

**КОММУНИКАЦИЯЛЫҚ
ҚАТЫНАСТАР
СЕМИОТИКАСЫНЫҢ
ҚАЗАҚ ӘДЕБИЕТІНДЕГІ
КӨРІНІСІ**

Этностық шоғырланушы коммуникациялар қашанда ортақ рәміздер мен дүниетанымдық ұстанымдар арқылы тұтастанатыны белгілі. Алайда бұл бірігу рулық мүдделер шеңберінен көп жағдайда шыға алмады. Қазақтың дәстүрлі мәдениеті дәуіріндегі адам мен дүние қарым-қатынастары туралы тікелей әдебиет болмағанымен, осы мәселенің кейбір жақтары Қ.Ш. Нұрланованың, Е. Тұрсыновтың, Б. Байжігітовтың, Н. Шаханованың, Г. Шалабаеваның, Ә. Хасеновтың, Ш. Ыбыраевтың, Б.Ф. Нұржановтың, Ж.Ж. Молдабековтың, Т.Х. Ғабитовтың, Г. Нұрышеваның, С.Е. Нұрмұратовтың және тағы басқа зерттеушілердің ғылыми нәтижелерінде XV ғасырдың екінші бөлігінде Қазақ хандығында басталған коммуникациялық мәдени өзгерістері, олардың рәміздік суреттемелері зерделенген.

Қазақтың дәстүрлі коммуникациясының негізгі модель-үлгісіне тіршілік хронологиясы жатады және ол өзінің рәміздік көп мағыналығымен көзге түседі. Белгілі философ Ю. Хабермас индивидуалдық коммуникацияның әр мәдениеттегі деңгейін анықтау үшін оның мынандай қасиеттеріне назар аудару қажет деген: а) жеке адамдардың қарым-қатынасқа түсу қабілеттілігі; ә) өзіндік меннің бар болуы және оған сүйену; б) моральдық жауапкершіліктің болуы. Осы жағдайда индивидуалдық дискурс жүре алады [1].

Қазақ хандық дәуіріндегі ақын-жырауларда жеке-даралық дискурстың жоғары деңгейде болғанына мынандай дәлелдер келтіруге болады. Қазақ даласындағы әлеуметтік коммуникациядағы ерекше этносоциологиялық сана мен әлеуметтік бірлік мәдениеті үрдісінің қалыптасуын білдіреді. Адамның адамзат тарихы қалыптасқаннан бергі тарихын оның рухани болмыс-бітімінің үздіксіз ашылу үдерісі деп қарастыруға болады. Адамзат тарихы адамның өз шығармашылық қасиеттерін көрсетуі арқылы, көзқарастары мен ойлары, жасаған образдары және дүниетаныммен ерекшеленеді.

«Қазақ ділмәрларының азаматтық татулық пен әлеуметтік бүтіндіктің көріну формасы мен оны іске асыру тетігін келесі бір тамыры ретінде қазақтың үш жүздік құрылымын қарастырғандығын айтуға болады. Қазақ ділмәрларының пікірінше, дәстүрлі дала қоғамындағы үш жүздік әлеуметтік құры-

лымның өзі ру, тайпа, ел, ұлт болып, бүкіл қоғамда төлтума коммуникацияның қалыптасуына тікелей мұрындық болған» [2].

Кеңпейілділік, кешірімділік, досқа адалдық, өзара адами түсіністік қарым-қатынастар көп қырлы сипатымен адамдардың өздерін өз өмірлерін бағалай білуге жетелейді. Асан қайғының ойынша, адамның қоғамдағы орны оның атқаратын іс-әрекеттерінің адамшылық арнадан көрінуі және адамдардың бірін-бірі бағалай білуіне байланысты. Әсіресе дау-дамайдан, жанжал, ұрыс-керістерден өздерін сақтауы тиіс. Адамның қадірлі болуының негізі – сол адамның мінез-құлықтарынан туындайды. Адам өз-өзін тежеп, сабырлы ұстауы оның беделін арттырады. Философиялық ой ағымымен айтсақ, адамның бағалы не бағасыз болуы оның өзіне ғана байланысты. Ол өзі ғана осы қасиетке ие бола алады немесе бола алмайды. Асан толғауының негізінде қайырымдылық рухы жатыр. Зұлымдықтан, жамандықтан, адам беделін түсіретін әрекеттерден сақтандыру, бұл орайда маңызды сатылар, тек қайырымдылық арқасында жағымсыз құбылыстарды тудырмау немесе болдырмау Асанның болмысындағы әділеттіліктен бастау алады. Асан тыйым салып отырған әрекеттердің адамға тигізер зияны көп. Біріншіден, Асанның өзін ұстай білуге үндеуі коммуникацияда адамның қадірін арттырып, оның бағалы жақтарына баулиды. Бұл дегеніміз адамның бағасын білдіреді, мойындатады, яғни коммуникацияға қажетті қасиеттердің сапалы болуын көздейді:

Өзіңе біреу тиіссе,
Кейін қарай жылыспа.
Мінезі жаман адамға,
Енді қайтып жуыспа.
Тәуір көрер кісіңмен,
Жалған айтып жуыспа.
Өлетұғын тай үшін,
Желке терің құрысып,
Өркімменен ұрыспа.
Жөнге баспай тырысып,
Орынсыз жерге жем болма,
Ашу-дұшпан артынан,
Түсіп кетсең қайтесің,
Түбі терең қуысқа [3].

Асан қайғы қарым-қатынаста адамгершілікті жоғары бағалаған. Оның қалыптасқан этикалық ұстанымдары, қағидалары бар. Адамның мінез-құлықтарын саралап, оларға баға беріп, жақсыны жаманнан айыра білуді, олардың қатынастарын реттеу тетіктерін атап, жақсылыққа бастайтын

бағыттарды нұсқап отырады. Өмірде пайда табу үшін ұрыс-керіске барудың жаманшылық әкелетінін көрсетіп, одан сақтандырады. Адал достықты қадірлеп, жалған дүниенің соңына еруден қорғап, жақсылықтың қайнар көзі болатын бірлікті дәріптейді. Асан ашуды жағымсыз қылық, зұлымдыққа апаратын жол деп есептейді. Жаман, жақсы дос, дұшпан, ұрыс, ашу, кешірімділік, қайырымды болу Асан толғауларындағы басты ұғым-түсініктер, міне, осындай. Қоғамда жақсылыққа жол ашу, адамдарда дұрыс мінез-құлықтар қалыптастыру Асан ойынша адамның өзіне тікелей байланысты.

Қазақ даналары тектік түптің бір болуын жүз бен жүз арасындағы дауларда үнемі алға тартып, коммуникацияда ынтымақ пен әлеуметтік бірліктің рухани өлшемі ретінде көрсетіп отырған. Және оны дәстүрлі дала қоғамындағы этнотоғыстырушы механизм ретінде қолданған. Мәселен, жайылымға таласқан үйсін мен арғын тайпаларының дауында Төле бидің:

Ақты ақ деп бағалар!
О, игі жақсы ағалар!
Өзегі талса ел біткен,
Өзен бойын жағалар, –

деген ойды бастай келе,

О, игі асқар тауымыз,
Әділ ме осы дауымыз?
Жар астында тұрғанда,
Жасырынып жауымыз, –

[4] деген кісілік пәтуа айтқан соң екі жақ төрелікті Төлеге беріп, ол жерді екі жаққа да теңдей бөлген екен.

Төле бидің «жер жетер, көңіліңді ұстама тар» деген сөздерінде тектік тамырға нұсқаған астарлы сана-сезім жатыр. Осы тұсы үш жүздің әр азаматының шыққан тегі бір екенін, олардың бәрінің де белгілі бір қауымға жататынын, сол бір ғана қазақ қауымының өкілі екенін терең сездіріп тұрғандай. Демек, Төле би қарым-қатынастардың үш жүздік әлеуметтік жүйесіндегі мінез-құлықтарды қандас-текестік идея арқылы қауымдық бірлікке, азаматтық татулыққа бейімдейді. «Елдің бірлігі, бидің білігі емес пе!» – деген Бөлтірік шешеннің толғауының мәнісі осында болар. Мұндай рухани кесім-бітім кезкелген қоғамның коммуникациялардағы әлеуметтік ахуалын әртүрлі әлеуметтік аномиялардан (ауытқулардан) тазартуға бірден-бір себепші болып отырғаны хақ.

Жеті аталық үрдістен туындайтын коммуникацияның қандастық-туыстық жүйесінің қалыптасуы адамдар арасындағы қатынаста әлеуметтік қатынас нормаларын орнықтырып, халықтың тұтастығын сақтап отырған. Қазақтың қандастық-туыстық жүйесі негізінен үш жұртың (әлеуметтік топтың) арасындағы жүріп отырғандығын байқауға болады: өз жұрты, нағашы жұрты, қайын жұрты.

Қазақ қауымында жеті атаға толмай қыз алысқан жағдайда адамның да, әлеуметтік қатынастың да сапасының бұзылатындығын қазақ шешендері қатты ескерген. Осы жөнінде, Нақысбек шешен: «Ең бірінші келіннен ұят кетеді, баладан мият кетеді, күйеуден мейір кетеді, ағайыннан пейіл кетеді. Екіншіден, ұрпағы кем болады. Құлқыны кең болады» [5] деген ойды айтады. Шындығында келіннен ұят, баладан ақыл-ес кетсе, күйеу баладан мейір-шапағат кетсе, құда-жекжат арасында барыс-келіс болмай жақыны алыстап, ара суыйды деген сөз. Бұл әлеуметтің тұтастығына нұқсан келтіреді.

Тарихи себептермен қалыптасқан «белсенді коммуникациялық ғасырларда» ақын-жыраулар белсенді мәдени қаһармандар ретінде қалыптасқан. Олар елдік сана мен жігерді ұйымдастырушылар қызметін атқарған. Мысалы, атақты Қазтуған жырау үшін алынбайтын кедергі жоқ:

Бұлт болған айды ашқан,
Мұнар болған күнді ашқан,
Мұсылман мен кәуірдің
Арасын бұзып өтіп дінді ашқан
Сүйініш ұлы Қазтуған!!! [6, 12 б.].

Қазақтың арғы тектерінде қауымдық құрылымдардың маңыздылығы жоғары болған. Бұл жағдай дәстүрлі қазақ мәдениетінде де өз жалғасын тапты. Р. Құл-Мұхаметтің пайымдауынша, ру, қауым, тайпа, жүз коммуникациясы – дәстүрлі көшпелі мәдениеттің іргетасы болғандығы даусыз. «У ішсең де, руыңмен іш» дейді халық мақалы. Қазақтың дәстүрлі рулық қоғамы туысқандық қатынастарға негізделгені де белгілі.

Ш.Уәлиханов атап өткендей, жүз бен жүздің, жүз ішіндегі рулардың бір-бірімен арасындағы қатынас нағыз тығыз туысқандыққа сәйкес, ал рулардың өз жүзіне деген қатынасы баланың әкеге, үлкен жүздің аға руына көзқарасы жиеннің нағашысына қатынасындай. Әрине, рулық адамның классикалық көшпелілік қоғамдағы оң құндылықтары туралы жеткілікті жазылған.

Алайда, бір жағдайды ескеру қажет. Қауым жеке тұлғаны, кісіні емес, алдымен тұтастықты қайталауға ұмтылады. Бұл тұлғалық енжарлықтың бір себебі де болып табылады [7, 42 б.].

Қазақтың бір мақалы «Жеңім жаман болса, жағам жақсы, өзім жаман болсам, ағам жақсы» дейді. Мақалды екі түрлі түсіндіруге болады. Бірінші жағынан, коммуникацияда арқа сүйетін тұлғаның болуы қалыптасып келе жатқан жас өркен үшін маңызды. Мысалы, Бұқар жырау былай толғайды:

Әкелі бала жау жүрек,
Әкесіз бала сұм жүрек.
Жиын болса бара алмас,
Барғанмен орын ала алмас.
Екі көзі жаудырап,
Тұлымшағы салбырап
Күні де соның не болғанын білмеймін,
Шайнағаным күмәнді-ды.
Әкелі бала жау жүрек
Жиын болса барады,
Барса орын алады,
Бітірер сенің дауынды,
Қайтарар сенің жауынды,
Күнінде тастап өтер жебесін [8, 76 б.].

Қауымшылдық құндылығы тек тікелей отбасылық негіздерге сүйенуден ғана емес, сонымен бірге аталас-руластарымен бір болумен айшықталады:

Атаның ұлы жақсыға
Малыңды бер де, басың қос,
Бір күні болар керегі.
Бостаны бар-ды теректің,
Болаты бар-ды беректің,
Тұсындағы болған нартың қорлама,
Тұсындағы болған нартың қорласаң,
Табылмас-ты керекте [8, 35 б.].

Қазақтың дәстүрлі мәдениетіндегі коммуникацияда қауымдық арналардың басымдылығы туралы аз жазылып жүрген жоқ және оған деректерді де біршама келтіруге болады. Осы түсінік туралы біз өз назарымызды даралық пен қауымдылықтың қазақ қоғамындағы тоғысқан ұғым-бейнелеріне аудармақпыз. Осындай төл тума ұғымдардың біріне «кісі» атауы жатады. «Кісі» ұғымы жалпы контекстте жиі қолданылғанымен, еліміздің әдебиетінде тек соңғы жылдары арнаулы талданылып келеді. Кісі осы адам мен пендені біріктіруші ұғым. «Есті кісі бар, ессіз де бар». Абай айтқандай, «егер есті кісілердің қатарында болғың келсе, күнінде бір мәртеде, болмаса жұмасында бір, өзің-өзіңнен есеп ал».

Ер кісі ғана жамандыққа жақсылықпен жауап бере алады. Ақын жырлағандай:

Кісінің тегі таза, қылығы – нұр,
Қызығып сол қылыққа көңілді бұр.
Адамнан адамдардың парқы басқа –
Ұқсайды бір-біріне бөрігі құр [9].

Байқап отырғанымыздай, жоғарыдағы мәтінде «адам» мен «кісі» синонимдар сипатында қолданылады. Осы заманның тағы бір ғұламасы Жүсіп Баласағұн «кісі-адам» мен «кісі-киікті» ажыратқан. Бұл қисын бойынша, тек дұрыс кісі ғана адам бола алады. Кісілігі бар адамның мінезінде ұнамды қасиеттер көп болады. Ол ақыл тоқтатып, жұртқа өнегелі сөз айтып, өзгені де тыңдай білетін адам. Кісілігі бар адам бір істі бастаса, оны аяғына дейін жеткізіп, тындыруы тиіс. Оның әрбір қимыл-қозғалысы, әрекеті діттеген мақсатына бағытталып отырады [10, 15 б.].

Кісіні көрсең, есікке,
Жүгіре шық кешікпе.
Қарсы алмасаң мейманды,
Кесір болар нәсіпке, –

депті Үмбетай жырау [8, 65 б.].

Адамгершілік ұстаным коммуникацияда қашан да кісілік қасиеттерде көрініс табады. Кісілік қасиеттер әл-Фарабидің «Қайырымды қала» ілімінде арнаулы қарастырылады. Оның пікірінше, кісілік белгілер, әсіресе, елбасыға тән болуы қажет. Осындай кісіге қойылатын талаптар: «Біріншіден, бұл кісінің мүшелері мүлдем мінсіз болуға тиіс: жаратылысынан өзіне айтылғанның бәрін жете түсінетін және істің жай-жағдайына сәйкес ұғып алатын болуы керек, алғыр да аңғарымпаз ақыл иесі болуы шарт; өткір сөз иесі және ойына түйгеннің бәрін айдан-анық айтып бере алатын тілмар болуы шарт; өнер-білімге құштар болуы, оқып-үйренуден шаршап-шалдықпай, осыған жұмсалатын еңбектен қиналып азаптанбай, бұған оңай жететін болуы керек; тағамға, ішімдік ішуге, сұқ-сұқбат құруға келгенде қанағатшыл болуы керек; шындық пен шыншыл адамдарды сүйіп, өтірік-жалған мен суайттарды жек көруі керек; жаны асқақ және ар-намысын ардақтайтын болуы шарт; оның жаны жаратылысынан пысық істердің бәрінен жоғары болып, игі істерге ынтазар болуға тиіс; дирхем, динар атаулыға, жалған дүниенің басқа да атрибуттарына жирене қарау керек; жаратылыстан әділеттілік пен әділеттілерді сүйіп, әділетсіздік пен озбырлықты жек көру керек; қыңыр болмау керек; өзі қажет деп тапқан істі

жүзеге асырғанда шешімпаздық көрсетіп, бұл ретте қорқыныш пен жасқану дегенді білмейтін батыл, ер жүрек болуы керек», – дейді [11, 336 б.].

Сонымен, «кісі» шығыстық коммуникацияда инабатты адам мағынасына жақын қолданылатын адамдық келбет болып табылады. Жоғарыда коммуникациядағы ақын-жыраулардағы интерсубъектілік мотивтер туралы сөз еткенбіз. Бұл интерсубъектілік, бір жағынан, өзіндік бірегейлік іздеуден туса, екінші жағынан, ол өзінің кісілігін паш етумен қатысты:

Атадан тудым жалқы боп,
Жақыннан көрдім талқы көп.
Жасым жетпей он беске,
Қорғайтын жан ашыр адам жоқ,
Әкем жүр момын сорлы боп,
Кәрі ақсайды ақылдан,
Ер ақсайды жақыннан,
Қазір жас бала болсам да,
Үмітім бар ақырдан,
Жалғыздық сені қайтейін!
Жасым жетіп он беске,
Кіреп ме екем кеңеске.
Ерегіскен дұшпанмен
Шығар күн болса күреске! [12, 41 б.].

Тілек-арманнан бастау алған әрбір есім сол халықтың тарихын, этностық даму ерекшелігін сипаттаумен қатар, жеке адамдардың субъективті-индивидуалды сезімдерін, құндылықтарды бағалау ерекшеліктерін, қабылдау-тану өрістерін және өмірлік тәжірибелерін сұрыптауға мүмкіндік береді [13, 151 б.]. Кісі есімдерінің уәжділік және танымдық сипатын зерттеген Н. Асылбекова олардың гендерлік сипатын былайша көрсетеді: «Әйел адамдардың ассоциативті ойлау жүйесіне көбінесе адамгершілік, ізгілік, жылылық, күнделікті күйбең тіршілік жақын да, ер адамдардың ассоциативті ойлау жүйесіне ерлік жасау, батырлық көрсету, кәсіппен шұғылдану т.б. жақын болады. Сәбиге ат қою кезінде оның жыныстық ерекшелігі ескерілетіні сөзсіз. Кісі есімдерін жасауда шаш, көз, гүл, сұлу, бике, ай, бибі, наз сыңарлары жиі кездессе, ал ұл балалардың есімдерінде сұлтан, хан, батыр, ғали, берген, берді, мырза, бек, тай, т.б. сыңарлары белсенді қызмет атқарады» [14, 20 б.].

Дәстүрлі қазақ мәдениетіндегі терең коммуникациялық қатынастар семиотикасын әйел рәміздері арқылы көрсетейік. Ер адам өзінің күш-қуатымен ерекшеленсе, әйел сұлулығымен, жанымен, рухымен құдіретті. Ғасырлар толқы-

нымен бірге сұлулық деген көзқарас та өзгермелі екені заңдылық.

Мәңгілік қойнауынан бізге жеткен арулар кескінін көз алдымызға елестетсек, сұлулық тәңіріндей салтанатты Египет патшайымы Нефертити, мәрмәр тәнді Венера Милосская, өзіміздің тотыдайын таранған, аққудайын сыланған Қыз Жібек, Ақжүніс, Баян сұлулар келбеті елестейтіні сөзсіз. Әлемде қанша ұлт, мемлекет болса, сұлулық туралы көзқарас, оның өлшемі де соншама. Мысалы, Перудегі майорун тайпасында денесін піскілеп бояп, маймылдың тістерінен алқа тағып, шашына, мұрнына, құлағына қауырсын, қабыршақ секілділерді неғұрлым көп іліп алған әйел әдемі деп саналады. Натчи тайпасында бас сүйегі қолдан әдейі сопайтылмаған әйелді ұсқынсызға жатқызады. Филиппиндегі палавеньо тайпасының әйелдері тістерін тегістеп егеп, қара бояумен бояп алады. Сенегалда волоф әйелдері шаштарын бірнеше бұрым етіп өріп, мүйіз секілді тікірейтіп қояды. Вьетнамдағы зярай әйелдері мойындарын ұзарту үшін алқа орнына бұрама құрсау киіп жүреді. Ежелгі махаббат құдайы Афродита (Венера) сыршыл сезімді сұлулықты меңзесе, Зевстің сүйіктісі Гера асқақтықты, билікті әйелдің қасиеті деп таныған. Ал Афина Паллада әйелдердің ақыл-парасатын бірінші орынға қойған.

Адамның белгілі бір қасиетін, мінез-құлқын, белгісін сипаттау тілдік жүйеде және жазушы мен сөйлеуші аталған тілді тұтынушылардың өмір сүру жағдайына, мәдениетіне, салт-дәстүріне, әдет-ғұрпына, дүниетанымы, таным-талғамына, күнделікті тұрмыс пен өмір тәжірибесінде бұрыннан қалыптасқан түрлі зат, құбылыстармен байланысты. Яғни тілден халықтың рухани және материалдық мәдениетінің іздерін байқауға болады.

Ал кез келген деңгейдегі тілдік элементтер тек қана мәтін жүйесінде эмоциялы әсер ете алады. Осындай «өзіне тән эстетикалық коммуникацияның бірліктері ретіндегі көркем мәтіннің ерекшелігі оның жалпы адамға қатысты ортақтылығы, яғни әлем тану мен оның көрінуі әдебиет шығармасында ең алдымен адамның танымына бағытталады, ал берілген көркемдік оқиғалар оның жан жақты көрінісінің тәсілдері болып есептеледі» [15, 33 б.].

Осыған сәйкес қазақ тілінде әйел көркін сипаттайтын, коммуникацияда «қазақ әйелі» рәміздерін танытатын концептілер төмендегіше көрініс тапқан: «Көз» – тана көз, бота көз, бадана көз, айна көз, қарақаттай көз, жәудір көз, күлім көз, көген көз, қой көз, қоңырқай көз, тұ-

нық, мөлдір көз, мойылдай көз, тұнжыр көз, нәркес көз, тостағандай жанары, елегізеген еліктің жанарындай, қос жұлдыздай қос жанары, т.б.

Әйел сұлулығын тануда көзге қатысты эпитет, теңеулер әр жазушы танымында ұлттық дүние суретіне сай, алайда алуан түрлі сөз өрнегімен өріледі. Мысалы, М. Әуезов сұлулық үлгісі ретінде «шошақтау біткен үлкен қой көз, нұрлы көз, ойлы көз, шұғылалы көзді» таныса, ал Ғ. Мүсірепов танымына «үлкен қара көз, бота көз, құралай көз, айна көз» сияқты эпитеттер жақын.

Ал қаз мойын тіркесі иілген әдемі мойынды білдіреді. Әуелде аттың сипатына байланысты, кейін сұлу қыз, көрікті әйелдің мойнына қатысты айтылатын тұрақты тіркеске айналған. Қаз бен аққудың кейбір ұқсастығы негізінде «кербездік», «сұлулық» концептісін бейнелейтін жағымды коннотация туған. Аққудай иілген мойны, жаңа туған айдай иіле біткен жіңішке қасы, жазық мандайынан тура түскен әсем мұрны, ителгінің тамағындай аппақ, жұмыр иегі мен қымсынғанда қызыл арай теуіп тұратын нұрлы жүзі, бәрі-бәрі қолдан ойылып жасағандай. «Шашы» – жібектей майда шаш, сүмбіледей қара шаш, қолаң жібек шаш, толқынды қою қара шаш, білектей-білектей қос бұрым, тізесіне төгілген білектей бұрым, жылтырап өрілген жуан бұрым, көмірдей шаш т.б. Аққу – сирек кездесетін, қазақ ұғымында құс патшасы саналатын, оны атқандар киесіне ұшырайтын қасиетті құс. Ондай киелі, ерекше ардақталатын құстың жұмыртқасы да айрықша болатыны белгілі.

Қазақ әйелінің бағасы мен сипатын, қадір-қасиетін дәл тауып, оны өзінің даналық сөздері, мақал-мәтелдері арқылы өрнектеп, ұрпақтарына мирас етуші халқымыздың бітім-болмысы, тұрмыс-тіршілігі, асылы мен жасығы туралы көзқарасы аталған теңдессіз мұраларында айқын көрініс тапқан. Мысалы, «Әйелдің әйелден артықшылығы – мінезінде», «Көріп алған көріктіден, көрмей алған текті артық», «Қыз мінезді келсін, ұл өнерлі келсін», «Жақсы әйел жаман еркекті адам қылады, жаман әйел жақсы еркекті надан қылады», «Жақсы әйел өміріңді ұзартады, жаман әйел үстіңе тұз артады» дейді халық даналығы.

Көркем туындыларда әйел бейнесін мүсіндеп, әйел сипатын бейнелегенде ұлттық салт-дәстүрдің, әдет-ғұрыптық ерекшеліктерімен бірге рухани дүниенің сырлары, эстетикалық сезімдері, ұлттық таным, болмыс, тәлім-тәрбие ерекше орын алатыны мәлім. Сол сияқты Абай өлеңдерінде де «әйел» концептісін білдіретін

рәміздердің ұлттық дүниетанымға сай берілгені аңғарылады. Әйел болмысы, оның еректерен ерекшелігі, ең алдымен, әйелдің сұлулығынан көрінеді. Сұлулық – тек әйел затының өлшемі. Сондықтан, әрбір әйелдің сұлулыққа ұмтылуы, ал ақындардың бүкіл адамзат баласы секілді сұлулыққа құмарлығы, ынтықтығы – заңдылық.

Абайдың «сұлулық» рәмізін сипаттау семиотикасы төмендегі тіркестер арқылы көрінеді: кең маңдай, қолаң шаш, ақ тамақ, қызыл жүз, қара көз, имек қас, қараса жан тоймас, аузың бал, қызыл гүл, ақ тісің кір шалмас, иісің – гүл аңқыған, нұрың – күн шалқыған, үлбіреген ақ етті, ашық жүзді, қақтаған ақ күмістей кең маңдайлы, аласы аз қара көзі нұр жайнайды, ақша жүз, алқызыл бет, маңдайдан тура түскен қырлы мұрын, қолаң қара шашы бар жібек талды, торғындай толқын ұрып көз таңдайды және т.б. Аталған тіркестерден қазақ халқының сұлулық туралы ұғымына сай мағыналар айқын аңғарылады. Олардың бірқатары халық санасында бұрыннан қалыптасқан етене жақын тұрақты сөз тіркестері болса, енді бірқатары ақынның өз қолданысындағы сөз өрнектері.

«Сымбаттылық» рәмізі Абайдың суреттеуінде былай көрінеді:

Бұран бел, бойы сұлу, кішкене аяқ,
Болады осындай қыз некен-саяқ
Тақтайдай жауырыны бар, иығы тік,
Екі алма кеудесінде қисаймайды.
Сорақы ұзын да емес, қысқа да емес,
Нәзік бел тал шыбықтай бұрандайды.
Қыр мұрын, қыпша бел,
Солкылдар соқса жел [16].

Қазақ әйелінің сыртқы сыр-сымбаты мен ішкі рухани әлемінің сан қатпарлы, мол иірімді ерекшеліктерін, ұлттық-мәдени белгілерін танытатын, жоғарыда аталған коннотацияларға дәлел бола алатын айрықша лингвомәдени бірліктер жиі кездеседі. Біздіңше, оларды шартты түрде мынадай когнитивтік модельдер арқылы көрсетуге болады:

Коммуникацияда «Бауырмалдылық» рәмізі де аса маңызды болып келеді: «Айтолқынның бәлденіп-баптанып болуына қарамай, Шынар Ұлпан тобына барып қысылып қалды. Құшақтаса кетердей үзіле қарап келеді, Ұлпан да сондай күйде екен. – Сенбісің, ей, айналайын? – деді. – Мен ғой... Айналайын-ай, қандай бауырмал едің? – деп Несібелі Шынардың бетінен сүйді» (Ғабит Мүсірепов. Ұлпан).

Қарапайымдылық, ақылдылық рәмізі: «Жас әйел Ұлпан асқан ақылды адам еді. Өз айтарын әуелі Есенеіге байлатып алып жүр. Есенеі де «мына қатын былай деп еді» деп Ұлпанның атын шығара сөйлейді. Итаршысы көп, татымы жоқ, тұяқ санаған бос өмірден көңілі суынған, қызығары қалмаған Көпей мырзалық-сараңдықты сән көрмей, алыс-жақынға бірдей қарайтын. Жұманды жұрт ұната алмайтын да, Көпейді қия алмайтын (Ғабит Мүсірепов. Ұлпан).

– Қазақ әйелі өз ұлтын мақтан тұтады, халқына жанашыр:

«Көсем болып алған соң бұл әйел не істей алды? О, істемегені жоқ!.. Есенеідің барлық жерін еліне бөліп берді. Бөліп бергенде біздердей біреуге ана жақтан, біреуге мына жақтан аттамалатып берген жоқ, ауыл-ауылға қыстауды да, егінді шабындық жерді де тұтас берді... Бұл араның қазағына егін салдырды, шөп шаптырды, қыстау салғызды» (Ғабит Мүсірепов. Ұлпан).

– Қазақ әйелі жаңаға үйір.

– Қазақ әйелі – салт-дәстүрді сақтаушы.

Жаратылысы нәзік қыз болса да, бас көтерер әкесі болмағандықтан, кедейліктен ауыр тұрмыстың тауқыметі басына түскен соң оған амалсыз мойынсұнып, өзін қайрап, ерлерге тән қайсарлықпен әйел төтеп бере алмайтын ауыр жүкті қабақ шытпай көтерген қайынсіңлісінің болмысын дөп танып, дәл басқан қазақ әйелдерінің тапқырлығына таң қалмасқа болмайды. «Ат тергеу» қазақ келіндерінің тапқырлығы мен ойлау жүйесінің ерекшелігін танытады.

Рәміздік ұғымға «тектілік» жатады. Тектілік ерге де, әйелге де, байға да, кедейге де тән қасиет. Ол кез келген адамда болмайды. Тектілік деңгейін «тұқым мен қан тектілігі, азаматтың өз басының тектілігі, халқының тектілігі» деп бөлген философ ғалым А. Адаеваның пікірінше, «осы тұқым мен қан тектілігі туралы қазақ түсінігі ерте заманнан бастау алғанын және бұл қасиетке атасы мен анасының бірдей жауапты екенін, көбінесе әкесінен гөрі анасының тегіне қатты мән берілетіндігін, қазақ түсінігінде елді текті адам билеуі тиіс екенін дәлелдейтін мысалдар жеткілікті» [17, 96 б.]. Әсіресе, ақын-жыраулар шығармашылығындағы «қазақ әйелі» концептісінің рәміздік көрінісі жоғарыдағы ұлттық дүниетаным құндылықтарына сәйкес келеді:

Қатын алдың қарадан,
Айрылдың хандық жорадан,
Ел ұстайтын ұл таппас,
Айрылар ата-мұрадан!
Мұны неге білмейсің! [8, 116 б.].

Шынында да, халық аңыздары мен жырларында, тарихи хикаяларда, шежірелерде, ұлттық салт-дәстүр, әдет-ғұрыптардан ата-бабаларымыздың ең алдымен ана тегіне ерекше назар аударғаны жайлы деректер жиі кездеседі. Бұл туралы Л.Н. Гумилевтің: «Анасының шыққан тегіне айрықша маңыз берілген. Мәселен, Ханзада Төременді тақтан тайдырудың себебі «шешесінің шыққан тегінің төмендігі болады. Әрине, бұл желеу, оның саяси жауларының айла-амалы ғана, бірақ сол дәлелінің қызықтығына қараңызшы», – деп жазуы тегін емес [18, 72 б.].

Тілімізде киелі мәнді, яғни айрықша құрметтелетін ата-баба аруақтарын кие тұту белгісі ретіндегі ұрандардың сақталу себебі, ел басына күн туған, қиын-қыстау кезеңде, ел үшін, жер үшін кескілескен шайқастарда ата-бабасының, сол рудан шыққан батырлардың, билердің, жыраулардың атын ұран етіп шақырып, солардан медет сұраған. Солардың ішінде ру, халық рухын көтерер, елдікке бастап, желеп жебейтін әйел есімдері аз кездеспейді.

Шын мәнінде, қазақ тарихы мен мәдениетін зерделесек, сан ғасырлар бойғы күресте елдігін ерен ерлігімен, асқан парасатымен, шексіз шыдамдылығымен сақтай білген, ұлттық рухты ұрпағының бойына тіл арқылы сіңіре білген әйел-аналар да аз емес (Құртқа, Қарашаш, Домалақ ана, т.б.). Сондықтан ана тілінің тағдырында, бүгінгі мен ертеңінде бағзы замандардағыдай аналардың алатын орны, атқаратын ролін көрсету мен жаңғыртудың мәні ерекше. Демек, тіліміздің алтын арқауын асыл қолдарынан шығармай ұстап, құнарын жоғалтпай сақтап, ұлттық тіліміздің қадірі мен құдіретін ұғындыруды аналардың қасиетті парызы ретінде қазіргі қазақ қоғамында қалыптастыру, оның әлеуметтік-материалдық негізін жасау – өзекті мәселелердің бірі.

Ислам VIII-IX ғасырлардан бастап Орталық Азияның номадтық аймағына ене бастағанымен, бұл үрдіс талай ғасырларды қамтиды және кейде аймақта мұсылмандандыру үрдістері де (мысалы, Шыңғыс хан әулеті тұсында) жүріп жатты. Басқаша айтқанда, IX-XV ғасырлардағы түркілік мәдениеттегі бейнелеу суреттемелері синкреттік сипатта болды, мұсылмандық рәміздер ежелгі тәңіршілдік таңбаларымен қатар жүрді. Әрине, синкретизмді мәдени сұхбат пен бірегейленуден жоғары қою архаикалық ұстанымға жатады. Алайда, мәдени синкретизмді (екі ұдайылық) ежелгі маргиналдық деп сараптаудың да сыңаржақтылығы анық. Егер осы үдерістің рәміздік қисынына келсек, онда Көк тәңі-

рінің Алла тағалаға, оңғұнның аруаққа, бақсылық демондардың жын-шайтандарға, киелінің қасиеттіге, Күн құдайының Нұрға, т.т. айналуын байқауға болады. Инкорпорацияға ұшыраған ескі рәміздер өз мағынасын ұзақ уақыт сақтап келді. Сол себепті Ш. Уәлиханов сырты мұсылмандық рәміздердің тасасында бақсылық түсініктер қалып отыр деді. Осы Ренессанстың түркілерге қатысты тағы бір рәмізіне «семсер» жатады. Мәселе коммуникациядағы «көшпелілік варварлықта» жатқан жоқ. Өйткені түркілер исламдық бағыттардың арасында толерантты, білімді құндылық деп санайтын ханифиттік тармақты таңдап алды.

Исламды қабылдау түркілік рәміздерді қайтадан қарауға ынталандырды. Е. Тұрсыновтың тілімен айқанда «екінші мифологияландыру» басталды. Қазығұрттың басына Нұх пайғамбардың су топанынан құтқарған кемесі тоқталды, фәни дүниенің қайталап жаңғыруы Кіндік Азиядан басталды делінді. Қожалар өздерін Мұхаммед пайғамбардың ұрпақтарымыз деп есептеді. Александр Македонский Ескендір қожаға айналып кетті. Түркілердің арғы тегі Көк бөрінің орнын Нұх пайғамбардың ұлы Иафет алды. XIX ғасырда ұлы Абай бұл рәміздік түсініктердің жасандылығын аңғарып, түркілер семиттерден пайда болмады деді. Бұл бейнелер ортағасырлардағы исламдық бейнелеу суреттемелеріне нәр беріп, оларды халықтық дүниетаным үрдістерімен қоса білді.

Ресей империясы құрамындағы қазақ мәдениетінің көркем-рәміздік белгісіне «Зар заман» коммуникациялық семиотикалық суреттемелері жатады. XIX ғасырдың 20-жылдарынан бастап Ресей Қазақстанды толық отарлай бастайды. Қазақ адамы жаңа дүниеде өмір сүруге мәжбүр болды. Бірақ бұл дүние дәстүрлі қазақ мәдениетінің ғасырлар бойы қалыптасқан құндылықтары мен дүниетанымдық бағдарларын мүлдем өзгертіп жіберді. Мысалы, Шортанбай ақын діни мағынадағы «ақырзаман» ұғымын әлеуметтік дағдарыстың рәмізі ретінде қолданады. Зар заман ақындары тек саяси-мәдени бодандықты ғана айыптап қоймай, Ресеймен бірге Қазақ еліне ене бастаған капиталистік құндылықтарға да қарсы шығады. Мысалы, Шортанбайдың суреттеуі бойынша, капитализмнің басты символы – ақшада «не сауып ішер сүті жоқ, не мініп көрер күші жоқ», – деп капитализмге жиркенішпен қарайды.

Қазақтың дәстүрлі коммуникациялық мәдениетінде «кісі» концептісімен өзіндік Менге қатысты қолданылып, сөз өнерін жете меңгеру арқылы үлгі боларлық адамды белгілейді.

Бұл, әсіресе, ақын-жыраулардың перформативтік дискурсына тән. Аталған дискурста кісілік коммуникация алдыңғы қатарға шығады. Бұл зерттеу қазақ мәдениетінің коммуникациялық жүйесіне типологиялық және семантикалық

пайымдама жасауға арналғандықтан, семиотикалық талдаудың негізінде қазақтың дәстүрлі адам мен әлем және адам мен адам қарым-қатынастарының генезисін, аксиологиялық тамырын талдауға ерекше назар аударылды.

Әдебиеттер

- 1 Habermas J. Theorie des kommunikativen Handelns. – Frankfurt/M., 1981. – P. 65
- 2 Қазақ би-шешендерінің дүниетанымы және философиясы. Жиырма томдық. 9-том / Құраст. Ж.Ж. Молдабеков, Д. Раев. – Астана: Аударма, 2007. – 450 б.
- 3 Асанқайғы, Тоған, Абат. Мұрын жырау нұсқасы // Батырлар жыры. – Алматы, 1990. – 6 т. – 49 б.
- 4 Төле би. – Алматы: «Мұраттас», 1991. – 276 б.
- 5 Адамбаев Б. Шешендік сөздер. – Алматы: «Жазушы», 1990. – 321 б.
- 6 Қазтуған. Мұрын жырау нұсқасы // Батырлар жыры. – Алматы, 1990. – 6 т. – 73 б.
- 7 Құл-Мұхаммед Р. Қазақстандағы әлеуметтік-мәдени құндылық бағдарламаларының типологиясы. – Алматы: Атамұра, 2000. – 32 б.
- 8 Қазақ хандығы дәуіріндегі әдебиет. Хрестоматия – Алматы: Ана тілі, 1993. – 176 б.
- 9 Абай // <http://www.abay.nabr.kz/index.php?page=content&id=149>.
- 10 Молдабеков Ж.Ж. Тектілі тұрағы – тұлғалыққа тірек // Адам әлемі. – № 2. – 1999. – 12-17 бб.
- 11 Әл-Фараби. Философиялық трактаттар. – Алматы: Ғылым, 1973. – 446 б.
- 12 Бес ғасыр жырлайды. ХҮҒ-XX ғ бас кезіне дейінгі қазақ ақын жырауларының шығармалары. – III т. – Алматы: Жазушы, 1984. – 41 б.
- 13 Керимбаев Е.А. Казахская ономастика в этнокультурном, номинативном и функциональном аспектах. – Алматы, 1995. – 248 с.
- 14 Асылбекова Н. Кісі есімдерінің уәжділігі мен танымдық сипаты. – Алматы, 2006. – 229 б.
- 15 Жұртбаев Т. Дулыға. – Алматы: Жалын, 1994. – 368 б.
- 16 Абай Құнанбайұлы. Жазғытұры // Абай. Поэзия. // <http://www.abay.nabr.kz/index.php?page=content&id=149>.
- 17 Адаева Г. Қазақ халқының дәстүрлі дүниетанымындағы гендер мәселесі: филос. ғыл. канд... дисс.: 09.00.11. – Алматы, 2007. – 129 б.
- 18 Гумилев Л. Көне түріктер. – Алматы: Білім, 1994. – 460 б.

References

- 1 Habermas J. Theorie des kommunikativen Handelns. – Frankfurt/M., 1981. – P. 65
- 2 Kazakh bi-sheshenderining dunietanymy zhane filosofiasy. Zhiyrma tomdyk. 9 tom / Kurast. Zh.Zh. Moldabekov, D. Raev. – Astana: Audarma, 2007. – 450 b.
- 3 Asankaygy, Togan, Abat. Muryn zhyrau nuskasy // Batyrlar zhyry. – Almaty, 1990. – 6 t. – 49 b.
- 4 Tole bi. – Almaty: Murattas, 1991. – 276 b.
- 5 Adambayev B. Sheshendik sozder. – Almaty: Zhazushy, 1990. – 321 b.
- 6 Kaztugan. Muryn zhyrau nuskasy // Batyrlar zhyry. – Almaty, 1990. – 6 t. – 73 b.
- 7 Kul-Mukhammed R. Kazakhstandagy aleumettik-madeni kundylyk bagdarlamalarynyn tipologiyasy. – Almaty: Atamura, 2000. – 32 b.
- 8 Kazakh handygy dauirindegi adebiet. Krehtomatiya. – Almaty: Ana tili, 1993. – 176 b.
- 9 Абай // <http://www.abay.nabr.kz/index.php?page=content&id=149>.
- 10 Moldabekov Zh.Zh. Tektili turagy – tulgalykka tirek // Adam alemi. – # 2. – 1999. – 12-17 bb.
- 11 Al-Farabi. Filosofiyalyk traktattar. – Almaty: Gylm, 1973. – 446 b.
- 12 Bes gasyr zhyrlaidy. XV – XX gasyr bas kezine deingi Kazakh akyn zhyraularynyn shygarmalary. – III t. – Almaty: Zhazushy, 1984. – 41 b.
- 13 Kerimbayev E.A. Kazakhskaya onomastika v enthnokulturnom, nominativnom i funktsional'nom aspektah. – Almaty, 1995. – 248 b.
- 14 Asylbekova N. Kisi esimderining uazhdiligi men tanyndyk sipaty. – Almaty, 2006. – 229 b.
- 15 Zhurtbaev T. Dulyga. – Almaty: Zhalyn, 1994. – 368 b.
- 16 Abai Kunanbaiuly. Zhazgytury // Abai. Poeziya // <http://www.abay.nabr.kz/index.php?page=content&id=149>.
- 17 Adayeva G. Kazakh halkynyn dasturli dunietanymyndaгы gender maselesi: filos.gyl.kand...diss.: 09.00.11. – Almaty, 2007. – 129 b.
- 18 Gumilev L. Kone turikter. – Almaty: Bilim, 1994. – 460 b.