

лаять...), «анатомии» (*нос = клюв, нога = лапа*). В древнерусском языке общность лексической базы для описания человека и животного была весьма значительной. Между тем расхождение в обозначении этих двух предметных сфер в процессе развития языка кажется весьма интересным для лингвистического анализа, явлением.

Некогда, в условиях другой языковой ситуации человек и животное выступали как равноправные объекты описания. В динамике языка многие слова, которые в прошлом были антропоцентричны, т.е. применялись также для обозначения и описания человека, в современном языке сузили свою предметную область и воспринимаются как однозначно принадлежащие животной сфере и поэтому используются в качестве зооморфизмов. Ср.: *Доить* – теперь только о животных (*доить корову*); прежде означало «кормить грудью»: *взя же отроча на руки жена, и абие къ ней, яко къ матери своей прилепися любезно, она же дояша я. Воздоить* – воспитать: *соблуди ми отроча сіе, и воздой ми е; отдоить* – отнять младенца от груди: *сотвори Авраамъ учреждение* (пиршество) *веліе, въ онъ же день отдоися Исаакъ сынъ его* [3: 302].

Слово *нора* в древнерусском означало «подкоп», а *норъ* – «пещера, яма, водопровод». [1: 357]. Пример употребления этого слова читаем в «Материалах для древнерусского словаря» И.И.Срезневского: *Подкапашаяся под стену двесте сажень, и подкатиша норами бочки съ зельями и зажгоша съ устья* [2: II, 406]. Здесь же приводится несколько значений глагола *рыскать*, в каждом из которых присутствует «быстрота» и «стремительность», но никак не выражена зооморфная природа субъекта: ... и начаша звонити по всему граду, и начаша *людіе сърыскивати* съ обою страну, акы на рать въ досписьхъ на мость великыи... т.е. сбегались люди [2: II, 535].

Весьма любопытным кажется возможность сближения между такими глаголами, как рыдати и рыкати (рычать), на основе общего семантического компонента «издавать сильный звук». Вследствие чего оппозиция «человек»/ «зверь» нейтрализовалась, ср рыдати как «реветь»: *Лев зѣло рыдая Пат. Син.и рыкати как «стонать, рыдать»: Рыкахъ □ въздыхани□ сердца моѣго Псалт. Син.;* Рыкати нача старецъ. *Жит.Андр.Юр* [2: III, 211].

В прошлом человеческая сфера служила для характеристики животного и многое из того, что сейчас воспринимается как зооморфизм, первоначально описывало человеческое содержание. Так, лапти в качестве исходного имело значение «бранить, наветовать, клеветать»: *Лающе Его, ищущи уловити нечто отъ усть Его (Лук. 11, 54); Лаяль ми посадникъ вашъ Остафеи, назваль мя псом (Новг. лет.)* [1: 123]. В «Историко-этимологическом словаре современного русского языка» *лай* определяется как «брань», «ссора» [4: I, 470]. Отсюда и глагол *лаяться* в значении «ругаться». В «Материалах...» И.И.Срезневского выделяется два значения – *лай* – «брань, ссора»: А кто кого поймаешь приставомъ въ

бою, или в лае, или в замехъ, и на судъ ити не възсхотятъ, и они доложа судий помирятсѧ. *Судебн. 1457*; второе – «оскорбление»: *Царь же Василеи, седа на царстве своемъ, многие беды прія, и позоръ, и лаи. Никол.л;* Ратные жъ люди не можаху терпети *лаи* государю своему. *т.ж.* [2: II, 5]. Между тем исходно «собачьим» был глагол *брехати* в значении «лаять, как собака» [1: 123], который как не имел выхода в сферу человеческой деятельности. Интересны произошедшие изменения в семантике глаголов: именно к *брехать* перешли смыслы, близкие к «лгать, клеветать», а *лаять*, закрепившись как нейтральное за собакой, их утерало.

Приведенные примеры показывают: то, что с точки зрения современного языкового сознания часто воспринимается как имманентная характеристика животного, могло в качестве исходного объекта описания иметь человека, а как спецификатор животного стало использоваться значительно позже; отношения «преемственности» таким образом оказываются перевернутыми, и в синхронном плане мы говорим о зооморфизме там, где в исторической ретроспективе легко устанавливается антропоморфизм, точнее, действие постоянного семантического фактора языковой антропоцентричности.

По мере спецификации языка описания сфера животных дистанцировалась от сферы человека. О переносном же использовании этого языка, т.е. о появлении зооморфного кода, имеет смысл говорить только тогда, когда слово стало устойчивой характеристикой той или иной предметной области. К примеру, некогда слово *нось* прилагалось и к человеку, и к птице: *Аще же оузр□ть напасть, прелѣтають на нь и наклонным носомъ клюють* [2: I, 1226].; по той же аналогии *когтям* предшествовало слово *ногти*, ср.: *Подобеньъ есть □рлоу преветх□ и престароу, не имоущ□ пер□я и ногтей и клюна* [2: I, 1230]. В современном языке *когти* – яркий зооморфизм, обозначающий соответствующие части животного.

Из этого следует, что для архаичного языкового сознания было чуждо противопоставленность человека и животного как субъектов биологической жизнедеятельности, более того, они были взаимно ориентированы: животное (его анатомия, физиология, «динамика») описывалось по модели человека, с опорой на «человеческую» терминологию, а человек (его проявления, деятельность, личные качества) очень рано может уподобляться животному в разного рода сравнительных оборотах. Благодаря стереотипности такого рода уподоблений современное сознание глагол *рыскать* относит к зооморфизмам с «хищнической» семантикой.

Постепенно в языке происходит размежевание этих двух предметных сфер, которые когда-то были равноправны. В современном языке понятия «человек» и «животное» находятся в оппозиции «высокое» и «низкое». Ценностная дифференциация обретает силу языкового фактора и представляет сферу животных как «низкую» (в духовном, эти-

ческом, эстетическом... отношении) по сравнению с человеком. «Об осознании этой «дистанции» говорит, в частности, сужение предметной области (до человеческой) выражений типа *от руки, от лица, перед лицом, (попасть) в руки*, а закреплённости за животной сферой признака «низкое» свидетельствует пейоративная функция современных зооморфизмов, описывающих человека. Ср. закономерности выбора *лица* и *морды* в зависимости от коммуникативного задания высказывания: а) *Нельзя бить по лицу (\*морде)*; б) *И тут как он даст ему по лицу / пол морде!*; в) *А ты дай ему по морде (по лицу)*; г) *А ты двинь его по морде (\*по лицу)*. Мы видим, что по «лицу» бить незачётно, а по «морде» – полагается, именно поэтому в (б) выбор слова *морда* свидетельствует об одобрительном отношении говорящего к описываемому действию» [5: 16]. Между тем древнерусским аналогом современного *мордобоя* выступало сложное слово с компонентом *лице*: Ни битвы, ни кожи кроян<sup>я</sup>, не лицедран<sup>я</sup> не творяху [2: II, 32], что свидетельствует об отсутствии ценностной дифференциации, которая могла бы выражаться противопоставлением антропо- и зооморфизмов.

Дистанцирование этих двух уже несопоставимых сфер явилось не только следствием ценностной, но и стилистической, дифференциации. Стилистически высокое соотносится с духовной сферой, и потому церковнославянская лексика, за которой закрепилось выражение абстрактного, умозрительного понятия, стала маркированным признаком, описывающим объекты, относящиеся к миру духовному. Соотнесенность «высоких», «книжных» вариантов с человеком в условиях стилистической дифференциации может иметь семантическое объяснение, так как компонент «умозрительность», который присущ исконно церковнославянской лексике, приложим именно к человеку. В ряду слов, первоначально описывающих общую для человека и животного предметную область, также происходит размежевание: *(у)видеть – (у)зреть, взгляд – взор, знать – ведать, найти – обрести, глаза – очи, губы – уста, голос – глас*. Семантика глагола *(у)зреть*, в отличие от его нейтрального синонима *у(видеть)* имеет сложную структуру, ср. значения церковнославянских фразем: *зрѣти на кого – «слушать кого», зрѣти на Володимерь – «думать, как бы завладеть им»* [1: 207]. В «Материалах...» И.И.Срезневского *у зрѣти*, помимо значений «смотреть, наблюдать» выделяется и такое, как «выжидать»: *Подобаеть време смотрити, и года зрѣти* [2: I, 1012- 1013]. Из этого следует, что компонент «внутреннего зрения» в семантике *узреть* был потенциальным, то с актуализацией «духовной» координаты он стал реальным, имманентно присущим данному глаголу, отсюда – невозможность его употребления относительно «низших» существ – животных.

Как правило, славянизмы описывают высокие понятия, поэтому в современном языке они соотносятся только с человеком, в то время как в

древнерусском языке не были антропоцентричными. Так, если в современном языковом сознании *очи, уста* ассоциируются с человеком, и конкретнее – с особой сферой человеческих проявлений, то в церковнославянском *оустнатый* означало просто «большеротый» и прилагалось к любому носителю этого признака, ср. Пример на *оуста*: *И ꙗже имехи прѣжде рыбѣ, възми и, отвѣрьзь оуста ю, обрѣщещи стирь* [2: III, 1273]. *Избави мя... яко овцу отъ устѣ лвовыхѣ* [2: II, 64]. Весьма показателен современный перевод фразы из Послания апостола Якова *И конемъ оꙗзды во оꙗуста влагаемъ – Мы влагаем удила в рот коням*. В известной Физиологической саге А.Карнеева *уста* напрямую соотносятся с анатомией и описывают чисто физические свойства кита: ... есть кить в мори аспидохеломъ нарицает. двѣ естество имать. перваꙗ его вещь. аше взалчеть развигнетъ си оуста и всꙗко блꙗꙗоухание исходить изъ оустъ его наоухають малыꙗ рыбы вонꙗ его. и вгатꙗть въ ꙗста его и поглотит ꙗ кить (сказание о ките, глава 17) [6: 270]. Эти примеры являются подтверждением того, что *уста* некогда употреблялось в чисто «анатомическом» значении; теперь *уста* – это источник речи, орудие духовного общения, ср.: *Слышать это из ваших уст (\*зуб, \*рта) – большая честь*. В древнерусском языке «уста» могли и злословить и проклинать, ср.: *Оунее есть жити в земли пусте, нежели съ женою язычною, сварливою и оустатою* [2: III, 1281]. И.И.Срезневский определяет оустаты как «говорливый», «злоречивый», в современном речевом обиходе это свойство передается, по-видимому, словом *языкастый*.

Для описания животных используются в основном славянизмы, включающие собой соматизмы, и в древнерусском они были универсальным обозначением соответствующих объектов, чему свидетельствуют примеры из Картотеки древнерусского словаря Института русского языка им.В.В.Виноградова РАН (далее КДРС): ... помажи симъ [львиным] саломъ волов твоихъ, коней, ослонъ и иных животныхъ *чело*, да снести ихъ никаковъ зверь [Книга земледелия 1705г.]; *ноздророг ...; имать толстоту кожа его и изсохше персты, и от того ратаи влагают в железа мьсто в плуги и орют землю (Алфавит, сказующий толкование иностранных речей... XVII); У правые руки на болшомъ персть повыше верхнего сустава, подъ нижнемъ перстомъ кругомъ рубецъ, ноготь маловатъ, на среднемъ персть на верхнемъ суставе бородавка (Акты, относящиеся до юридического быта Др.России, XII-XVII вв.)*.

В современном языке многие славянизмы перешли в разряд архаизмов и функционируют как поэтизмы в целях стилизации. В семантической структуре традиционно-поэтической лексики появляется новый компонент значения: о прекрасном – в современном языке *очи, уста, перси, зеница, лик, чело, ланиты, вежды, десница, глас, лобзать, зреть, протирать* и др. ассоциируются не только с «человеческой тематикой», но и прилагаются только к эстетически приятным, «положительным» вещам,

ср.: *очи* не могут быть тупыми или невыразительными, *уста* не могут изрыгать проклятия или браниться.

Между тем стилистически сниженное также является проявлением «человеческого», ведь к животному не приложимы и такие слова с семантикой «зрение», как *зенки*, *буркалы*, *глазеть*. Животное не может *осерчать*, *почивать*, *зандужить*, *слоняться*. «Малейшее отклонение от нейтрального в область экспрессии маркирует языковую форму человеческим содержанием – творительный изобразительный, гипербола, метафора (особенно зооморфная) антропоцентричны, ср.: *Ваня пулей выскочил из комнаты при странности? Лев пулей выскочил из клетки; Она выпорхнула из комнаты и \*Лиса выпорхнула из курятника; Он взвыл от боли и \*Ворона взвыла...* предметная сфера животных предполагает полную однозначность описания, отсутствие подтекста, иронии, языковой игры. Любое искажение действительности, узаконенное языком как способ выражения экспрессии – метафора, гипербола, эвфемизм – антропоцентрично. Ср.: *Ваня поправился* (вместо: *потолстел*) и ? *Кролик поправился* (нужно: *потолстел*)» [5: 16].

Таким образом, отношения «человека» и «животного» в разные периоды истории языка наполняется разным содержанием: от со- и противопоставления равноправных предметных сфер до дистанцирования сфер несопоставимых. Такое дистанцирование явилось следствием ценностной дифференциации по параметру «высокое»/«низкое»,

при этом стилистически высокое соотносилось с духовной сферой и находило языковое выражение посредством церковнославянизмов, шире – славянизмов, за которыми закрепились особые функции – выражение абстрактного, возвышенного и поэтического содержания.

1. Дьяченко Гр. Полный церковно-славянский словарь. Репринт 1890. – М., 1993.

2. Срезневский И.И. Материалы для словаря древнерусского языка по письменным памятникам. Т. I – III. – СПб., 1893 – 1913.

3. Буслаев Ф.И. Преподавание отечественного языка. Материалы для русской стилистики. – М., 1992.

4. Черных П.Я. Историко-этимологический словарь современного русского языка. Т. 1-2. – М., 1994.

5. Яковлева Е.С. Животные в языковой картине мира, или еще раз об антропоцентричности языка // Поливановские чтения. Актуальные вопросы языкознания в историческом и современном освещении. – Смоленск, 1996.

6. Карнеев А. Материалы и заметки по литературной истории физиолога. Изд-во императорского общества любителей древней письменности. – 1890.

\*\*\*

Мақала «адам – жануар» аясындағы тарихи тілдік қарым-қатынастарды зерделеуге арналған. Жануарларды сипаттауда славянизмдердің қолданылуының тілдік эволюциясы егжей-тегжейлі қарастырылады, көне санасынан қазіргі санасына жылжыған тілдің динамикасы антропоморфизм мен зооморфизмдердің ара-қатынастары арқылы, нақты мысалдар негізінде, салыстырылынады

\*\*\*

The article is devoted to the study of historical linguistic projections in the sphere "human - animal". It is observed the language evolution in the use of Slavonicisms describing animals and is compared the ratio of anthropomorphism and zoomorphism in the dynamics of language from the archaic to the modern consciousness on the concrete examples.

Ж. К. Кинова

## РЕЛИГИОЗНЫЙ КОД КУЛЬТУРЫ В РУССКОЙ И КАЗАХСКОЙ ЯЗЫКОВЫХ КАРТИНАХ МИРА

Базовый семиотический термин – код – означает закон соответствия между планом выражения и планом содержания знака; кодом задается значимость знака, а интерпретатор эту значимость определяет, «расшифровывает», т.е. понимает знак. Предметом семиотического исследования являются такие системы знаков, как статические, динамические, биологические, абстрактные и др. и такие функции знаков, как коммуникативная, когнитивная, социальная, эстетическая и др.

Общеизвестным считается мнение о том, что код вырабатывается и реализует свою функцию в культуре, которая рассматривается как семиотическая система, в которой синтезируются знаки и смыслы. Стало быть, сама культура выступает как совокупность различных кодов. Культура, по мысли В.Н.Телия, появляется тогда, когда биологические

факторы освоения мира начинают обретать социальную (моральную) и духовную (нравственную) мотивацию в формах архетипических моделей мира, анимизма, фетишизма, магии, религии и т.п., и эта мотивация представлена в виде знаков. Знаки (знаковые тела) для воплощения своих смыслов культура заимствует в природе, в артефактах, во внешнем и внутреннем мире человека [1:42]. Таким образом, в культуре органически и иерархически упорядочиваются культурные коды – вторичные знаковые системы, использующие разные материальные и формальные средства для кодирования одного и того же содержания, сводимого в целом к картине мира и мировоззрению данного социума. Культурный код, по определению Д.Гудкова, - «это система знаков (знаковых тел) материального и духовного мира, ставшие носителями культурных

смыслов; в процессе освоения человеком мира они воплотили в себе культурные смыслы, которые «прочитываются» в этих знаках. Знаки – носители культурных смыслов – могут быть как вербального, так и иного характера» [2:9]. Обобщая понимание культуры как знаковой системы, Ю.М.Лотман назвал культуру семиосферой, т.е. сферой знаков, обладающих культурным значением. Самым универсальным, базовым для семиосферы человека является такой код, как язык, и поэтому в естественном языке как семиотически наиболее универсальном способе концептуализации и означивания мира культуры «находит» знаковые тела для воплощения своих смыслов. Он обращал внимание и на постоянное обновление кодов культуры, приводящее к возникновению «разнообразных возмущающих воздействий на внутренний слой «картины мира»; «некоторые тексты оказываются погруженными не в соответствующие им языки, а дешифрующие их коды могут отсутствовать» [3:23].

Код культуры, таким образом, есть совокупность знаков (символов), смыслов (и их комбинаций), которые заключены в любом предмете материальной и духовной деятельности человека.

Культурный код представляет собой матрицу, которая отражает содержание и формы ментальных и языковых репрезентаций, систему означивания, совокупность знаков и механизмов их применения, ведущую к вербализации содержания в рамках определенной парадигмы. В культуре выделяют такие виды кодов, как акциональный, антропо- и биоморфные и религиозный. При соотношении культурной интерпретации фразеологизмов с различными кодами культуры, В.Н.Телия [1] выделяет духовно и / или религиозно-антропоморфный код, т.е. совокупность нравственных установок, или прескрипций; демонологические сущности мифологического, религиозного характера и их атрибуты: *с грехом пополам, мешать божий дар с яичницей, по душе, черт его знает* и религиозно – артефактивный код, т.е. предметы религиозного обихода, приписываемые им свойства и действия: *детей не крестить, дышать на ладан, положить на алтарь, пойти под венец*. Религиозная культура – это система, возникшая и развивавшаяся под определяющим влиянием той или иной религии (конфессии), обслуживающая сферу сакрума, в которой сочетаются «сверхчувственное» и «чувственное» социально-когнитивное содержание.

Религия как особая семиотическая система заключает в себе самую сложную картину мира, в содержание которой входят компоненты разной психической природы – чувственно-наглядной, логической, эмоциональной, интуитивной, трансцендентной. Религиозная жизнь людей представляется как важная подсистема культуры. Свойственные религии тексты, ритуалы, религиозные практики, знаки, символы религии есть не что иное, как определенный знаковый код, овладевая которым, люди определяют свое отношение к религии и верованиям своей и иных культур. Семиотический подход к феномену религии находит полное

выражение в теории религии. Так, американский социолог Роберт Белла определяет религию в качестве особой системы коммуникации – «символической модели, формирующей человеческий опыт – как познавательный, так и эмоциональный» в решении самых главных проблем бытия [4:272]. Планом содержания религии выступает мифолого-религиозное сознание, включающая такие компоненты, как вера, мифопоэтика, образы, логика, иррационализм и мистика.

Религиозные смыслы изначально были связаны с мифами, поэтому религиозный код культуры воспроизводит те или иные мифологемы. Миф – особый тип сознания, который лежит в основе семантического пространства языка еще с древнейших времен. Мифологизация – архаические когнитивные модели концептуализации мира. Мифологический тип познания долгое время был предшествующим религиозному, научному и философскому, поэтому мифологические представления составили основную часть религиозного, точнее, мифолого-религиозного сознания. Именно из мифолого-религиозного сознания развивалась культура цивилизации, из которой сложились семиотически различные формы общественного сознания. Разграничивая термины *мифологическое* и *религиозное сознание*, Н.Б.Мечковская замечает: «В отличие от собственно мифологического сознания древности, понятие «религиозное сознание», во-первых, противопоставлено другим формам общественного сознания (таким, как обыденное сознание, мораль, искусства, науки и др.); во-вторых, религиозное сознание сложнее, чем мифологические представления древности: оно включает теологический или догматический компонент, церковную мораль, церковное право, церковную историю и другие компоненты; в - третьих, религиозное сознание индивидуализировано и присутствует в сознании отдельных членов социума (например, клириков и мирян, иерархов и простых священников) в разном объеме, в то время как мифологические представления носили коллективный (общезначеский) характер и входили в сознание практически каждого члена первобытного коллектива» [5:35]. Такое противопоставление позволяет рассматривать религию не только как особую семиотическую систему, но и как целое мировоззрение, с которой не может сравниться ни одна другая форма мировоззрения по силе и глубине воздействия на умы и чувства людей.

Описание религиозного кода культуры невозможно без выявления особенностей национального менталитета и национального мировидения, а также определения особенностей национально специфического воплощения универсальных инвариантных представлений о мире. Самобытность отдельного народа определяется религиозными традициями, объединяющими этносы в культурные миры. На наш взгляд, религиозный код культуры – это совокупность духовных ценностей, связанных со сферой сакрума и мировоззрением определенного этноса, соотносящимся с религиозной картиной мира, под

которой понимается основной вербально-ментальный образ (элемент) видения мира человеком через призму его веры, религиозных представлений, убеждений, объективируемый посредством фонда национального языка.

Кодируемое ценностное содержание, вырабатываемое в культуре, составляет и языковую картину мира, в которой раскрываются представления о мире, заключенные в значении разных слов и выражений определенного языка. Актуализация религиозных истоков в национальном мировосприятии позволяет осмыслить концептуальные ценности этноса. В интерпретации религиозного кода культуры особую роль играет концептуальная система, сложившаяся в результате языковой концептуализации мира определенным этносом. Различия в духовной сфере разных народов наиболее отчетливо проявляются при сопоставлении религиозных картин мира, например, православной и исламской через сопоставление сакральных смыслов в картине мира русского и казахского языков. При этом сохранение самобытности культуры какого-нибудь народа связано с судьбами национальных языков: в казахском языке исламская религиозная лексика заимствована из арабского языка – языка, на котором была написана священная книга мусульман – Коран, основу православной религиозной лексики в русском языке составляют слова, заимствованные из старославянского языка – сакрального языка славян, на который переводились богослужебные книги из греческого языка, и библеизмы – языковые единицы, заимствованные из Библии, употребление которых связано с образным, метафорическим переосмыслением имен персонажей, реалий и сюжетов Библии.

Этническое своеобразие духовной и культурной жизни этносов в православной и исламской картинах мира на примере казахского и русского языков можно проследить путем сопоставления базовых концептов и ценностей языка сакрума, функционирование которых проецирует идеи святости и сакральности на все, что имеет отношение к религиозному культу. Так, понятийные планы концепта «Бог» в русском и казахском языках совпадают и лексические способы вербализации этого концепта в обоих языках представлены в многочисленных синонимах, расширяющих и конкретизирующих наполнение этого концепта: в русском языке – *Бог, Отец (небесный), Владыка, Господь, Всевышний, Всемогущий, Создатель, Преславный* и др., в казахском – *Алла, Алла тағала* (из арабского языка), *Құдай* (из персидского языка), *Tjsip, Tjsipim* (исконно тюркские слова), *Жаратушы, Жаратқан Ие, Құтқарушы, Кабылдаушы, Қолдаушы, Қорғаушы* и др. Несмотря на то, что христианство и ислам монотеистические религии, представления о Высшем существе: ислам – это не только религия, но и образ жизни, в котором «учение о боге в меньшей мере отделено от религиозных этико-правовых принципов и концепций» [5]; в христианстве преобладает абстрактно-логическое начало, концепция, догмат Бога. «В сравнении с исламом, христианское богословие

представляется крайне умозрительным и отвлеченным, далеким от жизни интеллектуальным «искусством для искусства». В свою очередь исламская теология, в сравнении с христианской, представляется озабоченной гораздо больше юриспруденцией и ежедневными ритуалами в быту... Кроме того, присущий исламу крайний и радикальный монотеизм сразу же исключал самую возможность мусульманских аналогов по отношению к такой центральной и чреватой ересями теме христианского богословия, как Пресвятая Троица» [5:27].

В паремиологическом фонде русского языка концепт «Бог» находит разнообразное и порой весьма противоречивое воплощение. С одной стороны, имплицитно идея полной и безграничной власти Бога, его всемогущества: *Бог и рога прикует, так будешь носить, Бог накажет – никто не укажет, Дал бог денечек, дает и кусочек, Береженого Бог бережет* и т.д. С другой стороны, акцентируется мысль о том, что, несмотря на власть, силу и защиту со стороны Бога, человек сам должен заботиться о себе: *Бог-то бог, да и сам не будь плох, На Бога надейся, сам не плошай, Божьим именем сът не будешь*. В некоторых паремиях даже ставится под сомнение сила бога: *Богу молись, а к берегу гребись, Не до Бога, когда счастье у порога, Бог правду видит, да не скоро скажет, Не боги горшки обжигали*. Существующая несправедливость в социальных различиях объясняется намерениями и высшим замыслом Бога: *Бог с бедного последнее сдирает, да богатого одевает, Бог сотворил два зла: приказного, до козла*. Как видно из приведенных примеров, в паремиях русского языка гораздо чаще власть Бога ставится под сомнение. Однако в русском языке много поговорок, в которых содержится мольба, просьба, обращенная к Богу с основным компонентом *дай* (этот глагол в призывах стоит в начале предложения): *Дай Бог в молодости грызть кости, а под старость мягкое, Дай Бог с тем венчаться, с кем и кончаться, Дай Бог тому честь, кто умеет ее несть* и т.д. В казахском языке такие призывно-молитвенные обращения к Аллаху и Его восхваление встречаются как в структуре *дуа* – молитва «от себя», в которой содержится мольба, звание, просьба, реализующиеся через глагол *бер* или *сакта/сактай гр* (глагол-сказуемое в казахском языке стоит в конце предложения), так и в самых распространенных, широко бытующих, пословичных выражениях: *И, Алла! Сен бейбітті мир беруісіз, бізге бейбітті мир бер, И, Алла! Жүннйттыс рызығын хисапсыз (мғлиерсіз) бере гр, Алла! Сенен ақиқат жолымен тура жіргізуді сұраймын, тақуалы ет, жомарт қыл, байлық бер; Алла ақырын берсін, Алла берсе ұзағымен, қайырымен берсін, Не тілесес тілегісді Құдай береді*.

В отличие от русского языка, в казахском языке практически не встречаются высказывания с негативным оттенком, в которых содержалось бы критическое отношение к Творцу, напротив, преобладают паремии, в которых культ Аллаха включает