

ҚАЗАҚСТАН РЕСПУБЛИКАСЫ БІЛІМ ЖӘНЕ ҒЫЛЫМ МИНИСТРЛІГІ
МИНИСТЕРСТВО ОБРАЗОВАНИЯ И НАУКИ РЕСПУБЛИКИ КАЗАХСТАН

ҚАЗАҚСТАН РЕСПУБЛИКАСЫНЫҢ МӘДЕНИЕТ ЖӘНЕ СПОРТ МИНИСТРЛІГІ
МИНИСТЕРСТВО КУЛЬТУРЫ И СПОРТА РЕСПУБЛИКИ КАЗАХСТАН

ӘЛ-ФАРАБИ АТЫНДАҒЫ ҚАЗАҚ ҰЛТТЫҚ УНИВЕРСИТЕТІ
ҚАЗАҚСТАН РЕСПУБЛИКАСЫНЫҢ МЕМЛЕКЕТТІК ОРТАЛЫҚ МУЗЕЙІ
«ТАҢБАЛЫ» ТАРИХИ-МӘДЕНИ ЖӘНЕ ТАБИҒИ МЕМЛЕКЕТТІК ҚОРЫҚ-МУЗЕЙІ
«ЕСІК» МЕМЛЕКЕТТІК ТАРИХИ-МӘДЕНИ ҚОРЫҚ-МУЗЕЙІ



«ОРТАЛЫҚ АЗИЯНЫҢ ЕЖЕЛГІ ЖӘНЕ ДӘСТҮРЛІ ҚОҒАМДАРЫНЫҢ ТАРИХИ-
МӘДЕНИ МҰРАСЫ: ЗЕРТТЕУ, ТҮСІНДІРУ ЖӘНЕ САҚТАУ МӘСЕЛЕЛЕРІ» атты
«XII Оразбаев оқулары» халықаралық ғылыми-әдістемелік конференция
МАТЕРИАЛДАРЫ

17–18 сәуір, 2020 жыл

PROCEEDINGS
of International Scientific and Methodical Conference
«XII Orazbayev Readings» on the theme
«THE HISTORICAL AND CULTURAL HERITAGE OF ANCIENT AND TRADITIONAL
SOCIETIES OF CENTRAL ASIA: PROBLEMS OF STUDY, INTERPRETATION AND
PRESERVATION»

17–18 April, 2020

МАТЕРИАЛЫ
международной научно-методической конференции
«XII Оразбаевские чтения» по теме
«ИСТОРИКО-КУЛЬТУРНОЕ НАСЛЕДИЕ ДРЕВНИХ И ТРАДИЦИОННЫХ ОБЩЕСТВ
ЦЕНТРАЛЬНОЙ АЗИИ: ПРОБЛЕМЫ ИЗУЧЕНИЯ, ИНТЕРПРЕТАЦИИ И СОХРАНЕНИЯ»

17–18 мая, 2020 г.

Алматы
«Қазақ университеті»
2020

- Гамзатова П. Р. Архаические традиции в народном декоративно-прикладном искусстве. К проблеме культурного архетипа. М.: Едиториал УРСС. 2004. 144 с.
- Дарбакова В.П. Традиционные домашние промыслы и ремесла монгольских народов МНР: Дис. ... канд. ист. наук. М. 1968. С. 32-38.
- Документы Министерства культуры Российской Федерации. Постановление Правительства от 03 марта 2012 года N 186 «О федеральной целевой программе "Культура России» (2012 – 2018 годы).
- Ковалев И.Г. Калмыцкий народный орнамент. Элиста: Калм.кн. изд., 1970. 137 с.
- Коренько В.А. Искусство народов Центральной Азии и звериный стиль / Культура народов Востока: материалы и исследования. М.: Вост. литература. 2002. 327 с.: ил.
- Кочешков Н.В. Декоративное искусство монголоязычных народов XIX – середины XX вв. Отв. ред. С.В. Иванов. М.: Наука, 1979. 206 с.
- Митиров А.Г. О цветовой семантике орнамента монгольских народов // Этнография и фольклор монгольских народов. Отв.ред. Митиров А.Г. Элиста, 1981. С. 90–100.
- Музей калмыцкой традиционной культуры имени Зая-пандиты. Путеводитель [Текст] / Батырева С.Г., Батырева К.П., Манхадыхова Е.Н. Элиста: КИГИ РАН, 2016. 108 с. (илл).
- НА РК. Ф.9. Оп.7. Д. 1937. Л. 29
- НА РК. Р–145, оп. 1, ед. хр. 375; Р–145, оп. 1, ед. хр. 218
- Небольсин П. Н. Очерки быта калмыков Хошеутовского улуса. Изображение тамог. СПб.: Типография Карла Крайя, 1852 [4]. 192 с., 1 л. илл., 1 л. карт.
- Пальмов Н.Н. О калмыцких ремеслах // Калмыцкая степь. Астрахань. 1929. № 4-6. С. 64-75.
- Пюрвеев Д.Б. Орнамент кочевых народов // Декоративное искусство СССР, 1971, № 8. С. 44-47.
- Пюрвеев Д.Б. Архитектура Калмыкии. М.: Стройиздат. 1975. С.35.
- Сычев Д.В. Хальмг улсин эрдм. Альбом. Элиста: Министерство культуры Калмыцкой АССР. 1970. 111 с.
- Трошин И.И. Искусство калмыцкой вышивки // Альманах "Теегин герл". 1968. № 2. С.36-41.
- Трошин И.И. Очерки изобразительного искусства Калмыкии. Волгоград. 1970.
- Эрдниев У.Э. Эрдниев У.Э. Калмыки. Историко-этнографические очерки. – Элиста: Калмиздат (Калм. кн. изд.), 1970. 312 с. (3-е изд. перераб. и доп. 1985. 282 с.).
- Эрдниев У.Э. К вопросу этнической периодизации истории ойратов // Культура и быт калмыков. Этнографические исследования. Элиста: КНИИЯЛИ, 1977. С. 3–16.

S.G. Batyreva

**APPLIED ART OF KALMYKS:
MATERIALS OF MUSEUM COLLECTIONS OF RUSSIA**

Kalmyk applied art is a concentrate of artistic traditions, peculiarly synthesized in the prism of ethnic outlook. It carries the historical artistic experience of exploring the world of nomadic herders. The centuries-old traditions have honed the functional essence of the works in the expediency of the form and decor of objects that make up the nomad's material environment. Traditional craft acquired its original features in the process of ethnogenesis of Kalmyks, which took place far beyond the borders of the Mongolian world. The ethnic originality of Kalmyk culture is represented by museum collections in Russia.

Э.Т. Жанысбекова

Центральный государственный музей РК

г. Алматы, Казахстан

E-mail: ezhanysbekova010@gmail.com

**ТЮРКСКАЯ И СЛАВЯНСКАЯ ИНТЕРПРЕТАЦИЯ
ОБРАЗОВ-АРХЕТИПОВ ВОЛКА И СОБАКИ
(на примере рассказа Б. Джилкибаева «Синий волк»)**

Казахстанская реальность периода обретения независимости (1990–2016 гг.) актуализировала обращение в литературе и культуре к национальным корням, мифологии и фольклору как истокам и образцам национальной идентичности. Мифологический генетизм (тотемное сознание, зооморфная и хтоническая мифология, мышление архетипами и ритуальное мышление) оказались в фокусе казахстанского литературного неомифологизма, так как в периоды глобальных политических и идеологических трансформаций, как правило, становятся востребованными наиболее архаические формы культурогенеза. Типичный возврат к архаическому синдрому (комплексу архаических представлений, культурных и этностереотипов) можно наблюдать в современном казахстанском

литературном процессе. С момента распада СССР в казахстанской культуре и литературе идет активный процесс самоидентификации, актуализирующий миф первотворения, сюжет инициации этноса, тотемных персонажей и целый ряд первообразов, восходящих к мифологической интерпретации происхождения казахского народа.

Правополушарность восточного способа мышления (Иванов, 1983, с.5) обуславливает в первую очередь актуализацию пространственной композиции казахского этнотекста. Так как «дейксис восприятия (ориентация в пространстве), связан с эмоциональной сферой и принадлежит деятельности правого полушария» (Сафронова, Нурбаева, 2015, с. 134), эмоции, к которым апеллирует казахский художественный текст, актуализируют пространственные образы. «Пространственность доминирует в картине мираномада и восточном типе сознания вообще» (Сафронова, Нурбаева, 2015, с. 135), поэтому и в картине мира современного казахстанского художественного слова архетипы дороги, дома (антитеза города/села), степи и др., нередко являются «ядерными» - т. е. сюжетообразующими, организуют композиционный каркас и идейное ядро текста в целом.

Так, апелляцию к тотемной мифологии с одновременной актуализацией пространственных границ новой казахской государственности можно обнаружить в творчестве БерикаДжилкибаева, в частности, в его новелле «Синий волк», где наблюдается членение первичного качества тотема-предка в новые дискретные образы персонажей советской реальности. Автор связывает появление своей этнической группы как социального сверхорганизма с проникновением в плоть современного героя некоего трансперсонального качества их предка. Отождествление с тотемным предком — синим волком, фигуральным отцом казахского народа, происходит в особом святом для казахского народа локусе (пространстве), то есть типично для мифологического мышления территориально обусловлено. Современный тотемизм не только транспортирует в наше время героическое прошлое этноса, но и обращен к его славному будущему, являясь как бы источником бессмертия казахского этноса. Социальные различия и моральные качества персонажей Б. Джилкибаева также идентифицируются на основе пространственно-географической антитезы города и села.

Метод исследования. При помощи сравнительно-сопоставительного анализа выявляются общие и специфические черты воспроизведения мифологических элементов. Посредством историко-типологического метода исследуются закономерности трансформации мифа в изучаемых современных текстах. Для обобщающего анализа архетипов, мифологем, мифем и мифологических мотивов и их сведения в единую систему представлений казахстанских авторов используется мозаичная методология классификации мифологизма, включающая, наряду с генетическим, образноассоциативный, структурный методы, а также метод психоаналитического литературоведения.

Образ-тотем волка в Тенгрианстве

До сих пор полной и стройной картины этимологии сущности тенгрианства в научной среде нет. Истоки тенгрианства исследователи находят в хуннускомченли («небо»), в шумерском Дингир («небо»), в китайском Тянь и др. Как вероучение тенгрианство оформилось в более или менее целостную концепцию, когда сформировалась учение о едином божестве, космология (концепция трех миров), развернутая мифология и демонология (различение духов-предков от духов природы), то есть примерно к XII-XIII вв. Культ Тенгри представляет собой культ Голубого неба – Вечного неба – небесного Духа-хозяина, местом постоянного обитания которого является небо (Бичурин, 1950, с.105). По словам Л.Д. Шайдуллиной, «Тенгри-хан мыслился как Бог космических масштабов, как единый всезнающий, правосудный, благодетельный. Он распоряжался судьбами человека, народа, государства. Он – творец мира, и Он сам есть мир. Ему подчинялось все в Мироздании, в том числе все небожители, духи и, конечно, люди» (Шайдуллина, Тенгрианство – религия тюрков // www.neonomad.kz/history/h_kaz/index.php?ELEMENT_ID=4120).

Тюрки глубоко почитали предков, у них был «культ предков-героев, прославившихся своими подвигами на поле брани» или творениями, материальными и духовными, которые возвеличили имя тюрков. «Тюрки верили, что, кроме физического питания тела, необходимо питать и душу. Одним из источников энергии души был дух предков. Считалось, где жил и творил Герой, там и после смерти его дух мог оказывать постоянную защиту и помощь своим сородичам и народу. Славным предкам тюрки устанавливали каменные памятники, на плитах выбивались слова о подвиге и обращение к потомкам. Памятник был местом встречи между людьми и духом предка. Во время памятных жертвоприношений, молений, иногда в государственном масштабе, дух предка находил в памятнике временное пристанище, остальное время он обитал на Небе. Каменные памятники в древние времена стояли от Алтая до Дуная и были разрушены в средние века после принятия тюрками мировых религий. Важной особенностью тенгрианства являлось выделение трех зон Вселенной: небесной, земной и подземной, каждая из которых, в свою очередь, воспринималась как видимая и невидимая»

Почитание предков у тюрков (и монголов) нашло выражение в их тотемическом отношении к Волку – предку Бозкурту, гаранту бессмертия тюркского народа, посланному Великим Тенгри, о чем символизирует небесно-синий цвет шерсти Бозкурта.

Как считали древние тюрки, их предки спустились с Неба вместе с «Небесным волком» – небесным существом, духом-покровителем, духом-предком (Бичурин, 1950, с.98). «Верования, связанные с Бозкуртом, в мифологических текстах тюрков делятся на три части: вера в Бозкурта как отца, основателя рода; вера в Бозкурта как вождя и вера в Бозкурта как спасителя. Предок-Бозкурт являлся не случайно в те исторические моменты, когда тюркский народ находился на грани вымирания, и всякий раз Он стоял у истоков его возрождения. Бозкурт - незаменимый воитель, вождь, выведивший тюрков на путь боевых побед в периоды, когда бурлила их национальная жизнь и совершались великие походы» (Делорман, 1990, с. 89). «Золотая волчья голова красовалась на тюркских победоносных знаменах» (Бичурин, 1950, с. 229), возбуждая ужас и страх перед ним у противника.

Как пишет Л.Д. Шайдуллина, тюрки почитали волка как лидера среди зверей, как самоотверженного, преданного друга, очень умное существо. Волк в тюркском представлении бесстрашен, свободолюбив, «не поддается дрессировке и этим отличается от служивых собак и подлых шакалов». «Волк - санитар леса, когда Духу Неба и Земли становилось невмоготу, и они нуждались в очищении, тогда среди тюрков рождались небесные люди и Бозкурты, которые своим поведением и примером направляли за собой тюркский мир» (Шайдуллина).

По мысли Л.Д. **Шайдуллиной**, в имени Бозкурта «боз» означает «сивый», а «курт» – «волк», видимо, синий цвет его шкуры привел древних к его отождествлению с Тенгри. Но, кроме того, у древних тюрков была легенда о происхождении тюрков от волчицы, пригравшей последнего воина, исчезающего племени. По этой легенде некое племя было почти поголовно истреблено врагами. Остался только один мальчик, которому отрубили руки и ноги и, искалеченного, оставили умирать мучительной смертью. Но ночью к нему пришла сивая волчица и, зализав ему раны, стала жить с ним, и от них-то и пошли первые тюрки. По другой легенде, один тюркский хан так любил свою дочь, что не хотел выдавать ее замуж. С этой целью он запер ее в неприступной высокой башне. Однако к ней однажды поднялся сивый волк, и она от него забеременела. В «Огуз-наме» огузское войско ведет в поход не Огуз-хан, а Сивый Волк. Возможно, это остатки тотемистических представлений, но поднимаясь все выше в ценностном статусе, Волк становится Тенгри, а тотемизм превращается в тенгрианство. У тюрков есть также выражение: «Лицо Волка благословенно». Это говорит о тюрках как о «малом человечестве», подражающем еще животному миру и соприродному с ним.

Но можно сказать и иначе, что мышление тюрков архетипично, что ими двигала искренняя жажда жизни и доверие к своим инстинктам. Так, прежде чем прирезать барана, говорили: «Ты ни в чем не виновен, но я очень голоден». В этом тюрки подражали волкам, ибо считали их самыми благородными хищниками, не убивающими без нужды, но и не дающими себя в обиду. Им нравилась также в волках их коллективизм, сплоченность в единую стаю.

Древние тюрки представляли волка как положительный образ: это был символический образ высшего существа в тюркском мире, самодостаточного, смелого, свободного, дерущегося с противником либо до победы, либо до смерти. Волк в тенгрианстве символизирует СуперЭго, высокую нравственность, образец, идеал справедливости. В своей стае волк всегда защитит более слабого. Это поистине отцовский образ-тотем в тюркском мире.

Сказания о священном волке, как считает академик В.А. Гордлевский, «занесли» в древнюю Европу именно тюркские племена (Гордлевский, 1968, с. 404). Но через некоторое время европейские народы начали интерпретировать «человеческое» и «волчье» как противостояние. Ведь волки нападали на их становья, уничтожали их скот. Волк в ярости неукротим, как наказание божье. Среди тюркских племен волк, преобразовался в идею Бога, этим богом стал Тенгри – бог Неба, или Бог-Небо. Именно в эту эпоху и появилась выражение: «Если над псом есть хозяин, то над Волком – Тенгри!». Культ Волка в сознании тюрка претерпел существенную эволюцию, постепенно из повелевающего превращаясь в укрощаемое, из соприродного архетипа – в нечто изживаемое. Тем не менее, коннотация положительного и даже священного за образом Волка осталась в тюркских народах навсегда.

Как известно, в русской и – шире – славянской культуре всегда существовал некий мировоззренческий микс устных преданий, наследия языческого прошлого, ветхозаветных и апокрифических представлений, Христианства, влияний чужой культуры и религий, практического опыта поколений предков. Из этого синтеза постепенно выкристаллизовывалось специфическое отношение русского человека к матери-земле, природе, домашним и диким животным. С древнейших

времен собака на Руси почиталась как друг и охранник границ дома. Это было не только домашнее животное, но и сказочный помощник, преданный и верный друг – в доме, на охоте, в дороге, спутник в прохождении инициации.

В русском фольклоре практически все сказочные образы собак положительные. Их предназначение – спасать иницируемого, поддерживать в трудную минуту, во всем помогать, а также – предвидеть события будущего. Мотив собаки-предсказательницы есть в русских и славянских сказках практически повсеместно. В таких сказках, как «Дочь и падчерица», «Морозко», «Девушка в колоде», где описывается жестокое отношение мачехи к падчерице и ее старание избавиться от неродного ребенка, собака помогает жертве и предсказывает хороший для нее конец истории (собака вещает, кто из дочерей придет из лесу с подарками, а кто с пустыми руками: «Старикову дочь в злате-серебре везут, а старухину замуж не берут»).

Другой славянский мифологический мотив в образе собаки – ее способность ощущать присутствие нечистой силы и всячески оберегать от нее хозяина. Так, в сказке «Леший» собака охотника чувствует нечистую силу, предостерегает хозяина. Этими же сакральными способностями в русском и славянском мифе-фольклоре обладает и собака Двоглазка или Четырехглазка, которая «всюду высматривает разную нечисть, где бы она не схоронилась» (Березкин). В фольклоре других народов, живших на границе со славянами (македонцы, тувинцы, чуваша, коми, нивхи и др.) из-за этой своей способности собака даже сама считалась нечистым и опасным существом. Сербь, македонцы, русские считали, что собаки-двоглазки (с белыми пятнами над глазами) могут распознавать ведьм и вампиров, у чувашей было поверье, что собаки-двоглазки могли отгонять злых духов. Нивхи верили, что в таких собак переселяются души умерших (Березкин). Подтверждение этому и сказочный пес Ярчук из русского фольклора. С волчьим зубом в пасти он преследует чертей и ведьм и имеет все те же функции, что вышеперечисленные собаки-двоглазки.

В большинстве русских сказок собаки являются помощниками и охранителями героя, проходящего инициацию. В сказке про Кощея Бессмертного собака, встреченная Иваном-царевичем, добывает для него иглу с кощеевой смертью. Собаки Тяжелый и Легкий, полученные героем в дар от невесты, служат ему верой и правдой и защищают от беды в сказке «Притворная болезнь».

Собака показывает дорогу в недостижимый город Ничто из сказки «Пойди туда – не знаю куда» и тоже помогает главному герою. Собакой оборачивается Иван из сказки «Хитрая наука». В сказке «Незнайко» описывается преданность и готовность собаки пожертвовать собой ради хозяина: пес Ивана специально первым переступает заколдованный порог, чтобы спасти от смерти хозяина и погибает сам.

В сказке «Волк и собака» (или «Медведь и собака» в других вариантах) собака тоже ведет себя благородно, отвечая добром на добро. Собаку выгнали из дома за проступок, в лесу она встречается с волком, который подсказывает ей как вернуть любовь хозяина. Вернувшись домой, собака не забывает отблагодарить волка, приглашает его на свадьбу и кормит до отвала. Так подчеркивается ценность незаменимости собаки как защитника и помощника.

Дружба человека и собаки насчитывает более пятнадцати тысяч лет. Подчинение собаки воле человека положило начало приручению диких животных человеком. И в этой работе одомашнивания других животных собака была не только спутником человека, но и помощником. Она защищала от нападения хищников прирученных овец, коз, коров, охраняла жилище и подворье, лаем предупреждала о приближении врага, помогала в ловле зайцев, сусликов и прочих мелких зверей. С тех пор как человек осознал себя разумным существом, из всего животного мира он избрал себе спутником собаку.

Для сравнения приведем пример об этом и из казахского мифа: «<...> Аллах создал человека из глины, приставил собаку охранять его, а сам отлучился за душой. В это время пришел джинн и задумал разрушить глиняную статую человека. Но собака его не подпустила. Джинн рассердился и напустил холода. На заре творения собака была голой, без шерсти и вмиг заледенела. Джинн подскочил к человеку и несколько раз плюнул в него. Вот через эти плевики род человеческий и получил напасти, болезни и страдания. Вернулся Аллах, вдохнул в человека душу и выругал джинна за содеянное. Однако болезни и напасти человеку остались, ибо теперь, в земной жизни, они ему были нужны. А собаку Творец наградил за верную службу теплым мехом...».

В период, когда человек только начинал свою деятельность в природе, первым из животных он выбрал себе в друзья собаку. Эту легенду о том, что при акте творения Богом человека присутствовала собака, в конце XIX века записал из уст казахов русский востоковед А.Е. Алекторов (Алекторов, 1994, с.56).

Как видно из вышеприведенного обзора, собака как сказочный персонаж в славянской фольклорной традиции оказывается высоконравственным, сугубо положительным образом. Это, по сути, архетип друга и помощника, в глубине которого таились осколки родительских образов-защитников. «Безыскусный и ясный образ этого замечательного животного, наделенного многими добродетелями и положительными чертами, вопреки всему поднимается выше многих религиозных и культурных условностей, которые в течение долгих веков прививались русскому народу» (Чернова). Однако собака в славянской мифо-фольклорной традиции - это только помощник героя, либо обратная сторона бога – дьявольские силы. А волк в тенгрианстве – образ, соизмеримый с Богом.

Образ собаки амбивалентен, как и образ волка. В работе «Национальные образы мира. Евразия – космос кочевника, земледельца и горца» Г.Д. Гачев, анализируя повести Ч. Айтматова, отождествляет собаку и волка: «А что есть пес? Это “а серый волк ей верно служит”, т.е. прирученная хищность природы, обращенная на службу-дружбу и любовь к человеку. Это его торжество над хищностью: превратить ее из вражды – в предельную преданность, так что “верный, как пес, как собака” уж притчей во языках стало: “собака – друг человека”. Пес – это привязанность, абсолютное доверие, отсутствие своей воли. А ведь превратная воля — начало сатанинства, и оно тоже образом пса знаменуется <...> Пес есть бес и пасть-смерть на службе-дружбе к человеку жизни. Главное в нем: пасть-клыки (= смерть, казнь, ад) на ногах-скоростях <...>» (Гачев, 1999, с.116).

Что касается отношения к волку в русском фольклоре, то и оно амбивалентное. «В славянской мифологии оборотень (волкодлак, волколак, вовкулак) соединил в себе черты фольклорного образа и заимствования из представлений о христианской демонологии. В отличие от мифологии народов Европы у славян оборотень изначально был положительным персонажем и факт оборотничества воспринимался как нормальное явление. Практика оборотничества была настолько распространена среди славянских племен, что Геродот описывает ежегодное превращение невров (славянское племя, предположительно обитавшее на территории Белоруссии) на несколько дней в волков, как что-то само собой разумеющееся. А славянский героический эпос вообще характеризует главного героя-оборотня как существо божественного происхождения. С принятием христианства все прежние божества были низвергнуты и объявлены демонами» (Гачев, 1999, с. 256).

Эту антитечность и амбивалентность образов собаки и волка в полной мере раскрывает Б. Джилкибаев: «Волк, деструктивная «машина войны» (Сафронова, 2011, с.56), противопоставлен в «Казахском эротическом романе» законопослушным воинам-псам, представляющим западную, в том числе и русскую, централизованные, земледельческие цивилизации» (Сафронова, 2011, с.57), являющимися одновременно и архетипами, и тотемами.

Архетипические образы собаки и волка в интерпретации Б. Джилкибаева

Берик Магисович Джилкибаев течение многих лет занимался изучением и преподаванием фольклора ВКазНУ им. Аль-Фараби. Кроме того, он оригинальный писатель, переводчик. Его прозу и переводы печатали журналы «Простор», «Айт», «Книголюб», альманах «Литературная Алма-Ата» и российский журнал «Дружба народов». Б. Джилкибаев – известный ученый-филолог, профессор, и, может, потому герои его романа тоже филологи: лингвисты, фольклористы, работающие со словом, поскольку он лучше всего знает эту среду. Беседы, которые они по временам ведут, чрезвычайно интересны, иногда спорны, но в рамках времени написания романа – 90-х гг. XX века – это вполне актуально и понятно. Это был период «перехода», обостренных поисков самоидентичности казахского народа (Харламова, 2014, с. 58).

В его «Казахском эротическом романе», где эротика практически нет (название – всего лишь дань популяризации), но есть обращение к казахским заветным сказкам, мифам и легендам, много научных рассуждений, например, о менталитете человеко-волков и человеко-собак, о природе власти, об эротической культуре Востока и Запада и о многих других философских вопросах. Это роман, по сути, аналогичный мифу, в котором разворачивается сюжет первотворения, инициации казахского этноса на основе его самоидентификации. Как пишет А. Харламова, «архетипическая ситуация инициации героя/героини является обязательным элементом в развитии сюжета как мифологического, фольклорного, так и художественного произведения. «Казахский эротический роман» Берика Джилкибаева композиционно напоминает волшебную сказку, миф и драму, что обусловлено онтогенетической связью романного жанра с героическим эпосом и фольклором» (Харламова, 2014, с. 21).

Б. Джилкибаев во вставной новелле «Синий волк» сопоставляет архетипические образы волка и собаки и специфику национального, регионального восприятия волка и собаки: как интерпретирует образ волка русский народ; каково символическое содержание этого образа для казахов? Он дает многогранную архетипическую характеристику волку, несколько парадоксальную, потому что волк у

него одновременно и «плохой», и «хороший» персонаж. В русской перекрестной рецепции автор иллюстрирует три значения архетипа волка – Серый «...разбойник, посещавший овчарни, нападавший на овечьи стада», лесной Бирюк «...одиноким, избегавший общества, живший непонятной ночной жизнью», и в противопоставление волкам-разбойникам даются положительные образы волков, отраженных в поэзии А. Пушкина: «Царевна там в темнице, тужит, а Бурый волк ей верно служит». Эту рецепцию автора поддерживает и образ волка на картине Васнецова, где изображен серый волк, который несет по темному лесу, везя на себе Иванушку и красную девицу, и, по существу, является субститутом образа коня-помощника. Но, как говорит сам автор, в русском фольклоре «попытки реабилитировать зверя вытесняются образом глупого, жадного битого волка, который везет «небитую Лису Патрикеевну» (Джилкибаев, 2009, с. 228).

«Как волка ни корми - он все в лес смотрит», «его не приручить, добром к нему не подступишься, на мировую с волком нужно идти, только «снявши шкуру с него долой». Много, очень много плохого, отрицательного накопилось в характеристиках волка в русском фольклоре (Джилкибаев, 2009, с. 78), – констатирует казахстанский писатель символическую русскую рецепцию свободолюбивых, не подчиненных «русскому центру» народов в целом.

Собака, по мысли Б. Джилкибаева, тоже очень значимый архетип для казахов, но с противоположным, негативным значением. Писатель видит ее «привешуюся и сросшуюся с людским сознанием» дружелюбность и преданность человеку в негативном свете. Если «волк не может быть в неволе, то собака не может быть на воле», - замечает автор. «Собака в лес не смотрит. Собаке нужна кормежка. Хороший хозяин знает, когда надо кормить собаку в охотничью пору. Ценность собаки – в ее преданной службе, послушании, готовности положить свою собачью голову за своего хозяина. <...> Беда собаки – оказаться на воле» (Джилкибаев, 2009, с. 89).

Собаки управляемы, ведь человек уже давно изучил все их слабости, одна из которых – кость. «Веками выработана у собаки потребность служить человеку. Такой потребности у волка нет» (Джилкибаев, 2009, с. 76). Эта фраза ставит все на свои места, разграничивая дикую свободу волка и домашнюю зависимость собаки, не отрицая их мощного противостояния друг другу. По сути, здесь Джилкибаев обращается к архетипической силе обобщения этих образов, художественно со- и противопоставляя восточные и западные народы, казахов и русских, тюрков и славянские народы, кочевников и земледельцев, так как позиционирует волка и собаку как их тотемы. Для русского этноса волк – архетип, для тюрков – тотем. Для тюрков собака - тотем русского народа, в для русских собака - только архетип.

Неприятие автора вызывает неудавшийся, по его мнению, образ-конгломерат советского плавильного котла народов, искусственно соединившего и невилировавшего национальную специфику как казахов, так и русских. Собако-волки и волко-собаки – люди-оборотни («человек советский» – вот кто подвергается суровой писательской критике).

«Столкновения «волчьей» и «собачьей» психологий, яростное противостояние и противоборство этих стихий породили чудовищные формы не только экстремального проявления этих психологий, но и промежуточные формы, в которых выросли «человеко-волки», «человеко-собаки» и «собаки-волки», «волки-собаки». Особенно фантастическими были последние формы обществ, где двойственная психология, совмещающая в одном общественном организме черты «волчьей» и «собачьей» психологии, миропонимания и мироощущения, создавала такой тип человека, который превосходил по своей собачьей сущности любого пса и в то же время своим волчьим менталитетом представал не просто волком, но суперволком» (Джилкибаев, 2009, с. 126). «Эти общества-гибриды, эти люди-«оборотни» сыграли в истории Евразии такую роль, которая еще не раскрыта историками и последствия которой мы еще долго будем ощущать на "своей шкуре» (Джилкибаев, 2009, с. 134).

«Волчья стайная утопия, идеализация символического «Дикого поля», противопоставленная территориально привязанной поведенческой структуре «псов», определяет в романе Б. Джилкибаева и изначально подозрительное отношение казахского этноса к городу, колыбели европейской цивилизации. Город, великий плавильный котел, где встречаются элементы традиционной социальной организации с элементами «волчьей» агрессивности и инициативности, порождает феномен «оборотничества», «собак с волчьим билетом», типичный для архаической модели инициации. В оборотничестве проявляется исходная амбивалентность песье/волчьего статуса» (Харламова, 2014, с. 65).

«Первая глава романа «Синий волк» рассказывает о непростой судьбе молодого преподавателя, исследователя-фольклориста Ислама Елемесова, жившего в период культивирования личности Сталина. Испытания в жизни героя начинаются с задания майора Усена Каримовича перевести рукописи убитого писателя-отшельника на арабском языке, которые Джилкибаев соотносит с

«Заветными сказками» Афанасьева и новеллами «Декамерона» Бокаччо – литературой для советской эпохи невысказанной и запретной» (Харламова, 2014, с. 21). Еще очень важен для романного повествования Б. Джилкибаева момент, когда Юнус спрашивает у Зауре о ее предпочтении собаки или волка. Она – казашка, а, следовательно, она – потомок тюрков, и, естественно, в ее жилах течет эта «тенгрианская волчья кровь». Конечно, она отдает предпочтение волкам, поддерживая свой выбор всей своей судьбой и судьбой своего знаменитого рода: «...мы, казахи, вышли из волчьего племени, произошли от Көк бөрі, Синего Небесного Волка. Кровь имеет немаловажное значение. Из этого даже сложился родственный принцип, который, кстати, движет всем в нашей стране». «Архетипический образ волка несет в себе символику деструктивного, хаотического начала. Он — и злая сила, и неподкупный страж, все это черты, свойственные характеру Зауре, владеющей колдовскими чарами и даром ясновидения. Она охраняет Ислама и спасает от тюрьмы» (Харламова, 2014, с. 21).

Этнос, особенно казахский, объединяют уже не только территориальные признаки: «Голос крови – голос волчьей природы – сплывает людей по семейным, родовым, клановым признакам» (Джилкибаев, 2009, с. 56). Современные кочевники также нередко объединяются в очень крепкие сообщества по родоплеменной принадлежности. На востоке принадлежность к родовому клану является вопросом первостепенной важности, определяющей характерные качества индивида. «Это своего рода пароль. <...> Это путевка в жизнь среди "своих", вход во "врата возможностей". Если ты «свой», то дорога «в люди» тебе открыта, если «чужак» - поворачивай оглобли...» (Джилкибаев, 2009, с. 80).

«Евразийская этнополитическая ментальность веками шла в противопоставленности двух ключевых фигур – собаки и волка. Крайние проявления этой противопоставленности - кочевой образ жизни, постоянная смена территории, постоянное ожидание столкновений, нападений, захватнических намерений, неизвестно откуда могущих появиться врагов и готовность к экспансии, когда для этого представится возможность» (Джилкибаев, 2009, с. 78).

Автор умело оперирует антитезой, аллегориями, персонифицируя собак и волков, олицетворяя оборотней, сравнивая их с советским обществом, противопоставляя Запад и Восток. «Особая тема – собаки, подделывающиеся под волков, и волки в собачьих шкурах. Это тема оборотней. "Оборотни" днем выглядят собаками, а ночью это свирепые волки. Понятия "день" и "ночь" здесь приводятся в расширительном значении. Оборотни, подделывающиеся под "собак" и "волков", в конечном счете предстают в своем истинном уродливом виде, в омерзительном двуличии, подлой посредственности, ничего хорошего не предвещающей народам, которыми им по воле шального случая выпала карта "рулить"» (Джилкибаев, 2009, с. 81).

Так и советские чиновники сталинской эпохи, изображающие «добрые намеренья», как бы великодушно оказывающие услугу, бескорыстную помощь, за маской своего лицемерия оказываются шакалами (помесь волка и собаки), готовыми растерзать в любую секунду, лишь бы спасти свою шкуру. «Любой факт, фактик из жизни любого сидящего в зале мог обернуться тяжелейшим политическим обвинением, и все набросятся, как шакалы, и костей не соберешь: загрызут, растерзают. Уж лучше сидеть и не хрюкать!» (Джилкибаев, 2009, с.84).

Как пишет А. Кодар, «под традицией следует понимать совокупность мифа и фольклора, причем конституирующей основой всякой традиции является все-таки миф» (Кодар А., Казахская интеллектуальная традиция как степное знание // Кодар А. Степное знание. <http://bibliotekar.kz/stepnoe-znanie-ayezhan-kodar/vmesto-predislovija.html>). Б.Джилкибаев обращается к архетипическому образу волка-тотема, всячески возвеличивая его, чтобы напомнить своему многострадальному народу о его былом общетюркском и казахском национальном величии. Он напоминает, какими боевыми «Волками» были казахи в прошлом, он возрождает этот тюркский «волчий дух» независимости и свободолюбия, который всячески подавлялся в советскую эпоху диктатом советской власти.

Роман Б. Джилкибаева многопланов, но в этнопсихологическом аспекте он показывает тот отрицательный сдвиг, который произошел в психологии советского народа за годы сталинского тоталитаризма и хрущевской обманчивой оттепели. Людей пытались сделать абсолютно управляемыми, удалив из памяти этноса естественные для него архетипические черты: гордый воинственный дух казахов-кочевников и миролюбивую общинную солидарность крестьянской оседлой Руси. Особенно губительно это сказалось на казахах, которых насильно сделали оседлыми, лишив как среды обитания, так и собственной культуры. Из свободных кочевников советский социум пытался сделать чиновников-бюрократов: вместо того, чтобы пасти свои табуны и отары, они сидели теперь в тесных кабинетах в городах, нивелирующих национальное сознание кочевников, и сочиняли в них не стихи, а доносы друг на друга.

Народ пастухов и воинов за несколько десятилетий превратился в народ «лжеписателей и лжеученых». Особенно не жалуется автор чиновничью и научную среду сталинского времени. Роман Б. Джилкибаева – о неудавшемся историческом эксперименте. Тема мифологического оборотничества – центральная в этом романе. Однако это не то сказочное оборотничество, когда человек, превратившись в волка, становится могучим и неуязвимым, а, напротив, это как бы трикстерство, когда волк хочет скрыть свою волчью натуру, а собака – собачью. И такое оборотничество нивелирует в человеке человеческое, так, как только утверждение своих ценностей, отстаивание своих убеждений делает человека человеком.

Однако, как и в мифе, в романе Б. Джилкибаева все амбивалентно. Оборотничество может стать и положительной стороной при определенных условиях. Так, Суперволком, по мысли А. Харламовой, можно назвать героиню второй главы романа – Айгерим, рожденную от отца-немца («собаки») и матери-казашки («волчицы»): «А девочка пошла мастью в мать. Чернявенькая, с большими чуть раскосыми глазами. Когда она смотрела, не улыбаясь, в лицо собеседнику, тот испытывал какое-то жуткое чувство предстоящего разоблачения или жестокого обвинения в чем-то неблагоприятном. А когда она смотрела с улыбкой, то для собеседника эти минуты были настоящим праздником. Очаровательная росла девочка. Было в ней и казахское, и тевтонское. Такой коктейль – сплав, который должен был сказаться на судьбе этого создания, что-то должно было произойти в ее жизни замечательное, необычное, что происходит не с каждым и не каждый день <...>» (Джилкибаев, 2009, с. 115). «Но по законам жанра, чтобы исполнить завещанное судьбой предсказание (в романе эту функцию берет на себя автор) о прекрасной жизни, Айгерим должна пройти сложный путь индивидуации: от стадии ребенка (девочки, девушки) к стадии взрослой женщины» (Харламова 2014, с. 24).

Но когда по необъятной стране СССР проходит неумолимый молох репрессий, подминая под себя миллионы и миллионы людей, даже протест высказывается эзоповым языком в аллегорических образах, как это делает в романе Зауре (материнский архетип и тотемический образ волчицы) на партсобрании: «Меня насторожило слишком частое и кстати, и некстати восхваление наших вождей. Ислам с утра до вечера только и делал, что хвалил и возвеличивал товарища Сталина, товарища Молотова, товарища Ворошилова и даже наших казахстанских руководителей. Хотя это было уже ни к чему. Я не хочу сказать, что наши казахстанские руководители не заслуживают похвалы. Нет! Но если нужно, их похвалят в «Правде», «Известиях», их похвалит сам товарищ Сталин! А чтоб каждый, кому не лень хвалил наших казахстанских вождей – такого быть не должно. Это нескромно. А затаившийся агент хвалил и наших руководителей, и более мелких людей. Но особенно он хвалил наших акынов, которые, мне кажется, вовсе не заслужили таких похвал. И вот постоянные восхваления заставили меня задуматься, зачем он это делает? Думала я, думала и догадалась, наконец! Он же хочет, чтобы мне опротивели эти восхваления, чтобы они вызывали у меня раздражение, чтобы я стала думать, что все это ложь, преувеличение, что красивые слова в адрес вождей наших – фальшивка и они не заслуживают таких похвал. Он своими восхвалениями хотел вызвать у меня обратную реакцию! Но меня не собьешь! Я не дурочка! Я сама люблю наших вождей и знаю, чего стоит каждый из них» (Джилкибаев, 2009, с. 84).

Здесь важна интонация, с которой это все произносится, а интонация явно ироническая и даже можно сказать – саркастическая. В казахском фольклоре женщина нередко умнее мужчины. Такова Куртка – жена юного Кобланды, предостерегающая его от похода на кызылбасов, такова Карашаш – жена остролова Жиренше, перехитрившая самого хана. Там, где бессильна грубая мужская сила, выход – в тонкой женской уловке. Так что Зауре не просто прекрасный оратор и манипулятор, но архетипический женский образ мудрой возлюбленной, принимающей на себя и материнские функции, как бы оживший образ из казахского фольклора и мифологии. По сути, это тоже герой-трикстер только с чисто восточными с положительными коннотациями. Таким образом, в период сталинских репрессий оборотничество, если оно осуществлялось во имя правды и выживания, имело положительный оттенок.

«Я хотел показать то», – говорит Б. Джилкибаев в одном из интервью, – что люди одичали, забыли про гуманность, человечность. Забыли, в погоне за счастьем, что они – люди и пошли по головам, убирая всех на своем пути. Внутренняя культура, человечность, разум – это то, что делает человека человеком. Делает его цельным, гармоничным, напоминает ему то, что он стоит выше всех зверей в природной цепочке. Потому что у него есть разум. А разум – это высшая сила, она намного выше хитрости, коварства, дикости и зверства, которые, по сути, являются первобытным маскарадом. Мы, люди, не должны забывать, что мы, прежде всего, люди, а потом уже кто-то еще. Это и было целью написания этой главы, этой книги. А еще целью книги было показать глубокие корни нашего народа,

наличие богатой культуры, о которой редко упоминается сейчас» (Кодар А. Мы и мифы // Степное знание. <http://bibliotekar.kz/stepnoe-znanie-auyezhan-kodar/vmesto-predislovija.html>).

В целом роман Берика Джилкибаева сложен, неоднозначен, и самая важная часть в нем, проясняющая основную идею – это новелла «Синий волк», где раскрывается значение основных переходящих друг в друга образов-тотемов и архетипических образов, образующих мировоззрение двух основных этносов Казахстана в сталинскую эпоху, обусловивших их национальный характер и судьбу.

Писатель обращается к тюркской и славянской мифологии и фольклору, описывая архетипы собаки и волка в этих очень несхожих культурах. Если у тюрков волк считается священным, неприкосновенным животным, то для славян – это нечисть, демонический персонаж. Если для славян «мила собака», то предки казахов презирали ее за отсутствие гордого волчьего нрава, за желание выслужиться перед хозяином. Эти противопоставления архетипических образов распространяются и шире, на авторскую рецепцию Востока и Запада, цивилизации кочевников и цивилизации земледельцев.

Мифологическую амбивалентность образов, представленных и противопоставленных в романе, обнаруживает интервью с писателем, записанное А. Кодар:

А.К.: - Ясно, а вот через архетипы собаки, волка, их слияние в оборотней вы пытались отразить ситуацию, творящуюся в интеллектуальных кругах или вы просто хотели раскрыть эти архетипы, чтобы не дать им быть забытыми?

Б.Дж.: - Думаю и то, и другое, эти архетипы очень помогают отразить то, что творится в кругах интеллигенции.

А.К.: - А что для вас архетип, согласны ли вы с Юнгом в определении архетипа?

Б.Дж.: - Вполне согласен с ним, разделяю его взгляды.

А.К.: - А можно ли обнаружить обращение к обширной истории тюрков, тенгрианских мотивов, когда вы описывали Небесного волка?

Б.Дж.: - Конечно, синий волк – Небесный волк, тенгрианство, тюрки. Это все неделимо. Помнится, у тюрков даже были знамена с волком. Эта тенгрианская легенда о волчице, перекликающаяся с римской легендой о Ромуле и Рэме, что их тоже вскормила волчица.

А.К.: - Мне очень понравились ваше разделение этнического восприятия архетипа волка, красочное описание волка серого, буюка для русских и нашего Небесного волка. А что вам более близко?

Б.Дж.: - Да, да антиподы, различные взгляды на мир. Сказать, что мне близко не могу, потому что я выступаю в роли наблюдателя. Но могу сказать, что в детстве очень любил волков. Я прочитал 10 томов «В мире животных» Баннера, когда у Киплинга вышел «Маугли» - тоже зачитывался.

А.К.: - Ясно, а вот антиподы волка и собаки, созданные из них оборотни, были показаны для чего?

Б.Дж.: - Для того чтобы разделить этот мир, людей, их мышление на волчье и собачье, а также на смешанное мышление оборотня, который вечно носит маску, обнажая истинный оскал своей ужасной сути только во тьме» (Кодар А. Интервью с Б.М. Джилкибаевым. Рукопись).

«Мне кажется, – пишет А. Кодар в книге «Степное знание», – что отправная точка процесса переосмысления мировоззренческих основ – резкое, доселе неведомое человечеству расширение кругозора. В оседлоземледельческих культурах человек, будь то раб или царь, всегда связан тысячами невидимых нитей со всей социальной машиной – семьей, родом, племенем, городом, государством. В степи он, принадлежа, естественно, к определенному клану и племени, все же принципиально остается свободным самоопределяющимся атомом людского сообщества. Степень его независимости, впрочем, как и незащищенности, всегда намного выше. На то, что степняк далеко не всегда отождествляет себя и свои интересы с социумом, к которому принадлежит, указывает хотя бы легкость дезинтеграции степных сообществ любого уровня. Кроме того, в силу своей мобильности, он способен наблюдать разные сообщества и сопоставлять увиденное. И, в конце концов, возможность взгляда со стороны расширяется не только на конкретный мир семьи, рода, клана, племени, но и на универсум вообще» (Кодар А. Казахская интеллектуальная традиция как степное знание // Кодар А. Степное знание. <http://bibliotekar.kz/stepnoe-znanie-auyezhan-kodar/vmesto-predislovija.html>).

Такая амбивалентная концепция раздвигает горизонты в романе, показывает, что у каждого этноса свое миропонимание, и вовсе не обязательно эти мировоззрения должны совпадать и дублировать друг друга. Наоборот, тем и хорошо «царство архетипов», что позволяет этносам осознать себя, погрузиться в свое «архэ»-начало, спроектировать будущее. Роман был написан в 90-е годы XX в. и для этого переходного периода оказался достаточно революционным и по содержанию, и по смелости выраженных идей, и по форме – кроме вставной новеллы в него вплетены и легенды, и казахский запретный фольклор.

Литература

- Алекторов А.Е. Человек и собака (из киргизских легенд) // Астраханский вестник. 1994. № 1383. С. 51-74.
- Березкин Ю.Е. Мифы и фольклор по ареалам обитания. Аналитический каталог / <http://ruthenia.ru/folklore/berezkin/>
- Бичурин Н.Я. Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена. Л.: Изд-во Акад. наук СССР, 1950. 471 с.
- Гачев Г.Д. Национальные образы мира. Евразия – космос кочевника, земледельца и горца. М.: Институт ДИ-ДИК, 1999. 368 с.
- Гордлевский В.А. Сказания и легенды, собранные в Турции в 1926-1928 гг. // Избранные сочинения. Этнография, история востоковедения, рецензии. М.: Изд-во вост. лит., 1968. Серия 4, Т.4. С. 403-407.
- Делорман А. Бозкурт. Хазар, 1990. № 1. С.89-97.
- Джилкибаев Б.М. Казахский эротический роман. Алматы, Искандер, 2009. 440 с.
- Иванов В.В. Художественное творчество, функциональная асимметрия мозга и образные способности человека // Текст и культура. Труды по знаковым системам. Ученые записки ТГУ. Тарту, 1983. Т. 16, вып. 635. С. 3-14.
- Кодар А. Казахская интеллектуальная традиция как степное знание // Кодар А. Степное знание. <http://bibliotekar.kz/stepnoe-znanie-auvezhan-kodar/vmesto-predislovija.html>
- Кодар А. Мы и мифы // Степное знание. <http://bibliotekar.kz/stepnoe-znanie-auvezhan-kodar/vmesto-predislovija.html>
- Сафронова Л.В. Культурно-территориальный код евразийского текста периода перехода // Простор. 2011. № 11. С. 56-67.
- Сафронова Л.В., Нурбаева А.М. Междисциплинарные аспекты когнитивной поэтики. Международный научно-популярный журнал «Наука и жизнь Казахстана». 2015. № 6 (33). С. 133-136.
- Харламова А.Р. Архетипические образы и сюжеты переходного периода в «Казахском эротическом романе» Б. Джилкибаева как предпосылки пост/модернистского мировоззрения. // Постмодернистская литература Казахстана: поэтика и семантика. Алматы: «ТОО "Компания "CopyLand"», 2014. С. 10-51.
- Чернова Н.М. Образ собаки в русском фольклоре. <http://www.okdzks.com/page.php?id=192>
- Шайдуллина Л.Д. Тенгрианство – религия тюрков // www.neonomad.kz/history/h_kaz/index.php?ELEMENT_ID=4120

Е.Т. Zhanysbekova

TURKISH AND SLAVIC INTERPRETATION OF ARCHETYPIC IMAGES WOLF AND DOG (on the example of a story by B. Dzhilkibaev "Blue wolf")

The article is devoted to the Turkic and Slavic interpretation of the archetype of wolf and dog. The focus of the story is taken by B. Dzhilkibaev's "Blue Wolf". The author connects the appearance of his ethnic group as a social super-organism with the penetration into the flesh of the modern character of a certain transpersonal quality of their ancestor. Identification with the totem ancestor, the figurative father of the Kazakh peoples the blue wolf. B. Dzhilkibaev in the insertion short story "Blue Wolf" compares the archetypal images of the wolf and the dog with the specifics of the national, regional perception of a wolf and dog: how the Russian people interpret the image of the wolf; what is the symbolic content of this image for the Kazakhs? B. Dzhilkibaev's novel is about a failed historical experiment. The theme of mythological lycanthropy is central in this novel.

М.К. Жунусова

*Центральный государственный музей Республики Казахстан
г. Алматы, Казахстан
E-mail: muzfond2015@mail.ru*

ПРАКТИЧЕСКИЕ МЕТОДЫ ОЦИФРОВКИ ЭКСПОНАТОВ В ЦЕНТРАЛЬНОМ ГОСУДАРСТВЕННОМ МУЗЕЕ РЕСПУБЛИКИ КАЗАХСТАН

Государственная Программа «Цифровой Казахстан» была утверждена Постановлением Правительства Республики Казахстан 12 декабря 2017 года («Казахстанская правда» от 14 декабря 2017 г. № 241 (28620); Ведомости Парламента РК, 2017 год, декабрь, № 21 (2742), ст. 98 (вышло из печати