде жүру)»* тіркесі жұмсалады. Қазақ мәдениетінде әйелдің босануы кезінде «Қара қазан бұрын қайнай ма, қара қатын бұрын туа ма – деп ошақтағы қазанға абысындары ет салып қойып «жарыстырады». Билікке, қызметке ие болған адамның дәрежесін сипаттап «*қазанның құлағын ұстады*» деп айтады, сонымен қатар «*Қазаншының өз еркі, қайдан құлақ шығарса*» тіркесі де тәуелсіздік, билікті, жауапты қызмет дегенді білдіретін тіркес қолданылады. Дүнген халқында «*җуа гуә*» (*қазан ұстау*) түсінігі де бар, алайда лексикалық мағынасы тамақ дайындау, ас қамымен айналысу дегенді білдіреді.

«Қазан – рухани дүниенің қасиетті «мүлкі». Этностың конитивтік санасындағы «қазанның» материалдық дүние фрагменті бейнесі абстракциялана келіп, оның әлеуметтік бейнесі пайда болды. Заттық мәдениеттен рухани мәдениеттің сатысына көтерілді» [99, 362 б.].

«Қазақтың этнографиялық категориялар, ұғымдар мен атауларының дәстүрлі жүйесі» энциклопедиясында қазақ мәдениетіндегі ошаққа байланысты кейбір ырым-тыйымдар көрсетілген. Мәселен: «Әйелдер ошақтың үш бұтынан асырып отын үймейді. Олай болғанда күйеуінің көңілі басқа әйелге ауып кетеді деп түсінген. Халық арасында: қазан-ошақты тебуге болмайды; ошақтағы отты үрлеп сөндірмейді; ошақтың киесі, қазанның қарғысы атады делініп қазанды сүйеп қойғанда ауызын босағаға қаратпайды; ошаққа қазан асқанда түзулеп асады, ернеуі босағаға қарай қисайса «несібесі» төгіледі; ошақ орнын, күлді басуға болмайды; ошақтан от кетпесін, жын-шайтан иектемесін, пәле-жала аулақ болсын деген ниетпен жас отауды аластайды; өмірге келген нәрестенің кіндігін үйдің құты болсын деген ырыммен ошақ түбіне көмген» – деп келетін ырым-тыйымдар жетерлік [99, 364 б.]. Дүнген тілінде ошақтың отын сөндірмей, ошақтың мұржасынан түтіннің көрінуі отбасылық ынтымақ, береке, бірліктің нышаны екенін танытатын фразеологизмдер де бар. Мәселен, баспана, шаңырақ мағынасында жұмсалатын «*жын ян (адам түтіні) – адам баспанасы, түтін түтету», «мә жын, ян ди (адам мен түтіні жоқ жоқ)* – *жапалақ ұшпас жапан, меңіреу дал*а» тіркестерінде *«түтін»* сөзі үй, шаңырақ мағынасында қолданылып тұр.

Н.Уәли: «Қазан мен ошақ – қатар айтылатын егіз, сыңар сөздер... Қария сөздер жеті қазынаға «иесі бар» төрт түлік, ит, қара мылтық, қазан, ұста дүкені, диірмен мен сыпыраны жатқызады», – деп жазады [18, 21 б.].

Қазан – қазақ халықтың санасында ырыс пен берекенің, молшылық пен тоқшылықтың символы деп саналған. Осыған орай Р.Ж.Байдалы келесідей жазады: «Тойда қазанға қатысты қызметшілерге басшылық жасап, реттеп жүретін жауапты адамды қазанбасы, қазан басшысы деп атаған. Жиындарда әсіресе астарда қонақтың құрметіне қарай малдың сыйлы мүшелерін табаққа іріктеп салатын, жөн-жосықты, жол-жоралғыларды жақсы білетін кісі болған. Ондай кісіні «Қазан құлағын (тұтқасын) ұстады» дейді. Белгілі бір қызметке ие болды, билікке қол жетті деген сөз. Осыған байланысты «*Қазаншының еркі бар қайдан құлақ шығарса да*» деген мәтел қалған. Оның бірінші мағынасы, қазан жасайтын шеберді айтып тұрса, екінші мағынасы қолына билік тиген кісінің әрекетін атайды» [100].

Дүнген тойында қазанмен байланысты «*зайи фонзы жын – ошақбасы*» аталатын қызмет те бар. Қазақ тілінің түсіндірме сөздігінде: «Ошақбасы – көп адам жиналған жерде табаққа салар еттің (сыбағалардың) жайын жақсы білетін басшы жігіт», – делінген. Дүнген тойында «*Зайи фонзы жын*» кісісі де тек ет үйлестірумен айналысқан адам. Бұл қызметке сойылған малдың етіне жауап беріп, етті дұрыс пісіріп, әзірленетін әртүрлі тағамдарға ет дайындап, үлестіретін, ет танитын адам сайланды.

Қазан айналасындағы келесі қызмет – «*гуәтухон жын* – *қазан басындағы адам*» деп аталады. «Қазан басындағы адам» делінетін қызметті басқа сөзбен «*аспаз, аспазшы*» деп атасақ болады. Дүнген ұлттық тағам түрлері өте көп, әрі басым көпшілігі қуырылып дайындалады. Сан түрлі тамақ дәмдеуіштерін ажырата алатын, әрі тиісінше пайдалана алатын, ұлттық тағам дайындаудың шебері, білгір аспаз осы қызметке тағайындалады. Әйелдер әдетте тамаққа қажетті дәмдеуіштерді үйде өсіреді. Ал жергілікті ауа райының ерекшелігінен өспейтін шөптер көршілес елді мекендерден сатып алынады.

Дүнген ұлттық танымында қазан күнделікті ас үй жабдық атауынан бөлек, ырыс пен берекенің символы болып саналады. Сондықтан қазанды ешкімге бермеген.

«Қазан» лингвомәдени бірлігіне қатысты келесі бір дәстүрдің атауы – «*фын гуэ – қазан бөлу*». Бұл – қазақ мәдениетіндегі «*енші бөлу*» салтының нұсқасы. Дүнген мәдениетінде қара қазанды ұл үйленіп, бөлек отау тігіп, енші бөліп шығару кезінде шешесі міндетті түрде береді. Бұл қазақ халқындағы ұлына енші беру кезінде қазан берудің салтының өте ұқсас болып келеді, оған қоса қазан-ошақ қыздың жасауына да кіреді. Екі мәдениетте де бұл болашақ шаңырақ бүтін, берекелі, тату болсын дегенді білдіреді. Қазақ тілінде «*ошақ оты сөнбесін», «қазан түбі суымасын», «қазан төңкертпеу», «қазан сындырып кек алу*» секілді тіркестер қазан-ошақтың қазақ ұлттық танымындағы ерекше орынға ие екендігін дәлелдейді. Дүнген халқының түсінігінде ер адамның үйде тамақтануы, үйде қазан көтеріп тамақ дайындау ынтымақтың белгісі болып саналады. Сол себепті балаларды жастайынан үйде тамақтануға үйретеді.

Қазақ халқының тұрмысында қазан-ошақтың бірнеше түрі қолданылатыны белгілі. Оларға темір ошақ, тасошақ, жерошақ және кейіннен пайда болған кірпіш ошақ жатады. «Сонымен қатар қазақ тұрмысында темірошақ, тасошақ, жерошақтан өзге кірпіштен қаланып жасалған ошақ түрлері де болды. Оны есік алдына, сонымен қатар төбесі, жан-жағы жабылған арнайы орынға бір немесе бірнеше қазан асылатындай етіп әзірлейді. Оның от жағатын аузы, түтіні шығатын мұржасы болады. Мұндай ошақты қалап жасалғаннан кейін түтін шықпас үшін сырты шөп, сабан қосылған сары топырақпен сыланады» [99].

Дүнген халқының күнделікті тұрмысында негізінен 2 түрлі ошақ пайдаланылды: жерошақ пен кірпіштен қаланған ошақ. Дүнген тілінде ошақ «*хуәлу – от жолы», «гуәту – қазан-ошақ»* деген атауға ие. Қазақ пен дүнген тұрмысындағы жерошақтың айырмашылығы болмағанымен, «кірпіш ошақтың» орналасу, әрі пайдаланылу мақсатында біршама ерекшеліктер бар. Аталған ерекшелік туралы келесі бөлімде сөз болады.

Қазақ мәдениетінде ошақтың да кең қолданыста болуынан прагматикалық уәждері қалыптасқан. Мәселен, ас беру рәсіміне дайындық алдымен «*ошаққазар*» күнінен басталады. Ас өткізуге арналған барлық дайындық жасалып болған соң қазылған ошақтың құрметіне шағын той өткізеді. Ас осылайша жерошақ майлау деп аталатын осы жосынмен басталады Ас 4 күнге созылатын болса: сəрсенбі «ошаққазар күн», бейсенбі «мал соятын күн», жұма «табақтартар күн», ал сенбі, жексенбідегі түрлі ойын жарыстар кезінде киіз үйлер жығыла бастап, жексенбіде тарқап кетеді. Дәстүрлі ортада ошақты қадірлеу – ошақты қастерлеумен бірдей мәнге ие. Ошақтың үш бұтындай деп келетін теңеу – дәстүрлі мәдениетте ошақтың береке-бірліктің де нышаны екендігін айқындай түседі. Осы күні жерошаққа ат шаптырып, кішігірім той жасап, қызмет көрсетушілерді ынталандыру жосыны жасалады. Ол жерошақ бәйгесі деп аталды.

Ошақтың делексикалану үрдісі «отбасы – ошақ қасы» деген сөз қолданыстан көрінеді. Бұндағы отбасын құрып, үйленіп жатқандарға «*түтеткен түтіндерің тік ұшсын*» деген тілек айту – үй, ошақ, отбасы ұғымдарын мағына жағынан аша түседі. Алғаш ақ шыққанда отқа «арнап» ошақтағы отқа тамызады. Содан соң үйді, босағаны отпен аластаған. Тілдік қолданыста отқа табынуға байланысты қалыптасқан тұрақты тіркестер көбіне белгілі жосындарға, ғұрыптарға негізделген болып келеді: *от аттайын, от соққан, отпен ойнау, от жаққан жер, отқа құяр, отқа қарау, оты өшті, түтінін түтету, ошақтың үш бұтынан сұраймын, от басын сабау* т.б. *От аттайын* – ант берейін, қасам берейін, т.б. тұрақты тіркестер тікелей отқа табынуға байланысты қалыптасқан. Отпен қатысы бар ошақты, оттың күлі мен түтінін қадірлеп, оттың баламасы ретінде қараған. Оны төмендегі тіл фактілері дәлелдейді: *Ошақтың үш бұтынан сұраймын!* – үй ішімнің, бала-шағамның амандығын тілеймін.

Аталған тілдік деректердің барлығына ошақтың адам санасында киелі, қастерлі мәртебесі негіз болған. Егер адам танымында белгілі бір заттың сакралды мазмұны қалыптасса, онда сол сөзге тән прагматикалық уәждер өрісі кеңейеді.

Дүнген мәдениетінде қазан-ошаққа байланысты наным-сенімдер көп. Бұл дүнген мәдениетіндегі ежелгі отқа табыну сенімінің ізі деп білеміз. Мәселен, дүнген тіліне ас үй «*хуә фон* – *от бөлмесі*» деп аталады. Оған қоса той дәстүрінде күйеу бала (*нүщү*) мен жігіт жолдас (*пинүщү*) қыз үйіне келгенде туғандарынан бөлек ас үйге де сәлем салған. Бұл бір қырынан ас пісіріп, қазан басында жүрген адамдарға сәлем салу болса, екінші қырынан ежелгі отқа табынудың да белгісі болуы мүмкін.

Бұған қоса ошаққа байланысты тұрмыстық тыйымдар да бар. Мәселен, от не ошаққа түкіруге, отпен ойнауға тыйым салынады. Ошақтағы отынды аяқпен, әсіресе әйел адамға аяқпен түзетуге, түртуге болмайды. Бұл ошаққа деген құрметсіздіктің белгісі деп саналған. А.А.Джонның айтуынша «дүнгендер ошақтан шыққан күлді баспаған, себебі халықтың сенімі бойынша күлдің ішінде «пері» болады, оларға құрмет көрсету қажет деп сенген» [63, 138 б.]. А.Джон осындағы халық сенген «перінің» атауы кейіннен ирандық мифтерден енген, ал дүнген халқының ұлттық дүниетанымында «перінің» орнына басқа рух, ошақ құдайына сенім болды деп есептейді. Сонымен қатар қазанды теппеу, тамақ пісіру кезінде қазанға, қазан құлағына ожаумен тақылдатпау секілді тыйымдар бар. Ондай жағдайда дайындалатын тағам піспей, отбасынан құт-береке қашады деп сенген. Түнге қарай қазанды жуып, ішінде тамақ қалдығын қалдырмайды. Халық таңертең періште қазанға құт дарытады деп сенген.

Қазан атауына қатысты қазақ және дүнген тілдерінде көптеген мағыналас лингвомәдени атаулар жетерлік. Мәселен, алдын ала хабарламау, сыр білдірмеу мағынасында жұмсалатын «*Жабулы қазанды жабулы күйінде қалдыру*» тіркесінің орнына дүнген тілінде «*Ба гуә гэ бу җэ» – «қазан қақпағын ашпау», «гуә гэ җели золи – қазан қақпағын ерте ашу*» тіркестері қолданылады. Аталмыш тіркес қазақ және дүнген тілдерінде прагматикалық негізі өте ұқсас келеді. Мәселен, а) көпшілікке жария етпеу мәнінде өзге адамға ықпал жасау мақсатында; ә) я болмаса, керісінше, өзге адамның пенделігін ескеріп, әдейі жұртқа айтқызу үшін әрекетке итеру мақсатында; б) істің өте маңызды екенін білдіру үшін тұспалдау беру үшін және өзге де айтушының имплицитті мәнін жүзеге асыру үшін қолданылады. Одан бөлек «*гуә гэзы җедоли (қазан қақпағы ашылды) – қаптың/түйіннің аузы шешілу*» тіркесі де сақталған.

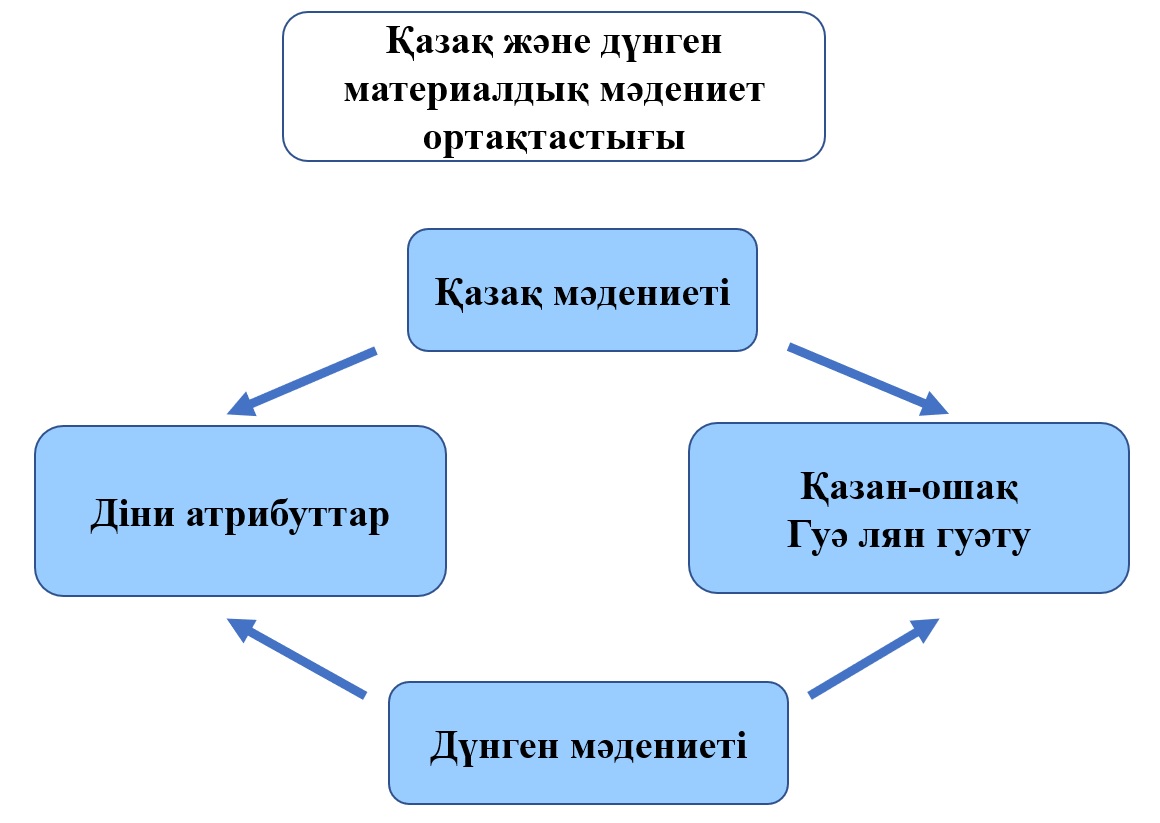
Күнделікті тұрмыста адамның арамтамақтық, еріншектік мінезін сынап, көрші үйдің түтінін аңдып, бөтен үйде ас ішуге әуес адамдардың әрекетін сипаттау үшін қазақ тілінде «*қырық қазанның құлағын тістеді*» немесе «*қазан үстінен күн көрді*» атаулары қолданылады. Дүнген тілінде аталмыш кісілердің әрекетін сынау үшін де қазан сөзі негізге алынады. Туған-туысқан, көрші-қолаңдардың үйіне жиі қонақ боп баратын, ас ішу уақытында барғыш адамдар туралы «*бу җё гуә дизы жә»* – *«қазан түбін жылытқызбайды*», яғни қазан көтерілуін тосып, үйдің түтінін аңдитын адам деп айтады.

*«Қазан»* лингвомәдени бірлігі дүнген мақал-мәтелдерінде көп кездеседі. Мәселен, «*йигә лофў хуэ йи гуә тон – бір тышқан бір қазан сорпаны құртады*» мәтелі қазақ тіліндегі «*бір құмалақ бір қарын майды шірітеді»* деген мақалына сәйкес келеді [100, 121 б.]. Мақалдың бойында дүнген тұрмысында жиналған, егін, дақыл, көкөністерге зиянын тигізетін тышқандарға деген көзқарасы да көрініс табады.

Дүнген тілінде *«фонни бу шын щян жын, зохуә мын чянту бу шын щян цэ – үйде бос адам болмасын, ошақтың алдында артық отын қалмасын*» мақалы сақталған. Аталмыш лингвомәдени бірлікте ошақ алдында құрғақ отын қалдырмай, қауіпсіздік шарасын сақтау мәселесі сөз етілсе, бұдан басқа үйде жұмыссыз, бос адамдың болуын халық жақтырмай, адамды үнемі еңбекқорлыққа тәрбиелеу қажет деген өсиет қамтылған.

Дүнген ұлттық танымында ошақ береке-бірліктің символы болып табылады. Мәселен, «*сан җя сы ко, доли гуәзо (үш сендің, төрт сендің, ошақ қирады)* – *шопан көп болса, қой арам өледі».*

Қазақ және дүнген материалдық мәдениеті ортақтастығын төмендегі сызба арқылы көрсетуге болады (сурет 6).



Сурет 6 - Қазақ және дүнген материалдық мәдениеті ортақтастығы

Тарихи тұрғыда алып қарағанда, әлемнің жаһандану процесіне дейін, әр халық өзінің дәстүрлі өмір сүру салты, шаруашылығымен айналысқан кезеңде бір мәдениетті екіншісінен ерекшелейтін ең басты материалдық игілігі – ұлттық киім үлгісі.

Киім – адамның бұл дүниеге келген мезетінен жер қойнауына тапсырылғанға дейін тәнін, ар-ұятын жауып, қоршаған ортаның әсерінен қорғайтын материалдық игілігі ғана емес, ұлттық дүниетанымы, эстетикалық талғамы, адамның қоғамдағы рөлі, наным-сенімі, әлеуметтік-қоғамдық нормалары, рухани тәрбиесі, ежелден бастау алатын мифологиялық әрі теологиялық ұстанымдары, мақсат-мұраты мен ниет-тілегі көрініс табатын материалдық құндылық болып табылады.

Қазақ және дүнген материалдық мәдениетіндегі ортақтастық ұлттық киім үлгілерінен де көрініс табады. Ондай материалдық игілікке қазақтың «*сәукелесі»* және дүнген мәдениетіндегі «*лова* –*-қарға*» шаша үлгісі жатады.

Дүнген мәдениетінде сәукеленің мән-мағынасына өте жақын, ұлттық, танымдық, отбасылық құндылық, қызға деген құрмет деңгейін танытатын дүние бар. Ол – «*лова – қарға*» – дүнген ұлттық шаш үлгісі.

*Сәукеле* атауының тарихи-мәдени анықтамасы ретінде келесі мәліметті келтіруді жөн көрдік «Сәукеле – ұзатылған қыз киетін қымбат та бағалы, кәделі де киелі, өте ерте заманнан келе жатқан әсем бас киім. Оны тек қана бас киім емес, қазақ халқының байлығы мен сән-салтанатының, мәдениеті мен өнерінің озық үлгісі, өнер туындысы ретінде бағаланатын өте қымбат этнографиялық мүлік деуге де болады. Құлақтың тұсында оны жауып тұратын әшекей салпыншақтар болған. Оның бір себебі қазақ қалыңдыққа, жас келінге көз тимесін деген ниетпен асыл тастарды әшекейлерді аямай таққан» [101].

Қалай болғанда да, сәукеле атауының тамыры өте тереңде жатыр, сол себепті сәукеле – қазақ халқының ұлттық дүниетанымы мен философиялық, мәдени коды сақталған бірден-бір материалдық дүние.

Сәукеле қыз ұзатуға арнайы дайындалып, қалыңдықтың той киімі мен сәукелесін қыздың жеңгесі киіндіреді. Ұлттық қолөнер саласын зерттеушілерінің бірі С.Қасиманов сәукеленің құрылымдық сипатын былай көрсетеді: «Сәукеле төбесінің биіктігі екі сүйем, кейде одан да биік болады. Төбенің өн бойын алтын, күміс, меруерт, маржанмен, асыл тастармен өрнектеп, алтын жіппен әшекейлейді. Ертеде Кіші жүздегі Байсақал дегеннің қызының осындай бір сәукелесін 500 биеге бағалаған. Сәукеленің екі жақ самай тұсынан бетке жеткізе шолпы тәріздендіріп бірнеше қатар маржан тізілген салпыншақтарды бетмоншақ немесе сәукеленің бетмоншағы деп атайды. Сәукеленің төбесінде алтынмен, күміспен әшекейленген қатырғы болады. Тізілген моншақты, асыл матадан, ақ жібектен жүргізген желекті осы қатырғыға бекітеді. Мұны «бергек» деп атайды. Кейде бергекке тоты құстың бірер тал қауырсынын тігінен қыстырып бекітіп қояды, оны «қарқара» дейді. Сәукеленің арт құлағы шашақ тәрізді белге дейін жетеді. Сәукеленің ең сыртынан жауып қойған шашақты, әшекейлі жібек мата бар, көйлектің етегі құсап, жерге сүйретіліп жүреді» [102].

Сонымен бірге сәукелеге міндетті түрде жұқа ақ желек ілген. «*Ақ желек ілу*» дүнген дәстүріндегі «*орамал жабу*» салтымен ұқсас келеді. Бұл салт, біріншіден, халықтың тіл-көзден сақтау сенімінен туса, екіншіден, келінді ар-ұят, ұяңдық пен үлкендерді, қайындарды құрметтеуге тәрбиелеу мақсатында атқарылады.

Қазақ халқы мәдениетінде келіннің ұлттық бас киім үлгісі сәукеле болса, дүнген келінінің осындай ерекше бас киімі жоқ. Қазақстан, Қырғызстан, Өзбекстан Республикалары аумағында өмір сүретін дүнген халқының үйлену тойында келінге белінен төмен түсіп тұратын қызыл түсті, бетті жауып тұратын орамал жабылады. Дегенмен, дүнген этносының ұлттық салт-дәстүрінің өзгешелігін, өзіндік этникалық сипатын, таным-түйсігін танытатын «*лова-қарға»* ұлттық шаш үлгісі бар. Бұл шаш үлгісі тек алғаш рет тұрмысқа шығатын қызға ғана жасалатынын ерекше атап көрсетуіміз қажет. Демек, *«лова»* шаш үлгісі тойдың салтанаттылығы, той қамының бейнеті мен келін болудың жауапкершілігін, ата-ананың абыройын таныту мақсатында жасалған. «Өнер этностың ұлттық болмысының ертеден келе жатқан мәдени-рухани құндылығы мен тұрмыстық мәдени өмірінің көрсеткіші болып табылады. Ал ақиқат өмірде өнердің қандай да бір түрі болмасын ұлт тілімен ұштасып жатады. Өнердің әралуан түрлері мен олардың бітім болмысы тіл арқылы таңбаланып, сөз арқылы бедерленетінін ескерсек, өнердің тілге, тілдің өнерге қатысы барын көруге болады», – дей келе, С.А.Жиренов ұлт мәдениетіндегі өнердің ерекше орнын атап өтеді [103]. Өнердің бір түрі болып табылатын дүнген ұлттық шаш үлгісін жасау барысында халықтың санасындағы арман-мұраты, тілегі мен сенім элементтері көптеп кездеседі.

*«Лова»* ұлттық шаш үлгісі қытай мәдениетінен бастау алады. Бүгінгі күні аталған шаш үлгісін жасайтын шеберлер өте аз. Сондықтан Қазақстан және Қырғызстан Республикаларында орналасқан ауылдарда шаш үлгісін жасайтын шеберлер санаулы-ақ. Жамбыл облысы Қордай ауданы Шортөбе ауылындағы ұлттық шаш өнерінің шебері Зенибе Арвақызы *«Лова»* шаш үлгісін жасау өнері ұрпақтан-ұрпаққа, анадан қызына берілетін ұлттық өнер түрі деп айтады. Сонымен қатар кей ауылдарда «лова – қарға» атауымен қатар «*қарлығаш – янҗир»* деп аталатынын жеткізеді. Дүнген халқының ұлттық таным-түсінігінде қарға есеюдің, қайрат пен төзімділіктің символы. Ұлттық шаш үлгісінің қарға формасында жасалуы келіннің бойжетіп, шаңырақ көтеруге дайындығын білдіреді. Қарға ұясына адал, балапандарына бола күш-жігерін, жанын аямайтын құс екені мәлім. Сол себепті шаш үлгінің *«лова*» деп аталуы тегін емес деп ойлаймыз. Қарға мен қарлығаш қазақ философиясында да ерекше орынға ие. Қазақ тілінде адамның бір-біріне жанашырлығы, достығы, шаруаға жұмыла кірісетін татулықты білдіретін «*қарға тамырлы қазақ», «қарға сүйеді баласын аппағым деп»* тіркестері бар. Оған қоса *«қарғам, қарғаш» деп қарға атауы ұнамды, жағымды мағынада жұмсалады. «Қарға бойлы Қазтуған», «қарға адым жер», «қарғадайынан», «қарға қарғаның көзін шұқымайды», «қара қарғаның миы қайнайтындай ыстық»,* басыма бақыт құсы қонар мағынасында жұмсалатын *«қолыма қарға тышар»* секілді тіркестер де қазақ халқының танымында қарға құсының жай құс емес екеніне көзіміз жетеді.

Дүнген тілінде қарға және қарлығаш атауына қатысты «*Лова лэ ща щүә – қарға келсе қар жауады», «янҗизы лэ за эрвизы – қарлығаш келсе қыз баланың құлағын тесіп сырға тағу кезі*» келді дейді [98, 134 б.].

Ж.Орманова сәукелені қыздар тек ұзатылатын уақытта және өмірінде бір рет қана киеді деп көрсетеді. Демек келіннің қазақ мәдениетіндегі «*сәукеле кию»* мен дүнген дәстүріндегі «*лова»* шаш үлгісін бір рет ұзатуда ғана жасау мәнімен толықтай ұқсас келеді. Күнделікті тұрмыста дүнген қыздары шашын қимай, оны ұзатуда шаш үлгісін жасау үшін сақтауға тырысқан.

*«Лова»* шаш үлгісі құстың мүсініне ұқсастырып жиналады, әрі 3 бөліктен құралады: алдыңғы, ортаңғы және артқы бөлігі. Шаш үлгісін дайындауға қыздың қайындары арнайы шебер шақыртады. Шебермен бірге қайындардан жасы үлкен, қадірлі, көпбалалы әйел келіп көмектеседі. Шаш жасау процесінде қатысушы әйелдер – келіннің қайнысы не болашақ абысыны шеберден келін шашының ерекшелігін сұрағанда шебер шашының нәзіктігі не өзге де жақсы қасиеттерін айтып мақтауға тырысқан. Халықтың сенімі бойынша, келіннің жұмсақ шашы оның түзу мінезі, имандылық пен инабаттылығының белгісі деп саналады.

Шаш үлгісінің алдыңғы бөлігі «*қарға қанатына*» ұқсастырып өріліп жасалады. Алдыңғы бөлік қатты әрі тегіс қып жасалып, екі қанатқа бөлінеді, әр бөлігі бірдей көлемді әрі бір деңгейде, мүмкіндігінше симметриялы жасалады. Шашының қаттылығы – болашақ жанұяның беріктігі, жұбайлар махаббатының беріктігін, ал симметриялық – отбасындағы тепе-теңдік, гармонияны білдіріп, күйеу мен келіннің өз міндеттері, әрі отбасы қатынасында иерархиялық орнын жете түсінуге тәрбиелейді, тегістік – отбасына жайлы өмір тілеудің белгісі. Дүнген ұлттық түсінігінде тегіс жер бедеріне деген оң көзқарасының негізінде шаруашылық тәжірибесі де жатады. Яғни, егіс алқабы тегіс болған жағдайда егін баптаулары, су шығыны аз болып, егіннің мол жиналуының кепілі деп білген.

Ортаңғы бөлігі – *«қарға басы»* деп аталып, бұл элемент көтеріңкі, үшкір болып жасалады.

Артқы бөлігі «*қарғаның құйрығы*» пішінінде жасалып, қатты болады және біршама дөңес қылып дайындалып, келіннің шашына арнайы біздермен *(батузы)* бекітіледі. «*Қарғаның құйрығы»* бөлігі жіппен бірге өріліп, құйрықтың өзі ұзын болып қалады. Бұл жастарға ұзақ өмір, нағыз махаббат, шын достықты тілеуді білдіреді. Шаш үлгісі дайын болған соң оған гүлдер бекітіледі. «*Қарғаның құйрығы*» деп аталатын шаш үлгісінің артқы жіппен байланған бөлігін күйеуі шешеді. Өйткені «қарғаның құйрығын» өріп дайындау аса қиын, бейнеті мол жұмыс. Күйеу жігіт келінінің шашын тарату арқылы халық қыз ұзатудың қиындығы, жасау жинау, қыз тәрбиелеу, қызды тұрмысқа беру мен тойға дайындықтықтың бейнетін түсіндіріп, отбасылық бақыт, шаңырақ берекесін, ынтымағын бағалау, қадірлеуге, жас жұбайын сыйлауға тәрбиелейді.

*«Лова»* шаш үлгісі дайын болған соң келіннің басына орамал тағылады. Бұл салт *«дагэту – орамал тағу»* деп аталады. Орамал міндетті түрде қызыл түстес болады.

Осы орайда қазақ дәстүріндегі «*шарғы салу»* салтын атап өткеніміз жөн. «*Қазақ халқының ұлттық киімдері*» атты еңбекте аталған салтқа келесі түсіндірме беріледі: «Шарғы салу – ұзатылған қыз өзіне таяу сіңлісінің басына тартатын орамалын береді. Бұл енді кезек сенікі, бақытыңды тап» деген сөз. Бұны біздің ана тілімізде «шарғы салу», – деп атайды» [104].

Дүнген той дәстүрінде де «*шарғы салу*» салтының нұсқасы бар. Алайда, бұл орамал келін сіңлілерінің арасында емес, келіннің қайын сіңлілеріне қаратылып жасалады. Жаңа отауға келген келіннің басындағы болатын бірнеше орамалдың біреуін келіннің туған не туыс қайын сіңлісіне сыйлайды. Бұл салт та қыздың тезірек тұрмыс құрсын деген тілектен туды.

Қазақ және дүнген материалдық мәдениетіндегі үй тұрмысында қолданылатын, ұрпақ пен дәстүр жалғастығының символы, тәлімнің мәні зор келесі ұлттық құндылықтарды бірі – *бесік.*

«Қазақстан ұлттық энциклопедиясына» сілтеме келтіре отырып қазақтілді википедияда бесік туралы төмендегідей жазылған: «Бесік – нәрестені бөлеуге арналған төсек. Сәбилер жатуға арналған бесіктер көптеген елдердің мәдениетіне тән. Қазақта бесік қасиетті, киелі құтты мүлік болып есептеледі» [105]. Бесік – қазақ халқының тарихи көшпелі өмір салтына бейімделіп туған, ұлттық рухани-мәдени дүниетанымын танытатын, бірегей материалдық мәдениет құндылығы. Ғасырлар бойы бесік құрылымдық, гигиеналық тұрғыда жетілген, нәрестенің физиологиялық даму ерекшелігі ескеріліп бүгінгі күнге дейін жетті.

Қазақ мәдениетінде бесікке байланысты: *бесікті дайындау, бесікке салу, бесік керту, бесік сырықтау, «тыштыма*» ырымын жасау секілді көптеген салт, ырымдар бар.

Дүнген халқының тұрмысында баланы бөлеу үшін *«ёфонзы* – *тербелмелі үй»* пайдаланылады. Бұл бесік түрі қазақ мәдениетінде «*аспалы бесік*» деп аталады. «*Ёфонзы* – *аспалы бесік*» дүнген халқының отырықшы практикалық өмірінде өте ыңғайлы болып, үйде оған арнайы орын бөлінді.

Бесік дайындау – нағашы жұрттың бесік дайындап әкелу салты. Қазақ ұлттық дәстүрінде бесікті нағашы жұрты нәресте дүниеге келгеннен кейін келіннің қалжасын, немереге көйлек-көншік, жөргек, көрімдігі мен сүйіншісімен бірге алып барады. Дүнген мәдениетінде жоғарыда аталған салттардың бәрі мейлінше толық сақталады.

Қазақ және дүнген салтында бесікке байланысты тыйымдар мен ырымдар көп жағдайда ұқсас келеді. Мәселен, «*бос бесікті тербетпе*» тыйымынан нәрестенің шетінеуін білдіретін «*бос бесік тербетіп қалды*» тұрақты тіркес пайда болды. Дүнген тілінде бұл тіркес «*кун ёфонзы бу ё – бос бесікті тербетпе*» формасында сақталған. Қазақ және дүнген сенімі бойынша бесікті сындыруға, тастауға болмайды, тым ескірген жағдайда бесікті арнайы жағылған отқа өртейді.

Бесікке қатысты қазақ және дүнген мәдениетінде *бесік керту, бесік сырықтау* ғұрпынан да танымдық-практикалық ұқсастық байқалады.

«Қазақтың этнографиялық категориялар, ұғымдар мен атауларының дәстүрлі жүйесі» атты энциклопедиясында бесік керту туралы келесі мәлімет берілген: «Бесік керту – отпен аластау ғұрыптарының бірі. Бесік керту баланы бесікке алғаш бөлердің алдында атқарылады. Сондай-ақ бала ұйықтамай, тынышсыздана беретін болса да бесік керту ғұрпы жасалынады. Мұнысы бесіктегі балаға жын-шайтан жоламасын дегенді ырымдаған. Сондай-ақ бесікті отпен аластаудың төмендегідей бесікті сырықтау деп аталатын түрі бар. Күндіз болсын, түнде болсын бесікке баланы саларда, металл немесе қыш ыдысқа салынған адыраспан, арша, қаражусан т.б. хош иісті өсімдіктердің бірін түтетіп, қас күштерді қуып, бесікті тазалайды» [106].

Дүнген дәстүрінде бесік керту дәстүрі кездеспегенімен бесік сырықтау жиі жасалады. Бесік сырықтауға тек адыраспан пайдаланады.

Күнделікті тұрмыста бесік сырықтауды балаға жын-шайтан жақындатпау үшін ғана жасамады, оның практикалық маңызы да бар болған. Біріншіден, бесік сырықтау бесіктің адам көзі жетпейтін жерлеріндегі ұсақ шыбын-шіркейден тазалау үшін жасалса, екінші жағынан, арша, адыраспан секілді шөптердің емдік мақсатын біле отырып оларды пайдаланды.

Бесікке байланысты қазақ халқының «*Бесіктегі бала бес түлейді»* түсінігімен мәндес дүнген тілінде де «*түлеу*» туралы түсінігі бар. Мәселен, «*бесіктегі бала бес түлейді*» тұрақты тіркесінің мағынасы туралы «Қазақ тілінің лингвомәдени сөздігінде» төмендегідей көрсетілген: «Бесіктегі бала бес түлейді – осы санды таратып айтсақ, бірінші түлекте бесіктегі нәресте мойны қатып бір түлейді, түлегенде мойны қатқан нәресте басын ұстайтындай күйде болады. Одан кейін түлегенде отырады, еңбектейді, азу тісін жарады, нәресте қаз басып жүре бастайды. Нәрестенің әр түлеуі (физиологиялық өзгеріс) уақытымен, тіпті уақытынан ертелеу болып жатса, анасының сүті жеңіл болғаны деп біледі [107].

Сондай-ақ қазақта баланың беске дейінгі жасын бесік жасы дейді. Бұл шартты түрдегі жас ерекшелік. Себебі кей өңірде бес жастағы бала атқа отырады деген түсінік бар. Қалай болғанда да бесік ұғымы жас ерекшелікті ажырату мәнінде қызмет етуі сол атаудың ұлт жадында киелі саналуынан, прагматикалық уәжге ие болуынан деп түсініледі.

Дүнген халқының түсінігінде де баланың түлеу кезеңдерінің болатынына сенеді. Халық түлеудің 4 кезең бар санайды. Халықтың бұл түсінігі «*Сан фан, лю зуә, җю папа, йи суи хан дада – үш айда бала аунайды, алтыда отырады, тоғызда еңбектейді, бір жасында әкесін шақырады»* тіркесінен көрініс табады. Расында да, үш айлық мерзімнен бала жатқан жерінде аунай бастайды екен, сондықтан аналар бұл кезеңнен бастап баланы жалғыз қалдырмауға тырысады. Алты айлық баланың сүйектері, мойны қатып, отыруға шамасы келеді. Тоғыз айында бала еңбектейтін шамаға жетіп, өзін қызықтыратын заттарға өзі жете алатын болады. Бұл кезеңде анасы төмен, баланың қолы жететін жерде орналасқан қауіпті заттардың бәрін де жоғары қоюға тырысады. Әдетте баланың тілі бір жасында шығып, әке-шешесін шақыруға қабілетті болады.

Қазақ және дүнген халқының ғасырлар бойы көрген, түйген адам баласының физиологиялық дамуының ерекшеліктерін атап өтетін «*бес түлеу*» және «*төрт түлеудің*» табиғи негіздері бар екені сөзсіз. Бала тәрбиесі, баланың дамуына аса мұқият болып, назарында жіті ұстаған қазақ пен дүнген халықтарының рухани-материалдық ортақтастығы аталған лингвомәдени бірліктерден көрініс тапқан.

Қазақ және дүнген танымындағы адам баласы тіршілігінің айналымы, өмірлік циклі, ұрпақ сабақтастығы, діни танымы ислам дінінің әр адам өлімнен құтылмайды, о дүниеге, Жаратушының алдына қайтады деген тірек ұстанымдарынан бастау алады. Екі халықтың ұлттық бұл түсінігі «*да йёфонзы до фынкын (бесіктен көрге дейін)* – *тал бесіктен жер бесікке дейін*» фразеологиялық сөз орамында көрініс тапты.

Бір қырынан алып қарасақ, саны аз ұлт өкілдері заманауи жағдайларға бейімделген жергілікті халықтың тілін меңгерген жағдайда сапалы білім алып, әлемдің ғылым мен мәдениет жетістіктері, қарым-қатынас ортасын кеңейте алады. Дегенмен, аз санды этникалық топтар ана тілінің қолданылу аясы тарылып, тек отбасылық және тұрмыстық деңгейде қалуы мүмкін. Бұл үдерістер бір-бірінен алшақ, шашыраңқы өмір сүретін шағын этникалық топтардың мәдени құндылығы, ұлттық ерекшелігі мен қасиетіне есепсіз зардап тигізетіні аян.

Ендеше қазақ және дүнген тілдеріндегі ортақтастықтың келесі бір көрінісі екі тілге де ортақ араб-парсы сөздерінің елеулі бөлігі деп айта аламыз.

Қазақ және дүнген халықтарының материалдық мәдениетіндегі үндестік діни атрибут атаулары мен оларға байланысты қалыптасқан лингвомәдени бірліктердің бойынан көрініс табады. Дүнген мәдениетінің дәстүрлі тарихи материалдық мәдениеті қытай халқының мәдениетімен өте ұқсас, көп жағдайда бірдей келеді. Бұған дүнген ұлтының қытай аумағында туып ұлт ретінде қалыптасуы процесі ықпал етсе керек. Дүнген тіліндегі заттық мәдениет үлгілеріне қатысты жиналған лингвомәдени бірліктерге жүргізілген талдау жұмыстарының нәтижесінде қазақ және дүнген материалдық мәдениет ортақтастығы діни атрибуттар және қазан-ошаққа қатысты лингвомәдени бірліктердің бойынан айқын көрініс тапқаны анықталды. Ислам шариғаты мен пайғамбар (с.ғ.с.) сүндеті бойынша діни салттар мен әдет-ғұрыптардың орындалу барысында қолданылатын діни атрибуттар қазақ және дүнген мәдениетінде бірдей. Сонымен қатар екі халықтың дүниетанымында маңызды орын алатын *«қазан-ошақ – гуә лян гуәту»* этномәдени атауларына қатысты жасалған лингвомәдени бірліктер мен ырым-тыйымдар, салт-дәстүр жүйесі мейлінше үндесетінін атап көрсетуіміз қажет. Талдау жүргізу барысында дүнген тіліндегі фразеологиялық бірліктер мен мақал-мәтелдер қазақ тіліндегі мағыналас сыңарларымен қоса берілді.

**3.2 Үй жабдықтарына қатысты лингвомәдени бірліктердің**

**прагматикасы**

Тілдегі үй жиһазының прагматикасын түсіну қарапайым заттардың біздің әлемді қабылдауымызда және басқа адамдармен қарым-қатынасымызда қалай маңызды рөл атқаратынын түсінуге көмектеседі. Жиһаз практикалық функцияларды орындап қана қоймайды, сонымен қатар біздің жеке басымызға және әлеуметтік өзара әрекеттесуімізге әсер ететін терең символдық және мәдени мағыналарға ие. Үй жабдықтарының прагматикалық құндылыққа ие болуын былайша түсіндіруге болады:

1. Символизм және метафора құрамында көрінуі

Жиһаз көбінесе тілде белгілі бір идеялар мен сезімдерді жеткізу үшін метафора немесе символ ретінде қолданылады. Мысалы: дастарқан бірлік пен қарым-қатынасты білдіреді, әсіресе «*дастархан басында*» немесе *«шай үстінде»* қолданыстарының прагматикасы келіссөз жүргізу, ақылдасу, мәслихат ету мағынасын білдіреді.

Төсек – жайлылық пен демалыспен байланысты, сондықтан «*келген қонаққа жайылып төсек болдық»* деген сөзқолданыста барынша қызмет еттік деген құрмет көрсету прагматикасы көрініс табады. Сол сияқты *«төркіні жақынның төсегі жиылмас*» мақалында да үй жабдығының қатысуы отбасы берекесі әйелдің қызметі, пысықтық мінезі сияқты ұғымдарды танытуда прагматикалық уәжге айналғанын байқаймыз.

2. Әлеуметтік және мәдени құндылықтар. Жиһаз әлеуметтік мәртебе мен мәдени құндылықтарды білдіре алады. Сәнді жиһаз жоғары әлеуметтік мәртебе мен байлықты білдіруі мүмкін. Мәселен, көрпе-төсек жиналатын жүкаяқтың өзі, ондағы жүктің бетін жабатын шымылдықтың шілдерлі болуы бай әулетті символдайтын көріністер. Бұның өзі адам санасындағы әлеуметтік статусты білдіретін прагматикалық нышандар. Оюлы кебеже, өрнектелген текемет, құрақ көрпе – дәулетті үй прагматикасын білдіретін сөзқолданыстар.

Сол сияқты, қос, лашық, қоржын там, жабасалма, күрке, итарқы, жаппа сияқты баспаналар да кедей-кепшік мәртебесіндегі прагматикасын білдіреді. Жиһаз күнделікті тұрмыстық қолданыс қана емес, тілдің бөлігі ретінде қызмет етуі оның ұлт танымындағы прагматикасының жоғары болуымен өлшенелі. Жиһазға қатысты кейбір тіркестер күнделікті сөйлеуде берік орныққан: «Пышақ шалқасынан жатпасын, Шаңырақты – отбасын, Алла аман сақтасын», «Жыртық үйді жел табар», «кілемге бергісіз алаша бар, ханға бергісіз қараша бар», «қатыннан айрылсаң да, қазан-ошағыңнан айрылма», «көсеу ұзын болса қол күймес», «тоқпағы күшті болса, киіз қазық жерге кірер».

Қазақ және дүнген материалдық мәдениетінің ерекшеліктерін төмендегіше жіктеуге болады (сурет 7). Осы жіктеу халықтың өмір салты, соның нәтижесінде қалыптасқан үй-құрылыс ерекшелігі және күнделікті тұтынатын тағам ерекшелігіне негізделеді.



Сурет 7 - Қазақ және дүнген материалдық мәдениетінің ерекшеліктері

Жиналған материалдардың мазмұнын қарастыра келе дүнген тіліндегі материалдық мәдениетке қатысты лингвомәдени атауларды 4 топқа жіктеуді жөн көрдік. Олар:

1. *Үй-жайға қатысты ерекшеліктерді танытатын;*
2. *Шаруашылыққа қатысты ерекшеліктерді танытатын;*
3. *Ұлттық тағамға қатысты ерекшеліктерді танытатын;*
4. *Киім-кешектерге қатысты ерекшеліктерді танытатын лингвомәдени бірліктер.*

Жұмыстың осы бөлімінде дүнген ұлтының материалдық мәдениетінің тұрмыстық деңгейіндегі ерекшеліктері, олардың себептері мен қалыптасуының алғышарттары жайлы баяндалады. Дүнген тілінде сақталған заттық мәдениет ерекшелігін талдау әрі анықтау мақсатында жоғарыда келтірілген жіктемеге сәйкес лингвомәдени үлгілердің біршамасына ғана тоқталумен шектелдік. Ал зерттеу жұмысын жүргізу барысында жиналған барша мысалдарға жан-жақты талдау келесі бөлімде орындалды.

**Үй-жайға қатысты ерекшеліктерді танытатын лингвомәдени бірліктер.** Дүнген материалдық мәдениеті қытай мәдениеті арасында қалыптасып, күнделікті тұрмыстық, шаруашылық, киім үлгілерін толықтай еншіледі. Қытай мәдениетінің ізі ХІХ ғасырдың 80-жылдарында Қазақстан, Қырғызстан және Өзбекстан Республикаларына көшіп келген дүнгендердің материалдық мәдениетінде ХХ ғасырдың 40-жылдарына дейін кездесіп отырды [108]. Мәселен, Қырғызстан Республикасының Қаракөл қаласында орналасқан «Дүнген мешіті» – дүнген үй-жай құрылысының жарқын үлгісі. Қытайдан қоныс аударған дүнгендердің ірі тобы Қаракөл қаласына 1877 жылы көшіп келген соң, күнделікті тұрмысын бір жүйеге келтіріп алғаннан кейін 1907 жылы Қытайдан Чжоу-Сы есімді архитекторды Қытай мәдениетінің сәулет нақышында мешіт соғу үшін шақырды. Жалпы Қытай және дүнген жұртшылығы арасында ағаш шеберлері, әсіресе үй құрылысындағы мамандар өте жоғары бағаланды . Себебі дәстүрлі қытай құрылысында ағаш негізгі құрылыс материалы болған. Сондықтан Қаракөл қаласында ұзақ уақыт пайдалануға арналған мешітті құрастыруда өз ісінің нағыз маманы қажет еді. Қазақ тілінің «*Ұста пышаққа жарымас, етікші етікке жарымас*» мақалына мағыналас тілде «*муҗёнди фон вэ* – *ағаш шеберінің үйі қисық болар*» нақылында ағаш шеберінің атап айтылуына қарағанда қытай және дүнген құрылысында олардың орны ерекше болғанын байқаймыз.

Дүнген үй құрылыс мәдениетінде үй негізінен 3 бөлікке бөлінді. *Біріншісі* – *тұрғын үй (да фон – үлкен үй) болса, екіншісі – ас үй (хуәфон – от үйі), үшіншісі – қойма (цонфон)* [109]*.* Аталған үй бөлмелері бірі-бірімен жалғанып, бір ошақпен жылытылды. Кірпіш ошақ ас бөлмесіне қойылды. Кірпіш ошақ, біріншіден, ас бөлмесінде тамақ дайындау үшін пайдаланылса, екіншіден, тұрғын үйді жылыту үшін қолданылды. Практика жүзінде бір ошақпен екі бөлмені жылыту тиімді болса, қауіпсіздік шарасы тұрғысынан түтіннен уланудан қорғану болып табылады. Пеш түтінінен уланбау үшін қауіпсіздік шараны сақтау мақсатында бөлек бөлмеге орналастырылды. Жатын бөлмелерде *«кон*» деп аталатын «тапшан» орнатылған.

Дүнген мәдениетінде үйде адам болмаған кезде, я болмаса түнге қарай жатарда ошаққа ағаш болсын, көмір болсын отын салмау, ошақтағы отты қараусыз қалдырмау тыйымы бар, бұл тыйым қатаң сақталып, балаларға жастайынан үйретіледі. Бүгінгі күні үй жылыту жүйесінде негізгі отын түрі газ болғандықтан, жоғарыда аталған тыйымдар да қолданыстан шықты.

Дүнген үйінің тарихи ерекшелігі – үй ауласында тек тұрғын үй ғана емес, шаруашылық құрылыстары, бақшасы, бағы мен гүлбақшасы бар тұрғын үй кешені міндетті түрде болады [110]. Қытай құрылыс дәстүрінің ерекшелігіне сәйкес үйдің төрт бұрышы әлемнің төрт бұрышына бағытталып орналасқан. Ал батысқа қарап ұйықтау, терезелерді оңтүстік және шығысқа қаратып жасау және т.б. ұстанымдардың қатаң сақталуы ислам дінінің ықпалын байқатады.

Дүнген үй құрылысында қолданылатын ағаш каркасты үй қатты әрі берік, сейсмикалық қауіпсіз құрылыс болды. Бұл туралы Н.Зеланд «Кашгария и перевалы Тянь-Шаня» еңбегінде [111] жазады: «Түркістан өлкесі әрдайым қайталанбалы жер сілкіну театры болған. Соңғы жер сілкінісі кезінде бұндағы ағаш үйлер зардап шекпегені белгілі. Бұл жерде орманның жеткіліксіздігінен ағаштан салуға тыйым салынған. Алайда, тас дуалдарын арқалықпен белгілі бір әдіспен бекіткен жағдайда, жер сілкінісі кезінде дуал қирамайды. Мысалы, үйлері аталған әдіспен соғылған Пішпек уезіндегі дүнген ауылы 1885 ж. аман қалған кезде, көршілес орыс ауылдары қирап қалған» [111, 70 б.]. Орта Азия аумағына қоныс аударғаннан кейін дүнген үй құрылысында үй-жайлар топырақтан салына бастады. Мәселен*, «заманың түлкі болса тазы боп шал, заманына қара амалы»* мағынасында қолданылатын *«мә ни – гэбулё фон* – *топырақсыз үй салынбайды», «ванчўр – хо чү тў, нинчў – хо да чён* – *жұмсақ жерде топырақ алу оңай, қатты жерде үй салу оңай»* мақалдарында дүнген үй құрылысында топырақ пайдаланылатынын байқауымызға болады.

Үй қабырғаларын бір-бірімен байланыстыратын, үйдің бір қабырғасынан екіншісіне дейін аралыққа қойылатын *бөренені (данзы лён)* орнату маңызды шара болып есептелді. Әдетте, бөрененің диаметрін мүмкіндігінше жуан етіп дайындауға тырысады. Осыған орай тілде «*Фәчўледи хуа би бон җўон* – *айтқан сөзі бөренеден жуан*» тіркесі жұмсалады.

Қазақ халқының киіз үй тігу дәстүрінде ең басты әрі маңызды салт шаңырақты бақанға көтеріп оның жан-жағына уықтары шаншылып бекіту болып табылады. Ең бастысы, шаңырақты тек ер адамдар ғана көтереді. «Шаңырақ көтеру» кезінде «шаңырақ биік, берік болсын, шаңырақ кең болсын» деген тілекпен дұға қайырылады. Осыған орай тілде үйленді, үйлі-күйлі болды мағынасында «*шаңырақ көтерді*» тіркесі сақталған. Дүнген үй құрылысында да «шаңырақ көтеруге» ұқсас салт орындалады. Оны «*гә данзы лён – аралықты, бөренені орнату*» деп атайды.

Қазақ және дүнген үй құрылысында *«шаңырақ көтеру»* және *«гә данзы лён – аралықты, бөренені орнату»* салтының танымдық, тәрбиелік мәні өте ұқсас, бір-бірімен мейлінше ұқсас болып келеді. Аталған салт орындалар кезде дұға қайырып, құран оқу ортақ ислам дінінің әсері болса, ал оларға көрсетілетін ерекше құрмет, үй құрылысында алатын ерекше орны шығыс мәдениетінде отбасының құндылығымен, халықтың дүниетанымындағы негізгі тірек ұғымымен түсіндіріледі.

Дүнген отбасы мәдениетінде әр отбасы мүшесінің тапшандағы өз орны бар. Қазақ ұлттық дәстүріндегі келген қонаққа көрпе төсеп, жастық ұсыну салты дүнген халқының тұрмыстық мәдениетінде де кездеседі. Тапшанды айнала «*вузы-көрпелер*» төселді. Тапшанда отырған қонақтардың бүйір жағына әртүрлі символ, суреттер бейнеленген «*җынту – жұмыр жастық*» ұсынылды.

Үйге келген қонақты «*конның*» төріне жайғастырып, оған көрпе төсеу конақжайлылықты танытудың ең алғашқы әрі маңызды әрекеті болып табылады [112]. Бүгінгі күні ауылдық жерлерде үйде жасалатын тойда орындықтарға көрпеше міндетті түрде қойылады, болмаған жағдайда той иелері жұрттың сынына қалады.

Дүнген дәстүрінде қонаққа келген күйеуге арнайы көрпе төсеу дәстүрі бар, бұл көрпе *«ня конди вузы (тапшанды басатын көрпе) – күйеу баланың көрпесі*» деп аталады. Демек, халық ер адамға шаңырақ иесі, отағасы ретінде қарап, ер азамат үнемі отбасы мүшелерінің қадіріне, құрметіне ие болуы тиіс деп тілеген.

М.Д.Савуровтың көрсетуінше, дүнгендердің Орта Азия өңіріне көшіп келгеннен кейін жылы тапшанның оты дәліз немесе ауладан жағуға ыңғайландырылды. Отын ретінде ағаш, тезек, ағаш жапырақтары күріш кебектері пайдаланылды [57, 19 б.].

Күндіз төсек-орын тапшанның бір бұрышына немесе көрпе-жастық сақтайтын сөре, шкафқа (*пугэ гуй – төсек шкафы)* жиналады. Жиналған көрпе-жастықтың үстінен кестелі, түсті жамылғымен жабады. Дүнген қыз тәрбиелеу дәстүрінде осы төсек-орын жинауды қыз балаларға үйретіп, мейлінше ұқыпты, қырлары мен бұрыштары түзу етіп жинауға тырысқан. Оны «*де пукә – жүк жинау»* деп атайды. Осыдан қазақ мәдениетінің «*қыздың жиған жүгіндей*» нақылында қамтылған тәрбие беру дәстүрі дүнген мәдениетімен үндес екенін байқауымызға болады.

Қазақ мәдениетінде ұзатылған қызға құрақ көрпе береді. Осыған байланысты тілде «*құрағың құралсын*» лингвомәдени бірлігі қалыптасқан. Көрпе түр-түрінен өзге құрақ көрпені дайындаудың өзіндік жасырынған, имплицитті мәні де бар. Құрақ көрпе дайындау бейнеті мол, әрі көрпеге қажетті материалды жинау әрі жарастыру көп еңбекті қажет етеді. Жылдар бойы жиналған матаның түрлі қиындыларын ысырап қылмай, нәтижесінде әдемі көрпе жасаудың артында қызды үнемшілдікке, ысырапшылдықтан сақтануға тәрбиелеу жатыр. Оған қоса шаңырақтың берекесін сақтау, ошақтың отын өшірмеу, ер-зайыптының арасында жайлы достық, тату қарым-қатынас, отбасылық гармония қалыптастыру құрақ көрпені құрау секілді ұзақ жылдың еңбек пен сабырлылықтың жемісі екенін білдіреді. Дүнген тілінде көрпе атауы «*хў ла бир – хў дын җан (көрпе мен киізді тарту) –ақ теріні қара тері қылды*» тіркесінде кездесіп, «шатастыру, бүлдіру» мағынасында да жұмсалады.

Дүнген ұлттық материалдық мәдениет ерекшелігін танытатын заттар қатарына «*ошақты*» жатқызамыз. Ошақ қазақ және дүнген тұрмыстық мәдениетінде маңызды орын алатын, ұзақ уақыт бойы қалыптасқан, күнделікті тұрмыста жұмсалу, орналасу және оның практикалық негізі бар үй құрылысының бірлігі екенін атап өтуіміз қажет.

Дүнген тұрмысында ошақ жатын бөлмелерде орналастырылмаған, негізінен «*хуә фон – ас үйде*» және «*тэянзы-террасада*» қойылған. Ошақ ас үйде тамақ дайындау үшін пайдаланса, мұржасы көршілес бөлмеде жасалған кан-тапшанның ішімен созылып бөлмені жылыту үшін қажет еді. Мұржаның орналасуына орай дүнген тілінде қоғамнан, елден бөлекше өмір сүру, күнделікті өмірдегі өзгерістер мен жаңалықтарынан бейхабар күй кешу мағынасында жұмсалатын «*зэ кондунни (зэ яндунни) хуә жындини (мұржаның ішінде өмір сүру) – кісі киік болу*» тіркесі сақталған.

Ошақ үйдің ішінен бөлек аулада үш жағы, төбесі жабық бастырма, жаппаның бір бұрышына да қойылды. Бұл ошаққа көбінесе үлкендеу қазан орнатылып, жылы мезгілде, той-томалақтарда пайдаланылды. Аталмыш қазанды дұрыс әрі сәнді қылып жасау үшін арнайы шебер шақырылды. Ошақ жасау біткен соң, дастархан жайылып, ас таратылып, Құран оқылып, үйдің берекелі болуын тілеп, дұға қайырылды. Ошақ жасаған шеберге сый берілді.

Дүнген дәстүрлі үй құрылысында «*хуә фон, зо хуә* – *ас үйдің*» кірісі міндетті түрде бөлек орналасты. «*Зо хуә*» ас үй мағынасынан бөлек «ошақ, оттық» деген мағынаны да білдіреді. Әдетте, жанұясы үлкен, бірнеше отбасы бірігіп күн көретін дүнген шаңырақтарында келіндер күндізгі уақыттың басым көпшілігін ас үйінде өткізеді. Осыған орай тілде отбасы мүшелері көп үлкен отбасының күнделікті тамағын дайындау оңай емес екенін білдіретін мақал сақталған: «*жынку шон шы, чы фан – луй ху* – *үйде адам саны оннан асса, ас ішу күн күркірегенмен бірдей*».

Дүнген мәдениетінде қыз туғанда «*ёнли сили – кім туды»* сұрағына «*җўа гуәди»*, яғни «*қазан ұстайтын»* деп жауап береді. Осындағы «*җўа гуәди* – *қазан ұстайты*н» тіркесі қыз дегенді білдіріп қана қоймай болашақ қызға тағам дайындау қабілетін, өнерін тілеу мақсатында айталады. Сонымен қатар, қазан атауына қатысты түрлі фразеологиялық мағынада жұмсалатын төмендегі тіркестер де бар: *«шыте гуә (қазан жинау) –кең қолтық, патша көңіл», «гуә ди биндёли (қазан асты суыды)– асқазанның ауыруы, астан қалу», «җин шытушон щя данни: гуәдишон зў фанни (алтын таста жұмыртқа басу, қазан сыртына ас пісіру) – айға шабу, алтын айды аспаннан алу», «сэди лян җынгуә йиён (бу қазанындай (манты қазан) жылыту, ысыту) – аспан айналып жерге түсу», «димян лян җынгуә йиён (жер ыстық қазандай) – ми айналып жерге түсу», «гуә бый тан (қазан меңіреу дала) – шөл».*

Қазақ және дүнген ұлтының сенімінде де күнделікті тұрмыста өте жиі қолданылатын «*тёфу – сыпырғышқа*» қатысты наным-сенімдер кездеседі. Қазақ халқының ұлттық таным-түсінігінде «*баланы сыпырғышпен ұрмайды. Сыпырғы тиген бала жаманшылыққа ұшырайды», «сыпырғышты жоғары қаратып қоймайды...*» [113], «*Сыпырғышты төрге қоймайды*» секілді тыйымдар кездеседі. Аталған тыйымдар гигиеналық мақсатта пайда болған секілді. Қазақ мәдениетіндегі осы секілді тыйымдардың тәлімдік мазмұнымен ұқсас келетін лингвомәдени бірліктер дүнген тілінде де кездеседі. А.А.Джон «Халық сыпырғыш ұзақ уақыт тұрса не адам көзі жетпейтін жерде тұрса жынға айналуы мүмкін деп те сенген. Тіпті аталған сенімнен тілде «*тёфу җин – сыпырғыш жыны*» тіркесі сақталды», – деп көрсетеді [63, 138 б.]. Халықтың арасында «түнде үйдің ауласын сыпырмайды, қоқыс пен күл шығармайды, жаназадан кейін марқұм тұрған үйді сыпырмайды» секілді тыйымдар бар. Марқұмның бөлмесін сыпырмай, қайтыс болған адамның рухы 40 күндей әлі өз бөлмесінен кете қоймады деп есептеген. Ал баланы сыпырғышпен ұрмау, келген қонақ не өзге адаммен сөйлесу кезінде сыпырмау секілді тыйымдар қазақ және дүнген ұлттық тәрбие жүйелеріне ортақ болып табылады.

Ислам дінінің тазалыққа байланысты тыйымдары мен ұстанымдары дүнген үй құрылысында дәретхананың орналасуына да елеулі әсер етті. Мысалы, құбылаға қарап намаз оқылып, әрі жерлегенде адам беті қаратылатын болған соң дәретхана құбылаға, оған қоса зиратқа қаратылмады. Бұл аруақтарға құрметсіздік болып есептеледі. Дәретхана, әдетте, екінші аула аумағынан тыс, үйдің сырт жағынан қазылып орналасқан. Тілде дәретхананы білдіретін *«хуту* – *артқа*» атауының өзі дәретхананың орналасу ерекшелігінен туған. Тілде бұдан басқа «*моҗүан*» атауы да қолданылады. Дәретке бару тіркесінің орнына *«хуту чиди (артқа бару, кейінге беру)* – *дүзге отыру, сыртқа шығу*» тіркесі жұмсалады. Дәретхана маңы ағаш бұтақтарымен жабылып, балаларды жақындатпай, қауіпсіздік шарасын күшейту мақсатында дәретхана есігінің ілмегін жоғары жаққа орналастырған. Адам баласы ағзасынан шығатын нәжіс түрлеріне қатысты Ислам дінінің әдет, тыйымдары дүнген халқының тұрмысында берік орын алды. Сол себепті дәретхананың орналасуы үйден барынша алшақ, бала-шағаның аяғы баспайтын алыс жерде болды. Адам ағзасының тазаруына аса қажет дәретхана және адамның тіршілігі үшін ең маңызды су құдығын қазуды сауапты іске жатқызып, тілде «*ва моҗүан, да җин-севабу – дәретхана және құдық қазу сауапты іс», «йигә жын ва җин, тян жын хә фи - бір адам құдық қазса, мыңы су ішеді*» нақылдарының бойында көрініс тапты. Дәретханаға қатысты *«щин моҗүан ду югә лён тянди щинщүанни (жаңа дәретхана да бірнеше күн жаңа болып қалады) – судай жаңа*» мәтелі де қолданылады.

Қазақ және дүнген халқында құдықты тазартудың белгілі бір тәртібі сақталған. Мәселен,

- егер құдықта жазатайым адам немесе адамның дене мөлшеріне сәйкес, не болмаса кем дегенде орта иттің денесіне сай жануар батып өлсе, онда құдықтан барлық суын шығарып тазарту қажет;

- егер құдықтан мысық не кептердің көлеміне сай жануардың өлексесі табылса, онда кемінде 40 шелек су шығарып алу қажет;

- егер құдықта тышқанның көлеміне сәйкес ұсақ жануардың өлексесі табылса, онда 20 шелек суды шығару жеткілікті;

- егер суға түскен соң онда үзақ уақыт болып, көлеміне қарамастан өлексе шіри бастаса, бар суды шығарып тазарту қажет екен.

Дүнген шаруашылығында құдық, арық, өзен тазалау жұмысына бүкіл ауыл жиналып қатысады, бұндай тазалық жұмыстары, әдетте, ерте көктемде егіс алқабында егін себуге дайындық кезінде орындалады. Қараусыз қалған құдықты *«кў җин* – *ащы құдық»* деп атайды. Шөп пен өзге де қоқыстан тазаланбаған арық, құдықты қоғамға пайдасы жоқ адамға теңеп, «*кунҗинни дабушон йи гонзы фи (бос құдықтан көп су ала алмайсың) –бос ыдыстың дыбысы жуан*» мақалы қолданылады.

Г.С.Исаеваның «Киіз үйге қатысты атаулардың этномәдени негізі (қазақ, қарақалпақ, қырғыз тілдерінің материалдары бойынша)» еңбегінде киіз үйге қатысты атаулардың этномәдени негізі, қазақ, қарақалпақ, қырғыз тілдеріндегі киіз үй атауларының ұқсастықтары мен ерекшеліктері, этномәдени табиғаты қарастырылған. Автордың: «Ерте заманнан халқымыз киіз үйдің сән-салтанатына, жабдығына және оның жасалуына көп көңіл бөліп, жетілдіріп, бүгінгі күнге жеткізді. Киіз үй халқымыздың тұрмыс-тіршілігімен біте қайнасып кеткені соншалықты, қазақ, қарақалпақ, қырғыздардың сәні де, әні де, сәлемі де, рухани әлемі де киіз үйге қатысты атаулардан көрініп жатады», – деп көрсетеді [114].

Дүнген ұлтының тұрмыстық мәдениетіндегі тарихи үй құрылыс формасы қытай мәдениетінен бастау алады. Үй құрылысында негізінен ағаштар, ал фундаментіне көлемді тастар пайдаланылды. Орта Азия аумағына көшіп келгеннен кейін, жергілікті климаттың ерекшелігіне орай, жел мен қардың көптігіне байланысты саман үйлер тұрғызыла бастады. Дегенмен, дүнген тілінде ежелгі үй құрылысына байланысты қолданылатын атаулар мен салыстырулар сақталған. Мәселен, жас баланың екі аяғымен өзінше мығым тұруы, адамның тұрақты жұмысы, шаруасы, қаржылық жағдайы, дәулетті болуын сипаттау үшін *«гынзы вын (іргетасы мығым) – шаруасы бүтін, мұртын балта шаппау*» секілді тіркес қолданылады. Ал осы тіркеске антонимдік мағынасында *«гынзы бу вын (іргетас мығым емес) – қызыл қарын», «санҗянзы тўкэ хан мә цэ вынни (үшбұрышты кірпішке нық баспады) – қызыл қарын*» тіркесі жұмсалады.

Қазақ тіліндегі ат салысу, асарлату, көмектесу мағынасында «*йүн тў (топырақты үю, домбықтау) – ат салысу*» тіркесі де жұмсалады.

Бұған дейінгі бөлімдерде қазақ және дүнген халықтарының ұлттық мәдениеттеріндегі қазан-ошаққа қатысты таным-түсініктің ұқсастығы, үндестігі туралы сөз етілді.

Одан басқа дүнген тілінде отты жағымсыз мағынада танытатын тұрақты тіркестер де баршылық. Мәселен, жамандық, басына іс түсу мәнінде *«җўон хуә (от толтыру) – уайымды еске салу», «ба җўә хуә ё – (от тілеу) – теріс қылық жасау*» тіркестері қолданылады. Тілде отты ошақтан шығару және отты көсеп, отынды дұрыстау секілді мағынасынан бөлек «отқа май құю, шағылыстыру» мәнінде «*фонтур – хуәгун (екі ұшты көсеу) – екі жүзді адам*» тұрақты тіркесі сақталған. Абыройына кір келтіру мағынасында «*ги билёнзышон ба гуәмыйзы мәги (мұрынға күйе жағу) – бетіне күйе жағу*» тіркесі, бекерге уақыт жоғалтып, пайдасыз берекесіз іспен айналысуды білдіретін «*лян зы бобулё хуәзыр (шоқты қағазға орау*) *– арам тер болу*» және «*шытушон зэ хуә – забулё гын (тасқа қанша гүл еккенмен өспейді) – қара суды қайнату*» тіркестері қолданылады.

Халықтың Жаратушының қалауы болмаса ауру адам ұзақ уақыт төсек тартып қалуы мүмкін, ал сау адам кез келген уақытта, көшеде жүріп те қайтыс болады деп есептеп, осы түсінігі келесі «*кон тапшан*» атауының қатысуымен жасалған мақалда баяндалады: *«бинжын коншон зуә, сыжын донгэ гуә (сырқатты тапшанда жатады, өлі көшеде жүреді) – жазмыштан озмыш жоқ*».

Қазақ және дүнген ұлттық танымында отбасының бүтіндігі, қыз-келін тәрбиесінің ерекшелігі келесі мақалдан көрініс табады. «*Чў мынди мынкон ди, җин мынди мынкон го (шыққанға табалдырық аласа, кіргенге биік) –табалдырықтан биік тау болмас, жақыннан асқан жау болмас*». Осындағы «*табалдырықтан биік тау болмас*» тіркесі дүнген тіліндегі сыңарымен мағыналас екенін байқаймыз.

Тілде халқының тұрмыстық мәдениетінде кездесетін өзге де тұрмыстық заттарға байланысты лингвомәдени бірліктер сақталған.

Дүнген материалдық мәдениетіндегі тұрмыстық заттардың атаулары, олардың қасиеті, пайдалану мақсаты, ерекшелігі, халықтың өміріндегі маңызы тілдегі лингвомәдени бірліктердің бойынан көрініс тапты. Лингвомәдени бірліктердің жоғарыда аталған сипаттарға ие болу процесі ұзақ ғасырлар бойы жүзеге асты. Сондықтан тілде сақталған бұл лингвомәдени бірліктерді талдау нәтижесінде дүнген ұлтының этникалық ерекшеліктерін айқындауға болады.

Дүнген халқының күнделікті өмірінде жиі қолданыс тапқан бұйымдардың бірі – *шам, майшам (дын).* «Шамға байланысты фразеологизмдер, мақал-мәтелдер халықтың алуан түрлі таным-түсініктерінен хабардар етеді» [115]. Мәселен, белгілі бір кәсіпті бастамас бұрын жоспарлаудан бөлек, бастапқы капитал, шығын болуы туралы «*ган нянзы чан ю – дын бу лён (құрғақ білтемен шам жанбайды) – шығыс шықпай, кіріс кірмес*» мақалында айтылса, «*ю фишон – дын бу лён (майды босқа тауысып – майшам жанбайды) – қара суды қайнату*» тіркесі босқа, бекерге әурелену мағынасында жұмсалады. Қазақ тіліндегі «*қашпаған сиырдың уызына қарату», «жемес аттан үміт қылу*» фразеологиялық тіркестердің мағынасында «*быйкәр зота ла (бекерге майшам жұмсау)*» бірлігі қолданылады. Адам тұрмысының нашарлығы, асқан кедейлігін сипаттау үшін «*йүә җо дын, фын со ди (шамның орнына ай, сыпыртқының орнына жел*) - *битін сығып, қанын жалау; ішерге асы, киерге киімі жоқ болу*» тіркесі, әл үстіндегі, өлім аузындағы, әлсіздеген адамның жағдайын жеткізу үшін «*фындинниди занды дын (желдегі майшам) –кәрі қойдың жасындай жасы қалу*» тұрақты сөз орамы қолданылады.

«*Шоди чын хуэй ду жындыйни (өртеп күл болса да танылады) – қаны жерге тамбау*» тіркесі өте танымал, қайтыс болса да аты, еңбегімен ел-жұртқа танымал, беделді адамға қаратып айтылады.

Әр үйде болатын сандықтың ішінде күнделікті тұрмыста, болашақта ұзатылар қызға қажетті жасау, үйленер ұл баланың келініне қажетті мүлікті дайындау мақсатында отбасының әжесі, одан кейін анасы алуан түрлі заттарды, бұйымдарды сақтайды. Сол себепті дүнген тіліндегі «*ненеди щёнзы – әженің сандығы»* тіркесі сандықтың өлшенбес қазына сақтау қабілетін көрсетеді. Халықтың түсінігіндегі сандықтың осы ерекшелігі келесі атауда көрініс тапқан. «*Няли щёндизыли (сандық түбін басу) – қажетсіз дүниені сандыққа салу*» тіркесі күнделікті тұрмыс қолданыла бермейтін мүліктерді сандықта сақтау дегенді білдіреді. «*Хуа щязы (сөз қобдишасы) – шегірткенің айғырындай; тілі мен жағына сүйену»* тіркесі әңгімесі бітпейтін, бас-аяғы жоқ, артық сөйлей беретін адамға қаратылып айтылады.

Одан бөлек уақыты жетті, мезгілі жетті мағынасында «*негуанзы манли (құмыраның толуы) – уақыты жетті*» не «*вахт саат доли – уақыт-сағаты жетті*» тіркестері пайдаланылады. Бұл тіркес ежелде лауазымынан, қызметінен айрылған адамдардың жағдайын сипаттау үшін де жұмсалған. Қызметтен айрылу мағынасында пайдаланылатын «*ха чәрни (арбадан түсу) – аттан түсу, ерден түсу*» тіркесі дүнген тілінде сақталған Қытай мәдениетіндегі әлеуметтік, саяси қарым-қатынас ерекшелігінен мәлімет береді. Ежелгі қытай мәдениетінде қол арба (рикша) не ат арбаны тек әлеуметтік дәрежесі, білімі, қызметі жоғары адамдар ғана көлік құралы ретінде пайдаланған. Сондықтан халықтың түсінігінде қолында билігі бар, дәулетті адамдар ғана арбаға көлік ретінде отырған деген ұғым қалыптасқан. Бұл ұғым қызметтен айрылу мағынасында жұмсалатын «*ха чәр (арбадан түсу) – аттан, ерден түсу*» тіркесінде көрініс тапқан.

Күнделікті тұрмысқа үйге қажеті жоқ бұйымдарды, өзектілігін жойған заттарды дүнген тілінде «*сы жын ту (өліктің басы)* – *бес тиынға да тұрғысыз; итаяқ болу*» деп атап, халық үйде сақтамай жағып жіберуді жөн саған. Халық түсінігінде адамның игілігіне жараған әрбір зат аяқ астында қалмай, жағылуы қажет.

Дүнген тіліндегі үй-жайға байланысты атаулардың бойында да ұлттық үй құрылысы мен жүйесі айқын байқалып, өзінше ерекшеленіп тұрады.

**3.3 Тағамға қатысты лингвомәдени бірліктердің культтік мәні**

Тілдегі тағамдардың прагматикасын түсіну біздің өміріміздің қарапайым элементтері. Сондықтан ұлттық тағам атаулары әлемді қабылдауымызда маңызды рөл атқарады, әлеуметтік өзара әрекеттесуге, мәдени сәйкестілікке және коммуникативті тәжірибеге әсер етеді. Тамақтану жалпыадамзатқа тән рефлекс болғандықтан, кез келген ұлттың дәстүрлі тамағын жегенде жақсы не жаман бағалауыштық әсер болатыны сөзсіз. Ал бағалауыштық әсер болған тұста прагматика өзінен өзі қалыптасады.

Тілдегі тағамдардың прагматикасы – сөйлеу мен жазуда әртүрлі тағамдарды еске түсіру және қолдану қабылдау, қарым-қатынас және әлеуметтік өзара әрекеттесуге қалай әсер ететінін зерттеу. Бұл тағамдардың тілдік және мәдени кеңістіктегі символдар, метафоралар мен мәнмәтіндер ретінде қалай әрекет ететінін талдауды қамтиды. Осы тақырыптың негізгі аспектілерін былай қарастыруға болады:

1.Ұлттық нышан. Мысалы: қазақ ұлтын танытатын тағамдар – қазы-қарта, бауырсақ, қымыз, шұбат; өзбек ұлтын танытатын тағам – палау; орыс ұлтын танытатын тағам – борщ, т.б.

2. Әлеуметтік және мәдени құндылықтар. Тағамдар маңызды мәдени және әлеуметтік мағынаға ие. Мысалы, торт – туған күн мерекесінің символы.

Орыс мәдениетіндегі тұшпара отбасылық дәстүрлермен және жайлылықпен байланысты. Суши жапон мәдениеті мен талғампаздығының символы ретінде қабылдануы мүмкін. Пицца көбінесе достық кездесулермен және бейресми ортамен байланысты.

3. Фразеологиялық бірліктер мен идиомалар. Тағамға қатысты көптеген тіркестер күнделікті тілдің ажырамас бөлігіне айналды:

«*Нан бар жерде ән бар*» прагматикасы – нан – тоқшылық .

«*Тату үйдің тамағы тәтті*» прагматикасы – берекелі үйде тамақ та болады, жайлылық та болады, ұрыс-керісі көп үйде ас батпайды.

«*Шай іш деп үйренген қымыз іш деп қыстамайды*» прагматикасы – сараңдық.

«*Ет дәмділігін қойса, мен ұрылығымды қояр едім*» прагматикасы – еттің калориясының күштілігі, адамға қуат беретін қасиеті.

Ұлттық тағамдардың атауында да прагматикалық рең болады. Мысалы, *Жерқорықтық* – ет тағамын пісірудің ерекше бір түрі. Жерқорықтықты жасау үшін жерден шұқыр қазылып, ішіне сексеуіл немесе тобылғы өртеледі. Шоқ әбден қызған кезде ысырып, ортасынан қарынға салынған етті қойып, үстін шоқпен көмеді де, қайта өртейді. Сонда қарынға салынған ет өз сөлі мен буына былқып піседі. Демек, жерді қазып пісіретін болғандықтан, атауы да жер сөзінің болуы тағамның пісірілу техникасын басты прагматика еткені байқалады.

*Жеті шелпек* – садақа түрінде таратылып берілетін ғұрыптық тағам. Оның прагматикасы - әуел баста жеті әулиеге бағышталып берілетін бұл ғұрыптың мазмұны кейіннен өзгешелеу сипат алған.

*Жол ашу* – ас-тағам мәдениетінде атқарылатын ғұрыптық мәнді жосын. Оның қазақ дәстүрдегі прагматикасы қойдың басы мен жауырынына қатысты жасалады. Үйітілген қойдың басы піскен соң табаққа салынып тартылар алдында маңдай тұсын қасқалдақтап тіледі. Прагматикалық уәжі – тігінен түскен біздің жол, көлденең түскен сіздің жол дегенді білдіретін ата-баба жолы жоралғысы бойынша қонаққа жасаған құрметтің белгісі.

*Жөргем* – ащы ішектен өрілетін тағам. Қой-ешкі сойғаннан кейін ащы ішекті аршып (тазартып), жөргемдегеннен кейін, яғни өргеннен соң сақтауға да, пісіруге де, жеуге де ыңғайлы болады. Қазақ мәдениетінде жөргем– ет тағамдарының ішіндегі ең қарапайымы. Сондықтан, дәстүрлі танымдағы прагматикасы – «бас тиіп, жамбас мүжімесең де, əйтеуір таңдайға татыр дəмге қол жеткізесің» деген принципке сəйкес, дастархан мəзірінде кəделілік жағынан төменгі тағам қатарына жатқызылады.

Ұлттың тағам дәстүріне қатысты лингвомәдени атаулардың бойында халықтың рухани-материалдық мәдениетінің барлық қабаттарына қатысты этникалық ерекшелігі көрініс тапқан. Халықтың табиғатқа, қоғамға, жақсы мен жаманға, жаратушыға, ақыл-парасатқа қатынасы тағам дәстүріне байланысты атаулар мен тіркестердің қолданысынан айқын көрінеді.

Ж.А.Манкеева: «Ұлттық ерекшеліктің басқа салалармен салыстырғанда ұзағырақ сақталатын материалдық мәдениеттің бір саласы – тамақ атаулары», – деген пікірімен толықтай келісеміз [116]. Расында да, тамақ атаулары ұзақ сақталатын материалдық мәдениеттің саласы ретінде өзге салалардан гөрі бойында ұлттың рухани-мәдени ерекшелігін сіңіру әлеуеті тұрғысынан да жоғары тұрғаны анық.

А.Ш.Жылқыбаева: «Түркі тілдеріндегі тағам атауларының танымдық сипаты» атты мақаласында тағам дәстүрінде кездесетін жөн-жоралғылар туралы орынды атап көрсетті: «Ғалымдар тағам жүйесінің үлкен мәдени жақтарына баса назар аударады. Өйткені, кез келген халықтың тағамға қолданатын азық-түлік түрлері, оларды дайындау технологиясы, тағамды қолдану және оған қатысты жөн-жоралар аса маңызды болып келеді» [117]. Ғалым тағам атауларының лингвомәдени ақпаратқа ие болу әлеуетін жоғары бағалап: «Түркі тілдерінде, тағам атауларының этнолингвистикалық табиғаты аса назар аудартады, өйткені, бұл тақырыптық топ ұлт, халық тіршілік-тынысының негізгі көрсеткіші және де бұл үлгілерінде ұлттық әдет-ғұрып, наным-сенімдер мол сақталған», – деп қорытынды жасайды [117, 195 б.].

А.Левшиннің: «Халықтың ұлттық тағамы мен сусынының тарихи сипаты кей жағдайда оның ағартушылығы, байлығы, ұлттық мінез, молшылық пен салтанаттылығын анықтаудың өлшемі бола алады. Дегенмен, халық білімінің деңгейін оның тұтынатын тамақ түрі де көрсетеді», – деген ойы ас мәдениетіне қатысты атаулар мен тұрақты сөз орамдары лингвомәдени зерттеулер үшін өте маңызды лингвомәдени бірліктер екеніне көз жеткізеді [80, 42 б.].

Дүнген халқының ұлттық материалдық мәдениетіне қатысты лингвомәдени бірліктердің елеулі үлесі ас мәдениетіне байланысты атаулар мен тіркестерге тиесілі. Дүнген ұлттық тағам дәстүрі Қытай халқының ғасырлар бойы қалыптасқан ас мәдениетінің мұрасы ғана емес, ислам дінінің адамның тамақтану мен тағам рационына қойылатын қатаң талаптарының сүзгісінен ұзақ жылдар бойы өткен, адалы мен арамының арасы бөлінген, халықтың әдет-ғұрпы, жөн-жоралғысы, ұлттық танымы-түсінігі тұнған ұлт мәдениетінің маңызды бөлшегі болып саналады.

Қазақ халқының ұлттық тағамдарын А.Құралұлы «Ұлттық дүниетаным» еңбегінде сүт тағамдары, ет тағамдары, сорпа, ұн тағамдары, дән тағамдары, балық тағамдары және жеміс тағамдары деп 7 түрге бөліп қарастырған. Ғалым әр топқа жататын тағам түрлеріне сипаттама берді. [118]. Бұдан басқа ұлттық тағамды ұннан жасалған, дақылдардан жасалған, сүт тағамдары және ет тағамдары деп жіктеу де кездеседі. Әрбір азық-түлік пен тағам түрінің өзінің көп ғасырлық сақтау және дайындау технологиясы бар, әрі халық тағамдардың адам ағзасы үшін пайдасын ескеріп тұтынады. Қазақ тілінде мал етінің қорытылу ерекшелігі жайлы тілде *«жылқы еті – төссегіңе жатқанша, сиыр еті – бозарып таң атқанша, қойдың еті – келесі күн батқанша»* тіркесінде сақталған. Демек, халықтың тағамға жылқы етін көп пайдаланатыны тек оның дәміне ғана емес, оның физикалвқ ерекшелігіне де байланысты екені түсінікті. Жылқы еті сиыр мен қой етіне қарағанда сіңімді екені бүгінгі күні мәлім.

Дүнген ас мәдениетінде тағам 2 типке жіктеледі: «*ыстық тағам* – *жә чыди*» және «*суық тағам* – *лён чыди*». «*Жә чыди* – *ыстық тамаққа*» негізінде жылдың суық мезгілінде дайындалатын, қуырылған, бұқтырылған, қайнату арқылы пісірілген ет, көкөніс пен жемістерден тұратын тағамдар жатады. Суық тағамдарға негізінен жазда пісірілетін, не мүлдем от көрмеген, не салқындатылып ұсынылатын тағамдар және алуан түрлі тұздықтар кіреді. Суық тағамдар егіс алқабына алып бару үшін ыңғайлы және жаздың ыстық күндерінде ұзақ тұрып, ашымай сақтау мақсатында дайындалады. Тағамдардың бұл түріне крахмалдан дайындалып, кеспе қосылған бүгінгі күнде «*аш лянфу*» деген атаумен белгілі «*лёнфын – салқын крахмал*» тағамын, «*фунчеза*» деп аталып жүрген «*фынтёзы – крахмал шыбығын*» мысалға келтіруге болады. Крахмалға байланысты дүнген тілінде «*заманына қарай адамы, заманы бірдің – амалы бір»* мағынасында жұмсалатын *«кан тянчи – чы лёнфынни (ауа райына қарап салқын крахмал жеу*)» тіркесі сақталған.

Бұдан басқа ас «*да чы – үлкен тағам*» және «*щё чы – кіші тағам*» деп те жіктеледі. От көрген жылы тамақтар үлкенге, ал тұздықтар мен жеміс-жидектер кіші тағамға жатқызылды. Дүнген тағам мәдениетінде дәмдеуіштер мен тұздықтардың түрі өте көп. Күз мезгілінде, жиналған егінді тұздап, қыста тұздалған, маринадталған, кептірілген көкөністер мен жемістер, дақылдар мен тағамдар көп пайдаланылады. Бұған халықтың шаруашылық, кәсіптің ерекшелігі әсерін тигізген. Ұлттық тамақ пісірудің ең басты ерекшелігі өсімдік майын көп пайдаланып, тамақты қуырып дайындау болып табылады. Дегенмен, майлы тамақ іріңді ауру, жүрек-қантамыр аурулары бар адамдарға, жаңа босанған келіншектерге тыйым салынып, берілмейді. Тағам дайындау дәстүрінің бірнеше әдісі бар:

* *цо* – үлкен отқа аздаған май құйып аз уақытта қуыру. Бұл дайындау барысында бірнеше ингредиент салынады.
* *фын* – бұқтыру. Майға қуырып, соңыра суды аз қосып бұқтыру
* *дў –* тек шамалы су қосып бұқтыруды атайды.
* *за* – тамақты аздаған май құйып сарғыш түске дейін қуыру. Әдетте ингредиенттің бір түрі ғана салынып қуырылады. Мәселен, ет, балық, бәліш және т.б Одан басқа «*за*» атауымен тамаққа салынатын дәмдеуіш ретінде пайдаланылатын шөп түрлерін қайнаған суда 3-5 секунд қайнатуды да атайды.
* *җў* – қайнату, пісіру.
* *җын* – буға пісіру
* *ко* – күйдіру, пісіру. Кәуап пісіруде, тандырда нан, самса пісіруде осы әдісті пайдаланады.

Қазақ мәдениетінде тағамды суға қайнатып пісіру, жануар майында, яғни мал етінің өз майында қуырып дайындау басым келеді. Сондықтан ұлттық тағам дайындау әдіс-тәсілдерінің адамның денсаулығына тигізер зияны өсімдік майына қуыруға қарағанда аздау екені бүгінгі ғылымға белгілі. Дүнген ас мәдениетіндегі тамаққа қосылар азық-түліктің алуан түрлілігі, тағам рационында көкөністердің көптігі тағам дәстүрінің негізгі ерекшелігі болса, өсімдік майына қуыру тәсілі көп жағдайда адам денсаулығына өте зиян болып саналады. Дүнген жұртшылығы арасында тамақты отқа күйдіріп пісіру кең таралмаған. Халық бұндай тамақты *шикі (сынди)* деп атап, денсаулыққы пайдасы шамалы екенін түсінген. Халықтың бұл түсінігі «*ланди шоди чыни* – *жалқау етті отқа күйдіріп жейді*» нақылында көрініс тапқан. Демек, ашық отқа пісіру, кәуап дайындауды мақұл көрмеген. Әйелдер тамақ пісіруге көп көңіл бөліп, әрбір тамақтың ішінде көкөністердің болуын қалаған.

Қазақ халқының ұлттық тағамы – қазақша ет. Қазақ халқының ұлттық тағам дәстүрінде мал өнімдерінің қолданылуы халықтың дәстүрі шаруашылық сипатымен айқындалады. Демек, төрт түлік мал «*кисе – киім, жесе – тағам, ішсе* – *сусын*» ретінде қолданыс тапқан.

Дүнген этносы отырықшы халық болып табылады. Өзінің тарихи қалыптасу процесінде дүнген этносының құрылуына атсалысқан ұлт пен ұлыстар кішігірім отырықшы ауыл, қала түрінде ұйымдасып, қытай мәдениетіндегі дәстүрлі қала формаларына ие болған. Дәстүрлі тұрмыс салты дүнген ұлтының тұтынар азық-түлік ерекшелігіне де тікелей әсер етті. Яғни, негізінен өздері өсіретін көкөністер мен жеміс-жидектер, үй құстары және жайылымды аса қажет етпейтін ірі қара мал еті қолданылды. Айта кетерлік жайт, Орта Азия аумағына көшіп келгеннен кейін дүнген жұртшылығы арасында малдың сүтін пайдалану кең таралмады. Ал бүгінгі күні бұл ұстаным мүлдем кездеспейді десек болады. Дүнген мәдениетінің ұлттық ерекшелігін танытатын ерекшеліктерінің бірі – тамақтың бірнеше түрінен тұратын тағам жиынтығына атау беру дәстүрі. Мәселен, «*сы пан – төрт табақ», «ву пан-бес табақ», «ба пан* – *сегіз табақ*» және т.б. Яғни, атау ас жиынтығында болатын тамақ түрінің санына орай қойылды. Кейде тағам кешенінің бұл түрі 18, 24, не 36 тамақтан тұруы мүмкін еді. Қарт кісілердің айтуы бойынша, бұрынғы кезде тағамның саны 108-ге дейін жететін. Айтып кетерлік жайт, осы тағам тек қуанышты шараларда ғана дайындалды. Бүгінгі күні жоғарыда көрсетілген тағам жиынтығынан «*сы пан – төрт табақ*» кеңінен таралған. Аталған тағамға еттен екі, көкөністен екі тағам кіреді. Дегенмен, тағам түрі өзгеруі мүмін. Осы ретте 4 санына қытысты қытай және дүнген ұлттық сеніміндегі өзгешелікті байқауымызға болады. Қытай тілінде *«сы»* сөзі «төрт» сан есімінің атауынан басқа *«өлу»* етістігін де білдіреді, сондықтан қытай тұрмысында «*сы»* сан есімін қолданбауға – атамауға, белгілемеуге тырысады. Дүнген тілінде аталмыш санға қатысты еш тыйым және ырым кездеспейді. Керісінше, тойдан кейін төртінші күні қонақ шақыру, адамның өлімінен соң төртінші күні құран оқу, төрт табақты тағамын ұсыну секілді салт-дәстүрлерге қарағанда, төрт саны киелі сандардың қатарында тұрған секілді.

Тағам кешенінен бөлек бүгінгі күні дүнген халқы қоныстанған барлық ауылдарда кездесетін ұлттық тағамға – «*щи*» (еттен жасалған котлет, туралған ет және көкөністерден тұратын тағам) жатады. *Щи* – атауы қытай тіліндегі бұл сөздің нұсқасымен бірдей емес. Дүнген тіліндегі «*щи»* сөзі нақты тамақ түрі, тамақ кешенінің атауы босла, қытай тіліндегі мағынасы «*ас беру, дәм татқызу, той*» деген мағынаны білдіреді. Мәселен, «*җын щи – нағыз салтанат, дәм татқызу, ас тарату*» деп аударылады.

*«Щи»* – етті котлет, туралған ет, күріш, жұмыртқа және көкөністер, түрлі дәмдеуіштер қосылып дайындалған етті тағамның түрі. Етті бөлек, күрішпен араластырып, жұмыртқаның ішіне орау арқылы дайындайды. Тек қуанышты шараларда, әдетте қонағы көп тойларда пісіріледі.

Дүнген ұлттық тағам дәстүрінде «*җюце* – *жусай*» ерекше орын алады. Тағам дайындауда кең қолданыс тапқан бұл азық түрі Қазақстан, Қырғызстан, Өзбекстан Республикаларына бірдей кең таралған. Жусайды қамыр тамақтың барлық түрлеріне қосып, әрі қуырады, қыс мезгіліне тұздайды. Үй жануарлары жемейтін, әлеуметтік маңызы жоқ бұл шөп түрі дүнген ұлтының тарихындағы қиын-қыстау кезеңдерде біртұтас ұлтты аман алып қалған азық түрі деп айтсақ қателеспейміз.

Қазақ және дүнген тағам мәдениетіндегі ортақтастық қазақи бауырсақ пен дүнген «*югуәзы – бауырсақ», «ющён* – *май шелпегінен*» көрінеді. Қазақ халқының ұлттық бауырсағының түрлері көп екені белгілі. Мәселен, бүгінгі күнде қазақ тағам дәстүрінде ши бауырсақ, ақ бауырсақ, шәй бауырсақ, тұш бауырсақ, ашыған бауырсақ, бармақ бауырсақ, жалпақ бауырсақ, жол бауырсақ және т.б. түрлері бар екені белгілі. Дүнгендердегі «*югуәзы* – *бауырсақ*» түркі тілдес халықтардан енді. Ал «*ющён – май шелпек*» қазақтың май шелпегіне өте ұқсас келеді. Алайда, дүнген халқының шаруашылық ерекшелігіне сәйкес «*ющён* – *май шелпегіне*» дәмдеуіштер қосылып, қамыры қалың әрі тығыз болып жайылады. *«Май-шелпек*» қуанышты шараларда, мерекелерде, әрі құран оқу, қазалы уақытта да пісіріледі. Қазақ тіліндегі «*жеті шелпек пісіру*» ғұрпы дүнген тілінде «*ло ющён*» деп аталады. Дүнгенше май шелпегі дүнген халқы қоныстанған барлық ауылдарда бірдей дайындалуына қарағанда, *«ющён»* ежелден сақталып келе жатқан тағам түрі.

Қазақ тіліндегі «*тең теңімен, тезек қабымен*» нақылымен мағыналас дүнген тілінде «*ю вон ю гуәни тонни – фи вон фи гуәни (май майқазанына ағады)»* тұрақты сөз орамы сақталған. Демек, халықтың көзқарасы бойынша, әр адам өз ақыл-ойына, білім-деңгейіне, жан дүниесіне сай адамдармен араласуы қажет. Аталған мақалдың екінші мағынасы – үнемділік, мақсаты бөлек ақшаларды араластырмай, мақсатына қарай жұмсауды білдіреді, яғни, «*дауыл* –  *құйыннан, ақша – тиыннан*».

Сонымен қатар, «*лан со чечезы лянгы ца зуй* – *сасық жөргекпен аузын сүртті*» тұрақты тіркесі де боқауыз адамға қатысты айтылады.

Тілде дүнген халқының ас мәдениеті мен шаруашылық ерекшелігін танытатын, «*бір құмалақ бір қарын майды шірітеді*» мағынасында қолданылып, қазақ тіліндегі сыңарына толықтай мағыналас келетін келесі мәтел кең қолданысқа ие: «*йигә лочў хуэ йи гуә тон (бір тышқан бір қазан сорпаны бұзады) – бір құмалақ бір қарын майды шірітеді*». Аталған мақалдың бойында қазақ халқының қарын ішінде май сақтау әдеті, қазақ халқы үшін майдың тағам дәстүрінде алатын орны туралы мәдени ақпарат сақталған. Ал дүнген тіліндегі сыңарында тышқан мен сорпа атауларының кездесуі де тегін емес екені анық. Дүнген халқы – отырықшы халық, негізгі тіршілік көзі егіншілік болған соң, тышқанның күзде жиналған егін, азық-түлік, дақылдарға тигізетін зияны зор еді. Сондықтан тышқан өсіп тұрған егін және жинаулы сақталған өнімді құртатын бірден бір зиянкес болып табылады. Осындағы сорпа дегені ет сорпасы емес, қамыр пісіретін сорпа болса керек. Себебі дүнген тағам дәстүрінде ет қайнатып пісіруден гөрі кеспе қайнатылған сорпаны атауда *«тон»* сөзі жиірек пайдаланылады.

«*Лочў дедо мянщёнли* – *тышқан ұн сандығына түсті*» мақалы да «бір құмалақ бір қарын майды шірітеді» мағынасында қолданылады. Мақалда пайдаланылған ұн сандығы дүнген тұрмыстық мәдениетінде ұн сақтау үшін жұмсалатын ұн сандығының болғанынан мәлімет береді. Бүгінгі күні ұн сандықтарының орнын пластиктен жасалған контейнер алмастырды.

Дүнген тіліндегі лингвомәдени бірліктердің арасында бүгінгі күні көпшілікке танымал болған «*җюцэ* – *жусай*» өсімдігінің атауы көзге түседі. Мәселен**, «***җю йүәниди җю-щён пә ку* – *жусай тоғызыншы айда өте дәмді*» тіркесінде аталған дақылдың, әсіресе күзде пісетін жусайдың екінші буыны дәмді болады дегені айтылады. «Жусай» тұздық (*хан цэ – ащы тұзды*қ) ретінде, өзге көкөністермен қуырылып (*җюцэ цэ – қуарылған жусай*), тұшпара (*җюцэ бяншы – жусай тұшпара*), манты (*җюцэ бозы – жусай манты*), орама секілді тағамдарға қосылады. Дүнген тағамдары арасында ерекше орны, аталмыш дақылға деген халықтың ерекше қатынасы келесі лингвомәдени бірлікте көрініс табады «*бондо җюцэ дини чыбыбо (жуцай егістігіне жіберсең де жусайға тоймау)* – *қымыз – кісінің қаны, ет – кісінің жаны*».

«*Җюйүә җю – щён пә ку* – *қыркүйектің жусайы дәмділігі сонша* – *ауыз іші ойылады*» тіркесі «*еркек қырқында қылы ашады (шығарады)»* тіркесінің мағынасында да жұмсалады . Жуцай жылына екі мерзімде нәрлі әрі дәмді болады. Бірінші кезеңі – ерте көктемде, екіншісі – тамыз-қыркүйек айлары. Осы мәселе «*люйүә җю – лү бу чы, җюйүә җю - щён пә ку (маусымдық жусайды есек те жемейді, қыркүйектің жусайы өте дәмді)»* тіркесінде көрініс табады. Ай күнтізбесі бойынша алтыншы айда – шілде айында өсетін жусай қатқылданып, жеуге құнарсыз болады. Сондықтан халық осы айда жуцайды тұтынбауға тырысқан. Мақал, әдетте, тамақты жыл маусымдары бойы жеу керек, яғни әр дақылды өз уақытында піскенде пайдалану қажет мағынасында қолданылады. Бүгінгі күні егін шаруашылығында егінді баптаудың заманауи технологияларының дамуының нәтижесінде, жусай жыл бойы дайындала береді. Алайда, халық тілде сақталған *«люйүә җю – лү бу чы, җюйүә җю - щён пә ку (маусымдық жусайды есек те жемейді, қыркүйектің жусайы өте дәмді)»* нақылындағы өсиетті берік ұстап, жусайды тек белігілі бір кезеңдерде ғана тұтынады.

Қазақ тіліндегі «*жеті шелпек пісіру*» дәстүрі дүнген тілінде «*ло ющён – шелпек пісіру*» деп аталады. Дүнген ұлттық тағам дәстүрінде күнделікті тамақ дайындауда аса көп мөлшерде пайдаланылатын, әрі үйдің дәулеті, берекесінің символына айналған майдың орны ерекше. Қаза болу, құран оқу, ас тарату шараларында міндетті түрде **«***ющён – майлы шелпек*» дайындалады.

Дүнген тойларында «*ас келе жатыр – фан лэдини*» тіркесімен қатар «*ю лэдини» (май келе жатыр), «цў лэдини» (сірке суы келе жатыр)* тіркестері де қолданылған.

Келесі тұрақты тіркестер дүнген танымында «май» байлықтың, дәулеттің нышаны екенін нақтылай түседі: «*хә ю чы миди гуонйин (май ішіп бал жеу) – аста-төк, ит басына іркіт төгілген заман, көйлегі көк, қалтасы тоқ, ақ түйенің қарны жарылған күн, танауынан есек құрты түсу», «ю хўлўр (майлы асқабақ) - қалтасы қалың*». Адамның толып кетуі мағынасынан өзге «*ю щёнчўли (май басты, май қаптады)*» тіркесі байып кету мағынасында жұмсалады. Оған қоса байлықтан пайда болған менмендік, тәкаппарлық мінезді «*либашон би юли (қабырғасына май шығу) – көзін шел қаптау, құдайын ұмыту, түкірігі жерге түспеу, шыбын құрлы көрмеу», «дуни юли юлэ (асқазанына май шығу)», «юлянзы (майлы бет) – судай суық, оттай тентек*» тіркестері, ал ысырапшылдықты «*йү де бё (балық майынан құтылуда) – босқа мал шашу»* тіркесі сипаттайды.

Дүнген шаруашылығында май құнды азық екенін *«сын ю (өсімдік майын сақтау)* – *сары майдай сақтау», «югон доли ду бу фу (май толған шелек құлап бара жатса да ұстамау) – көз жұма қарау, күл болмаса, бұл болу, қылшығы қисаймау»* тіркестері дәлелдей түседі.

«*Тең теңімен, тезек қабымен*» мағынасында жұмсалатын *«ю вон югонни тонни, цў вон цўгонни тонни (май бөшкесіне, сірке* – *сірке бөшкесіне ағады) – тең теңімен, тезек қабымен»* тіркесі ежелгі Қытай әлеуметтік ортасында болған әлеуметтік жіктеу заңдылығынан хабардар етеді, демек белгілі бір әлеуметтік тапқа жататын отбасы өзінен беделі төмен шаңырақпен құдаласпайды. Ал дүнген тіліндегі «*вә хә фи – ни е хә фи, вә хә ю – ни е хә ю (су ішсем, сен де іш, май ішсем, сен де іш)»* нақылы адамдардың арасындағы, ерлі-зайыптылар арасындағы татулықты білдіріп, бірге оттан да, судан да өту, жұбы жазылмау, арасынан қыл өтпеу мағынасында жұмсалады.

Сонымен қатар, «май» атауы **«***лин да ю, зун чын ян (майды жекелеп, тұзды көтермелеп сатып алу)», «фичўр – те ю, сучўр – гуа бё (майлыға май қосу, арықтан май қыру)* – *есектің үстіне үкі тағу», «фи ю шочўли (майын күйдіру) – қаны басына шабу, шабына шоқ,от тию», «дўзы юфули (асқазанына май қатты) – асқазанында май қату, жүрегіне тию», «ба җёнбё гуадёли (чуадёли) (майын* *қыру) – хан талапайға салу, жебей сауу»,* болымсыз, пайдасыз әрекетті білдіретін *«пын ю (екі қолмен май ұстау) – ет пен терінің арасында», «хуа зущён ю – йинни (сөз май сияқты, көлеңкесі болар) – қара аспанды құлату – ойды, хабарды әсірелеп айту», «ца юшу (майлы қолын сүрту) –күйе жағу, мін тағу*» секілді тұрақты сөз орамдарында жұмсалады.

Жоғарыда аталған тұздықтардың дүнген ас мәдениетінде ежелден бері қолданылып, әрі өзінің атадан-балаға қалып келе жатқан дайындау әдісі бар екеніне тілде сақталған көптеген лингвомәдени бірліктерді талдау барысында көз жеткіздік.

Тұздық дәстүрлі дүнген дастарханында маңызды орын алады. Мәселен, ешкімді мойындамау, беделді адамның сөзін, берік дәлелді көзге ілмеу мағынасында «*бу жын нэгә созы (тұздықты менсізбеу) – тоқсан жерден тоссаң да, тобығынан қақтырмау*» тіркесі қолданылады.

Жоғарыда айтып өткеніміздей, дүнген тілінде «*ас келе жатыр*» мағынасында «*цў лэдини (сірке суы келе жатыр)»* тіркесі қолданылады. Сірке суының қышқыл дәміне орай сірке суының қасиеті адамның бойындағы өкіну, қызғаныш дәрежесін сипаттау мақсатында жұмсалады. Мәселен, «*цўдёли (сірке суындай болу)», «цў фали (сіркесі ашыды )», «чы цў (сірке ішу)», «чы цў ё нян хунни (көз қызаруы тілеп сірке суын ішу)»* тіркестері «*қызғаныштың қызыл иті, өті жарылу, іші күю/ішінде ит ұлу, ішіне пышақ айналмау*» мағынасында қолданылады. Ал қызғаншақ адам «*цў тунзы (сірке бөшкесі) – іші тар*» тіркесімен сипатталады. Одан басқа адамды қинау, мазасын алу мағынасында *«нё цў ба ламянзы (үлкен дәреттің ащы бұрыш, кіші дәреттің сілті болуы) – ит терісін басына қаптау», «чуонкуәшон са ламянзы (сыздауыққа бұрыш себу) – жығылғанға жұдырық*» тіркесі сақталған.

Дүнген тілінде «*цў* – *сірке суымен*» қатар тілде ұнтақталған «*бұрыш –ламянзы*» атауының қатысуымен жасалған тұрақты сөз орамдары бар. Қазақ тілінде бұл сөз «*лазы*» деген атаумен Алматы облысында белгілі. «Лазы» сөзінің сөзбе сөз аудармасы «бұрыш», «*ла*» (ащы) түбірі мен «*зы*» (етістіктен зат есім тудырушы) жұрнақтан жасалған. Қазақ тілінде бұрыш деген мағынадан басқа, бұрыштан жасалған тұздықтар да «*лазы*» деп аталып жүр. «*Ламянзы* – *бұрыш*» атауы дүнген халқының түсінігінде «ұнтақталған бұрыштан» басқа, қайғы, қиянат мағынасында лингвомәдени бірліктерде кездеседі. Мәселен**,** *«чыха лазыди (бұрыш жеген)», «чы лазы (бұрыш, лазы жеу) – таяқ жеу, ит терісін қаптату», «мәю кў нанниди тянни (ащының дәмін көрмей тәттінің танымайсың) – жаман айтпай жақсы жоқ», «цун ла бизы, суан ла щин, лазы лади мә лёнщин (пияз мұрын ашытады, сарымсақ жүрек ашытады, қызыл бұрыш аямай ашытады»* тіркестері «*басынан қайғы өткен, ыстық-суықты көрген*» деген мағынада қолданылады. Дүнген тіліндегі «*гиди вакў (ащыны қаздыру, ащысын беру)»* тіркесі «*әңгір таяқ орнату, басынан таяқ айырмау, екі аяғын бір етікке тығу, көзіне көк шыбын үймелету, қаққанда қанын, соққанда сөлін алу, қан қақсату*» мағынасында жұмсалады.

Сонымен қатар адамның бойында қызбалығы, ашуланшақ мінезін де «*лазы* – *бұрыш*» сөзімен атайды. Мәселен, *«чыха лазыди (бұрыш жеген)», «чыха лазы – хунха лянди (бұрыш жеген – беті қызарған)»* тіркестері «*ит жыны келу, қаны басына шабу*» мағынасында жұмсалады. Одан басқа аузына сөз түспеу, сасқалақтау, дегбірі қашу, барар жері, басар тауы жоқ мағынасында қолданылатын «*шонле хуадё фули (тікенегі көп кафен бұрышының талына міну)* – *шығарға тесік таппау*» тіркесі, таңдаудан жаңылу мағынасында сақталған «*тёгуә ёнжу – чы дуфын (қой етінен аттап, бұрыш кебегін жеу)»* тіркесі бар.

Дүнген тіліндегі тағам дәстүріне қатысты лингвомәдени бірліктердің ішінде босқа уақыт жоғалту, жұмыссыздық, пайдасыз, берекесіз іспен айналысу мағынасында «*бантхон – умаш көже»* атауының қатысуымен жасалған лингвомәдени бірліктер қолданылады. Мәселен, «*да йигә бантхон (умаш көже жасасу)*» тіркесі «*ағаш қазан қайнату, аз уақытқа құмар тарқату*» мағынасында жұмсалады. Оған қоса, *«бан бантон (умаш көже дайындау) – етектен тарту, қолды байлау», «ту литу ца мифандини (басында ботқа қайнау) – бастың қатып кетуі»* тіркестері сақталған. Умаш көже дұрыс дайындалмаған жағдайда көженің ішінде кесектердің пайда болу процесі *«гәда бантонди (кесек умаш көже) – бірінен кейін бірі»* тіркесінде сипатталады, ал тіркестің өзі жүзеге аспайтын шаруалардың көбеюі, жолы болмау мағынасында қолданылады. Күрішті көп салудың салдарынан көженің қоюланып кету құбылысын сипаттайтын *«ца мифан (күріш көже пісіру)»* тіркесі «*жер қайысқан ел*» мағынасында жұмсалады.

Адамның мешкейлігі, тойымсыздық дәрежесін жеткізу мақсатында *«ги ван ба янзы (янянзы) нешон (кесеге ернеу жапсыру) – аяқты аяғымен, шанақты шанағымен жұту, түйені түгімен жұту»*, арам тер болып бекерге шығынданып, берекесіз еңбекті көрсету үшін *«дянли вандизыли (кесені айналдырып, түбін толтыру) – арам тер болу, ауа қармап қалу, әуреге салу*» тіркесі қолданылады.

*«Ван-кесе»* атауының негізінде тілде адамгершілік, табиғат заңдылықтары, өмір шындығына деген халықтың ой-көзқарасы, даналығын білдіретін лингвомәдени бірліктер сақталған. Мәселен, «*келіннің бетін кім ашса сол ыстық*» мағынасында дүнген тілінде *«ту фи ван фан щён (кеспенің бірінші кесесі дәмді*)» тіркесі сақталған, ал «*алдыңғы түйенің жүгі жеңіл, артқы түйенің жүгі ауыр»* мағынасында «*ту йи ван фан – хо чы (кеспенің бірінші кесесін жеу оңай)»,* оған қоса соңғы тіркес «*ұзақ сапар алғашқы қадамнан басталады*» мәнінде де қолданылады. «*Фан-кеспе*» атауы *«мянтезы дян дын фан бу җўә (кеспені шам ғып жаққанмен кеспе жанбайды)*» тіркесінде де көрініс тауып, «*арам тер болу*» мағынасында қолданылады.

Шындық айтудың маңызын қолдап, дау-дамайда, адамның қазасы кезінде шындықты айту қажет деген пікірді ұстанған халық «*да лан ван – фә ванди хуа, да лан дезы – фә дезыди хуа (кесе сындырсаң кесе туралы, табақ сындырсаң табақ туралы айту) – әкесі өлгенді де естіртеді*» деп көрсетеді.

Лингвомәдени бірліктердің бойында ыдыс-аяқ отбасының әлеуметтік жағдайы, дәулетінің белгісі екені байқалады. Мәселен, тұрмысы нашар отбасыға қатысты «*җуанбазы фәфәзы, лүнлүнзы ван (ауыспалы қасық, ауыспалы кесе) –қолы қысқа, ішерге асы, киерге киімі жоқ болу*» тіркесі жұмсалады.

Сонымен қатар қазақ тіліндегі«*үй болғасын ыдыс-аяқ сылдырламай тұрмайды*» нақылымен мағыналас «*сыйҗяди ван дэ дезы бу пынйиха (қай үйде табақ пен кесе сынбайды)»* тіркесі қолданылып, адамның ашуы «*фэ дезы – бан ванди (табақ лақтырып, кесе сындыру) – қаны бұзылу*» тіркесімен, ал әйелдің ұқыпсыздығы «*пын чо тян-ван чо диди (астау аспанға, кесе жерге қарау) – қазанының қаспағы бес елі*» тіркесімен айқындалады. Кесемен бірге тілде *«сагуанзы* – *құмыра»* атауы да *«пэзы чәсагуанзы бу лан, йибыйзы бу лу (құмыра шытынамаса су ақпайды) – жел болмаса шөп басы қимылдамайды*» тіркесінде қолданылады.

Дүнген халқының күнделікті тұрмысында тағам дайындауға қажетті өзге де азық-түліктің алуан түрі қолданылады. Олардың кейбіреулері дүнген тілінің тұрақты сөз орамдарында көрініс тауып, халықтың ұлттық танымында өзіндік орны, дүнген ұлты үшін лингвомәдени мазмұнға ие болды.

Тілде ысырап болу, мақсатсыз пайдалану мағынасында  *«лиму дин җўәзы чян җин (лимон ағашынан тіреуіш, үстел жасау – алтын жұмсаумен бірдей) – рәсуа болу»,* сөзінен, ойынан айну мағынасында «*тё цун – мэ суанди (пияз таңдап сарымсақ сатып алу) – райдан қайту, сабындай бұзылу*» және *«до дан (жұмыртқа жару, қағу) – райдан қайту, сабындай бұзылу*» тіркестері жұмсалады. Халықтың тағам дайындауда жұмыртқаны суға пісіруден гөрі оны майға қуыру, тамаққа қосып қуыру әдісін қалайтыны *«лё вандан (қабықсыз (жұмсақ, шіріген) жұмыртқа лақтыру) – мұзға отырғызу, жер соқтыру*» тіркесінде баяндалған.

«*Ұн*» сөзі дүнген тілінде үнемі тәрбиелі, білімді адамды атау мақсатында жұмсалған. Ал «*тәрбие көрген*» түсінігінің орнына «*еленген ұн*» тұрақты сөз орамы қолданылады. Мәселен, «*зу лян щи луәрни данчўлэди мян йиён (майда електен еленген ұн сияқты) –жерден пішіп алғандай», «ю ё чы бый мян, җю щүә бу дуан (ақ ұн жеймін десең, оқуды тастама) – жер* – *ырыстың кіндігі, білім* – *ырыстың тізгіні».*

Адамның дәулеті жиналған егінмен ғана емес, ет мөлшерімен де теңестірілген. Мәселен, «*чынлигә малянгангарли (құртқашаш (ирис) сабағындай болу) –аяғы аспаннан келу, бастан бақ таю*» тіркесі шығынға батуды білдірсе, *«җонли йи гәда жума? (ет көбейді ме?) – мүйіз шықты ма»* тіркесі байлыққа кенелу мағынасында жұмсалады.

Ал «*сангә чянди хуаҗё – лэлигә цуан (3 тиындық лавр өсімдігі – иісі өткір) – өтпес пышақ қол кесер»* тіркесінде де дәмдеуіш атауы адамның жеке қасиетін сипаттауда қолданылады.

Дүнген тілінде лингвомәдени бірліктердің арасында адамның мінезі, адамның тәрбиесі мен тәрбиесіздігі, көпті көрген ептілігі мен тәжірибесіздігі секілді жағымды-жағымсыз мінезін тамақтың пісу, дайындық дәрежесін сипаттайын «*шикі – піскен» (сынди* – *фыди)* атауымен сипаттаудан жасалған тұрақты сөз орамдары көп. Осыған орай дәстүрлі дүнген тағам дәстүрінде етті отқа күйдіріп дайындау тәсілі кездеспейді. Халықтың бұл көзқарасын *«лан жын шоди чыни – жалқау адам күйдіріп жейді*» мәтелі дәлелдей түседі. Бұған қоса халық фаршты да ұнатпай, ұлттық тағамында азық-түлікті негізінен ұсақ қып турауды дұрыс көреді. Бұл түсінік «*канхади бу де щүанхади йүан (шабылған кесілгенге жетпейді) – жасанды табиғиға жетпейді*» тіркесінде, болымсыз жайды жұмсартып айту, жеткізу мағынасында қолданылатын *«бый суй, пошон (майдалап, сорпаға салу) –жете түсіндіру, тігісін жатқызу*» тіркесінде, «бос белбеу» мағынасында қолданылатын «*жу ванзы (ет котлетасы) –бос белбеу*» тіркесінде көрініс табады.

Дүнген халқының тағамға қатысты ұлттық танымында тек дәстүрлі асты ғана ішу, өзге бейтаныс тағамдарға жақындамау түсінігі қалыптасқан. Бұл әдет Қытай елінде ислам шариғатына қайшы келетін азық-түліктерді қолданатын жергілікті халықтардың арасында тұрып, тыйым салынған тағамды пайдаланудан бас тартудан қалыптасты. Сондықтан халық арасында *«чы жынди фан – но жынди йүә (өзге адамның тамағы – адамды улайтын дәрі) – әр елдің салты басқа, иті қара қасқа, әр түліктің өрісі басқа»* тіркесі сақталған.

Халық тәрбиесіз адамды «*сын* – *шикі*» сөзінің негізінде жасалған «*сын те гуәгуәзы (шикі темір астау)*» тіркесімен атайды. Осында «*шикі астау*» тіркесі күн мен жаңбырдың астында қалып, тот басқан, тазаланбаған темір дегенді білдіріп, «*тәрбие көрмеген адам*» мәнінде жұмсалады.

Сонымен қатар, бейтаныс, бөтен адам «*сын жын (шикі адам) – екі туып бір қалған, көлденең көз, сырт көз»*, ал таныс адам сәйкесінше «*фу жын-піскен адам*», томаға-тұйық мінезді *«сынфын жын (шикі деңгейлі адам) – ішінде ит өліп жату»*, тәжірибесіздік, жастықты «*сын шу (шикі қол) – ақ саусақ, бесіктен белі шықпаған, қызыл қарын*» тіркесімен атайды.

Адамның рухани толысуы, ақылының кіруі, қартаю процесін дәмдеуіш өсімдігінің пісіп жетілуімен салыстырады, мәселен, «*җёнпизы бу ла, зэсы бу ло (даршын (корица) піспесе ашымайды) – ақылды қария ағып жатқан дария», «фу мизы бу сын я (піскен бидайдан сабақ өсіп шықпайды)».* Соңғы нақылдағы «*фу мизы* – *піскен бидай*» тіркесі жасы ұлғайған, ақылы толған мағынасын білдіреді. Аталмыш мақал «жасы келген әйелдердің бала көтермегені абзал» және «әдеп қалса да әдет қалмайды мәнінде де жұмсалады.

Әлемдегі барша ұлт пен ұлыстардың ұлттық тағам дәстүрінде өзіндік дастархан мәдениеті, ас ішу әдебі, тағамға қатысты ырым-тыйымдардың кешені бар екені мәлім.

Бір дастархан басында тамақ ішу бірлік пен ынтымақтың белгісі болса, асты көп мөлшерде тұтыну мешкейлік, тойымсыздықтың нышаны болып табылады. Ал адам баласының ішер тағамы, күнделікті тұрмыста тұтынатын азық-түлік түрлері отбасының әлеуметтік жағдайынан хабардар етеді.

Дүнген тіліндегі тамақ ішу әдебі, ата-бабаның ас ішуге қатысты ақыл-өсиеті, тағамның адам денсаулығына тигізер әсеріне қатысты халықтың ұлттық таным-көзқарасы көрініс тапқан лингвомәдени бірліктер көп сақталған.

Әр алуан фразеологиялық мағынасы бар ас ішу әдебі қамтылған лингвомәдени бірліктерге келесі тұрақты сөз орамдарын жатқызсақ болады. Мәселен, төмендегі мақал-мәтелдерде астың адам денсаулығы үшін маңызына баса назар аударып, адам жеткілікті мөлшерде тамақтануы тиіс деген халық түсінігі сипатталған: *«бо фан чы – бо хуа бә фә (кеспені тойып же, сөзді көп айтпа)* – *мақтаншақтың қазаны бос қайнайды», «чы бо – ви зы, зэ чы – сун мин (тойғанша жеу өзің үшін, асыра жеу – өзіңе қол салу) – өле жегенше, бөле же», «чы фан – ё чонни, фә хуа – ё фонни (ас ішкенде дәмін тат, сөйлегенде абайлап сөйле) – айтылған сөз* – *атылған оқ», «шо чы дуә хә – чёнфу хә йүә (дәрі қабылдағанша аз жеп көп су іш) – ішің ауырса аузыңды тый», «жынсы* – *те, фансы* – *гон (адам - темір, ас* – *болат) – ас тұрған жерде дерт тұрмайды», «мә чыли – хә чи (тамақ ішпесең шайыңды іш) – өз жолымен жүру».*

Қазақ тіліндегі «шығарып салма сөз» мағынасында қолданылатын *«лян гунгур чёрчеди вончў җяндини (таяқшамен ептеп алып шығу)»* тұрақты сөз орамында дүнген тұрмысында «*куәзы, гунгур* – *таяқша*» тамақтану құралын дұрыс пайдалану нормасы көрініс тапқан. Осыған орай, дүнген тіліндегі «*щи шу – щидо җу, чы фан – сундо ку (қолды білекке дейін жу, кеспені ауызға дейін апар) – біткен іс–піскен жеміс»* тіркесі*, «нүвазы чы фан – щи җүәр, щи ян (қыз кеспе жейді – мұқият шайнап, асықпай жұтады)», «на я җянҗяр җяндини (нёдини) (тістің ұшымен жеу (кеміру)», «щи җүәр – щи янди (көп шайнап аздап жұту) –асықпаған нәрін жейді, асыққан зәрін жейді», «чы чы до ху – гуәди ю жу (соңғысына қазан түбіндегі ет қалар) – асықпаған нәрін жейді, асыққан зәрін жейді», «шохуәди чы ходи (от жағушы жақсысын жейді) –табақ тартқан тамақ сұрамайды, аспаздың қарыны асқанына тояды»* секілді тұрақты сөз орамдары халықтың тағам ішу нормалары туралы хабардар етіп, тамақты асықпай, қонақ күтуде, той-шараларда қонақтарға қызмет етуден қашпау қажет деген өсиетті жеткізеді.

*«Чы фансы байүә (тамызда тамақ іш) –ақ түйенің қарны жарылатын кез*» тіркесінде халық құрамы дәрумендерге бай, ағзаға пайдалы тағамды уақытында тұтынуға кеңес беріп, әсіресе тамыз айында түрлі тағам жеу қажет деген ақыл көрініс табады.

Ал келесі тұрақты сөз орамында ойында жамандығы жоқ, аузын ашса жүрегі көрінетін адамды сипаттау мақсатында іш өтуден қорықпайтын, асқазаны сау адамның бейнесін қолданады «*дўзыни мә лын бин – бу па чы щигуа (асқазанында суық ауруы жоқ, қарбыз жеуден қорықпайды)».* Көрсетілген тұрақты сөз орамы жаздың басында жетілетін жемістердің бірінші легінде толық піспей, адам ағзасына зиян, іш өтуге алып келетін қарбызды жеуден қорықпайтын адамның ерекшелігін атаудан туған.

Одан бөлек тамақтану барысында табиғи қасиеті бір-бірімен үйлеспейтін, адам асқазаны көтермейтін тағамдарды бір уақытта ішпеу тыйымы «*чыди луәбу, җюди щүә, дўниди нангуә ги сый фә (шомыр жеп, артынан қар жеп асқазан бұзылса кімге айтуға болады)»* тіркесінде айтылады. Яғни шомыр қосылған тағамнан кейін салқын су ішпегені абзал деген нұсқау айтылады. Халық су мен жүгері, сүт пен жусайды, сүт пен балықты бірге пайдалануға болмайды деген тыйымы «*богў лян фи бу хә», «җюце лян нэзы бу хә», «йү лян нэзы бу хә»* тіркестерінде көрініс табады.

Адамның ант бұзу, сөзден айну әрекетін сипаттау үшін *«чыхон, кә тўха (жеп артынан құсу)», «чыди цун хўзы җиди суанбянзы (пияздың сабағын жеп сарымсақтың өрімін жемеу)»* тіркестері қолданылады, ал осы секілді *«чыдё ту литули (жеген басқа шапты)»* тіркесі «бүйректен сирақ шығару» мағынасында қолданылады»

Адамның мешкейлігі *«ба ё (ду) җон шә (ли) (белі тамақтан жарылу)* – *аузы-мұрнынан шыққанша жеу», «чылигә гуә җян те (ас ішіп қазанның түбі көріну)* – *аузы-мұрнынан шыққанша жеу», «чыли шыди, на ганди (сулысын, сұйығын жеп, құрғағын қалдыру, алып кету) – түйені түгімен жұту», «гуә дизы бу җё жә (қазан түбін жылытқызбау)* – *түтін аңду», «мә җиду (тамақта шегі жоқ)* – *аяқты аяғымен, шанақты шанағымен жұту»* секілді тіркестерде сипатталған.

Дүнген лингвомәдени бірліктерінің арасында асыра тамақ ішу адамның көп сөйлеу әдетімен салыстырылады. Мәселен, *«ю җе ми, җе янди – мәю җе зуй фәхуади (күріш пен тұзды қарызға алғанмен, тілді қарызға алмайды*)» тіркесі көп сөзден аулақ болып, бұйымтайды әр адамның өзі айтқаны дұрыс, адам салып сөз жеткізудің қажеті жоқ мағынасында жұмсалады.

Ал «*Фәди җиданшон бу җон моду хуа (Жұмыртқаның бетіне түк өспейтін сөз айту) –*қаңқу сөз, тізесі шыққан сөз*», «щянхуа бу чын фан (өсек ас емес) –* жаяу өсек*»* тіркестері бос сөз мәнінде жұмсалады.

Сонымен қатар дүнген мәдениетіндегі тағамға қатысты мақал-мәтелдердің бойында халықтың қонақжайлылық туралы түсінігі көрінеді. Мәселен, «*сыйдидя ки дуо, тади гуо вон (кімде қонақ болса, соның қазаны жылы болады)* – *қонақ келсе құт келер, әр қонақ өз несібесімен келеді», «гуазыр кәбубосы, жынди щин (пістемен тоймасаң да, ол да адамның көңілі) – асыңа тойғызбасаң да ақ ниетіңе тойғыз, қонақ асыңа емес қасыңа риза».*

Қазақ халқының қонақ күту дәстүріне сәйкес үйге келген адамға табалдырықта тұрып бұйымтайын айтқызбайды. Бұл әдет дүнген тілінің «*мәмә бу чы, ца бу хә – щинҗўн ю хуа – нандый фә (нан жемей, шай ішпей жүректегі сөзді айту қиын) – жолаушыны сусындатпай тұрып бұйымтайын сұрама*» нақылында көрініс табады. Дүнген қонақ күту дәстүрінде «*гә бан хў ца; шо бан хў ца» (жарты шәйнек шай қою*) түсінігі бар. Аталған тіркес үйге қонақ келген жағдайда бір шәйнек толар-толмасқа жететін, 4-5 пиалаға жететін суды отқа қойып, шәйді мүмкін болар тез арада қайнату дегенді білдіреді. Осыған орай «бос ыдыстың дыбысы жуан» мағынасында қолданылатын «*жарты шәйнектің дыбысы жуан*» тіркесі де сақталған.

Ал қыз тәрбиесіне орай халықтың «*қыз – жат жұрттық*» түсінігі ***«****нёнҗяди фан чыбуло (ата-ананың асы мәңгі емес)*», «*шешесін көріп қызын ал», «көсеуін көріп қызын біл»* өсиеті «*җинли фонмын сы нянҗин: йи гуан гуәзо, эр гуан жын (үйге кірсең көзіңді аш, ас үйіне қара, адамына қара)»* тіркесінде көрініс тапқан. Енелердің келіндеріне деген асқан қатыгездігін, тыным таптырмай жұмсай беру әдетін сынау мақсатында қолданылатын «*тудинни бә нан гуә, җүәдини бә җя хуә (басына қазан қоймай, аяғына от жақпа) – төбесіне шай қайнату*» тіркесінде тамақ дайындауда сақталуы тиіс қауіпсіздік шарасы көрініс табады. Дүнген халқының күнделікті тұрмысында от көзіне, ошақ үстіне тамақ дайындайтын қазан не басқа ыдысты қоймай от жағуға тыйым салынады. Дүнген тағам дәстүрінде өсімдік майы үнемі қолданылатын болған соң, от ошақ қасында орналасқан жиһазға май сіңіп тұтанып кету қаупін тудырады. Жоғарыда аталған тыйым тұтану қаупінен адамды сақтау шарасы екені байқалады. Көлемі үлкен қазанда тамақ пісіруге қатысты дүнген тілінде сақталған *«гун гуә па сан җю (фан) (жын) (қайнаулы қазан қамыр салатын үш адамнан қорқады)»* тіркесі «*шопан көп болса қой арам өледі*» мағынасында жұмсалып, тіркестің бойынан түрлі тойларда оты жанып тұрған қазанның екі жағынан тек екі адам болуы тиіс деген тәртібі көрініс табады.

Дүнген лингвомәдени бірліктерінде ас ішу әрекеті адамдардың арасындағы туыстық, рухани жақындығының белгісі ретінде көрініс табады. Мәселен, *«чы сыйди фан, гыншон сый җўан (кімнің тамағын ішсең соның соңында жүр) – к*імнің *соңына ерсең*, соның сөзін сөйле*, су ішкен құдыққа түкірме», «гын лон чы жу, гын гу чы сы (қасқыр ет жеу, итпен б...қ жеу) – итпен ойнасаң үрерсің, баламен ойнасаң күлерсің, жігітті жолдасынан таны*». Ал «*жаңылмайтын жақ, сүрінбейтін тұяқ жоқ*» мағынасында «*чыкэ мәмәли ду ёнгә зазарни (нан жегенде нан қиқымы да түсер)»* мақалы жұмсалады.

Қазақ және дүнген тіліндегі фразеологизмдер, мақал-мәтелдер секілді тұрақты сөз орамдарында ас ішу, қара қазанның, тамақ ішер ыдыс-аяқтың болуы, үйдегі ошақ отының жағылуы секілді тіркестер негізінен адамның әлеуметтік жағдайын, бай-кедейлігін сипаттау мақсатында қолданылады. Мәселен, екі тілде кедей, ішер тамағы жоқ мағынасында келесі тұрақты сөз орамдары жұмсалады: *«дебуче гуәгэли (қазанның қақпаған аша алмау) – аузы аққа жарымау», «гуәдизы шанчўлэли (қазан түбі көріну) – қоржынның түбі қағылды», «җебуче гуә (қазан ашуға мүмкіндігі болмау) – тышқақ лағы болмау», «мә дагуәди (қазан көтермеу)», «мә җе гуә (қазан ашпау) – қазан аспау», «цон кундини (қамба бос) - қоржынның түбі қағылды», «цон чяндихын (қамба тола емес) – тапқаны тамағына, жұтқаны жұмырына жетпеу», «чыли ганзо – мә хушон (таңертең жегенмен, кешке ішері жоқ) – ішерге асы, киерге киімі жоқ болу», «мә чычўр – мә занчўр (тамақ ішетін, ұйықтайтын орын жоқ) –ішерге асы, киерге киімі жоқ болу», «ю чычўр – мә занчўр (ас ішетін орны бар да, түнейтін жері жоқ) –иті үрмей, түндігі ашылмай қалу».*

Қазақ тіліндегі «*бір күн ашыққаннан қырық күн ақыл сұрама*» мағынасында *«цохуазы гәбучў гиеды шы (кедейдің үйінде тамақ түні бойы сақталмайды)»* тіркесі сақталған. Адамның аз уақытта, бірден, аяқ астынан байлыққа кенелуді құптамай, «*кенеліп қалу, шілденің сары қоңызындай түлеу*» мағынасында *«митон бу ё чи пи (күріш көже көтерілмеу тиіс)* – *жыланға түк біткен сайын қалтырауық»* тіркесі қолданылады. Осы мәтелде дүнген тағам дәстүрінде күріш көжені сақтау ерекшелігі көрініс табады. Дүнген тұрмысында әдетте, құрамындағы күріштің сорпа суын толықтай бойына сіңіріп алмасы үшін күрішті көжеден бөлек шығарып сақтайды. Яғни, тіркесте күріштің суды сіңіріп, көтерілу процесі сипатталады. Тамақты осылай сақтау әдеті қамыр және өзге де азықтан жасалған көжені сақтауда пайдаланылады.

Қазақ және дүнген тіліндегі «*бірігіп тамақ ішу*» түсінігі отбасының татулығын, бірге тіршілік ету, үйлі-күйлі болу дәрежесін айқындайды. Ал қазақ және дүнген халқы ұлттық тәрбиесінде дастарханға отағасы, ер азамат келмейінше ас салмау әдеті ер адамның отбасы мен қоғамдағы ерекше орын алатынын көрсетеді. Мәселен, *«йигә гуәни җё фәзыди (бір қазанда бір ожауды араластыру)»* тіркесі ерлі-зайыптыларға келгенде қазақ тіліндегі *«бір шаңырақтың астында, бір түндік астында түтін түтету, жұбы жазылмау, қосағыңмен қоса ағар»* мағынасында қолданылса, туған бауырларға қатысты «құлын-тайдай тебісу, қыл өтпеу» мәнінде жқмсалады. Ал *«ю чыфанди дўзыни-тамақ ішетін асқазаны бар)»* және *«мо чыфанди дўзы* – *тамақ ішетін асқазаны жоқ»* тіркестері адамдың жалғызбастылығы, бойдақ не балалы-шағалы, тұрмыс құрғандығын сипаттау үшін қолданылады.

Кедейлікпен қатар молшылық, бейнетсіздік, байлықтың дәрежесін сипаттауда *«ми, мян чы дади (күріш пен ұнмен ер жеткен) –аузынан ақ май ағу», «мый хуә юди гуонйин (балдай өмір) – жағасы жайлау, етегі қыстау», «цон бодини (қамба тола) – аста-төк, көйлегі көк, қалтасы тоқ», «чыха ми, мянди (күріш пен ұн жеген адам) – мұртына ұстара тимеген, тілі ұстаз тыюын білмеген, жүген-құрық тимеген»* тіркестері кең қолданысқа ие.

**3.4 Киім-кешекке қатысты қазақ-дүнген лингвомәдени бірліктерінің символдық мазмұны**

Тілдегі киім прагматикасы – сөйлеу мен мәтіндегі киімнің әртүрлі түрлерін еске түсіру қабылдау, соған байланысты мақал-мәтелде ұғымдық ой тудыру, қарым-қатынас және әлеуметтік өзара әрекеттесуге қалай әсер ететінін зерттеу. Киім адам мұқтаждығындағы практикалық қызметті орындап қана қоймайды, сонымен қатар мәдени, символдық және әлеуметтік мағыналарға ие болады. Киімнің адамға жарасымды немесе ұсқынсыз кейпін көрсетуі, адамның әлеуметтік мәртебесі мен жеке тұлғалық болмысын, тіпті мінезін танытатын прагматикалық қызметтері бар. Киімнің прагматикалық мүмкіндіктерін былайша танытуға болады:

1.Ұлттық таным-түсініктегі символдық прагматикасы бар киім атаулары:

*Жаулық* – ері бар әйел

*Кимешек* – балалы болған әйел статусы

*Тақия* – бойжеткен қыз.

*Кебін* – мәйітті орауға арналған ақтықтан тігілген киім

*Сәукеле* – ұзатылатын қыздың баскиімі

*Сары жаулық* – ері қайтыс болған жесірдің киімі

*Құндыз ішік* – бай дәулеттілікті білдіреді

*Біркиер* – салтанатты сәндік киім.

2. Киімнің түрлері мен қызметі адамның мінезі мен өмірлік болмысын сипаттайтын прагматикаға ие. Мысалы: «*жамаулы киім де жаңбырға жарайды*» деген мақалдың прагматикасы – жыртықтан гөрі, жамалған киімді киюге арланбау қажеттігін, көрпеге қарай көсіліп, жоқтан бар жасаудың өзі нысап, қанағатшылық екенін дәлелдейтін ойды білдіреді. Сондай-ақ «*ит те киімге қарап үреді*» мақалының прагматикасы – адам көркі шүберек мәтелімен мәндес. Яғни адамның киім талғамы – оның ішкі жан дүниесінің айнасы, жарасымды киінген адамның эстетикалық түйсігі жоғары екенін, таза киімнен адамның ұқыпты екенін, жасына сай киімнен адамның ақылды екенін білдірудің тілдік қатысымда ұлттық санадан өтіп, түйсікке әсерлі жеткізудің жолы – «*ит те киімге қарап үреді»* ситуациясымен бейнеленген. Ақиқатында олай емес. Осы ұғыммен астарлас мақалдың бірі – «киіммен күтіп алып, ақылмен шығарып салу». Бұл тұстағы басты прагматика – сәнді, қымбат киім киіп, дүниетанымы білімі таяз адамдарды қарапайым киінетін, бірақ ақыл парасаты жоғары болатын адамдарды салыстыра отырып, даналықтың биігі – ақыл-парасат екенін мойындау үшін қолданылады.

Қазақы ортада киімге қатысты пайда болып әлі күнге дейін сақталған прагматикалық уәж бар: «*асыл шапанды асылмен астарла», «алтын шекпен ерге жарасар, алтын кісе белге жарасар», «бөрік – адамға көрік*» деген нақыл сөздер көшпелі ортаның киімнің эстетикалық талғамға сәйкестілігіне өзіндік мән бергендігінің айғағы десе де болады.

Дәстүрлі қазақы ортадағы киімнің әшекейлену ерекшелігі адамның материалдық күйіне, әлеуметтік лауазымына, жынысына және жастық категориясына тікелей байланысты болды. Дәстүрлі прагматика бойынша киімді әшекейлеу, әсіресе, адамның жас және жыныстық ерекшеліктеріне негізделді. Мысалы, жастардың киіміндегі прагматика бойынша кестелер көбірек әшекейленіп салынса, егде кісілердің киімінің кестеленуі біршама аз болады. Адамның әлеуметтік тегіне қарай киімнің етек-жеңіне, жағасына және басқа бөліктеріне салынатын әшекейлері де түрлі болады. Мысалы, күнделікті киетін киімдер кездеме, кенеп, шыт, сәтен, қойдың терісінен тігіле береді және қарапайым кестесіз болады. Ал, арнайы той-жиындарға барқыттан, масатыдан, бедерлі жібектен тігіліп, оны әрлеуге кәмшат, сусар, бұлғын, құндыз терілері пайдаланылған. Той көйлегімен қатар, той-думанға киетін камзол, шапан сияқты сырт киімдер де әдемі бұлдардан, маталардан тігіліп, түрлі қымбат асыл тастармен, алтын және күмістен жасалған зергерлік бұйымдармен әшекейленді. Камзол мен шапанның екі өңірі мен арқасына ою-өрнек кестеленіп түсірілді.

Байқағанымыздай, қымбат, сәнді киімдер – өзгелерден ерекшелену, көпшіліктің көзіне түсу, әлеуметтік мәртебені көтеру сияқты прагматикалық мүддені көздесе, қарапайым шыт матадан тігілген киімдер – жайлылық, ыңғайлылық прагматикалық мақсатты көздейді.

Сондай-ақ қазақ дәстүрінде жаулық пен шапан тек киімнің қызметінде емес. Құдаласу, туыстасу, қарым-қатынасты нығайту, құрметтеу, қадірлеу сияқты адамгершілік түсініктерді реттейтін сыйластықтың нышаны ретіндегі прагматикалық мүддесі басым болып келе жатыр. Мысалы, жаулық – келін болып, әйелдік белгісінің символдық таңбасы ғана емес, ол әйел атаулыға сыйлық ретінде таратылатын кәделі құндылыққа айналды. Киелі баскиім ретінде дәріптелді. Діни түсінікпен әйелдің шашы арқылы берілетін шын-шайтандар тылсым әрекетіне бөгет қою сияқты прагматикалық мүдделермен түсіндіріледі. Қазақы дәстүрде жаулық тақпаудың өзі, шашын жедбіретіп көрсетіп жүрудің өзі салақтық, жеңілтектік прагматикасын танытады. «*орамал тон болмайды жол болады*» деген сөзқолданыс прагматикасының қуаты жоғары болғаны соншалық, орамал сыйлау кезінде емес, азғантай сыйлықты тарту етерде де айтылады. Яғни алынған сыйлық қонақтың көңілінен шықса екен деген астарлы мән жатыр. Сол сияқты шапан – киіттің бірі. Тіпті киіт кигізу алғаш құдалардың арқасына шапан жабуға байланысты қалыптасқан салт болса керек.

Қазақы мәдениетте киімнің прагматикалық мазмұны қаралы көште байқалады. Кісінің қайтыс болғанын әйгілейтін, әлі де болса қара жамылып бара жатқандығын білдіретін ерекше белгілері бар. Мұндай «көш жүргізгенде «тұл» атты ерттеп, оған тұлдың (сұлбаның) «бұты» мен «аяғын» ерге тірі адамдай орнықты қондырып, үстіне шапанын жауып, қамшысын қыстырып, тымағын ердің алдыңғы қасына іліп, әлгі «салт аттыны» марқұмның бәйбішесі қыздарымен мен келіндерімен бірге көштен оқ бойы алда жетекке алып жүреді. Ал, қыздары бөріктерін теріс қаратып киеді. Жол-жөнекей кездескен ауылға жақындағанда дауыс қылып, жоқтау айтылады. Ауыл адамдары қаралы көшті тоқтатып, жұбату сөздерін арнаған соң дәм-тұзбен сыйлайды. Бұндағы прагматика – қара киім мен теріс киіну – қазалы кісінің жағдайын таныту деп түсініледі.

Қайсыбір халықтың этникалық ерекшелігін танытатын келесі материалдық мәдениетке қатысты лингвомәдени бірліктер – ұлттың сыртқы келбеті, демек киім-киісі және ұлттық киімге байланысты атаулар. Дүнген ұлтының ұлттық киім үлгісі қытай мәдениетінің ұлттық киім кию дәстүрімен бірдей. Дүнген халқының өмір сүрген мекені, мәдениетінің қалыптасып, даму ортасы қытай мәдениеті екенін дәлелдейтін материалдық мәдениетінің бір қыры ұлттық киім үлгісі болып табылады.

Алайда, дүнген ұлттық киім кию мәдениетін қытай мәдениетінен ерекшелейтін ең басты ерекшелігі – әйелдердің киім атрибутында діни мақсатта тағылатын орамалдың шығуы.

Ж.А.Манкеева: «Қазақтың ұлттық киімінде халықтың ұлттық эстетикалық талғамдары, өмір сүру салты, әлеуметтік қатынастары өзіндік ерекшеліктерімен айқын көрініс табады...Оның сипаты географиялық және климаттық жағдайлармен анықталады да, істейтін кәсібі мен тұрмысын бейнелейді», – деп ұлттық киім ерекшелігінің қалыптасу алғышарты туралы жазады [116, 121 б.].

Орталық Азия аумағына көшіп келгеннен кейін дүнген этносы жергілікті тұрмыстық ерекшеліктерге бірден бейімделе қоймады. Күнделікті тұрмыста дәстүрлі киім қолданыстан түспей, тозған киімді жаңарту қиынға түсті.

Осы орайда тамыры тарихтың тереңінен бастау алатын киімге байланысты әдет-ғұрыптар туралы айтып өтуіміз қажет. Ж.А.Манкеева қазақтың ұлттық киімдерін «ер адамның және әйелдердің киімі, бойжеткен қыздың және күйеуге шыққан әйелдің киімі, күнделікті тұрмыстық және салтанаттық-сәндік ия тойда киетін киім т.б.», – деп жіктейді [116, 122 б.]. Ал дүнген халқының заттық мәдениетінде киімді үстіңгі «*гуту йишон»* және астыңғы киім «*диха йишон*» деп бөлу қалыптасқан. Яғни белден төмен және жоғары киім түрлері. Үстіңгі және астыңғы киім бөлек қойылып, бөлек сақталады. Уақытша шешіп қойған жағдайда да бірге қойылмайды. Әсіресе, бұл әдет ер киіміне қатысты қатаң сақталады. Дүнген отбасында ер адам отағасы, шаңырақ иесі, әулет жалғастырушысы, жанұя асыраушысы ретінде ерекше қадірленеді. Бұл сөз жоқ, шығыс халқыларына ортақ дәстүр десек болады. Дүнген отбасында ер адамның өзгеше беделге ие болатынынан сыр беретін наным бар. Ол – *«чё нёцо* – *киімнен аттап өту»* тыйымы [57, 26 б.].

Аталған салт бойынша, ер адамның киімінен әйел адам аттаған, басқан жағдайда киімді өртеп жібереді. Өйтпеген жағдайда ер жігіт бақытсыздыққа душар болып, жамандыққа ұшырайды деп сенген. Сондықтан ұл балаларға киімді жинастырып жүруге, не шешіп жоғарырақ қоюға жастайынан үйретеді. Ал қыз балаларды ұл балалар мен олардың киімдерінің үстінен басып өтпей, жерде жатқан болса көтеріп қойып, аттамауға тәрбиелейді.

Дүнген мәдениетіндегі аталмыш дәстүр қазақ халқынының киімге қатысты тыйымдардың арасында «*ер адамның киімін баспа, киімінен аттама*» секілді тыйымдармен ұқсас келеді. М.Мағауиннің «Алтыбақаннан соң» атты әңгімесінде әйел ер адам киімінің үстіне отырмайды деген тыйым жайлы мәлімет кездеседі. Шығарма авторының пікірінше, әйел адам ер кісінің киімін астына басқан жағдайда, ердің басынан бағы таяды екен. Демек, шаңырақтағы ер адамның беделі, ер-азаматтың абыройына қатысты қазақ және дүнген халқының ұлттық танымы үндесіп жатады.

Киім кию әдетіне қатысты дүнген ұлтының дәстүрінде киімді желбегейлеп кию – *«пи йишон»* қатты сынға алынды.

Киім кию тәртібінде желбегейлеп кию әдепсіздік деп есептелген. Ондай адамды «*дёнган* – *көкөністің бос дән қауызы*» деп атап, атау *құр кеуде, мансапқұмар* деген мағынада жұмсалды.

Қазақ және дүнген тілдерінде киім адамның сырт келбетін қалыптастыруда ерекше орын алады деген ортақ түсінік «*мади – нанзы, жынди ишон (аттың* – *ері, адамның – киімі)* – *ағаш көркі жапырақ, адам көркі шүберек*» мақалынан көрініс табады.

Адамның ұқыпсыз, талғамсыз киюіне орай тілде лингвомәдени бірліктер де кездеседі. Мәселен, «*есекке үкі таққандай, сиырға ер ерттегендей*» мағынасында «*пино то хәсан (тонды шинельдің үстінен кию*)» тіркесі; дұрыс жуылмаған, жамау-жамау мағынасында «*ню җүәхади йиён (сиыр шайнаған киім) – қырық жамау*», «*гу чонзы (ит ішек) –дұрыс сығылмаған киім»; «бу җыдо ли вэди – мерекелік киімді күнделік киімнен ажырата алмау*) тіркестері қолданылады. Дүнген тілінде қытай тілінен енген, ұқыпсыздықты, икемсіз боянуды білдіретін «*ляншонди фын фукәкәди – бетке әркелкі жағылған опа»* тіркесі сақталған. Осындағы опа жағу тіркесі қытай еліндегі мерекелерде, ұлттық театрлық қойылымдардағы әртістердің бояну әдетін сипаттайды. Опа атауына қатысты «*әдеп қалса да әдет қалмайды*» әрі «*жазмыштан озмыш жоқ*» мағынасында жұмсалатын «*быйди – сэбухи, хиди – йабубый (ақ – күнге күймейді, қара – опадан ағармайды*)» тіркесі кездеседі.

Күнделікті тұрмыста нәрестенің жейдесі өмір жасы ұзақ болсын деген тілекпен ата-әженің ескі киімдерінен тігілді. Жөргек, сырмалы мақталы көрпеше, жастықша, іші қарақұмық, күріш, тарының қауызы толтырылған мақтадан жасалған төсеніш дайындалды. Нәрестенің басын үстіне қойып осындай қатты жастықшаға 100 күн бойы жатқызуға тырысты. Кейде жастықшаның ішіне мақтадан бөлек, жұмсақ шөп немесе іші пайдаланылған шөп шайдың жапырақтарымен толтырылды. Халық бұл заттардың «салқындату қасиеті» болып, баланың дене қызуын төмендетеді деп сенген.

Жейдені кигізіп ұл баланы иығынан төмен, ал қыз баланы мойнына дейін құндақтаған. Оның себебі халық ұл баланың температурасы қыздарға қарағанда жоғары санаған. Құндақтаған соң нәрестені қолдан және аяқтан белбеумен буған. М.Д.Савуров нәресте жейдесінің арқа жағында қызыл түстен (қуаныш түсі және тылсым күшті қорқытатын түс) үшбұрышты етіп қалташа тігіп қоятын болған, – деп көрсетеді. Этнографтың жазуы бойынша, «халық бала шошынған кезде бұл қалташада баланың рухтардың бірі «хун» (рухы) сақталады деп сенген. Аталған «рух» ұшып кетсе сәби шетінеп кетуі мүмкін деп санаған [57, 43 б.].

Одан басқа нәресте «*җүәдын ку*» – артында кесігі бар және иығынан асып баумен байланатын жөргектер киді.

Баланың киімдеріне орай дүнген халқының әр алуан наным-сенімдері, тыйымдары бар. Мәселен, аулада жайылған нәрестенің киімін кешке күн батқанға дейін жинауға тырысқан. Ежелгі сенім бойынша, түнде баланың киіміне жын-шайтандар кіріп, нәрестеге зиян келтіруі мүмкін. Сонымен қатар балалардың киімдеріне түрлі бойтұмарлар ілінді.

Дүнген тілінде қыздың ер жетіп, тұрмыс құруға жарау мерзімін білдіретін «*жи мозы дабудо (бас киімді лақтырып құлата алмау*) – *бас киіммен ұрып құлата алмайтын жас*» тіркесі сақталған. Аталған тіркес дүнген халқының қыста киетін қалың бөрігін лақтырғанда қыздың оны тосып, ұстай алуға шамасы жеткенде қыз баланың болашақта тұрмыс құруға қажетті жасауын, өзге де керек-жарақтарын жинап бастау қажет деп есептеген. Яғни, осы кезеңнен бастап қыздың тұрмысқа шығуы туралы әңгімені қозғауға болады, дайындыққа кірісуге болады дегенді білдіреді. Дүнген той дәстүрінде қыз ұзатуда сырт көзге көрінетін ең басты киім атрибуты – *«хуа хэ – түрлі түсті аяқ киім*». Оны қыздың өзі тігіп дайындайды. Аяқ киімге түрлі тиындар мен сылдырмақтар ілінді, халық шу мен сылдырмақтардың дыбысы жындардан сақтайды деп сенген.

Қазақ тіліндегі «*көк есекке теріс мінгізу*» секілді мазақтау, келеке ету мағынасында «*җынди до чуан хэни (Аяқ киімін теріс кигізу*)» тіркесі жұмсалды. Бұл тұрақты сөз орамы күйеу балаға қыздың алғаш рет төркіндеп келу кезінде балдыздары жасайтын ұлттық әдет түрін атау үшін де қолданылады. Төркіндеп келген қыз бен күйеу бала үйге қайтып бара жатқанда балдыздары аяқ киімді жасырып, есесіне жезделерінен ақша сұрайды, одан басқа аяқ киімді теріс қойып, күйеу баланың байқағыштығы, жомарттығын сынайды. Соңғы келтірілген тіркес «*җынди фан чуан вазы, до чуан хэ (дини) (қинап шұлықты, аяқ киімді теріс кию)»* формасында да кездесіп, «*екі аяғын бір етікке тығу*» мағынасында жұмсалады. Сонымен қатар соңғы келтірілген тіркестермен формалас «*сасып қалу, аяқтағы суға ағып өлу»* мағынасында жұмсалатын «ф*ан чуан вазы, до чуан хэ (шұлықты теріс кию, аяқ киімді теріс кию»* тіркесі де кездеседі.

Дүнген киім кию дәстүрін сөз еткенде Қытай елінде өмір сүрген дүнген ерлері жергілікті қытайлықтар секілді шашын өріп, жинап, үстінен тақия киіп жүргенін атап өтуіміз қажет. Ерлер «*реттілік, кезек*» деп аталатын бір өрімді шаш үлгісімен жүрді. М.Д.Савуровтың көрсетуінше, «бұл шаш өсіру дәстүрі Қытай елінде маньжчур билігі орнағаннан кейін, жергілікті халықтың жаңа билікке мойынсынуды көрсету үшін маньчжурлықтар күштеп қытай мәдениетіне енгізді. Алайда, дүнген ерлерінің «кезек» шаш үлгісінің ерекшелігі болды. Қытайлықтар өсіп шыққан шаштың алдыңғы бөлігін қырып қалғанының бәрін «*ман ту туфа» (бастың толық шашы*) жинап өрсе, дүнгендер тек бастың төбесіндегі «*ту дин туфа» (бас төбесіндегі шаш*) ғана шашты өріп, қалғанын қыратын болған». Дүнгендердің Орталық Азия өңіріне көшіп келгеннен кейін бұл шаш үлгісі біртіндеп қолданыстан түсті [57, 75 б.]

Қытай мәдениетінде қыз балалардың табанын байлау дәстүріне де қатысты лингвомәдени бірліктер дүнген тілінде кездеседі. Қытай халқының ежелгі танымында қыз баланың саусақтарын қысып байлап, оны «*лотос гүлі*» не «*алтын лотос»* деп атаған. Қытай ұлттық түсінігінде қыздың кішкентай табаны нәзіктік пен қоғамдық дәрежесінің жоғарылығын білдіреді, ал дәстүрлі табан таңертеңнен қара кешке дейін егіс алқабында жалаңаяқ жұмыс жасайтын қара халыққа тән деп саналды. Қытай аумағында тұратын дүнгендерде аяқты байлау тәжірибесі 1948 жылға дейін болған [119]. Ұлыбритания синологы Джеймс Легг 1880 жылы жазған «Қытайдың діндері: конфуциандық және даосизм христиан дінімен салыстырыла сипатталған» еңбегінде оңтүстік Қытайда орналасқан Гуанчжоу қаласында кездестірген мешіттің ішінде аяқты байлауды сынап, ислам Құдайдың жаратылысына зиян келтіретін әрекетті жасауға рұқсат етпейтіні туралы жазылған плакатты тапқаны туралы көрсетілген [120], ислам діні қытай мәдениетіндегі мұсылмандық канондарға үйлеспейтін халықтың әдет-ғұрыптарымен о бастан күрескенін байқауымызға болады.

Дүнген мәдениетінің киім кию дәстүрінде кездесетін түстердің символикасы қытай мәдениетінен бастау алады. Қытай халқының «таза» түстер туралы түсінігіне сәйкес, «*таза»* түстерге *жасыл, ақ, қызыл, қара және сары* түстер жатады. *Жасыл* – денсаулық, жаңару, өмір, үміт, табиғилық пен гармония түсі, *сары* – аристократия, ақша, бедел мен абыройды танытатын түс, *қара* – мистика мен құпия, адам баласы танымайтын әлемдер немесе өлімнен соң жанның асығатын мекенінің түсі болып, магиялылықты танытады, *қызыл* – күн, салтанаттылық, өмірдің қайнар көзі болса, *ақ түсі* – қайғы мен қазаның түсі болып есептеледі [121].

Ұ.Б.Серікбаева: «Халықтық ұғым-түсініктер мен өмір-тіршіліктің өзіндік қыр-сырын түсініп, құндылықтарын бағалауда да түр-түс әлемінің аңғартар мағлұматы мол, қызметі зор», – деп жазады [122]. Қытай мәдениетінен бастау алғанымен, дүнген халқының таным-түсінігінде қытай философиясында түстерге байланысты кездесетін сенімдерден біршама өзгешелеу. Мәселен, Қытай символикалық басты мәнге ие түстердің бірі «*сары түсі*» дүнгендерде аса таралмаған. Қара түсі зұлымдық, надандықты білдіреді. Мәселен «хи жын – қара адам», «хи бон – қара ағаш» – сауатсыз адамды, «хи лу – қара жол» – арам, зұлымдықтың жолы, «хи сычин – қара іс» – зұлым әрекет, «хи хуә – қара жұмыс» – бірде бейнеті мол жұмыс, екіншіден – арам, зұлым әрекетті білдіреді.

Ұ.Б.Серікбаеваның «*қара*» атауының қазақ тіліндегі ауыспалы мағыналарының 33 түрін келтіреді. Мәселен, «қара» – жай, қарапайым, қара сөз, «қара» – қатыгез, қаныпезер, ұятсыз, пиғылы жаман адамға тән арам қасиет, «қара» – күшті, екпінді, егеурінді, дүлей, «қара» – жарлы-жақыбай, кедей-кепшік, еңбекпен ысылып өскен, міскін [122, 13 б.].

Жасыл түсіне қатысты түсінік Қытай және ислам мәдениетінде ұқсас болғандықтан бұл түс дүнген тұрмысында маңызды орын алады. Дүнген мәдениетінде қызыл түсі бүгінгі күні өзінің бастау алған қытай мәдениетіндегі секілді той, қуаныш пен салтанаттың мәнінде жұмсалады. Қыз ұзату тойында келіннің киер киімі және басына жамылатын орамалы міндетті түрде қызыл түстен болады. Ерте заманнан бүгінгі күнге дейін әйел киімдерінің жасына қарай түстің ерекшеленуі кездеседі. Мәселен, жас қыздар, келіншектердің киімдері қызыл, жасыл, көгілдір, қызғылт түсті болса, 30 асқан әйелдер қоңыр, көк, сұр, қара, қою қызыл сияқты күңгірт түсті киеді.

Дүнген мәдениетінде қаралы киімнің түсі – *ақ түсі*. М.Д.Савуровтың көрсетуінше, «қазаны аза тұту барысында шэнсилік дүнгендер ежелден бері (туғандары мен жолдастары) ақ түсті қаралы киім киеді (киімнің ақ түсті жиегі, белбеу, аяқ киім мен бас киімдегі ақ түсті орайтын мата). Алыс ағайын (сонымен қатар бір ұстаздан оқыған оқушылар) көгілдір түсті киген. Жасы келген әйелдер, әжелер болса ақ түсті киім, шұлық, орамал, бау және арнайы тігілген аяқ киім киген» [57, 55 б.]. Дүнген ұлты қоныстанған өзге аймақтарда бұл әдет байқалмайды.

Бүгінгі күнде дүнген жерлеу дәстүрінде ерлер ақ түсті тақия, әйелдер орамал тағады. Өзбек халқымен көршілес тұратын дүнгендердің қаралы киімі өзгеріске ұшырады. Мысалы, Ферғана өлкесінде тұратын дүнгендерде көк түсі қаралы болса, Ташкент қаласының маңында тұратын дүнгендер ақ түсті тақияның орнына белді ақ белбеумен буады.

«Қазақ тілінде «*ақ*» атауынан тараған ауыспалы мағыналардың бәрі болмаса да, көпшілігі «игі – жақсы», «қасиетті – қастерлі» мағыналарды білдіреді» [122, 14 б.].

«Ақ» түсі дүнген танымындағы аза тұту мәнімен қатар, күнделікті тұрмыста практикалық маңызы бар түске айналды. Халық егіс алқаптарында күннен қорғану мақсатында ақ және ақ түстес матадан тігілген киім мен бас киімді киеді. «Ежелгі Қытайдағы этикет заңдарына сәйкес ер адамның басы әрдайым бас киіммен жабылуы қажет» [123]. Сондықтан дүнген халқының ұлттық танымындағы әр азаматтың басында бас киім болуы тиіс деген түсінік ежелгі қытай мәдениетінен бастау алып, ислам дінінің ықпалынан одан әрі беки түсті. Осыған орай дүнген тілінде кедейлікті білдіретін «*тақия тамтығы қалмау, үрерге иті, сығарға биті жоқ; ішерге асы, киерге киімі жоқ; қызыл аяқ қар кешу*» мағынасында «*ту мә мозы – җүә мә хэ (басында бас киімі, аяғында аяқ киімі болмау)»* тіркесі қолданылады. Тілдегі *«дэ го мозы (биік бас киім кию)»* тіркесі ежелгі Қытай мәдениетіндегі билеушілердің қасында жүрген арнайы бас киім киген кеңесшілер мен өзге де билеушіге жақын лауазымды адамдардың мінез-құлқына байланысты туған болса керек. Оған қоса «*өз қолыңмен істегеніңді, өз мойныңмен көтер»* мағынасында қолданылатын «*Җонсанди мозы ги Лисы бу нын ка (Үшінші Джонның бас киімін Төртінші Лиге кигізуге болмайды*)» мақалы да бас киім атауының негізінде жасалған. Сонымен қатар, ислам дінінің ақ түске деген оң көзқарасы әсер етсе керек. Осындағы үшінші Джон мен төртінші Ли есімдері өмірде болған адамдардың есімдері. Яғни дүнген тіліндегі аталмыш фразеологиялық тіркестің жасалуына адамдардың мінезі әрі тұлғалық ерекшелігі негіз болды. Дүнген тіліндегі аталмыш тұрақты тіркеспен қазақ тіліндегі «*Шық бермес Шығайбай*» фразеологиялық тіркесін салыстыруға келеді. Осы турасында Р.Авакова «...фразеологизмдер этномәдени мазмұнның иесі қызметін атқарады, осы ерекшелігі арқасында түрлі елдердің тілтанушыларының назарын қызығушылығын тудырады», – деп көрсетеді [124].

О дүниеге аттанған адам денесін ақ кебінге орап, мәйіт жууда ақ түсті матаның қолданылу әдеті, хадистерде ақ туралы кездесетін мәтіндерге қарағанда исламда ақ түсі – тазалық, руханилық, жақсылық пен адалдық, киеліліктің түсі ретінде қабылданады. Ақ түсті киімді араб тілінде «*хайр-ус-сияб-ул-байз*» деп атайды. Яғни, тіркес «*ақ киім – киімдердің ең жақсысы*» дегенді білдіреді [125]. Дүнген мәдениетінде әр түстің бірнеше реңкі болады. Кесте тігу өнерінде шеберлер негізінен бірнеше түс пайдаланды. *Көк* – аспан түсі, *ақ* – тазалық, *қызыл* – от, бақыт пен қуаныш түсі, *қара* – су, шексіздік, кеңістік, *сары* – жер, билік пен арман символы.

Дүнген тіліндегі қызыл түсі «*хун янсый*» деп аударылады. Күнделікті тұрмыста қызыл түсінің «*тохун – қызыл, шабдалы гүлі түстес қызыл», «сыхун – қызыл, қоңыр реңкті», «хидахун* – *күңгірт қызыл», «щехун, щебархун* – *қан түстес», «ладёхун – қызыл бұрыш түсті қызыл», «хеяхун – қына түстес», «шылюхун – анар дәндерінің түсі», «фынхун – күңгірт реңкті», «янхун – ашық қызыл», «данхун – ал қызыл»* реңк атаулары таралған.

Қызғылттың «*данфын – солғын қозғылт*» пен «*янфын – ашық қызғылт*» атаулары кездессе, сары түсінің «*хынхуон* – *сары, өрік түсті», «сыхуон – сары, қыша түсті», «михуон* – *сары, тары түсті», «данхуон* – *солғын сары*» реңктері бар.

Қызыл түсіне орай тілде көптеген салт-дәстүрге қатысты лингвомәдени бірліктер бар. Мәселен, «*хун»* – тойдың символы болып табылады, той өтетін үйдің қақпасына ілінетін полотно, матаның бір қимасы.

Сонымен қатар, үйлену тойында күйеу бала киімінің міндетті атрибуты – *«хун»* деп аталады. *«Хун»* – күйеу балаға екі иығынан асып кигізілетін мата кесінділері, күйеу баланың арқасынан қиғашынан алды мен артынан созылып белінде өрнек, сәнді бау *(щющю)* түрінде байланады. Бұл – күйеу баланы ерекшелендіретін белгі. Оны келін туған-туыстары ұзатуға келген жігітке тағады. Мата кесінділерінің санына қарай қалыңдықтың жасауын жасарда атсалысқан, көмектескен шаңырақ санын көруге болады.

*Хун сы (қызыл іс-шара) – той*. Дүнген танымында қуаныш пен тойдың түсі қызыл түсі болып табылады. Сондықтан барша мереке, мейрам, қуанышты іс-шаралар «*қызыл шаруа*» деп аталады. Қызыл түсі тіл көзден, жын-шайтандардан сақтайды деген сенімнен барша той-томалақтарда бұл түсті пайдаланудың нәтижесінде, тойдың символына айналған секілді. Бүгінгі күнде қызыл матаның орнына қызыл түсті шамдар пайдаланылады.

*Хун мынлянзы* *– қызыл түсті есік пердесі.* Келіннің жаңа шаңыраққа кірмес бұрын жастар бөлмесінің есігіне ілінетін перде. Рухани-танымдық мәні қазақ мәдениетіндегі шымылдықпен сәйкес келеді.

*Хун санзы* – келіннің тойға киетін қызыл көйлегі.

*Хун жома* – келіннің өз үйінен жігіттің үйіне дейін басына жабатын қызыл түсті орамалы. Халық жолда келе жатқан келінді көз тию, жын-перілерден қорғау мақсатында қызыл орамал тағу дәстүрі қалыптасқан.

Дүнген әйелдері жасына орай әр түсті матадан киім киді. Қызыл түсі дүнген мәдениетінде шаттық, салтанаттың түсі болуымен қатар жастықтың түсі екенін байқаймыз. Мәселен, «*нү гуә саншы, бу гуа хун – әйел отыздан асса, қызыл кимейді»* тіркесі отыздан асқан әйелге қызыл түсті киім кимегені абзал дегенді білдіреді.

Қазақ мәдениетіндегі қолөнер бұйымдары туралы Ж.А.Манкеева: «Қазақ тұрмысының мәні мен сәнін бейнелеп, күнделікті өмірдегі қажеттілігін қамтамасыз етіп қана қоймай, рухани қазынасын да көрсететін сан түрлі қолөнер туындылары ұлттық мәдениеттің өзекті бір саласын құрайтыны сөзсіз», – деп жазады. Ғалым қазақ ұлттық қолөнер туындыларының зерттелу тарихы, этнографиялық мазмұны, шығу, жасалу тарихы, қолданылу аясын сөз еткенде, Ш.Уәлиханов, Ы.Алтынсарин, Ә.Марғұлан, С.Қасиманов, Х.Арғынбаев, С.Масанов, Ө.Жәнібеков, Т.Арынов, Н.Уәли т.б. еңбектерін атап көрсетеді [116, 100 б.].

Дүнген тілінде киімге қатысты, киімге ілінетін зергерлік бұйымдар *«йинхуә» (күміс бұйым*) және «*җинхуә» (алтын бұйым*) деп жіктеледі. Зергерлік бұйымдар өзгеше семантикалық мәнге ие болып, адамның әлеуметтік дәрежесі, жасын білдіріп, киімге эстетикалық көркемдік береді.

Мәселен, дүнген мәдениетінде түйреуішті жасына қарамай тек тұрмыс құрған келіншектер мен әйелдер ғана түйреп жүре алатын еді. М.Д.Савуров: «Мейрам күндері қыз-келіншектер, әйелдер мен әжелер шаштарына әдетте жасанды гүл қадап жүретін болған. Алайда жесірлер бұлай істемеген», – деп көрсетеді [57, 66 б.]. Демек, жоғарыда аталған әдеттен қытай танымындағы жесірлердің екінші рет тұрмыс құруына деген теріс көзқарасының белгілері байқалады.

Әрбір әшекей белгілі бір жасқа сәйкес тағылды. Мысалы, күмістен жасалған «*ба тузы*» түйреугіші тек «*да пынту» (шаш үлгісі*) деп аталатын келінге ғана жасалатын шаш үлгісіне қадалады, ал «*ханчер*» түйреугішін тек тұрмыс құрған әйелдер ғана түйреп жүрді. «*Дува» (бойтұмар*) аталатын түйреуішті келін, тұрмыстағы жас әйелдер мен балалар пайдалана берген.

Әдетте салмағы сегіз лян (37–50 гр) болатын күміс білезікті (*ба лён дуар йин җўәзы – сегіз лян күміс білезігі*) тек келіндер таққан, ал жасыл түсті нефрит білезіктерін келіндер мен тұрмыс құрған жас келіншектер пайдалана берген.

М.Д.Савуров дүнген халқының күнделікті тұрмысында ерлер сол қолында күміс, мыс пен нефриттен жасалған білезіктерді де таққанын жазады. Ғалымның пікірінше бұл әдет қан айналымын жақсартып, қолды зақымдаудан қорғайды деген халықтың сенімінен туды.

Дүнген тұрмысында ер адамдардың нефрит және өзге де тастардан дайындалған зергерлік бұйымдарды қолдану кең таралмаған. Осыған орай, қытай мәдениетінде нефрит тасынан дайындалған көзілдірік тағу әдеті дүнген мәдениетінде сақталмаған. Керісінше көзілдірік тағуға деген теріс көзқарасты білдіретін лингвомәдени бірлік кездеседі. Мәселен, «*ни зэ шыту бихуни, хан гын вә фәхуани* – *тастың артында тұрып, менімен сөйлесіп тұрсың*» фразеологиялық бірлігі күн сәулесінен көзді сақтау үшін киетін көзілдірікке деген халықтың түсінігін көрсетеді. Ежелгі Қытайда көзілдіріктің әйнегі кварц және т.б. мөлдір тастан жасалды. Дүнген халқы адаммен көзілдірікті шешпей сөйлеу кезінде адамның көзі көрінбей, шыншылдығы, көзқарасы, шынайы көңілін байқауға қиындық тудырады деп есептеген. Ұзақ уақыт халық көзілдірік тағуға ұялған. Адаммен сөйлесу, үлкендердің алдында көзілдірікті шешіп сөйлеу тәртібі орын алған. Бұл дәстүр жоғарыда аталған тіркесте көрініс тапты. М.Д.Савуровтың пікірі бойынша, дүнген халқының бұл түсінігі ХХ ғасырдың ортасына дейін сақталған. Алайда, бүгінгі күннің өзінде қара түсті көзілдірікті ауыл жастары елдің алдында тағуды ерсі көреді.

Дүнген діни танымында көзмоншақ және тұмар тағу дәстүрі бар. Тілде *көзмоншақ* – *«кузмунчак», тұмар – «тўмар*» деп аталады. Бұл әдет түркі мәдениетінен енгенге ұқсайды. Дүнген халқы көз тию құбылысына сеніп, тіл-көз тию, бәле-жаладан сақтану үшін көбінесе ішінде Құран аяттары жазылып салынған тұмар таққан. Алайда, бүгінгі күні діни сауаттылықтың артуы әрі ежелгі наным-сенімдерден қол үзудің салдарынан көзмоншақ пен тұмар таққан адамды кездестіру екіталай. Дүнген арасында көзмоншақты нәрестенің киіміне қадап, алқа, салпыншық, білезік түрінде де таққан. Тіл-көзден сақтау мақсатында тағылатын, киім дәстүрінде маңызды орынға ие зергерлік бұйымдардың бірі *«линдонзы – сылдырмақтың»* күнделікті тұрмыста практикалық маңызы да болғанын атап өтуіміз қажет. Халық сылдырмақ бесіктегі нәрестенің, ұзатылған қыздың киіміне, арбасына бекітіп, дыбысымен тіл-көзден сақтауға болады деп сенген. Бұдан басқа шаңырақтың қайын ата, қайын аға, қайын інілердің және өзге де ер адамдарымен келін бетпе-бет келіп, ұялдырмас үшін, жаңа түскен келіннің аяқ астынан шошып қалмасы үшін, келін киіміне, аяқ киіміне не алжапқышының бір бұрышына сылдырмақты бекітіп қояды. Дүнген діни танымында шошынған адамның есі шығып, «жанынан», денсаулығынынан айрылуы мүмкін түсінігі болған. Сол себепті адамның шошынуына көп көңіл бөлінді. Жоғарыда көрсетілген «*линдонзы* – *сылдырмақты»* жұмсаудан туған салт дүнген ұлттық танымында ер адам мен әйелдердің арасындағы қарым-қатынасты қатаң реттеу әдетін де танытады. Бүгінгі күні дүнген қоғамында той және өзге де салтанатты шараларда ерлер мен әйелдерді бөлек отырғызады. Ал осыдан 15-20 жыл бұрын ер адамдар мен әйелдерді екі бөлек уақытта қонақ етіп, әйелдер ерлерден кейін тойға барған. Тойдың әйелдер жиналып өтетін кезеңі анағұрлым қызық, әрі ұлттық әдет-ғұрып, жораларға, салт-дәстүрге тола болғанын атап өтуіміз қажет.

Дүнген тұрмысында қыз-келіншектер киіміне зергерлік бұйымдарымен қатар тіс, құлақ, тырнақ тазалауыш және т.б. гигиеналық заттар кіретін салпыншақты кеуденің оң жағында тағып жүрді. Келіннің тырнақ алу, қас жөндеу және т.б. гигиеналық құрал-саймандары найза, қылыш, яғни үшкір заттар формасында жасалды. Ауқатты отбасылардағы жасы келген әйелдерге арналған тіс тазартқыш бұйымдарды (*ячанзы*) кейде алтыннан дайындатып, көлемі күміс бұйымдарынан кішірек болды. Материалдық мәдениетте әйелдердің тұрмыстық заттарының ішінде осындай гигиеналық бұйымдар мен оларды сақтау және пайдалану әдеттердің болуы халықтың тазалыққа, ұқыптылыққа деген ерекше қатынасын көрсетеді.

Сырғаны қыздар кішкентайынан таға бастаған. Нәрестенің әжесі оның құлағын тесіп қызыл жіпті өткізіп байлап, алты-жеті жасынан сырға тағатын болған.

Қазақ және дүнген халқының материалдық мәдениетіндегі ерекшеліктерді талдай келе С.А.Жиреновтің: «Дүниенің тілдік бейнесінің жалпылығы адамзат баласына ортақтығы, адам баласы ортақ физикалық кеңістікте мекен етуі, белгілі бір уақыт пен кеңістік аралығында өмір сүргендіктен, тіл арқылы өзара қарым-қатынас құруы оның абстрактілік сипатын көрсетеді. Дүниенің тілдік бейнесінің жалқылығы жалпылықтан шығады. Дүниенің тілдік бейнесінің жалқылығы этникалық, мәдени, генетикалық, діни, климаттық, өмірлік дүниетанымына сәйкес ерекшеленеді» – пікірімен келісеміз [126]. Расында да, шығыс өркениетіне жататын қытай және түркі мәдениеттерінің өзіндік заттық, тұрмыстық ерекшеліктері мол, даму тарихы тереңнен бастау алады. Дүнген халқының материалдық мәдениетіне ислам діні едәуір ықпал еткенімен, дені қытай мәдениетінің ұлттық сипаты сақталған. Алайда, бүгінгі күні әлемдік жаһандану процесінің әлемнің әрбір түкпіріне тамырын жайған кезеңде, сәулет және құрылыс саласының дамып, көп қызмет пен кәсіптердің оңтайландырылуының салдарынан, халықаралық, мәдениетаралық байланыстың жеңілдеуі нәтижесінде түрлі халықтардың заттық мәдениеті бірыңғайланып келеді.

Дүнген халқының материалдық мәдениетінің бастауында Қытай өркениеті жатыр. Дүнген ұлттық тұрғын-үй құрылысы типологиясы, үй жиһаздары, шаруашылық ерекшелігі, киім үлгісі және ұлттық тағам атауларына байланысты қалыптасқан этномәдени атаулар мен ырым-тыйымдар, ақыл-өсиет жүйесін танытатын лингвомәдени бірліктер дүнген заттық мәдениетінің этникалық өзгешелігін танытады.

Ұлт мәдениетінің бұл саласы қытай мәдениетінің негізінде қалыптасып, ислам дінінің шариғат талаптарының қатаң сүзгісінен өтіп, бүгінгі күйінде бізге дейін жетті.

**Үшінші тарау бойынша түйін**

Жаһандағы барша халықтың сырт көзге түсетін ең бірінші ерекшелігі оның материалдық мәдениет игіліктерімен айқындалады. Ал заттық мәдениет үлгілері ұлттың қоныстанған тарихи географиялық ортасы, климаттық ерекшелігі, кәсіби-шаруашылық, өмір сүру салтымен тікелей байланысты. 3 тараудың 1 бөлімінде қазақ және дүнген материалдық мәдениеті қазақи *«қазан-ошақ»* және дүнгендік «*гуә лян гуәту – қазан және ошақ*» секілді күнделікті тұрмыстық деңгейде қолданыс тапқан заттық құндылықтарда мейлінше ұқсас келетіні анықталды. Сонымен қатар, ұлттың заттық мәдениет элементтері болып табылатын *«шаңырақ»* пен *«йүанзы* – *аула», «ошақ, ошаққасы»* мен *«кон* – *тапшан», «сәукеле»* мен *«лова (қарға) шаш үлгісі»* игіліктер әр алуан болғанымен, қазақ және дүнген халқының этникалық дүниетанымында, әлемнің космостық бейнесінде алатын орны тұрғысынан үндесетіні анықталды. Дүнген тіліндегі заттық мәдениетке қатысты лингвомәдени бірліктерді талдау нәтижесінде қазақ және дүнген материалдық мәдениеті арасындағы негізгі үндестік діни атрибуттар мен *«гуә лян гуәту* – *қазан-ошаққа*» байланысты лингвомәдени бірліктердің бойында көрініс табатыны анықталды.

3-тараудың 2-бөлімінде дүнген этносының ұлт ретінде қалыптасуы Қытай мәдениеті арасында жүзеге асқандықтан, дүнген мәдениетінің дәстүрлі үй құрылысы, ұлттық киім киісі, шаруашылығы мен ұлттық тағамы қазақ мәдениетінен ерекшеленетіні айқындалды. Аталған бөлімде қазақ және дүнген материалдық мәдениетінің өзгешелігі *«өмір салты», «үй құрылысы»* және *«ұлттық тағам*» салаларында айқын көрініс табатыны анықталды. Ұзақ уақыт бойы әлемдегі ең ірі өркениет ошақтарының бірі болып табылатын Қытай елінің ұлттық-мәдениетінің ықпалы зор болды. Демек, дүнген заттық мәдениеті қытай өркениеті аясында қалыптасты, соның жарқын түлегіне айналды. Алайда, ислам дінінің қатаң әрі мызғымас талаптарының салдарынан толықтай қытай мәдениетінің көшірмесі болған дүнген ұлттық материалдық мәдениеті өзгеріске ұшырап, дамып, жетіліп, шариғаттың рухани, символикалық, діни, әлеуметтік нормалар мен арам және адалдың арасын бөлетін заңдарының аса күшті ықпалының нәтижесінде бүгінгі келбетіне ие болғаны жайлы ой-тұжырымдар жасалды.

3-тараудың 3-бөлімінде дүнген дәстүрлі үй құрылысы саласындағы стильдік-типологиялық ерекшеліктер, күнделікті тұрмыстағы дүние-мүліктер, баспана құрылымы мен үй жиһаздары, табиғи ортасының ерекшелігі тудырған киім киіс әдеті, кәсіби-шаруашылық, өмір сүру салтының нәтижесінде қалыптасқан тағам түрлері, азық-түлік құрамына қатысты лингвомәдени бірліктерге семантикалық, лингвомәдени талдау жүргізілді. Жұмыс барысында жиналған материалдық базаны қарастыру нәтижесінде материалдық мәдениетке қатысты лингвомәдени бірліктер «ү*й-жайға қатысты, шаруашылыққа қатысты, ұлттық тағамға қатысты, киім-кешектерге қатысты ерекшеліктерді танытатын лингвомәдени бірліктер»* топтарына жіктелді*.* Шариғат талаптарына бейімделген қытай халқының материалдық мәдениет игіліктері дүнген ұлттық мәдениетінің құндылықтарына айналғаны жөнінде тұжырым жасалды.

**ҚОРЫТЫНДЫ**

Бүгінгі әлемдегі барша мемлекеттердің белсенді сыртқы саясаты, экономикалық-шаруашылық байланыстардың нәтижесінде бұрыннан сақталған рухани оқшаулық, халықтар арасындағы мәдени шегарасы әлсірей бастады. Дүниежүзінің төрт тарапында орналасқан елдердің тығыз вербалды қарым-қатынасының жүзеге асуы, халықаралық саяси, сауда-саттық қатынастары, этнотуризмнің дамуы әрбір этнос өкілін мәдениеттер диалогына түсуге алып келді. Ендеше заманауи гуманитарлық ғылымдар белгілі бір ұлт, этнос өкілін тану я танытудың тиімді, нәтижелі, тез әрі қолжетімді жолдарын қарастыруы тиіс екені түсінікті.

Тіл білімінің лингвомәдениеттану саласы халықтың ұлттық этникалық ерекшелігі, дүниетанымы мен рухани-материалдық құндылығы, әлеуметтік-қоғамдық нормалар жүйесін танытуда көш ілгері тұр. Ал салғастырмалы лингвомәдениеттану генеаологиялық тұрғыда туыс емес халықтардың мәдени келбетін анықтау, бұрыннан таныс емес ұлттың рухани-материалдық құндылығы, халықтың философиясы, таным-түсінігі, барша қоғам қабылдаған құндылықтар жүйесі жайлы шынайы мәлімет алу мақсатында зор үлес қосады деп есептейміз.

Қытайлық және кеңес тарихшы-этнографтары қытай тіліндегі қолжазбалар мен кеңес заманындағы географиялық, этнографиялық миссия нәтижелеріне сүйене отырып, бүгінгі қазақ елін қоныстанған дүнген диаспорасы ұлт ретінде ежелгі Қытай аумағында ХІІІ–ХІV ғасырларда сырттан келген мұсылман халықтары негізінде қалыптасты деп көрсетеді. Ғасырлар бойы қытай халқы ортасында қалыптасып, тіршілік еткен дүнген этносы жергілікті материалдық мәдениет үлгілері мен күнделікті тұрмыс ерекшелігіне бейімделді. Соның нәтижесінде тұрғын-үй құрылысы, киім киісі, тұтынатын азық түлік құрамы мен ұлттық тағамы, ең бастысы, тілін қытай мәдениетінен еншіледі.

Алайда, дүнген қауымын жергілікті қытай мәдениетіне толықтай ассимиляцияға ұшырап кетуінен сақтап қалған жалғыз фактор – ислам діні. Ислам діні жергілікті материалдық мәдениет игіліктері мен қытайлық діни, мифологиялық танымының алуан түрлі құндылықтарын шариғат пен пайғамбар (с.ғ.с.) сүннетінің қатаң сүзгісінен өткізіп, жаңа ортадағы рухани-материалдық дүниелерді адал және арам категорияларына бөлді. Соның нәтижесінде әлемдегі алуантүрлілігі мен көнелілігі тұрғысынан ең ежелгі өркениеттерінің бірі болып саналатын қытай мәдениетінің жаңа, ислам дініне бейімделген үлгісі пайда болды. Ол мәдениет өкілдері қытай тілінде «хуэй», ал Орта Азияда «*дүнген»* этнониміне ие болды.

Шығу тегі әртүрлі қазақ және дүнген ұлтының рухани-мәдени үндестігінің ең алғашқы әрі ең маңызды алғышарты екі халыққа ортақ ислам діні болып табылады.

Қазақ және дүнген мәдениетіндегі барша діни әдет-ғұрыптар, салт-дәстүрлер мен діни мерекелер бірдей атқарылып тойланады. Сонымен қатар ислам дінінің философиясына сәйкес Жаратушы Алла, өмір мен өлім, о дүние мен бұл дүние, адамның тіршілік ету мақсаты, рухани-адами құндылықтар жүйесі, азаматтық қоғамның нормалары мен мәдениеті, отбасылық тәрбие мен туыстық қарым-қатынас сипаты, күнделікті тұрмыстағы әділдік пен имандылық догмаларының үндестігі тілдегі «*Аллаға қайту*» – *«хуэй ло җяни*», *«түзу жол, әділ жол*» – «*дуан лў»,* «*сауап болсын, Алладан қайтсын»* – *«севабули», «иман жолы»* – *«җёмын лў»* секілді лингвомәдени бірліктердің бойынан айқын көрініс тапты. Қазақ және дүнген рухани мәдениеті ортақтастығы діни, ұлттық және шығыс халықтарына сай универсалийлер үндестігі тұрғысынан негізгі үш арнаға топтастырылды.

Дүнген этносының өзіндік этникалық ерекшеліктері бүгінгі күнге дейін сақталып келді. Бұл ерекшелік дүнген мәдениетіндегі «қытайлық» үлесімен айқындалады. Демек, дүнген мәдениетінің рухани ерекшелігі ұзақ уақыт бойы қалыптасатын, этникалық келбеті айқын көрінетін ұлттық үйлену дәстүрі, туыстық атаулар, ежелгі қытайлық діни, мистикалық наным-сенім элементтеріне келгенде айқын байқалады.

Қазақ және дүнген мәдениеті арасындағы этникалық өзгешелік материалдық мәдениетінің «*ұлттық өмір салты», «үй құрылысы»* және *«ұлттық тағам»* деңгейінде анағұрлым айқын аңғарылатыны анықталды. Бұған дүнген ұлтының отырықшы өмір салты, үй құрылыс ерекшелігі, кәсіби-шаруашылық сипаты мен оның салдарынан қалыптасқан ұлттық тағам түрлері, қолөнері мен киім кию дәстүрін жатқызуға болады.

Қазақ және дүнген материалдық мәдениетінің үндестігі діни атрибут атаулары мен «*қазан-ошақ* – *гуә лян гуәту*» қатысты қалыптасқан тұрақты сөз орамдары, мақал-мәтелдер мен этномәдени атаулар секілді лингвомәдени бірліктердің қорынан көрінеді. Алайда, көптеген тұрмыстық материалдық игіліктер деңгейінде мәдени ерекшеліктер кездескенімен, сол заттық дүниелерге байланысты халықтың дүниетанымы, ұлттық пайым-түсінігінде рухани үндестік айқындалады. Мәселен, қазақ тіліндегі *«шаңырақ*» пен дүнген тіліндегі *«йүанзы* – *аула», «жас отау*» мен *«щин йүанзы* – *жаңа аула», «қарашаңырақ»* пен «*ло фонзы, ло йүанзы* – *үлкен үй, аула*», *«ошаққасы»* мен *«кон* – *тапшан», «сәукеле» мен «лова* – *қарға»* шаш үлгісіатаулары ұлттық мәдени ерекшелікті танытатын материалдық құндылықтар болғанымен, осы заттық мәдениет үлгілерінде көрініс тапқан қазақ және дүнген халқының таным-түсінігі үндесіп жатады.

Ендеше, қазақ және дүнген ұлтының материалдық мәдениеті едәуір этникалық ерекшеліктерге ие болса да, сол заттық мәдениет дүниелеріне байланысты халықтың ұлттық философиялық көзқарасы, ой-пайымы, таным түсінігі көп жағдайда ұқсас, үндес келеді деген қорытынды жасауымызға болады. Бұл үндестік шығыс мәдениеттеріне ортақ универсалий негізінде және ислам шариғатының ықпалымен түсіндіріледі.

**ПАЙДАЛАНЫЛҒАН ӘДЕБИЕТТЕР ТІЗІМІ:**

1. Апресян Ю.Д. Избранные труды. Том 1. Лексическая семантика синонимические средства языка. Школа «Языки русской литературы». – М., 1995. – 136 с.
2. Падучева Е.В. Семантические исследования (Семантика времени и вида в русском языке; Семантика нарратива. 2-е изд., испр. и доп. – М.: Языки славянской культуры, 2010. – 480 с.
3. Leech, G.N. 1983. Principles of pragmatics. – London and New York, 1986. – 250 p.
4. Богданов В.В. Лингвистическая прагматика и ее прикладные аспекты. // Прикладное языкознание. – СПб, 1996 – С.268-275.
5. Арутюнова Н.Д., Падучева Е.В. Лингвистическая прагматика//Новое в зарубежной лингвистике. Вып. 16. Под ред Е.В. Падучевой. – М.,1985. – С.3-42.
6. Сусов И.П. Лингвистическая прагматика.–М.: «Восток Запад», 2006. – 206 с.
7. Остин Дж. Л. Слово как действие//Новое в зарубежной лингвистике. – Вып17. Теория речевых актов. – М.: Прогресс, 1986. – С. 22-130.
8. Новиков Л.А. Семантика русского языка. – М., 2001. – С. 445-446.
9. Заботкина В.И. Соотношение прагматического и семантического в структуре словозначения// Проблемы функциональной семантики. – Калининград, 1993. – С.34-82.
10. Беляевская Е.Г. Семантика слова. – М.: Высш.шк.., 1987.– С. 4-43.
11. Заботкина В. И. Семантика и прагматика нового слова (на материале английского языка): автореферат дисс. …доктора филол. наук. М.: РГУ, 1991. – 53 с.
12. Грайс П. Логика и речевое общение//Новое в зарубежной лингвистике. – Вып.16. – М.: Прогресс, 1985. – С. 217-237.
13. Герасименко И.Е. Коннотативная семантика единиц языка в аспекте гендерной лингвистики: Автореф. …канд. филол. наук. – М., 2009. – 47 с.
14. Сейдалиева Г.О. Мерзімді баспасөздегі стереотиптердің лингвопрагматикалық ерекшеліктері: философия докторы (PhD)... дисс. - Алматы, 2017. - 173 б.
15. Есенова Қ. Прагмалингвистика – тіл біліміндегі функционалдық бағыттың құрамдас бөлігі// Академик Ш.Ш.Сарыбаев және қазақ тіл білімі мәселелері атты халықаралық ғылыми теориялық конференция. – Алматы: Дайк-Пресс, 2005. - 794 б.
16. Жақсыбаева Ф.З. Прагматикалық лингвистиканың өзекті мәселесі// Язык: Система, функционирование и моделирование (сборник научных трудов). – Алматы, 2007. – 379 с.
17. Колшанский Г.В. Объективная картина мира в познании и языке. Отв. ред. А.М.Шахнарович.Изд. 2-е, доп. – М.:Едиториал УРСС, 2005. – 128 стр.
18. Уәлиев Н. Фразеология және тілдік норма. – Алматы: Республикалық баспа кабинеті, 1998. – 128 б.
19. Верещагин Е.М., Костомаров В.Г. Язык и культура: лингвострановедение в преподавании русского языка как иностранного. 4-е изд., перереаб. и доп. – М.: Рус.язык, 1990. – 246 стр.
20. Уәли Н. Қазақ сөз мәдениетінің теориялық негіздері: Фил. ғыл. докт...дисс. – Алматы, 2007. - 67 б.
21. Қайдар Ә. Этнолингвистика//Білім және еңбек. – 1985. №10. - 19 б.
22. Жанпеисов Е.Н. Этнокультурная лексика казахского языка (на материалах произведений М.Ауэзова). – Алма – Ата: Наука, 1989. – 288 с.
23. Ислам Айбарша Ұлттық мәдениет контексіндегі дүниенің тілдік суреті (салыстырмалы-салғастырмалы лингвомәдени сараптама): Фил. ғыл. докт... дисс. – Алматы, 2004. – 290 б.
24. Жанпейісова С.Е. Қазақ тілінің рухани мәдениет лексикасы (қазақ ақын, жазушылардың шығармалары бойынша): Фил. ғыл. канд... дисс. – Алматы, 1996. – 168 б.
25. Сабитова З.К. Лингвокультурология: Учебник. – М.: Флинта, 2013. – 528 стр.
26. Ускенбаева Р.М. Қазақ тіліндегі мифологемалардың этно-мәдени-танымдық аспектісі (мифологиялық шығармалар негізінде): Философия докторы (PhD) ...дисс. – Алматы, 2016. – 148 б.
27. Курмамбаева Ж.Б. Қазақ тіліндегі сан атауларының лингвомәдениеттанымдық негізі. – Алматы, 2020. – 164 б.
28. Алимжанова Г. Лингвокультурема – основная единица сопоставительной лингвокультурологии//»Мемлекеттік тіл және аударматанудың өзекті мәселелері» Республикалық ғылыми-теориялық конференция материалдары. – Астана: Ш.Шаяхметов атындағы тілдерді дамытудың республикалық үйлестіру-әдістемелік орталығы, 2011. – 488 б.
29. Ашраф М. Аттия. Понимание культуры через лингвокультуремы (на материале арабских лнгвокультурем) // Абай атындағы ҚазҰПУ Хабаршысы. «Тарих және саяси-әлеуметтік ғылымдар» сериясы. - №2 (37), 2013. – 8-11 бб.
30. Ахметжанова З.К. О результатах выполнения проекта «Казахстан в глобальном межкультурном и языковом сообществе» (2003–2005)/Материалы научной конференции – Қазақстан Республикасы ғаламдық мәдениет және тіларалық қауымдастықта (қазақ және әлем тілдері). – Алматы, 2006. – 3-24 с.
31. Атаханова Р.К. Туыс емес тілдердегі мақал-мәтелдердің этнолингвистикалық сипаты (неміс және қазақ мақал-мәтелдері негізінде) Фил. ғыл. канд... дисс. – Алматы 2005. – 96 б.
32. Ағабекова Б.Н. Ағылшын және қазақ тілдеріндегі фразеологиялық теңеулердің ұлттық-мәдени сипаты: Фил.ғыл.канд...дисс. – Алматы, 2010. – 133 б.
33. Жұбатова Б.Н., Қонкабаева Н.Н. Лингвомәдениеттанудағы салыстырудың рөлі (қазақ және араб тілінің материалдары бойынша)// ҚазҰУ Хабаршысы «Шығыстану сериясы». - №3 (52), 2010. – 60-63 бб.
34. Сейілхан А.Қ. Қазақ тіліндегі этнографизмдердің лингвомәдениеттанымдық мәні («Қыз Жібек» және «Қозы Көрпеш–Баян сұлу» жырлары бойынша): Фил. ғыл. канд... дисс. – Алматы, 2001.
35. Алдашева А. Аударматану: лингвистикалық және лингвомдени мәселелер. – Алматы, 1999.
36. Тымболова А.О., Мурзинова А.С., Әлметова А.С. Әлемнің тілдік бейнесіндегі ұлттық-мәдени архетиптер мен стереотиптер//Әл-Фараби атындағы ҚазҰУ Хабаршысы. Филология сериясы. - №2 (166). – 2017. – 246-253 бб.
37. Әлметова Ә.С. Лингвомәдениеттану негіздері: Оқу құралы. - Алматы, 2016. – 316 б.
38. Қаирбаева Қ.Т. Қазақ тіліндегі этномәдени атаулардың символдық мәні: Фил. ғыл. канд... дисс. – Алматы, 2004.
39. Снасапова Г.Ж. Ғ.Мүсіреповтың «Ұлпан» повесіндегі лингвомәдени бірліктер: Фил. канд. ғыл....дисс. – Алматы, 2003.
40. Төлеубаева А.М. Ә.Нұрпейісовтің «Соңғы парыз» шығармасындағы метафоралардың лингвомәдени лакуналар ретінде аударылу ерекшеліктері. – Астана, 2018. – 124 б.
41. Ибраева М.Б. Қазақ және ағылшын паремияның руханилық көрінісі: Фил. ғыл. канд... дисс. – Алматы, 2010. – 144 б.
42. Жүсіпова Р.Б. Ағылшын және қазақ мақал-мәтелдерінің этнолингвистикалық сипаты: Фил. ғыл. канд... дисс. – Алматы 2004. – 171 б.
43. Карбозова Г.К. Неміс және қазақ тілдеріндегі фразеологиялық теңеулер (құрылымдық және мағыналық талдау): Фил. ғыл. канд... дисс. – Алматы, 2004. – 149 б.
44. Мамырханова Ж.Т. Қытай қазақтары тілін тарихи зерделеу және синхронды талдау: Философ докторы (PhD) ....дисс. – Астана, 2017. – 119 б.
45. Кульбаева Б. Лакуна как фрагмент национальной картины мира: Дисс... канд. фил. наук. 10.02.19. – Кокшетау, 2010. – 131 с.
46. Сауданбекова Ш.Т. Қазақтар мен жапондардың ғұрыптық мәдениетіндегі ұқсастықтар мен ерекшеліктер (семиотикалық аспект): Философия докторы (PhD) ... дисс. – Алматы, 2020.
47. Дәулетова П.Н. Қытай және қазақ тілдері фразеологизмдеріне лексикографиялық салғастырмалы талдау: Фил.ғыл.канд...дисс. – Алматы, 1999. - 169 б.
48. Айтмұқашова А.А. Ғұрыптық фольклор лексикасы: Идиоэтникалық семантика: Фил.ғыл.канд...дисс. – Алматы, 2007. - 135 б.
49. Гумбольдт В. Ф. Язык и философия культуры. – М.: Прогресс, 1985. - 450 с.
50. Әшімханова Ф.М. Қазақ тіліндегі антропонимдердің лингвомәдени жүйесі: Филол. ғыл. канд... дисс. – Алматы, 2007.
51. Абильмажинова Н.К. Қазақ, орыс және ағылшын тілдерінің негізінде фразеологиялық әлем бейнесінің стереотипизациялану ерекшеліктері: Философия докторы (PhD) ... дисс. – Алматы, 2014. - 144 б.
52. Воробьев В.В. Лингвокультурология: Монография. – М.: РУДН, 2008. – 336 с.
53. Васильева В.В. Традиционная паремия в рекламном слогане: Тенденции и отношения // Kritik and phrase. – Wien, 2007. – 819 с.
54. Маслова В.А. Лингвокультурология: Учеб. пособие для студ. Высш. Учеб. Заведений. – М.: Издательский центр «Академия», 2001. – 208 с.
55. Булгакова Ю.С. Корреляция реалий и лакун при переводе художественного текста // Вестник Воронежского государственного университета. Лингвистика и межкультурная коммуникация. – 2013, №2. - 188-192 с.
56. Тамаева Б. Дәстүрлі мәдениет ерекшеліктері//Жалын, 2004, №9. – 60-64 бб.
57. Савуров М.Д., Савуров М.М. Одежда, украшения и предметы быта дунган Центральной Азии. – Ташкент: Националная библиотека имени Алишера Навои, 2017. – 88 с.
58. Матыжанов К.І. Қазақтың отбасылық ғұрып фольклоры: Филол. ғыл. док. ....дисс. авторефераты. – Алматы, 2004. - 49 б.
59. Арғынбаев Х.А. Қазақ халқындағы семья мен неке (тарихи-этнографиялық шолу. – Алматы: Ғылым, 1973. - 328 б.
60. Қазақтың этнографиялық категориялар, ұғымдар мен атаулардың дәстүрлі жүйесі. Энциклопедия. – Алматы: РПК «СЛОН», 2013.-(Иллюстрацияланған). 4 - том: Қ – О. -736 б.
61. Мансуров Б.Б. Қазақ мақал-мәтелдеріндегі діни хадистік аспекті: Философия докторы (PhD) дисс. – Алматы, 2014. - 155 б.
62. Жаңабекова А.Ә. Қазақ тіліндегі «уақыт» ұғымының тілдік парадигмасы: Фил. ғыл. док.... дисс. – Алматы, 2010. - 348 б.
63. Джон А.А. Обычаи, обряды и поверья дунган. – Бишкек: Илим, 2016. – 200 с.
64. Сейсенова А.Д. Лингвистикалық мәдениеттану: Этикет формаларына салыстырмалы талдау: Филол.ғыл.канд... дисс. – Алматы, 1998. - 183 б.
65. Қайдар Ә. Қазақтар ана тілі әлемінде. Этнолингвистикалық сөздік. – Алматы: «Сардар» баспа үйі, 2013. Т.2. Қоғам. – 728 б.
66. Википедия. Ата-баба жолы. <https://w.wiki/8yU9>.
67. Бизақов С. Қазақ тілі қандай тіл? – Алматы: «Арыс» баспасы, 2010. – 432 б.
68. <http://chinalawinfo.ru/civil_law/law_marriage/law_marriage_ch2>.
69. <https://muslim.kz/ru/article/rodstvennye-braki-s-tochki-zreniya-islama>
70. https://mazhab.kz/ru/voprosy/raznoe/blizkorodstvennye-braki-v-islame-18/
71. Исламға дейінгі Қазақстандағы діни наным-сенімдер тарихы. <https://e-history.kz/kz/e-resources/show/13280>.
72. Савуров М.Д. Дунганская семья: прошлое и настоящее. – Ташкент, 2007. - 142 c.
73. Қазақ тілінің түсіндірмелі сөздігі/Жалпы редакциясын басқарған Т.Жанұзақов. – Алматы: Дайк-Пресс, 2008. – 968 б.
74. Савуров М.Д. Из этнографии дунган Центральной Азии. – Ташкент: Издательство Национальной библиотеки Узбекистана имени Алишера Навои, 2018. – 204 с.
75. Шойбеков Р.Н. Қазақ тілінің қолөнер лексикасы: Филол. ғыд. док.... дисс. – Алматы, 2006.
76. <https://sozdikqor.kz/soz?id=278625&a=S%C3%BD%20usta%C3%BD>
77. Жақыпбек Е. Тазқара құстың тағдыры. Жыр кітабы. – Алматы: «Ан Арыс» баспасы, 2012. – 288 б.
78. Хахаза Д.М. Особенности построения пословиц и поговорок дунган//Проблемы дунгановедения: Национальная академия наук Кыргызской Республики. Отдел дунгановедения. – Бишкек: Илим, 1998. - 84 с.
79. <https://365info.kz/2019/12/chto-dlya-kazahov-znachit-krasnyj-flag-traditsiya-kharaly-tu-tigu>.
80. Жолдасбек Л.О. Қазақ сөйленістеріндегі туыстық атаулар: Фил. ғыл. канд... дисс. – Алматы, 1998. - 158 б.
81. Бағымшы туралы.<https://w.wiki/8kUQ>
82. <https://informburo.kz/kaz/azaty-taba-tartu-dstr-ony-trler-ansha-mn-maynasy-nede.html>.
83. Даяшы туралы. <https://w.wiki/83kk>
84. Қобланова А.Ж. Дәстүрлі мәдениеттегі ат тергеу ғұрпының лингвокогнитивтік қырлары//Абай атындағы ҚазҰПУ хабаршысы, «Филология ғылымдары» сериясы. - №3 (53), 2015. - 71-75 бб.
85. Хаваза Ф.Н. Заимствованная лексика дунганского языка. – Бишкек: Илим, 2012. - 144 с.
86. Шормақова А.Б. Қазақ тіліндегі туыстық атаулардың лингвомәдени маңызы//Қазақ білім академиясының баяндамалары. – №3-4, 2014. – 211-214 б.
87. Ван Лолань. Стилистико-прагматические характеристики терминов родства в свадебном фольклоры пинежья / Вестник ВГУ. Серия Филология и журналистика. – 2022. № 2.
88. Кенжеахметұлы С. Туыстық атаулар сыры. – Алматы: «Ана тілі» баспасы ЖШС, 2003. – 48 б.
89. Шинло Л.Т. Культура и быт советских дунган. – Фрунзе: Илим, 1965. - 88с.
90. Тажикеева А.Ш. Қазақ және ағылшын тілдеріндегі гендерлік аспект (мақал-мәтелдердің материалында): Философия докторы (PhD) ... дисс. - Қарағанды, 2011. - 128 б.
91. Жұмағұлова Ж.Ж. Қазақ тіліндегі этноәлеуметтік атаулардың лингвомәдени сипаты: Филол. ғыл. канд... дисс. – Алматы, 2006. - 112 б.
92. Савуров М.Д. Ономастика дунган Центральной Азии. - Ташкент: Издательство Национальной бибилиотеки имени Алишера Навои, 2018. – 176 с.
93. Имазов М.Х. Актуальные проблемы изучения и преподавания дунганского языка// Актуалные проблемы развития дунганского языка и литературы: Материалы Международной научно-практической конференции. – Алматы: Эверо, 2001. – 163 с.
94. Википедия. Төркіндеу туралы. <https://w.wiki/88Ds>.
95. Джумаза М.В. Этнолингвистические социолингвистические и собственно лингвистические факторы в формировании и развитии языка (на примере дунганского языка). – М.: Известия НАН, 2019.
96. Orazakynkyzy F., Anipina A., Paltore Y., Ozgambayeva R., Assylbekov, R. & Permakhan K. (2020). Proverbs in the representation of the linguistic picture of the world: Theoretical analysis of the problem. International Journal of Psychosocial Rehabilitation, 24(9), 4090-4094. https://doi.org/ 10.37200/V24I9/28938)
97. Имазов М.Х., Юнузова З.Ш. Дунганско-русский фразеологический словарь. – Бишкек: Илим, 2017. - 480 б.
98. Құралұлы А. Қазақ дәстүрлі мәдениетінің энциклопедиялық сөздігі. – Алматы: Сөздік-Словарь, 1997. – 368 б.
99. Википедия. Ошақ туралы. <https://w.wiki/8C6x>.
100. [Қазақ](https://sozdikqor.kz/sozdik/?id=57) әдеби тілінің сөздігі: Сөздік: 15 т. Т.12/ редакторы Қ.Күдеринова. – Алматы: Тіл білімі институты, 2011. – 752 б.
101. Байдалы Р.Ж. Қазан ұғымының этномәдени мазмұны//Еуразия археологиясының өзекті мәселелері. Қазақстан Республикасы тәуелсіздігінің 25 жылдығына және Ә.Х.Марғұлан атындағы археология институтының 25 жылдығына арналған халықаралық ғылыми-тәжірибелік конференциясы материалдарының жинағы (18-19 қазан, 2016 ж.). – Алматы: Ә.Марғұлан атындағы Археология институты, 2016. – 734 бет.
102. Қасиманов.С. Қазақ халқының қолөнері. – Алматы: Қазақстан, 1995. – 165 б.
103. Жиренов С.А., Сманова А.С., Какимова Л.Ш. Көркемдік білім берудегі ұлттық сана мен мәдени құндылықтардың лингвистикалық мәні//Абай атындағы ҚазҰПУ Хабаршысы, «Филология ғылымдары» сериясы, №3 (65), 2018. – 89-93 б.
104. Википедия. Шарғы салу туралы. <https://w.wiki/8CS9>.
105. «Қазақстан»: Ұлттық энцклопедия / Бас редактор Ә. Нысанбаев – Алматы: «[Қазақ энциклопедиясы»](https://kk.wikipedia.org/wiki/%D2%9A%D0%B0%D0%B7%D0%B0%D2%9B_%D1%8D%D0%BD%D1%86%D0%B8%D0%BA%D0%BB%D0%BE%D0%BF%D0%B5%D0%B4%D0%B8%D1%8F%D1%81%D1%8B" \o "Қазақ энциклопедиясы) Бас редакциясы, 1998. II том.
106. «Қазақтың этнографиялық категориялар, ұғымдар мен атауларының дәстүрлі жүйесі». 1-5 т. – Алматы: «Әлем. Даму. Интеграция», 2017.
107. Қазақ тілінің лингвомәдени сөздігі: Этносемантикалық талдау». – Алматы: Қазақстан Республикасы Мемлекеттік орталық музейі, 2022. - 268 б.
108. Дунгане: история и культура: российские дореволюционные работы о дунганах / сост. М.Р. Мадиван ; отв. ред. О.И. Завьялова. Ин. восточных рукописей (Азиатский Музей) РАН ; Ин. Дальнего Востока РАН. — М. : Наука — Вост.лит., 2017. — 335 с.
109. Маджун Д. Дунгане центральной Азии: История в документах. – Бишкек, 2023. - 452 с.
110. Имазов М.Х., Юнузова З.Ш. Растительный и животный мир в «Зеркале» названий на дунганском, русском и кыргызском языках. – Бишкек: Илим, 2018. – 99 с.
111. Зеланд Н. Кашгария и перевалы Тянь-Шаня// Путевые записки Н. Зеланда. – Омск., 1888. (http://surl.li/recxy)
112. Дунганская энциклопедия.- 2-е изд., доп./Гл.ред. М.Х.Имазов.- Бишкек: Илим, 2009. – 474 с.
113. Бәрі зерделей білуге байланысты немесе ырым-тыйымның түп негізі – тәрбие. <https://abai.kz/post/13430>.
114. Исаева Г.С. Киіз үйге қатысты атаулардың этномәдени негізі (қазақ, қарақалпақ, қырғыз тілдерінің материалдары бойынша): Фил. ғыл. канд... дисс. – Алматы, 2008. - 147 б.
115. Калимов А. Становление и развитие дунганского националного языка и литературы//Актуальные проблемы развития дунганского языка и литературы/ Материалы Международноой научно-практической конференции. – Алматы: Эверо, 2001. – 163 с.
116. Манкеева Ж.А. Қазақ тіліндегі этномәдени атаулардың танымдық негіздері. – Алматы: «Жібек жолы» баспа үйі, 2008. – 356 бет.
117. Жылқыбаева А.Ш. Түркі тілдеріндегі тағам атауларының танымдық сипаты// ҚазҰУ Хабаршысы Филология сериясы. – №4 (120). 2009. – 278 б.
118. Құралұлы А. Ұлттық дүниетаным. – Алматы, 2002
119. https://www.thevoicemag.ru/social/world/sotvorenie-zolotyh-lotosov-strashnyy-seksualnyy-fetish-bintovaniya-nog-kitaya/.
120. Википедия. Бинтование ног. <https://w.wiki/8Tmc>
121. Символика цвета в живописи Китая. https://core.ac.uk/download/pdf/290230694.pdf).
122. Серікбаева Ұ.Б. Қазақ тіліндегі «ақ» және «қара» түр-түс атауларының этнолингвистикалық сипаты: Фил.ғыл.канд... дисс. – Алматы 2003. – 143 б.
123. <http://shelkway.ru/tekstovye_razdely/kitajskie_natsionalnye_golovnye_ubory/>.
124. Авакова Р.А., Андабаева Д.А. Прецедентные фразеологизмы в тюркских языках: Этнолингвистический аспект//Ш.Уәлиханов атындағы Көкшетау мемлекеттік университетінің Хабаршысы., «Филология» сериясы. – №2, 2015. 6-12 бб.
125. Умарова Г.А. Символика цвета и цветовые предпочтения в костюме мусульман (на примере Таджикистана) // Вестник Казанского государственного университета культуры и искусств. Серия Искусствоведение. – 2014. (<https://cyberleninka.ru/article/n/simvolika-tsveta-i-tsvetovye-predpochteniya-v-kostyume-musulman-na-primere-tadzhikistana>)
126. Жиренов С.А. Дүниенің тілдік бейнесіндегі орнитологизмдердің концептілік мәні/ Абай атындағы ҚазҰПУ Хабаршысы, «Филология ғылымдары» сериясы, №3 (73), 2020. - 52-58 б.

**ҚОСЫМША**

1. Йигә лочў хуэ йи гуә тон – тышқан бір қазан сорпаны бүлдіреді – бір құмалақ бір қарын майды шірітеді
2. Ло до җян жу сан фыр куэ – өтпейтін пышақ ет көрсе, үш есе өткір болады
3. Лодо җян жу сан фыр куэ (даос ет көрсе, тау желінен жылдам болады) – алтын көрсе періште жолдан таяр
4. Пинян нете – құран оқу
5. Нян шахаду – шахадат оқу
6. Нян тобе – тәубеге келу
7. Ва фынди жын – қабір қазған адамдар
8. Рәхәти мынмынзы – рахат есігі
9. Щи мэти – мәйіт жуу
10. Щи мэтиди жын – мәйіт жуатын адам
11. Кәфан – кебін
12. Табущязы – табыт
13. Щи мэтиди шутозы – мәйітті жуу қолғабы
14. Мэти данзы – жамылғы перде
15. Гә туә (топырақ қою) – топырақ салу
16. Щи мәти (мәйіт жуу) – ақ жуу, арулап жуу
17. Сун чыди (ас апару) – жаназаға мал байлау, өліктің артын күту (мал сойып, жұрт жиып «тие берсін» айту).
18. Щи мэти вичүнзы – мәйіт жуушының алжапқышы
19. Суәфи – азаншы, муәзін
20. Имани – иман
21. Суннет – сундет–суннет
22. Никахэр – неке
23. Талах – талақ
24. Хуэйли ло җяли (ескі үйіне, бұрынғы үйіне қайту) – қайтыс болу
25. Зын сэвабу – сауап алу
26. Сэвабули – сауап болсын
27. Жын да щё – үлкен кішіні тану; үлкенге құрмет, кішіге ізет
28. Ву би (бес ата) – жеті ата
29. Хуэйхуэйди чин – чәрчәрванди гын» (дүнгеннің туыстығы – шырмауықтың тамыры) – қазақ сұраса келе қарын бөле болып шығады
30. Чинчин щян йи ба йүанли, ли йи ба җинли (туысты ажыратсаң алыс болады, жақындатса жақын болады) – ағайын бірде араз, бірде тату
31. Лючин – бу суан гуа, суан гуа – ба чин любуха (туыстықты сақтаймын десең – сәуегейге барма, сәуегейге барсаң – туыстан арыласың) – а**ғайын**ның аразы болса да азары болмайды
32. Зун ло – ву щё (үлкендерді құрметтеу, кішілерге қамқор болу) – үлкенге құрмет, кішіге ізет
33. Бу тин ложынди ян, шу ибийзыди нан (үлкендерді ақылын тыңдамасаң, өмір бойы қиындық көресің) – ата–ананың сөзі, айдын жолдың өзі
34. Щё туй нюбугуә да туй (асықты жілік ортан жілікті бұра алмайды) – атаның салған жолы бар, ананың тіккен тоны бар
35. Ее сунзы ло дищун (ата мен немере ежелгі дос) – әзілің жарасса атаңмен ойна
36. Дэ ки е фу, гуә гуонйин ё щи – қонаққа жомарт бол, жай күндері үнемді бол
37. Дэ ки бу чүн, зў зи бу фу – қонақ күтсең кедей болмайсың, ұрлықпен бай болмайсың – қонақ ырыздығымен келеді; ұрлықтың түбі – қорлық
38. Шушон до фи – қонақтың қолына су құю
39. Жон шонкәр – төрге шығару
40. Жон жынту – шынтағына жастық қою
41. Нын цый йигә гумме – лосы, бунын цый йигә хун щи сы (жас отбасы, некенің орнына, ескі мешітті бұзған дұрыс) – отбасына өрт салма
42. Зо чү щифур – зо дый җи (ертең келін түсірсең, ерте көмекке ие боласың) – келін алып – қол ұзару
43. Чү щифур гын пәпә (келін енесіне тартады) – келін ененің топырағынан
44. Җуа гу – кан гу нүзы, фә щифур – кан мама, чўҗя нүр – кан дада (ит асырасаң қаншығына қара, келін алсаң шешесіне қара, қыз ұзатсаң жігіттің әкесіне қара) – анасын көріп қызын ал, аяғына қарап асын іш
45. Щён мэ ма – ё кан я, щён дэ чин – ё кан щин – ат таңдарда тісіне қара, келін алсаң тегіне қара
46. Чү чин (туыстарын алып келу) – келінді алып келу
47. Сун чин (туыстарын шығарып салу) – қызды алып бару
48. Чин гуан банбулё җяву сы (шенеунік отбасылық дауды шеше алмайды) – даудың ең күрделісі – үйдегісі
49. Йүанмынзы щифур (алыс есіктен шыққан келін) – алыстан, бөтеннен алынған келін
50. Хуэй ли (сыйлыққа жауап беру) – сый жасау
51. Хуэй чинҗя (жаңа құдаларлармен танысу ) – құдалық
52. Хун бый щи сы (қызыл және ақ түсті қуанышты шара) – той, торқалы той
53. Хә фили (той сыйын ішу) – той сыйлығын жасауға келісу
54. Хә бобозы (түйіншек ішіндегі сыйлықпен шай ішу) – той сыйлығын жасауға келісу
55. Фи ли (сыйлық шығыны) – (салт) үлестірілген той сыйлығы
56. Фили бобозы (сый түйіншегі) – келінге арналған той сыйлығы
57. Фа (сун) чин (туыстарды жөнелту) – келінді жөнелту, ерлердің құдалығы
58. Фә таҗя (көңіл айту) – көңіл айту
59. Туй ли (сый қайтару) – тұрмысқа шығудан бас тарту
60. Сун да ли (келін үйіне үлкен сый алып бару) – құдалыққа үлкен сыймен бару, қалың малды алып бару
61. Зы лиҗуәзы (сый үстелін орнату) – сыйларға (ақшалай) арналған үстел
62. Зон чуон (төсекті мазақтау) – жаңа некелескен жас жұбайларды мазақтау, ит ырылдатар, қол ұстату, шаш сипату
63. Жын чинчин (туыстармен танысу) – жас жұбайлардың тойдан кейін туыстарға барып танысуы, есік көрсету; есік ашар
64. Ги хуа (жауап айту) – қыз айттыру
65. Дин жызы (уақытты қағу) – кесімді бата – қалың малдың мөлшерін, ырым–салтты атап айтып баталасу
66. Сун ён (қой апару) – бата аяқ, сырға тағар – құда түсе келгенде ұлдың әкесі жіберетін сый мал
67. Дозэ мын (кері есік) – тойды келіннің үйінде өткізу
68. Пифон (жасау) – қыз жасауы
69. Чўҗя яту (қыз ұзату) – қыз ұзату
70. Чү щифур (келін әкелу) – ұзатып әкелу
71. Щифур чә (келін арба) – келін көші
72. Дон щифур (келінді бөгеу) – арқан керу
73. Сун чян (ақша апару) – азаға салғаным, аруағына арнағаным
74. Ги йишон (киім беру) – тұл жыртыс – жылы толып, ас берілген соң кәде жолымен үлестірілетін қымбат киім–кешек
75. Пинта–сывиди зуә (тіке отырып қалу, төрт орында отыру) – тәрбиесіздік, көргенсіздік, үлкен кісілермен көзіне тіке қарап сөйлемеу
76. Фачянгўлўзы (ақшаға ойнайтын дөңгелекше) – ойынқұмар
77. Фон пәщигэр гуйха (Екі тізерлеп тұру) – жалбарыну
78. Җын дади кўлур – ню дади фын (инедей тесік – бұқадай жел) – қатты өтпе желі
79. Йи гыр щян гиди йи гўр фын (бір тал жіп желдің бір екпінін тосады) – қыста әр киім маңызды, қыстың көзі қырау
80. Вугә фэрзуэ – бес парыз
81. Данли (зунли) фэрзуэли – парызға кірісу, балиғат жасына толу
82. Зў нэмазы – намаз оқу
83. Ги закят – зекет беру
84. Фын зэ – ораза ұстау
85. Чо ханҗә – қажылық жасау.
86. Кэли зэли – ауызашар
87. Сун кэзэди – ораза ашар алып бару
88. Чеди кэ зэди – ауызашар беру
89. Нян кэлмэ (калима оқу) – иманын айту, иманын үйіру, иманға келу
90. Ахыр зэмани – ақыр заман
91. Җин тяндонщи – жаны жаннатта болсын
92. Ча тэсыбихар – тасбиқ тарту
93. Зу тоба – тәубеге келу
94. Нян җин, нян гўрани – Құран оқу
95. Зэ гўрбани – құрбандық шалу
96. Ду ни жын (топырақ адамға табыну) – пұтқа табыну
97. Җын лун, тян зы (нағыз айдаһар, аспан ұлы, аспан пайғамбары) – ақ дегені алғыс, қара дегені қарғыс, дүниенің тұтқасын ұстау
98. Фи лун (су айдаһары) – мұрап, ноқта ағасы
99. Су ган лун (арық құрғақ айдаһар) – су мұрын
100. Йи бэ тян, ди, эр бэ фуму, сан бэ чинчин, пын–ю – біріншіден, аспан мен жерді қадірле, екіншіден әке мен ананы қадірле, үшіншіден туысқандарың мен жолдастарыңды қадірле
101. Сынсы зэ мин, мин цэ зэ Тян – өмір мен өлім тағдырдан, атақ пен байлық Аспаннан
102. Чю йү (жаңбырды шақыру) – тасаттық
103. Фэ җян хуон те ба ту ди (будда алтын көрсе басын иеді) – алтын көрсе періште жолынан таяр
104. Җўҗўзы мә эр, щё зы дуә – монах әйелдің балалары жоқ, бірақ оны ұнатушы еркектер көп
105. Җўнжынсы шынжын (халық – пайғамбар) – халық айтса қалып айтпайды
106. Нян җинсы шонпәзы (діни кітапты оқу – биікке апарар жол) – оқыған жігіт – оқтаулы мылтық
107. Җўн зэ мёни, шын зэ вэни (қоңырау шіркеу ішінде, дыбысы сыртта) – өсектің аяғы ұзын; өзінен бұрын сөзі жетті; өзінен бұрын аты жетуі.
108. Җў бишы (доңыз асығы) – дәмін арамдау; күйреткіш, арам
109. Чыди лян җён җў йиён (семіз доңыз құсап тою) – қарны шеңбірек ату, түйені түгімен жұту, ашқарақтық
110. Җў бу кынди челян (доңыз да жемейтін шалқан (репа) – арам без, пайдасыз адам
111. Җў бу ганди – жын ганни (доңыз істемейтінді адам істейді) – бассыздық, жүгенсіздік
112. Җў, гу бу нэди сыҗер (доңыз, ит сүймейтін уақыт) – қолайсыз, сүйкімсіз мезгіл
113. Җў йизы (доңыз безі) – арам қол, арамза, сұм
114. Җў пичи (доңыз мінезді) – арам без, шайпау мінезді, мінезі нашар адам
115. Җў цо чы (доңыз жем көргенде қорсылдайды) – ұқыпсыз, шулап жеу, ашкөз
116. Җў чы щигуа (ни) – бы җыдо щён, цуй (доңыз қарбыз қабығын жейді, дәмі, қытырлағын ажыратпайды) –талғамсыз адам
117. Җў щён – суй щён (доңызша ойлау – доңызша еліктеу) – есектің миын жеген, қауақ бас, тауықтың миындай ақыл
118. Җў вон чян хуэйни, жын вон ху хуэйдини (доңыз алға жүрсе қиратады, адам артқа қараса өкінеді) – болар іс болды, бояуы сіңді, өткенге өкінбеу
119. Җў жу тебудо ёнжушон (доңыз еті қой етіне жабыспайды) – үш қайнатса сорпасы қосылмайды
120. Җў хи, бә щё лова хи, лова бә щё (хуа) җў мә (ян) сый (доңыз қара, қарғаға қара деп күлмейді, қарға доңыз түссіз деп күлмейді) – күлме досқа, келер басқа
121. Җў цо шыдини (доңыз жем үшін қырылысады) – қызыл кеңірдек болу, дау–дамай болу
122. Быйди җў ту бу жын зон (арқасында доңыз басы, лас екенін мойындамау) – тоқсан жерден тоссаң да, тобығынан қақтырмау
123. Җў щя йи вә – хуэй чёнгын (доңыз торайласа дуал бұзар) – саннан сапа артық
124. Фитыр чян – пітір садақа беру
125. Бэ җе (тағзым ету) – айттау
126. Хизыр вэщи – қыдыр түні
127. Гуә сүннет – сүндетке отырғызу
128. Ён эрзы щён җюҗю, ён яту щён гума – ұл туса нағашы көкесіне, қыз туса әкенің әпкесіне
129. Момин суан гуа – лян җин понжынди мёни йиён – мұсылманның сәуегейге барғаны – бөтен шіркеуіне барғанмен бірдей
130. Нян никахар (неке оқу) – неке қию
131. Фә талах (талақ айту) – талақ ету
132. Мә абудезы (дәреттің болмауы) – ниеті түзу емес, ниеті таза емес
133. Мо щи абудезы (дәрет алмау) – жолдың болмауы
134. Абудезы ю мо ю (дәретің бар ма, жоқ па) – сақадай сай болу
135. Лун ту (айдаһар басы) – серке, абадан
136. Дю бар – рухты жоғалт
137. Хади хун фили (шошығаннан рухтың ұшып кетуі) – жаны мұрнының ұшына келу, иманы қалмау,
138. Хун фили җю җули (жанның алысқа ұшып кетуі) – жаны мұрнының ұшына келу, иманы қалмау,
139. Тян бу шу, ди бу гуан – жанын аспан қабылдамайды, жерде оған көңіл бөлмейді
140. Гуйтузы, гуйбар (сайтан басы) – елден ала бөтен
141. Гуйтур – гуйноди дунщи (жын басы, жын миындай зат) – елден ала бөтен
142. Гуйлянзы (жын перде, жын киетін бетперде) – маска, екіжүзді
143. Фә шындини – гуй лэли (рухын айтсаң – жын келеді) – кім айтса сол келеді; жақсы сөз жарым ырыс
144. Янгуй – түтін сайтаны
145. Бёнки – наша қонақ
146. Җёлуан чонхуә (ойын үйі, казиноны шатастыру) – астан–кестеңін шығару, ту талақайын шығару
147. Шышонди йизан дын (жердегі майшам) – кәрі қойдың жасындай жасы қалу, өлім аузындағы адам, ажал сағаты жету
148. Банҗе шынзы вули тўли (дененің жартысы топыраққа кірді) – бір аяғы көрде, бір аяғы жерде, төрінен көрі жуық
149. Чынли лён тян банди кили (екі жарым күнге қонақ болу) – бір аяғы көрде, бір аяғы жерде
150. Чынли җитярди кили (бірнеше күнгі қонақ) – талқаны таусылу, өлім аузында жату
151. Хуэйли ло җяли (ескі үйіне, отбасына қайту) – о дүниеге қайту
152. Зудоли (кетіп қалды ) – дүниеден көшу, өмірден өту
153. Севабули – сауап болсын, Алладан қайтсын
154. Җёмын лў – иман жолы
155. Чын килэ (қонақ болды) –дәм–тұзы таусылды
156. Ву тў (топыраққа кіру) – ақырғы сапарға аттану, дүние салу, көз жұму, тілге келмеу
157. Җўа фи (су ұстау) – мәйіт жуу, мәйітті суға алу
158. Җе дуакэ ёни (дұғаға қосу) – дұғаға қосу, дұғада болу
159. Зан нян (әрдайым дұға оқу) – дұға оқу
160. Са йи ба ту – бір уыс топырақ шашу
161. Щя мэти (мәйіт түсіру) – сүйекке кіру, түсу
162. Гон мэти (мәйітті көтерісу) – сүйек шығару
163. Җи нян суә (бір жылдық сүре) – ас беру
164. Ги разы (разылықты беру) – қарызды кешу (жаназада айтылатын тіркес
165. Җе дуа (дұға қайыру) – бата оқыр
166. Ги ляншон шан йи ба тў (бетіне бір уыс топырақ салу) – жақын адамды жерлеуге топырақ салысу
167. До хо дўвар (жақсы дұға құю) – жақсылық тілеу, бата беру, бата қылу
168. Шон фын (зиратқы шығу, бару) – зиратқа бару, айт намазынан соң істелетін салт, зират ету
169. До ха дўвар (жаман дұға құю) – жамандық тілеу, теріс бата беру
170. Сиро чё (сират көпірі) – қыл көпір
171. Натэрди хуон ту бу мэ жын – қай сары топырақта адамды жерлеуге болмайды
172. Хуон тў (сары топырақ) – қара жер
173. Ю чан мә чан, җян хон туни – бай кедейіне қарамастан, бәрі де сары топырақты көреді
174. Хуон тў ги жынди щинни (сары топырақ адам жүрегін ажыратар) – қара жер алу, қара жер төсек болу, топырақ жамылу
175. Фәсы лютян бу ё сыхур мә до (Жаратушы қабылдамаса уақыты жетпеді) – 40 жыл қырғын болса да ажалды өледі
176. Жын мон, җў бу мон (адам асыққанмен құдай асықпайды) адамның айтқаны болмайды, Алланың дегені болады
177. Гуонйин бу цуй – жын зы ло, гуонйин хощён сажынди до (өмір асықтырмаса да адам қартаяр, өмір – қылыш) – қамшының сабындай өмір, сынаптай сырғу
178. Жын вучонли кўбухуә (өлген адамды жылап тірілтпессің) – өлгеннің артынан өлмек жоқ
179. Дюлиди зобуҗўә, сылиди кўбухуә (жоғалған табылмайды, өлгенді жылап тірілтпейді) – өлгеннің артынан өлмек жоқ
180. Цуанче фындуй – ба жын вон (қабірдің үстінен топырақ үю, адам ұмыту) –қара жер төсек болу, топырақ жамылу
181. Ганзо зу йигә чуан хунди, хубар лэ йигә чуан люди (таңертең қызыл киген кетер, кешке жасыл киген қайтар) – шөлмек мың күн сынбас, бір күн сынар, мәңгілік дүние жоқ, орнын басатын адам табылады
182. Сан чы хуон тў – ги жын щин (үш метр сары топырақ адам жүрегін алыстатар) – мәйітті дұрыс жерлесең жаны жай табар, өлгеннің артынан өлмек жоқ
183. Сангә җыбудо – җисы ёнди, си ёнди, җисы ёнди (үш белгісіз: қашан туады, кім туады, қашан қайтыс болады) – өмір болжамсыз
184. Жын чы тў – йи сы, тў чы жын – фи шы (адам топырақты бір жейді, топырақ адамды мың жейді) – көз бір уыс топыраққа ғана тояды
185. Ва ленгә фын җиданни мэдо (екі қабір қазып дүниесімен бірге көму) – екі қабір қазу
186. Ванли мә мэ (өліп көмілмеді) – кебіні жоқ, көрі жоқ
187. Цо шур – дын вучон (қол айқастырып ажал күту) – алма піс аузыма түс, жатқан тастың астынан су ақпайды
188. Го тэ – шын мэди (биік алып жүру, терең жерлеу) – ақ арулап жөнелту, ақ жауып, арулап көму
189. До җёмыншон җин (дін жағынан берік) – иманмен қаптап қойғандай
190. Хиҗабу жын (қара киімді адам) –дінсіз адам, қара ниетті
191. Фә таҗя – көңіл айту
192. Ба ни ту җўн (басың ауырлады) – әкесі, шешесінің қазасына орай айтылатын көңіл
193. Шә бон (қанаттан айрылу) – бауырдың қазасында айтылатын көңіл (іні – қабырғадағы қанат)
194. Шә бә (серіктен айрылу) – жұбайының қазасына айтылатын көңіл
195. Шә гын (тамырдан айрылу) – балалар, немере, шөберенің қазасында айтылатын көңіл
196. Шә щин (жүректен айрылу) – балалар, немере, шөберенің қазасында айтылатын көңіл
197. Хили туәхади хэ – ганзо мә чуаншон (түнде шешкен аяқ киімін таңертең кие алмады) – кенеттен қайтыс болу, тілге келмеу, о дүниеге аттану
198. Зохади йи ван – чыбушон лён ван (бір табақ бұйырса екінші жей алмассың) – жазмыштан озмыш жоқ
199. Шо кан (халіңді сұрап көп келмейін) –Алла шипасын берсін
200. Сун чыди (тамақ апару) – азалап бару, азаға салу – қаралы үйге үлес–сыбаға апару
201. Линҗя го да чён (көршілердің арасына биік шарбақ орнату) – көршімен жақсы қарым–қатынас орнату
202. Йүан чин бу җи хуә (алыстағы туған отты өшіре алмайды) – алыстағы ағайыннан, алдыңдағы көрші артық
203. Дэ щё – аза кию
204. Ма щё – аза шешу
205. Бэ эрди – айттау
206. Шон фын – зиратқа бару
207. Да эрди (үлкен айт) – Ораза айт
208. Щё эрди (кіші айт) – Құрбан айт
209. Щин эрди – жаңа айт
210. Тўмәщинзы янсы жын (сілекейдің ішінде батып өлу) – елдің аузына қақпақ бола алмайсың
211. Чечў җёмын зў мэмэни (дінді сылтауратып саудамен айналысу) – арамза молда
212. Суан гуа бу лючин (бал ашқанда туыстыққа қарамайды) – тура биде туған жоқ, туған биде иман жоқ
213. Нёнёлангә йишон щи җиннима (зәрмен жуылған киім таза бола ма) – ақ ит, қара ит бәрі бір ит
214. Хан Худа (Құдайды шақыру) – қиналу
215. Худа халаса – Құдай қаласа
216. Худай шукур – Құдайға шүкір
217. Мыйжын – бітуә, бас құда
218. Мә мый – бу чын чин (жаушысыз, бітуәсіз туыс болмайды) – құда түсу
219. Җян щифур, гуй мыйжын – арзан келін, қымбат құда, бітуә
220. Ди йиншу (қолды беріп көбейту) – құда түсу
221. Ди хуаншу (қол беріп алысу) – құда түсу, атастыру
222. Ги хуа – сөз беру
223. Дин жызы (мерзім қағу) – той уақытын белгілеу
224. Җўдун – қазан басы
225. Дунҗя (қызметші) – бағымшы
226. Ли лиҗўәзы жын – сый үстелінде отыратын адам
227. Чўзы – щи тамағына жауапты
228. Гуәтухон жын – қазан алдындағы адам
229. Шо ца жын – шай ысытатын адам
230. Җуагуәди, ащпез (аспаз) – асқа жауапты адам
231. Зайи фонзы жын – той азық–түлігіне жауапты адам
232. Щи ваванзы жын – ыдыс–аяқ жуатын адам
233. Потонди жын (қашықтық жүгіру) – даяршы
234. Дуан щи – щи тағамын тартушы
235. До цади – шай құюшы
236. Дуан суантонди – қышқыл сорпа ұсынушы
237. Ти ноди – нан ұстайтын
238. Дуан фанди – тамақ тасушы, тамақ ұсынушы
239. Хә фи ли бобозы (той сыйлығын ішу) – маслихат той
240. Сун да ли (келін үйіне үлкен сый алып бару) – құдалыққа үлкен сыймен бару
241. Сун щё ли – кіші сый алып бару
242. Пый нү чян (келін ақысын төлеу) – қыз ұзатуда келін ақысын тарату
243. Чё яту, чё нүр (қызды қонаққа шақыру) – қыз танысу
244. Фә щифур – келінді айттыру
245. Чўҗя яту – қыз ұзату
246. Чү щифур (келінді алу) – келін түсіру
247. Хуэй мын (есікпен танысу – күйеу туыстарының құдалармен танысуы) – құдалық
248. Хуэй чинҗя (құдалармен танысу) – құдалық
249. Дэ нёнҗя – қыз туыстарын күту
250. Шучин лопэзы (әже жолдас) – қыз жолдас
251. Чўли мынди нүзы (есіктен шыққан қыз) – есік көрген қыз
252. Жын да щё – үлкен–кішімен танысу
253. Фә селяму (сәлем айту) – сәлем салу
254. Хи няр дуй бый няр (ди) мәни (көздің ағы мен қарашығындай болу) – тастай батып, судай сіңу
255. Сун щифур чан (келін апару ақшасы) – қолтықсүйер
256. Җян мян чян –жүзін көру үшін берілетін ақша
257. Щифур ца – келін шай
258. Шы суй шу линсуй (он жастан бастап ұсақ–түйекті жинау) – жасауды жеті жастан жинасаң жетеді, алты жастан жинасаң асады
259. Манйүә (айдың толуы) – баланы қырқынан шығару
260. Суйсуйзы – бесік той
261. Но вэрвэрди – ұяны жылыту
262. Гуә гэ мян – қазан қақпағындағы қамыр
263. Йи сын – йигә щёнщү, йи чын – йигә лийи (әр провинцияда өз дәстүрі, әр қалада өз заңы бар) – әр елдің салты басқа, иттері қара қасқа немесе әр түліктің өрісі басқа
264. Сы ли (салтты сақтау) – ата–баба жолы
265. Шон ки (төр қонақ) – қадірлі қонақ, құтты қонақ
266. Чў мын – гуан тянсый, җин мын – гуан нянсый (үйден шығарда аспанға қара, үйге кірерде сыпайылық таныт) – қонаққа барсаң, нәпсіңді тый
267. Вын ки – зэ җи (қонақтан сұрап туық сою) – қонағын сүймеген баласын ұрады, не үйін сыпырады
268. Жын да щё – үлкен кішіні құрметтеу, тану
269. Йи лэ, эр лэ – щян җин далэ (бірінші бол, екінші бол – алдымен үлкені кірсін) – жолы үлкен
270. Сусэрди луәтуә ган ма да (ең арық түйе аттан үлкен)– аяз би әліңді біл, құмырсқа жолыңды біл
271. Бон ду ю йигә да тур, щё йибани (таяқтың да жуан ұшы және жіңішке құйрығы бар) – алдынан қия өтпеу, кесе көлденең өтпеу
272. Чин гуан банбулё җяву сы (шенеунік отбасылық дауды шеше алмайды) – даудың ең күрделісі – үйдегісі, үй ішінен жау шықса, тұра қашып құтыла алмассың
273. Нын цый йигә гў мё–ло сы, бу нын цый йигә хунбый – щисы (ежелгі шіркеу, ескі мешітті бұзуға болады, некені болмайды) – отбасына өрт салма
274. Нанжынсы папар, пәесы щящяр – ер табушы, әйел сақтаушы
275. Ее го сунзы чёнфынни зан җинзы (ата немересіне тәрбиесі – дуалдың ішінде жиналған алтын) – ақылды қария – ағып жатқан дария
276. Фә фуди – кітапты жатқа айтушы
277. Фони ю йигә жын, чёнфын ю җин–йин (дуал астында қазынадан үйдегі адам артық) – қарты бар үйдің құты бар, қарт жүрген жер береке
278. Ло фонзы (қарт немесе құрметті үй) – үлкен үй, үлкен шаңырақ
279. Ло йүанзы (қарт, құрметті аула) – үлкен үй, үлкен шаңырақ
280. Хитур нэ (қара басты әже) – жас әже
281. Башы суйшон щүә суәназыни (сексен жасында флейтада ойнап үйрену) – ақсақ қой түстен кейін маңырайды; намаздың қаза болуы; кәрі түйе ойнақтаса, жұт болар; сәскеде сұрастырған – кешке де құрастырмас
282. Нёнлозыди щин зэ эрнүшонни, эрнүди щин зэ шытушонн (әке–шешенің жүрегі балада, баланың жүрегі таста) – ананың ойы ұяда, баланың ойы қияда
283. Мамади щин шынгуә хэни, лозыди щин гогуә сани – шешенің жүрегі шалқар көл, әкенің жүрегі асқар тау
284. Нын шә донгуанди лозы, бу шә ёди чыди нёнмузы (қайыршы анадан айрылғанша, шенеунік әкеден айрылған жеңіл) – анасы бардың панасы бар, анасы жоқтың көз жасы бар
285. Тяндон җи нёнди җүәмянзы дихани – жәннат аналардың аяғының астында
286. Нюхон лэди, нювазыхон е лэни (сиырға туған күн бұзауға да туады) – ата–анаға не қылсаң алдыңа сол келер
287. Харам задэ (арам туған) – қырық сідік
288. Хо ма бу би фон нянзы, хо нүр бу җя эр ханзы (жақсы атқа екі ер салмайды, жақсы қыз екі рет тұрмысқа шықпайды) – қайта шапқан жау жаман, қайтып келген қыз жаман
289. Нанжынсы папәр, нүжынсы щящәр (еркек – тырма, әйел – сандық) – ер мал табады, әйел сақтайды, еркек үйдің – иманы, әйел – үйдің жиғаны
290. Данпа папәр мо цыцәр, хәхәр мо дидәр (тісі жоқ тырмадан, түбі жоқ сандықтан қорық) – береке келіннен, нан егіннен; жақсы әйел ырыс
291. Җюн понян – жә жын но, нан понян – җяди бо (сұлу әйел – ұрыстың себебі, епті әйел – отбасының қазынасы) – сұлу әйелдің күйеуі қарауыл
292. Лён җяр канли йигә щи гу, чыбуфи – поди су (екі үйге қарайтын ит жүрісі бекер, тамақ жегенмен семірмей, азады) – екі әйел ойран, екі сиыр айран; екі қатын алғаның өзіңді отқа салғаның
293. Ган далозы – құрғақ көке (әкенің бойдақ ағасы туралы)
294. Кэ мынди жын – есік ашатын адам (ұл бала туралы)
295. Эрзы дуә, нүзы дуә, чыли нёнлозы эрдуә (ұлы көп, қызы көп, әке–шешесінің құлағын жейтін адам көп) – балалы үй базар – баласыз үй мазар
296. Ги ваму ги хо щин, бу ги хо лян (балаға жүрегіңді берсең де бетіңді берме) – балаға пышақ бермесе – бір жылар, пышақ берсең – екі жылар
297. Пинта–сывиди зуә (тіке отырып қалу, төрт орында отыру) – әке алдында тік тұрып, не отырып жауап беру
298. Сан тян бә зыҗё эр – нү, шон фон җе ва зў (үш күн тәрбие көрмеген бала – төбеге шығып жабынқыш (черепица) түсірер) – ағаштан оқтық та шығады, боқтық та шығады
299. Нандун ваму (балаларды жайландыру, тыныштандыру) – құтты жеріне қондыру
300. Даҗя – Ма җя (үлкен отбасы – Ма әулетіндей) – қаймағы бұзылмаған, қамшының өріміндей
301. Җяпу – шежіре кітабы
302. Вын щин – елін сұрау
303. Хуэйхуэйди чин – чәчәванди гын, йүә то, йүә шын (дүнген туыстығы – шырмауықтың тамыры, қазсаң тереңдей береді) – қарға туыс қазақ; қарға тамырлы қазақ; сұрастыра берсе туысқан болып шығады
304. Ву бый – бес ұрпақ
305. Ганзы куэр (бауырдың бөлігі) – сүйікті, туған адам (бала), бауыр, туыс
306. Дами хан мә хуонни, щёми хуонли (арпа піспей тұрғанда, бидай пісті) – інінің ағасынан бұрын үйленуі
307. Да гэ шонли тэли, тади дищюн мудоли (Ағасы қызметке ие болды, інілері мақсатына жетті) – ағасы бардың жағасы бар, інісі бардың тынысы бар
308. Шон тэ (баспалдаққа шығу) – қызметке ие болу
309. Да хун ню, җин хуон ню (қызыл сиырды сабап, сары сиырға тиеді) – қызым, саған айтам, келін, сен тыңда
310. Туй җи, ма гу (тауыққа қарап итке ұрсу) – қызым саған айтам, келін сен тыңда
311. Фә щифур гын пәпә (келін енесіне тартады) – келін енесінің топырағынан
312. Вичунзы зонди занни (алжапқышы кірден тік тұру) – майлы қолтық, салпы етек
313. Йи тёчў бу да (бір рет болса да сыпырмау) – бірде–бір рет ауланы не есік алдын сыпырып көрген емес
314. Ту зуйди мор бин бу гуә (тамақ ұрлайтын мысық әдетінен арылмайды) – әдеп қалса да әдет қалмайды
315. Нүзы – щин, эрзы – гын (қыз – жүрек, ұл – тамыр) – қыз – өріс, ұл – қоныс
316. Хуэй мын – төркіндеу
317. Гичўчиди нүр – пәчўчиди фи (ұзатылған қыз – сыртқа шашылған су) – қыз жатжұрттық
318. Нёнҗяди фан чыбуло (ата–ананың асы мәңгі емес) – қыз жатжұрттық
319. Гунён шынзы, яхуанди мин – қыз болса да, тағдыры қызметші
320. Вэнюзы – гуэ щифур (ұрысқақ қыз – жуас келін) – келін кейін отырар болар, көтерілуге бейім отырар болар
321. Нүзы ёнхади сыхур, мян зу чо вэдини (қыздың жүзі туғанда сыртқа қарайды) – қыз жатжұрттық
322. Ён нүзы – пый чян хуә, ни бу пый йи бу гуә (қыз туса шығын, жасаусыз қалдырсаң тыным таппайсың) – қалыңмалсыз қыз болса да, жасаусыз қыз болмайды
323. Дон нүр зуә гуан, чын шифур шу мәнан – тұрмысқа дейін өзіне қожа, келін болсаң шыда
324. Щифур щён дон пә – хан дый саншы нян мә – келін ене болғысы келсе, тағы отыз жыл шыдау қажет
325. Ён нүр йитон кун, ён эр йитон хун – қыз туса айрылысу, ұл туса мейрам
326. Эрзыди җё–зы бу до – фузыди цуә, нүзыды җё–зы бу до – нёнды цуә (ұлдың тәрбиесі әкеде, қыздың тәрбиесі шешеде) – ұлдың ұяты әкеге, қыздың ұяты шешеге
327. Де вызы, де бир (көрпе–жастық жинау) – қыздың жиған жүгіндей
328. Тун ён–шифур (алғашқы туған келін) – қолбала
329. Хуанмынчин (есік, босаға ауыстырып туыстасу) – қарсы құда, екі әулет арасындағы қыз алысу.
330. Йи җя ён нүр – бый җя бын (бір үйдің қызына жүз отбасыдан құда түсіп келеді) – отырған қыз орнын табады
331. Сун чин – ұзатылған қызды қайындарына алып бару
332. Чү щин – келінді алып келу
333. Фә селяму – беташар
334. Щянхўму нэ цэ: җя фынлё (абысындар байлық сүйсе, отбасы шаруашылығын бөліседі) – ағайын араз болса – жау көп, абысын араз болса – дау көп
335. Хан ащар – асар шақыру
336. Шә бон (қанатыңнан айрылдың) – иманды болсын (туған бауыры қайтқан адамға айтылатын көңіл
337. Бу җё данлинди гу кын вәмуди гўду – біздің сүйегімізді бөтеннің иті кемірмесін
338. Хуә жын чи (күйеуі тірі жесір) – атастырылған күйеуінен бас тартқан әйел
339. Гўдў дуани, кэсы җин лянҗини (сүйек сынса да сіңірмен байланысы үзілмейді) – әкенің әпкесі бауырларының арақатынасын сақтаушы
340. Ён эрзы гын җюҗю, ён нүрзы гын гума – ұл туса нағашысына тартады, қыз туса әкесінің әпкесіне тартады
341. Ён эрзы гын җюҗю, ён нүзы гын гўгў (ұл нағашы көкесіне қарап тусын, қыз тәтесіне қарап тусын) – жиен нағашысына тартады
342. Щин сы, минсын ниди, гудусы вэди (тегі, аты сіздікі, сүйегі біздікі) – жиен нағашысына тартады
343. Ганзы бусы жу, җыэр бусы ху (бауыр – ет емес, немере іні – бөтен емес) – қыздан туғанның қиығы жоқ
344. Вэ сунзы – цо гынзы (жиен немере – шөп тамыр) – жиен ел болмайды, желке ас болмайды
345. Вэҗя гу, йи чы йи зу (жиеннің иті, жейді де кетеді) – жиен ауылға келгенше, жеті бөрі келсін
346. Вэсунсы – лонвар – жиен – бөлтірік
347. Буги вэсын фи щиндин, ёнхади лонвар кан фулин (жиенің туралы бекерге уайымдама, қасқыр орманға қарап ұлиды) – жиен ауылға келгенше, жеті бөрі келсін
348. Дэ чинҗя, дэ ненҗя, дэ пәҗя – құдалық
349. Де нёнҗя – қыз туыстарын күту
350. Дэ пэҗя – күйеу туыстарын күту
351. Ги чинҗяди гу ду ё фә селямуни (құдалардың итімен де амандасу қажет) – иесін сыйласаң итін күт
352. Фә щифур гын пәпә (келін алсаң, енесіне ұқсап кетеді) – келін енесінің топырағынан
353. Мо пәпәди щифур, мо җоншынди лүр (енесіз келін, жүгенсіз есекпен тең) – баланы жастан, келінді бастан
354. Хо гунҗи дә муҗи бу даҗон, хо нанжын дә нүжын бу маҗон – тәуір қораз тауықпен төбелеспейді, жақсы еркек әйелмен ұрыспайды
355. Йүнцэ биху чулэди жэту, ху мамади зыту (өгей шешенің саусағы, бұлттан шыққан күннің сәулесіндей ащы) – бұлттан шыққан күн ащы, жаман қатынның тілі ащы; өгей шеше – сенімсіз, өгей бала – көнімсіз; өгей ана міншіл, жетім бала кекшіл; өгей шеше өттен де ащы, мұздан да суық
356. Йүанзы – аула
357. Кон – тапшан
358. Йигә йүанзы жын – бір үйдің, бір шаңырақты адамдары
359. Га йуанзы – шағын аула
360. Щин йуанзы – жаңа аула
361. Фын гуә (қазан бөлу) – енші бөлу
362. Гуонйин фынчўлэ (тіршілігін бөлу) – іргесін ашып алу
363. Ло йүанзы (ескі үй, ақсақалдар үйі) – қарашанырақ, үлкен отау, үлкен үй
364. Га йүанзы (кішкентай аула) – жас отау
365. Щин йүанзы (жаңа аула) – жас отау
366. Щифур доли мын чян, хан дый йигә ло ню чян (келін қақпаның алдында тұрғанымен бір сиырдың құны қажет) – қыздың құны – қырық жеті
367. Яту шон шы суй мама шу линсуй (қыз онға келді, ана қыз жасауын жинай бастайды) – алты жастан жинасаң артылады, жеті жастан жинасаң жетеді
368. Йигә конни фидади (бір тапшанда өсу) – шаңырақтас, туған–туыс
369. Жондо шонкәр (тапшанға шақыру) – төрге шақыру
370. Хили чибо ня конни (тойып тапшанды басу) – еріншекке есік пен төр – екі күндік жер
371. Гуә лян гуәту – қазан–ошақ
372. Мә гуә гынзы (қазан негізінде, тірегінде жүру) – қара қазан сары баланың қамы
373. Җуа гуә (қазан ұстау) – қазан қасында жүру
374. Зайи фонзы жын – ошақбасы
375. Гуәтухон жын (қазан басындағы адам) – ет ұстар
376. Фын гуэ (қазан бөлу) – енші бөлу
377. Ба гуә гэ бу җэ (қазан қақпағын ашпау) – жабулы қазанды жабулы күйінде қалдыру
378. Лова – қарға (шаш үлгісі)
379. Янҗир – қарлығаш (шаш үлгісі)
380. Дагэту – орамал тағу (салт)
381. Ёфонзы (тербелмелі үй) – аспалы бесік
382. Кун ёфонзы бу ё – бос бесікті тербетпе
383. Сан фан, лю зуә, җю папа, йи суи хан дада үш айда бала аунайды, алтыда отырады, тоғызда еңбектейді, бір жасында әкесін шақырады
384. Да йёфонзы до фынкын (бесіктен көрге дейін) – тал бесіктен жер бесікке дейін
385. Хуәфон (от үйі) – ас үй
386. Нян суә (сүре оқу) – құран оқу
387. Пинан нете (амандық ниеті) – құран оқу
388. Мынлянзы – қызыл түсті есік перде
389. Ли бизы (дәстүр дуалы) – екінші дарбаза
390. Җўан мын (дарбазасын айналып өту) – ат ізін салмай кету
391. Сы тян (төрт күндік) – адам қазасынан кейін 4 күні құран бағыштау
392. Лю янсый (жасыл) – дін, бақыт пен тіршілік түсі
393. Җўәзы, конҗўәзы – жозы (алас үстел, жер үстел)
394. Нын шындо җоншон, бу сыдо коншон (кан (тапшанда) өлгенше, майданда өлген артық) – қорқып, бұғып өлгенше, тайсалмай, тауға шығып өл
395. Йүәлен шонлэ, лён шонлэ, шыншон лынли, шон конлэ (ай көрінсе жарық түсер, жаураса тапшанға шығып жылынар) – ауы атқа, аузы асқа жарымау
396. Ба дедер зуәдо ванваршон (табақты тегешке отырғызу) – қыздың жиған жүгіндей
397. Ня конди вузы (тапшанды басатын көрпе) – күйеу баланың көрпесі
398. Де пукә (жүк жинау) – қыздың жиған жүгіндей
399. Бин гуэр–лын цзо (мұздаған қазан – суық ас бөлмесі) – қазан көтермеген, иесіз, берекесіз үй
400. Быйди гуә (қазан арқалайтын адам) – бал бармақ
401. Җўа гуәди (қазан ұстайтын адам) – қырық жеті
402. Гуә ди биндёли (қазан асты суыды) – асқазанның ауыруы, астан қалу
403. Ху йүан – екінші, артқы аула
404. Чян йүанзы фи ги ху йүанзыни тонни (алдыңғы ауладағы су кейінгі аулаға қарай ағады) – сиырға туған күн бұзауға туады
405. Ва моҗүан, да җин–севабу – дәретхана және құдық қазу сауапты іс
406. Ба дунсанниди жәту бидо щисаннили (күнді шығыс тауларынан батыс тауларына дейін арқалау) – жердің жарығын бітеу, ертеден қара кешке дейін
407. Би жәту – күнді арқалау
408. Йү җёди щин, фи җёди гын (жаңбыр жүректі, арықтың суы тамырды суғарады) – егініңді күн суар, күн суарма жүз суар
409. Бу па ту фи кон, дан па эр фи лянбушон – алғашқы судың кешігуінен емес, екінші судың үлгермеуінен сақтан
410. Щятян бу дў жындяди фын, дунтян бу дў жындяди гуәту – жазда өзгеге жел бөгеме, қыста пешті бөгеме
411. Җигә йүанзынни (бір аулада) – ортақ шаңырақта
412. Жынсы те, фан сы гон (адам темір, тамақ – болат) – ас адамның арқауы
413. Йи дуй хуондин бу де йи дуй лёншы (бір төбе алтын, бір үйінді бидайдан артық емес) – арпа–бидай ас екен, алтын–күміс тас екен
414. Кан тянчи – чы лёнфынни (ауа райына қарап салқын крахмал жеу) – заманына қарай адамы, заманы бірдің – амалы бір
415. Ланди шоди чыни – жалқау етті отқа күйдіріп жейді
416. Сы пан – төрт табақ
417. Лүмян (лү – илеу, мян – қамыр) – лағман

(«лүмян, лёнмян, банфан, тонҗянмян, тонлүмян, ганлүмян, цомян, фумян»)

1. Мянту (қамыр басы, қамыр домалақтары; мян – қамыр, ту – бас, домалақ) – манты
2. Бозы (түйме тамақ, қайырма тамақ; бо – қайыру,түю; зы – сөз тудырушы жұрнақ) – манты
3. Зынняр бозы – көз ашар манты. Келіннің ата–анасы дайындап, тойдан кейін таңертең құдаларының үйіне жібереді.
4. Җюце – жусай
5. Дапянзы (үлкен тілім, үлкен кесінді) – қазақша ет
6. Югуәзы – бауырсақ
7. Ющён – май шелпегі
8. Вә җи ни нё зў, ба ламянзыни (кіші дәретің сірке суы, үлкен дәретің бұрыш болар) – ит терісін басына қаптау
9. Бусы зан суанди ма (сарымсақ тұздығына бір батыру) – шық бермес Шығайбай
10. Чы чинце, янщюй – дон ло гуан; чы чу суан, лан цун – шу монан – балдыр көк пен күнзе жеп шенеунікке айналуға болады, сасық сарымсақ пен пияз жеген қиындық көреді
11. Сын ми чынли фу фанли (шикі күріш піскен тамаққа айналды) – болар іс болды, бояуы сіңді
12. Ю вон ю гуәни тонни – фи вон фи гуәни (май майқазанына ағады) – 1. тең теңімен, тезек қабымен 2. дауыл құйыннан, ақша – тиыннан
13. Лади ё минни – жан тапсыруға болатындай ащы
14. Йигә лочў хуэ йи гуә тон (бір тышқан бір қазан сорпаны бұзады) – бір құмалақ бір қарын майды шірітеді
15. Лочў дедо мянщёнли (тышқан ұн сандығына түсті) – бір құмалақ бір қарын майды шірітеді
16. Гуту йишон – үстіңгі киім
17. Диха йишон – астыңғы киім
18. Чё нёцо – киімнен аттап өту
19. Дёнган – көкөністің бос дән қауызы (киімді желбегейлеп киетін адамға қатысты)
20. Мади – нанзы, жынди ишон (аттың – ері, адамның – киімі) – ағаш көркі – жапырақ, адам көркі – шүберек
21. Ню җүәхади йиён (сиыр шайнаған киім) – қырық жамау
22. Гу чонзы (ит ішек) – дұрыс сығылмаған киім
23. Быйди – сэбухи, хиди – йабубый (ақ – күнге күймейді, қара – опадан ағармайды) – әдеп қалса да әдет қалмайды; жазмыштан озмыш жоқ
24. Җүәдын ку – иткөйлек
25. Хуа хэ – түрлі түсті аяқ киім
26. Җынди до чуан хэни (аяқ киімін теріс кигізу) – көк есекке теріс мінгізу
27. Җүә дали мою жын ё – аяқ (табан) үлкен болса ешкімге қажеті жоқ
28. Щёҗүәсы нянлуй хуанхади – кішкентай табан көздің жасына айырбасталған
29. Би йишон – ақ киім (қаралы киім)
30. Дэ го мозы (биік бас киім кию) – қызметтегі адам
31. Җонсанди мозы ги Лисы бу нын ка (Үшінші Джонның бас киімін Төртінші Лиге кигізуге болмайды) – өз қолыңмен істегеніңді, өз мойныңмен көтер
32. Хун – күйеу балаға екі иығынан асып кигізілетін мата кесінділері
33. Щющю – күйеу баланың арқасынан қиғашынан алды мен артынан созылып белінде өрнек, сәнді бау
34. Хун сы (қызыл іс–шара) – той
35. Хун мынлянзы – қызыл түсті есік пердесі
36. Хун санзы (қызыл көйлек) – келіннің тойға киетін қызыл көйлегі.
37. Хун жома (қызыл орамал) – келіннің өз үйінен жігіттің үйіне дейін басына жабатын қызыл түсті орамалы
38. Нү гуә саншы, бу гуа хун – әйел отыздан асса, қызыл кимейді
39. Йинхуә (күміс бұйым) – күміс әшекей
40. Җинхуә (алтын бұйым) – алтын әшекей
41. Ба тузы – түйреугіш
42. Ба лён дуар йин җўәзы – сегіз лян күміс білезігі
43. Тўмар – тұмар
44. Линдонзы – сылдырмақ
45. Фон ки (үй қонақ) – квартирант
46. Лю фон–янзы (бұғат, карниздердің арасында ағып жүру) – пәтер жалдап жүру
47. Жәту шон чён (күн қабырғаға шықты) – көлеңке басын ұзартты, кеш батты
48. Жэту шон чон, вава зо нён – күн дуалға көтерілгенде бала анасын іздейді
49. Замуди мыншон кэхуарди сыхур (үйіміздің алдында да гүл гүлдейді) – бізде де той болады
50. Хын шон жын (өрік адамды жаралайды) – сіңбес астың бөгеуі жаман
51. Фантянгуи (күнде қыдыратын жын) – түтін аңдитын адам
52. Бу җан җя (үйге жабыспау) – қырық қазанның құлағын тістеу
53. Ня жә конни (жылы тапшанды басу) – ас ішіп аяқ босатар
54. Дон кон фи җё – бу чә (ла) җан (тапшанның ортасына жатып – киіз (көрпе) жыртпау (тартпау) –жеңілдің астымен, ауырдың үстімен
55. Бинжын коншон зуә, сыжын донгэ гуә (сырқатты тапшанда жатады, өлі көшеде жүреді) – жазмыштан озмыш жоқ
56. Бу та мынкон (табалдырығын баспау) – табалдырығын аттамау
57. Ба мынкон та пинли (табалдырығын басып тегіс болды) – табалдырығын тоздыру
58. Мәю конди – мә шонха (тапшан жоқтың төрі мен босағасы да жоқ) –жаяушылық көрмеген ат қадірін білмейді
59. Чў мынди мынкон ди, җин мынди мынкон го (шыққанға табалдырық аласа, кіргенге биік) –табалдырықтан биік тау болмас, жақыннан асқан жау болмас
60. Йүә җо дын, фын со ди (шамның орнына ай, сыпыртқының орнына жел) – битін сығып, қанын жалау; ішерге асы, киерге киімі жоқ болу
61. Фындинниди занды дын (желдегі майшам) – кәрі қойдың жасындай жасы қалу
62. Вахт саат доли – уақыт сағаты жетті
63. Ха чәрни (арбадан түсу) – аттан түсу, ерден түсу
64. Ба дунсанниди жәту быйдо щисанни – шығыс таулардан батыс тауларына дейін күн арқалау) – ертеден қара кешке дейін, отымен кіріп, күлімен шығу
65. Кун бозы бу зан (бос қап тік тұрмайды) – бос сөздің пайдасы жоқ, әңгіме бұзау емізер, даңғаза бос сөз
66. Җўн җуонҗя – кан линҗя (егін егемін десең, көршіңе қара) –білмегеніңді кісіден сұра, үлкен жоқ болса кішіден сұра
67. Ю чян – бу җун хәба ди: хәба дисы фи лади (ақшаң болса өзен жағасындағы жерді өңдеме, су басар) –жазда сайға, қыста қырға қонба
68. Фи җё гын – йү җё щин (су тамырға, жаңбыр жүрекке) – қыстың қары – жердің нәрі
69. Мо зу лочў фан (мысық кетсе тышқан көбейеді) – қазаннан қақпақ кетсе, иттен ұят кетеді; мысық жоқта тышқан төбеге шығады
70. Тян ханли – чи хуончунни (құрғақшылықта шегіртке көп) – жұт жеті ағайынды
71. Дынди людоли (жасыл болғанша күту) – сарғая күту
72. Зуәди людоли (жасыл болғанша отыру) – сарғая күту
73. Ба нянҗин ба люли (көз көгергенше күту) – сарғая күту
74. Зў людёли (жасыл қылу) –ту–талақайын шығару
75. Йигә гуазыр бый – лёнбонгә (бір дәнді қақ бөлгендей) – аузынан түсе қалғандай; сойып қаптағандай
76. Че фын ён чонни (жел барда қырманда астық ұшыру қажет) – орайы келсе орақ ор, кезі келсе кетпен шап
77. Шуни мәю җингонзуан, бу нын лангә пә җяцэ (алмаз бұрғың болмаса, сынған ыдысқа жақындама) – көтере алмаған қылышты белге байламау
78. Йигә луәбур лён тур чени (бір шомырды екі жақтан кесу) – жалғыз тарының қауызына сыйғызу
79. Җи җё, гу нё, ва җёхан (қораз шақырады, ит үреді, бала жылайтын өмір) – қой үстіне бозторғай жұмыртқалайтын кез
80. Щян ви җир – ху ви жыр, щян мэ ди – ху гэ фон –бірінші тауық сосын адам тамақтандыру, бірінші жер алу, сосын үй салу
81. Луәли жяли (бақаннан түсті) – аттан түсу, басынан бақ таю, аяғы аспаннан келу
82. Да язы шон җяни (үйректі ұрып бақанға мінгізу) – болмас іске салу
83. Хушон җи шон җя цы, тянчи бянни, щя йүни – кешке тауық бақанға кеш отырса, күн бұзылады, жаңбыр жауады
84. Еҗиварди жу щён (жабайы тауықтың еті дәмді) – қолда бар алтынның қадірі жоқ
85. Дахади җи (атылған тауық) – май шелпек (тегін олжа)
86. Бя нон (шелпек жапсыру), те нон (нан илеу) – адамның іші–бауырына кіру, жазылып төсек, иіліп жастық болу
87. Хо гунди гын муди бу чян җон, хо нанжын гын нюжын бу ма җон – жақсы қораз тауықты шоқымайды, жақсы еркек әйелімен ұрыспайды
88. Җи фә – җи нан, я фә – я хан (тауық қиын дейді, үйрек суық дейді) –біреу тойып секіреді, біреу тоңып секіреді
89. Языди тушон йи зуә мо, та сысы җуонбан ңә (үйректің басында бір шоқ қауырсын – өзін қазбын дейді) – айдағаны бес ешкі, ысқырығы жер жарады
90. Җи сўзы, мор нян, чыбубоди, канбуҗян (тауық жемсауы, мысық көзі тоймайды, көрмейді) – тойымсыз сараңдық, жұмыртқадан жүн қырқу – сараң адам
91. Җидан лян шыту бибучын (жұмыртқаны таспен салыстыруға болмайды) –есек ат болмас; тауық құсқа ұшу жоқ, там үйлерге көшу жоқ
92. Җя җи (үй тауығы) –етек басты болу, үй күшік
93. Зулян җи гын шыди йиён (жемге созылған тауықтай) – етек басты болу, үй күшік
94. Хуа муҗи зэ вәни додини (түрлі түсті тауық ұясында шоқиды) –ас ішіп, таяқ босату
95. Язы җуаҗуар – йи бабар (үйрек табаны – бір буда) – бір ұядан шыққан, көзінің ағы мен қарасындай
96. Җидан пипир худи (жұмыртқа қабығындай жұқа) – биттің қабығындай
97. Җиҗўазы щүә (тауық табанындай қар) – ешкінің асығындай
98. Җиданшон бу җон моди хуа (жұмартқаның бетіне қыл шықпас сөз) –жеңіл сөзге жем ету, тізесі шыққан сөз, тізесі шыққан әңгіме
99. Җи чён җўазы, гу чён туди сыхур (тауық табанын, ит басын жасыратын уақыт) – қара суық, қыстың көзі қырауда
100. Бянзы дади куэ ма – қамшы жүйрік атқа тиеді
101. Ма мэчени, нанзы мэбуче (ат алуға шамасы бар, тұрманын ала алмау) – арзанның жілігі татымас
102. Ба гәҗяди мананчинзы бобучўдини (өз ер–тоқымына ие бола алмау) – ат үстінен ит қабу
103. Ма ху по (аттың артынан қуалау) – қолды кеш сермеу, сел өткен соң сыншы көбейеді
104. Ма ти вәвәзыниди фи (ат табанындағы судай) – алақандай жер, қасқалдақтың қанындай
105. Ню е, ма бу еди (сиыр сүйреп, ат сүйремеу) – аққу шортан һәм шаян; қойшы көп болса, қой арам өледі
106. Лү нян (есек жылы) – ешкінің құйрығы аспанға жеткенде
107. Фи җёншынди лү (есектің өз тізгінін тоздыруы) – қалай болса солай, қазанының қаспағы бес елі
108. Чиди лү – зо лүдини (есекте отырып есек іздеу) – түйе үстінен ит қапқан
109. Чи лүди туй бу щян (есек мінгеннің аяғы босамайды) –ит әуреге түсу
110. Цэ (лё) бу нын щё йүн (үлкен матаны бөліп жұмсауға болмайды) – үзіп жеген үнемге жатпайды
111. Чули гэдоли (нарықтың, базардың сасып кетуі) – тауардың артылуы, сұраныстың жоқтығы
112. Ла җүә (аяқ тасу) –жолаушылар тасымалы
113. Кун чәди щёншын да (бос арбаның дыбысы жуан) – бос ыдыстың дыбысы жуан
114. Чәхўди нян – чян ли йүан (көшірдің көзі – мыңдаған лиге жетеді) – бас мүлгісе аяқ сүрінеді
115. Гилигә жә бозы ву зуй (жылы манты беріп аузын жабу) – аузын майлау, пара беру
116. Гужу бозы (ит етінен жасалған манты) – алауыз, салғырт, селқос
117. Дин мян бозы (мантының қимылсыз қамыры) – бос белбеу
118. Җёгуәди щифур жугуәди мян (үйреткен келін – өңделген, иленген қамыр) – келін бастан
119. Ло ющён – шелпек пісіру
120. Фан лэдини – ас келе жатыр
121. Ю лэдини (май келе жатыр) – ас келе жатыр
122. Цў лэдини (сірке суы келе жатыр) – ас келе жатыр
123. Хә ю чы миди гуонйин (май ішіп бал жеу) – аста–төк, ит басына іркіт төгілген заман, көйлегі көк, қалтасы тоқ, ақ түйенің қарны жарылған күн, танауынан есек құрты түсу
124. Ю щёнчўли (май басты, май қаптады) – басына дәулет бітті
125. Югон доли ду бу фу (май толған шелек құлап бара жатса да ұстамау) – көз жұма қарау, күл болмаса, бұл болу, қылшығы қисаймау
126. Ю вон югонни тонни, цў вон цўгонни тонни (май бөшкесіне, сірке сірке бөшкесіне ағады) – тең теңімен, тезек қабымен
127. Вә хә фи – ни е хә фи, вә хә ю – ни е хә ю (су ішсем, сен де іш, май ішсем, сен де іш) – тең теңімен, тезек қабымен
128. Фичўр – те ю, сучўр – гуа бё (майлыға май қосу, арықтан май қыру) – есектің үстіне үкі тағу
129. Дўзы юфули (асқазанына май қатты) – асқазанында май қату, жүрегіне тию
130. Хә хан тонтор (тұзды сорпа ішу) – тыйым салынған әрекетке бару
131. Бу са ян (тұз сеппей–ақ) – оп–оңай тындыру
132. Цўдёли (сірке суындай болу) – қызғаныштың қызыл иті, өті жарылу, іші күю/ішінде ит ұлу, ішіне пышақ айналмау
133. Цў тунзы (сірке бөшкесі) – іші тар
134. Нё цў ба ламянзы (үлкен дәреттің ащы бұрыш, кіші дәреттің сілті болуы) – ит терісін басына қаптау
135. Чуонкуәшон са ламянзы (сыздауыққа бұрыш себу) – жығылғанға жұдырық
136. Чыха лазыди (бұрыш жеген) – басынан қайғы өткен, ыстық-суықты көрген
137. Чы лазы (бұрыш, лазы жеу) – таяқ жеу, терісін қаптату
138. Мәю кў нанниди тянни (ащының дәмін көрмей тәттіні танымайсың) – жаман айтпай жақсы жоқ
139. Цун ла бизы, суан ла щин, лазы лади мә лёнщин (пияз мұрын ашытады, сарымсақ жүрек ашытады, қызыл бұрыш аямай ашытады
140. Гиди вакў (ащыны қаздыру, ащысын беру) – әңгір таяқ орнату, басынан таяқ айырмау, екі аяғын бір етікке тығу, көзіне көк шыбын үймелету, қаққанда қанын, соққанда сөлін алу, қан қақсату
141. Да йигә бантхон (умаш көже жасасу) – ағаш қазан қайнату, аз уақытқа құмар тарқату
142. Бан бантон (умаш көже дайындау) – етектен тарту, қолды байлау
143. Ба фанванзы дуәдё (ас кесесін тартып алу) – табыс көзінен айыру, ит аяқтан сары су ішкізу
144. Ба фан гуә даланли (ас дайындайтын қазанды сындыру) – қазан сындыру
145. Ди цаванзы (шай кесесін ұсыну) – шыж көбелек болу
146. До йи вар – хә йи вар (бір кесе құйса бір кесе ішер) – қой аузынан шөп алмас, бос белбеу
147. Ги ван ба янзы (янянзы) нешон (кесеге ернеу жапсыру) – аяқты аяғымен, шанақты шанағымен жұту, түйені түгімен жұту
148. Ту фи ван фан щён (кеспенің бірінші кесесі дәмді) – келіннің бетін кім ашса сол ыстық
149. Җуанбазы фәфәзы, лүнлүнзы ван (ауыспалы қасық, ауыспалы кесе) –қолы қысқа, ішерге асы, киерге киімі жоқ болу
150. Сыйҗяди ван дэ дезы бу пынйиха (қай үйде табақ пен кесе сынбайды) – үй болғасын ыдыс–аяқ сылдырламай тұрмайды
151. Пын чо тян–ван чо диди (астау аспанға, кесе жерге қарау) – қазанының қаспағы бес елі
152. Чыли чинцэ – пый гуан зуә, чыли җюцэ – пый гу вә (балдыркөк (сельдерей) жеп – шенеунікпен отыру, жусай жеп – итпен жату) – әр құс өз үнімен сайрайды, әр гүл өз түсімен жайнайды
153. Чы жюцэ шын видо – жусай жесең иісі қалар
154. Лиму дин җўәзы чян җин (лимон ағашынан тіреуіш, үстел жасау – алтын жұмсаумен бірдей) – рәсуа болу
155. Тё цун – мэ суанди (пияз таңдап сарымсақ сатып алу) – райдан қайту, сабындай бұзылу
156. Зу лян щи луәрни данчўлэди мян йиён (майда електен еленген ұн сияқты) –жерден пішіп алғандай
157. Чынлигә малянгангарли (құртқашаш (ирис) сабағындай болу) – аяғы аспаннан келу, бастан бақ таю
158. Чынли щёнцор кудэли (жұпар шөп толған қапшыққа айналу) – алты алашты аузына қарату, қаны жерге тамбау, сорпаға шығары,сүт бетіндегі қаймағы
159. Сангә чянди хуаҗё – лэлигә цуан (3 тиындық лавр өсімдігі – иісі өткір) – өтпес пышақ қол кесер
160. Быйтон – быйфиди (ақ сорпа – ақ су) – дәмсіз, тағам, мәнсіз өмір
161. Тёхуә бу йүн (дәмдеуіштің қажеті жоқ) – қосып айту, қара аспанды құлату
162. Тон бу лю фи (сорпа қайнатуда суды қалдырмау) – өте оңай жасау
163. Лёнгә җүәҗүәр цо цэдини (екі аяқтап көкөніс қуыру) – асығу, қу жаны қуырдақ болу, қызыл танау болуы
164. Лян ван мянтёзы йиён (жұмсақ кеспе секілді) – қамшысын алып беруге жарамау, су мұрын
165. Ван бяншы (жұмсақ тұшпара) – қамшысын алып беруге жарамау, су мұрын
166. Тонмян бинзы (шарпыған қамырдан жасалған шелпек) – мұрнын тескен тайлақтай
167. Чынли ван мянтёзыли (жұмсақ кеспе болды) –мұрнын тескен тайлақтай
168. Фан хўлў – до мафә (асқабақты аударып ожау төгу) – қазанына қаспақ қатқан
169. Мә видо хуа (иісі жоқ сөз) – мәнсіз сөз
170. Нэзышон чи пи (сүттің бетінен шыққан қаймақ) – қарадан хан болу мағынасында
171. Лан жын шоди чыни – жалқау адам күйдіріп жейді
172. Канхади бу де щүанхади йүан (шабылған кесілгенге жетпейді) – жасанды табиғиға жетпейді
173. Бый суй, пошон (майдалап, сорпаға салу) – жете түсіндіру, тігісін жатқызу
174. Сын жын (шикі адам) – екі туып бір қалған, көлденең көз, сырт көз
175. Фу жын (піскен адам) – таныс адам
176. Сынфын жын (шикі деңгейлі адам) – ішінде ит өліп жату
177. Сын шу (шикі қол) – ақ саусақ, бесіктен белі шықпаған, қызыл қарын
178. Җёнпизы бу ла, зэсы бу ло (даршын (корица) піспесе ашымайды) – ақылды қария ағып жатқан дария
179. Сын ми зўшын фу фанли (шикі күрішті дайын тамаққа айналдыру) –болар іс болды, бояуы сіңді; үйірге қосылды
180. Мифан цафули (палау пісті) – болар іс болды, бояуы сіңді
181. Чыха фу дудурди (піскен астық жеп үйренген) – бос белбеу, су мұрын, шырпы басын сындырып көрмеу
182. Чон суантон (қышқылды сорпа ішетін) – табаны тайғақ
183. Бо фан чы – бо хуа бә фә (кеспені тойып же, сөзді көп айтпа) – мақтаншақтың қазаны бос қайнайды
184. Чы бо – ви зы, зэ чы – сун мин (тойғанша жеу өзің үшін, асыра жеу – өзіңе қол салу) – өле жегенше, бөле же
185. Шо чы дуә хә – чёнфу хә йүә (дәрі қабылдағанша аз жеп көп су іш) –ішің ауырса аузыңды тый
186. Жынсы – те, фансы – гон (адам – темір, ас – болат) – ас тұрған жерде дерт тұрмайды
187. Лян гунгур чёрчеди вончў җяндини (таяқшамен ептеп алып шығу) – шығарып салма сөз
188. Щи шу – щидо җу, чы фан – сундо ку (қолды білекке дейін жу, кеспені ауызға дейін апар) – біткен іс–піскен жеміс
189. Нүвазы чы фан – щи җүәр, щи ян – қыз кеспе жегенде мұқият шайнап, асықпай жұтады
190. Чы чы до ху – гуәди ю жу (соңғысына қазан түбіндегі ет қалар) –асықпаған нәрін жейді, асыққан зәрін жейді
191. Шохуәди чы ходи (от жағушы жақсысын жейді) –табақ тартқан тамақ сұрамайды, аспаздың қарыны асқанына тояды
192. Богў лян фи бу хә – жүгері жеп суды ішпе
193. Җюце лян нэзы бу хә – жусай жеп сүтті ішпе
194. Йү лян нэзы бу хә – балық жеп сүтті ішпе
195. Ня жә конни (жылы тапшанды басу) – ас ішіп, аяқ босату
196. Хуа муҗи зэ вәни додини (түрлі түсті тауық ұясында шоқиды) – ас ішіп, аяқ босату
197. Чыди ня кон (тамақ ішіп тапшанда отыру) – ас ішіп, аяқ босату
198. Зади чы хәтор (жаңғақ жарып жеу) – ас ішіп, аяқ босату
199. Щян чы, дин зуә; фонди сы луәтуә (босқа тамақ ішу, тыныш отырып өлі түйелерді бағу) – ас ішіп, аяқ босату
200. Чы сы ма (өлі кенепшөп жеу) – ас ішіп, аяқ босату
201. Ва зуй – лён җүәхугын (тамақ ішемін деп табанын жылтыратып жүру) –түтін аңду
202. Чыди цун хўзы җиди суанбянзы (пияздың сабағын жеп сарымсақтың өрімін жемеу) – сөзінен, антынан айну
203. Чыли шыди, на ганди (сулысын, сұйығын жеп, құрғағын қалдыру, алып кету) – түйені түгімен жұту
204. Гуә дизы бу җё жә (қазан түбін жылытқызбау)– түтін аңду
205. Ца дандоли, ца чиндоли (шай ағарды, шай мөлдір болды) – шай кесілді
206. Ца гунди сыхур (шай қайнайтын уақыт) – шай қайнатым уақыт
207. Ги билёнзышон мә гуә мыйзы, дуймәди хунли дўзыли (мұрынға күйе жағып, асқазанды алдау) – жүрек жалғау
208. Ба мэянди дасыли (тұз сатушыны өлтіру) – тұзды көп салу
209. Ди фанванзы (кеспе табағын ұсыну) – тамақтандыру, қызмет жасау
210. Ди цаванзы (шай кесесін ұсыну) – шай құю, қызмет көрсету
211. Дуан суантонди (қышқыл сорпа, сорпа ұсынушы) – қызмет түрі, шай құю сияқты қызмет түрі
212. Дуан фанди (тамақ тасушы, тамақ ұсынушы) – қызмет түрі
213. Йитян ви мо, хили ви гу (күндіз мысық, түнде итті тамақтандыру) –темірді қызғанда соғу
214. Чян лиди лўшон ган йигә зуй бу де җяни хә лёнфи (мың шақырымдық жерден дәмді ас ішкенше, үйде қара су ішкен жақсы) – алыстан арбалағанша, жақыннан дорбала
215. Чыдо цоцоди фан, ги люби ган сыни (цоцоның асын ішіп любинің шаруасын тындыру) – су ішкен құдыққа түкірме
216. Чы сыйди фан – за сыйди ван (кімнің тамағын ішсе соның ыдысын сындыру) – су ішкен құдыққа түкіру
217. Чыха фузы, нонха ноди (кебек пен күріштің қалдығын жеу) –тауық миындай ми жоқ болу
218. Мо шы ванванзы чыха фанди (мысық ыдысынан тамақ ішкен) – ертеңімен ісі жоқ, көк есекпен сауда жоқ
219. Җинзы литуди мәмә: җошон – чыбушон (айнадағы нан, көрінгенімен жеуге болмайды) – жас арқалағаннан тас арқалаған жақсы
220. Ю җе ми, җе янди – мәю җе зуй фәхуади (күріш пен тұзды қарызға алғанмен, тілді қарызға алмайды) – ауыздан шыққан сөз отыз рулы елге тарайды
221. Фәди җиданшон бу җон моду хуа (жұмыртқаның бетіне түк өспейтін сөз айту) –қаңқу сөз, тізесі шыққан сөз
222. Гә бан хў ца; шо бан хў ца – жарты шәйнек шай қою
223. Җинли фонмын сы нянҗин: йи гуан гуәзо, эр гуан жын (үйге кірсең көзіңді аш, ас үйіне қара, адамына қара) – шешесін көріп қызын ал; көсеуін көріп қызын біл
224. Тудинни бә нан гуә, җүәдини бә җя хуә (басына қазан қоймай, аяғына от жақпа) –төбесіне шай қайнату
225. Гун гуә па сан җю (фан) (жын) (қайнаулы қазан қамыр салатын үш адамнын қорқады) – шопан көп болса қой арам өледі
226. Чыкэ мәмәли ду ёнгә зазарни (нан жегенде нан қиқымы да түсер) – жаңылмайтын жақ, сүрінбейтін тұяқ жоқ
227. Дебуче гуәгэли (қазанның қақпаған аша алмау) – аузы аққа жарымау
228. Гуәдизы шанчўлэли (қазан түбі көріну) – қоржынның түбі қағылды
229. Җебуче гуә (қазан ашуға мүмкіндігі болмау) – тышқақ лағы болмау
230. Мә дагуәди – қазан көтермеу
231. Мә җе гуә (қазан ашпау) – қазан аспау
232. Цон кундини (қамба бос) – қоржынның түбі қағылды
233. Мә чычўр – мә занчўр (тамақ ішетін, ұйықтайтын орын жоқ) – ішерге асы, киерге киімі жоқ болу
234. Ю чычўр – мә занчўр (ас ішетін орны бар да, түнейтін жері жоқ) –иті үрмей, түндігі ашылмай қалу
235. Цохуазы гәбучў гиеды шы (кедейдің үйінде тамақ түні бойы сақталмайды) – бір күн ашыққаннан қырық күн ақыл сұрама
236. Митон бу ё чи пи (күріш көже көтерілмеу тиіс) – жыланға түк біткен сайын қалтырауық
237. Йигә гуәни җё фәзыди (бір қазанда бір ожауды араластыру) – бірігіп тамақ ішу; бір шаңырақтың астында, бір түндік астында түтін түтету, жұбы жазылмау, қосағыңмен қоса ағар; құлын–тайдай тебісу, қыл өтпеу
238. Чыха ми, мянди (күріш пен ұн жеген адам) – мұртына ұстара тимеген, тілі ұстаз тыюын білмеген, жүген–құрық тимеген