

MARIA TOMSKAYA / МАРИЯ ТОМСКАЯ  
ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0740-6698>  
Moscow State Linguistic University

## СКАЗОЧНЫЕ ОБРАЗЫ КАК СОСТАВЛЯЮЩАЯ КУЛЬТУРНОГО ПРОГРАММИРОВАНИЯ: ГЕНДЕРНЫЙ АСПЕКТ

### **Fairy tale images as a component of cultural programming: gender aspect**

**Ключевые слова:** якутская сказка, культурное программирование гендерного поведения, мужские и женские образы, гендерные стереотипы

**Keywords:** Yakut fairy tale; cultural programming of gender behavior; male and female images; gender stereotypes

**АБСТРАКТ:** The paper considers male and female images in the Yakut fairy tales as a component of cultural programming of gender behavior in a tribal society. The analysis of the Yakut fairy tales reveals that the main male characters whole being integral are represented as a rule by three types – in the image of heroes, hunters and poor men. Female images are more diverse, among them there are girls of the Upper World and udagans (shaman women), endowed with magical powers and the gift of transformation; girls of the Middle World, who can be both passive and active characters; the third group of female images is represented by old women, who are often embodied in the collective image of the old woman Simekhsin. The results of the analysis suggest that the masculine images correspond to the stereotypical male behavior patterns in the patriarchate society, while the feminine images may deviate from the accepted gender stereotypes for various reasons.

### **1. Введение**

Статья посвящена гендерному аспекту якутских сказочных образов как компоненту культурного программирования поведения в родоплеменном обществе. Прежде всего, представляется необходимым остановиться на понятии программирования, которое определяется, с одной стороны, как «система создания и регулирования некой сферы деятельности на основе разработки программы соответствующих действий, приводящей к достижению конкретных целей»; с другой – как «процесс и искусство создания программы, представляющей собой форму связывания идеальной и социокультурной действительностей, своеобразный способ перехода из одной

в другую» (цит. по: Зыкова 2018, 27). Если мы имеем в виду культурное программирование, то оба определения подходят как нельзя лучше, поскольку культура, неотъемлемой частью которой является язык, есть, по сути, мощная система ценностей, прошедших тысячелетнюю апробацию, и, одновременно, процесс конструирования реальности в соответствии с запросами и потребностями социума. В подтверждение этому уместно сослаться на определение культуры Г. Хофстеде, который рассматривает ее как коллективное программирование сознания, которое отличает членов одной группы или типа людей от других (Hofstede 2011). Архетипические и мифологические представления играют при этом роль базиса, на котором покоится вся система культуры.

Исходя из вышеизложенного, видится целесообразным рассмотрение проистекающих из архетипов мифологических образов, к коим относятся и сказочные образы, в качестве одной из составляющих культурного программирования, представляющих собой одновременно и продукт, и источник этого программирования, поскольку во втором своем качестве они могут оказывать влияние на представителей того или иного культурного сообщества.

Сказки составляют «базисный пласт культуры», они входят в культурную память человечества и принадлежат к константным текстам культуры (Фадеева 2014), поскольку в них проявляется архетипическое противопоставление понятий добра и зла, выраженное в антиномическом построении системы ценностей любого народа. Бинарность рассматривается как структурообразующий принцип мышления и бытия человека на этапе архетипического осмысления объективной реальности, которое затем становится базисом для формирования развернутого мифологического восприятия действительности (Зыкова 2010), раскрывающегося в многочисленных и разнообразных мифах, находящих отражение в сказках того или иного народа. Тем самым сказки как одна из самых устойчивых форм передачи информации и знаний являются не только культурным наследием, которое усваивается индивидуумом уже на ранних этапах жизни, но и текстами, отражающими менталитет и сферу знаний народа, его суждения о действительности. Многочисленные исследования показывают определенное сходство сюжетных линий сказок народов, населяющих различные регионы и континенты, что свидетельствует о некоем культурном трансфере. Однако при этом наблюдаются отличия, которые сформировались под влиянием конкретной культурной среды, системы ценностей, норм и правил поведения.

Сказочные образы, работая преимущественно на бессознательном уровне и являясь при этом символическими образами, становятся моделью поведения для человека. Таким образом, ценности и представления, касающиеся роли и места женщины и мужчины в обществе, и связанные с ними гендерные

стереотипы и социальные установки регулируются на глубинном ментальном уровне общественного сознания, передающемся из поколения в поколение.

## 2. Гендерные знания в контексте культурного программирования

Гендерные представления, являясь продуктом культурной традиции и социальных отношений, закреплены как в общественном, так и в индивидуальном сознании, что позволяет рассматривать их как когнитивный феномен и приписать мужественности и женственности статус концептов (Кирилина/Томская 2005). Гендерные концепты образуют определенные пропозиции, которые как формат репрезентации, как некие инвариантные единицы, структурируют гендерные знания представителей той или иной культуры (Гриценко 2005), что становится источником для формирования гендерных стереотипов.

Гендерные стереотипы, в свою очередь, могут также рассматриваться как когнитивный «механизм», позволяющий быстро и без особых усилий получить доступ к гендерному знанию. Более того, они сами интерпретируются как особая форма хранения знания, а, определяя ожидания представителей той или иной культуры, гендерные стереотипы становятся источником суждений и оценок, поскольку содержат «разделяемое большинством членов социума знание о характерных признаках поведения женщин и мужчин, о качествах, которыми должны обладать женщины и мужчины и т. п.» (Eckes 2004, 165). Тем самым гендерные стереотипы (как и другие виды стереотипов) относятся, с одной стороны, к индивидуальному знанию, а, с другой – образуют ядро согласованного, разделяемого большинством носителей той или иной культуры, понимания типичных черт и характеристик, приписываемых мужчинам и женщинам. Наряду с согласованностью, как отмечает Т. Эккес (Eckes 2004), гендерные стереотипы обладают двумя компонентами, которые отличают их от других видов стереотипов, – это дескриптивный и прескриптивный компоненты. Дескриптивный компонент охватывает представления о том, каковы женщины и мужчины, т. е. индивидам приписываются те или иные качества только на основании их половой принадлежности, что является продуктом культурной традиции и социальных отношений. Прескриптивный компонент касается представлений о том, какими должны быть женщины и мужчины, или как они должны вести себя – и это становится источником формирования моделей поведения для мужчин и женщин. Это соотносится также с амбивалентностью сказочных образов как продукта и источника культурного программирования.

Гендерные знания функционируют как прагматические пресуппозиции, при восприятии гендерно маркированной или гендерно релевантной языковой формы они мгновенно «извлекаются» из памяти путем активизации

ассоциативных цепочек. В этом процессе особую роль играют так называемые имплицатуры, благодаря которым устанавливается опосредованная связь между использованием определенных языковых средств и созданием определенного вида гендерной идентичности (Гриценко 2005).

Рассмотрим, каким образом это функционирует на примере сказок якутской культуры.

### 3. Сказочные образы в процессе культурного программирования

Интенсификация исследований, в центре которых находится человек и характерные для него способы переработки информации, приводит к возрастанию интереса к категории образа (имиджа), относящейся к сфере нематериальных ресурсов, имеющих, однако, значение для функционирования объекта в той или иной среде (Kiklewicz 2019).

В этой связи обращение к константным текстам культуры, оперирующим традиционными образами, в том числе сказочными, представляется не только целесообразным, но и мотивированным, поскольку они как символические образы регулируются на уровне коллективного бессознательного.

Несмотря на то, что система образов мужских и женских персонажей якутских сказок строго регламентирована и во многом имеет сходство с другими культурами, наблюдаются некоторые особенности, обусловленные условиями жизни народа, связанными с природной средой, типом хозяйствования, историческим южным происхождением этноса.

Главным богатством якутов являлись лошади. Несмотря на то, что в хозяйстве якутов уже с XVIII в. преобладает рогатый скот, поклонение коню наблюдается повсеместно. В якутской мифологии культу коня отведено особое место, при этом четко прослеживается связь с древним мифом о солнечном происхождении божественного коня. В некоторых мифологических источниках говорится, что «вначале была лошадь, от которой произошло животное наполовину лошадь, наполовину человек., и от последнего уже родился человек» (Гоголев 1993, 19).

Образы конного и рогатого скота выступают зооморфными символами Неба (Верхнего мира) и Земли (Нижнего мира), которые в свою очередь олицетворяют мужское и женское начало. Эта связь прослеживается почти во всех значительных обрядах, отраженных в сказочном тексте: так, во время скотоводческих празднеств (*ысыах*) Небу приносили в жертву лошадь светлой масти, Матери-земле – корову; в погребальных обрядах мужчину хоронили с любимым конем, женщину – с коровой (Томская 2018).

Отсюда конный скот (*сылгы сүөһү*) и рогатый скот (*ынах сүөһү*) метафорически называют «мужской» скот (эр киһи сүөһү) и «женский» скот (*дьахтар*

сүөлү) и часто наделяют антропоморфными характеристиками. Это находит отражение и в зооморфных метафорах: сравнение девушки с кобылой, а парня с жеребцом считается позволительным, даже красивым, тогда как сравнение с коровой является оскорблением, например, слово *ынах* (букв. *корова*) часто употреблялось как бранное *баба* по отношению к мужчине (Томская 2005).

Обратимся к персонажам сказок, но прежде необходимо отметить, что якутские сказки часто называются по имени первого упоминаемого персонажа. По его сложному имени, вынесенному в название сказки, можно узнать о его характере, внешнем виде и статусе. Так, в сказке «Старушка Бэйбэрикээн с пятью коровами» имя персонажа происходит от слова *бэйбэрий* (букв. *ходит семенящими быстрыми шагами*), обычно этой лексемой описывают походку детей или полных коротконогих пожилых людей с добрым нравом. Кроме того, возраст героини подтверждается лексемой *эмээхсин* (букв. *старуха*). Наличие лишь пяти коров свидетельствует о небогатом имуществе старушки. При этом старушка Бэйбэрикээн олицетворяет земную мать чудесной девушки. Тем самым имя выступает как социальный знак, который отражает не только черты характера и внешнего вида, но и указывает на определенную социальную роль (Томская 2016).

Как показал анализ, главные мужские персонажи якутских сказок представлены, как правило, тремя образами, которые могут служить базовой моделью мужского поведения:

1) **Б о г а т ы р ь** (славный богатырь Эрбэштэй-Бэргэн, семь раз на кончике большого пальца оборачивающийся; Тесто-богатырь; Богатырь ростом в шесть кулаков; Богатырь-Орел; Богатырь Тигяняй в беличье дошке и др.) – один из ранних сказочных персонажей, заимствованный из героического мифа и свидетельствующий об этимологической связи архаического эпоса и сказки, обозначаемой как героическая (Мелетинский 2019). Сюжет этих сказок восходит к мифологическому сюжету, повествующему о подвигах богатыря и обретении им счастья. Действия и поведение богатыря – героя сказки полностью соответствует модели гегемонной маскулинности (термин Р. Коннелл): он мужественный, бесстрашный, он преодолевает все препятствия на своем пути, борется с чудовищами и одерживает победы, спасает красавицу и завоевывает свое счастье. В сюжете данных сказок отражен постепенный переход от матриархата к патриархату, который произошел, по мнению некоторых этнографов, в результате накопления собственности и передачи ее по наследству (Морган 1935; Мелетинский 2019).

2) **О х о т н и к** (Хардыт Бэргэн; Славный Юджюйэн и др.) – переходный мужской образ, появившийся, видимо, после переселения якутов на Север, заимствован из фольклора тунгусов. Как и предыдущий персонаж, обладает силой, выносливостью, смелостью, т.е. теми качествами, которые необходимы для выживания в суровых климатических условиях. Его поведение также

соответствует модели гегемонной маскулинности. В сюжетах этих сказок появляются мотивы разложения родоплеменного общества, появления малой семьи (Мелетинский 2019).

3) Б е д н я к (Эрэйдээх Буруйдаах (бедный-несчастный); От Сагынньах (Травяная доха); Парень-сирота; Парень-калека; упрямый Симинэс с бородавкой на затылке и др.) – персонаж, промышляющий охотой, а чаще рыболовством, как правило, не имеющий скота, в первую очередь конного – мерила богатства, или имеющих лишь пару-другую коров или быков. К этим персонажам примыкают бедные старики, которые в процессе повествования благодаря житейской мудрости и волшебным помощникам избавляются от своих врагов и обретают богатство. Сказка предполагает, что герой проходит определённые испытания (ср. обряд инициации), и, изменяясь, становится другим. Если в начале сказки он выступает как Эрэйдээх Буруйдаах (бедный-несчастный), то в конце обязательно становится богатым и счастливым. Выход на первый план героя изначально обездоленного, униженного, преследуемого, по мнению Е. М. Мелетинского, свидетельствует о победе патриархата и о переходе от минората к майорату, что и отражается в сказках в виде сюжета о дележе наследства в пользу старшего брата (Мелетинский 2019). Несмотря на униженное положение героя, модель его поведения по-прежнему традиционная, соответствующая типу «гегемонная маскулинность», благодаря которой он и добивается, в конце концов, успеха и процветания. В этот период происходит окончательное формирование волшебной сказки как жанра.

Таким образом, практически все мужские персонажи следуют стереотипному образцу поведения – быть добытчиком, защитником, доминировать везде, подчинять себе окружающих и т.п., что впрочем имеет достаточно простое объяснение – в силу природных, социальных, экономических предпосылок при любом другом варианте мужского поведения герой не имел бы шансов на выживание и поставил бы под удар благополучие рода.

Что касается женских образов, то здесь наблюдается некоторое разнообразие, среди них можно выделить следующие типы.

Д е в у ш к и В е р х н е г о м и р а наделены магической силой и даром перевоплощения, часто это у д а г а н к и (шаманки), которые выступают в роли невесты или чудесной супруги. В их образе переплетаются обыденные и сказочные черты, к последним относится, например, отсутствие имени, чудесное «рождение» из травы, апеллирующее к древнему мифу о растительном царстве, гибель и второе «рождение». Женидьба на девушке-стерхе (белом журавле) является своего рода отсылкой к пережиткам тотемических представлений людей раннего родового строя – матриархата. Как правило, эти персонажи, оставаясь безымянными, призваны помогать героям-мужчинам.

Д е в у ш к и С р е д и н н о г о м и р а могут быть как пассивными (Кюнь Туналынгса (Солнце Ясное), Юрюмеччи Куо (Прекрасный мотылек) и др.),

так и активными персонажами (охотница Энгкээбил). Как правило, героини чаще пассивны, их главной характеристикой является красота. Образы сказочных женщин в народном представлении необыкновенно красивы (ср. рус. «Ни в сказке сказать, ни пером описать»):

- (1) Подняла девушка голову, десять пальцев, что десять горностаев, от лица отняла. Светло стало в юрте, будто три солнца взошло – так лицо ее сияло. Горло было и вовсе прозрачным: темное проглотит – словно соболь пробежит, светлое – белая бабочка забьется. Такой красавицей была девушка! (Славный богатырь и злая Нэгэй-Тугут, Сивцев/Ефремов 1990, 59).

Традиционная якутская сказочная формула описания женской красоты встречается также в героическом эпосе. Эта исконная, древняя формула уходит корнями в тюркский фольклор. Представление прозрачности красавицы почти уникально – в тюркских сказках, за исключением туркменской, подобное уже не встречается. По-видимому, эта формула была забыта, а у якутов она сохранилась в силу их изолированности от влияния других культур (Томская 2016).

Активные женские персонажи немногочисленны, однако среди них необходимо упомянуть охотницу Энгкээбил, которая, не соответствуя стереотипам женственности, следует маскулинной модели поведения, причем в ее крайнем проявлении:

- (2) Энгкээбил в самые юные годы в муже не нуждалась и не думала, что, постарев-ослабев, будет в нем нуждаться. Она была, оказывается, прославленной на весь свет охотницей, не пропускающей ни быстрокрылых, летающих в небе, ни быстроногих, бегающих по земле. Поэтому в доме-очаге, в богатстве-достатке не нуждалась; сквозь черный лес проходя, реки в брод переходя – других двуногих вперед не пропускала; ни лесную, ни водяную живность не жалела, всех подряд истребляла (Энгкээбил и Сээкэрэ, Сивцев/Ефремов 1990, 306).

Старушки, которые часто воплощаются в собирательном образе старушки-скотницы Симехсин (старушка Бэйбэрикээн с пятью коровами, старушка Таал-Таал, старушка Нии-Нии, старушка Тэллэй, старушка Хаахый-Хаахый, старушка Эчийкээн и др.). Уже из имен следует, что это один из самых уязвимых слоев якутского социума: пожилые, бедные, бездетные, как правило, комичные персонажи. Однако, несмотря на профанность образа, в сказках они выполняют весьма важные социальные функции, а именно информирующую и регулирующую. Благодаря им сохраняется баланс в родоплеменном обществе, передаются информация и знания. Они воплощают раннюю форму родоплеменного общества – матриархат, косвенно отсылая к архетипу Матери-земли. Недаром эти старушки – скотницы, присматривающие за рогатым скотом – зооморфным символом Матери-земли.

Таким образом, женские образы обладают большей символической составляющей, они воплощают природные, хтонические силы, актуализируя в тексте сказки архетипическое и мифологическое мышление и мировосприятие родоплеменного общества якутов.

Сказочный вымысел приобретает новые качества, если мы будем исходить из того, что «сказка сохранила следы очень многих обрядов и обычаев: многие мотивы только через сопоставление с обрядами получают свое генетическое объяснение» (Пропп 1986, 119). Как показывает анализ, в большинстве якутских волшебных сказок находят отражение отголоски анимизма, тотемизма, солярный культ, скотоводческие обряды, обряд инициации, этапы свадебного обряда, погребальные обряды и др. Обряды как элементы культуры, апеллируя к бессознательному, также программируют поведение представителей этой культуры.

Отражая историю народа, этнографию, религию, историю форм мышления, поэтики, сказки несут колоссальную информационную составляющую, передаваемую из поколения в поколение. Однако нельзя недооценивать и еще один аспект сказок – заложенную в них устойчивую систему ценностей, которая служит реципиенту в дальнейшем «ориентиром для классификации поступков окружающих его людей, а также способствует формированию оснований для этических поступков в реальной жизни» (Гусейнова 2014, 79).

#### 4. Заключение

Как показал анализ якутских сказок, главные мужские персонажи, которые, в целом, характеризуются цельностью и монолитностью, представлены, как правило, тремя типами в образе богатырей, охотников и простых бедных людей. Мужские образы манифестируют переход от матриархата к патриархату и соответствуют стереотипной модели поведения мужчин в патриархатном обществе – гегемонной маскулинности. В то время как женские образы могут отклоняться от принятых гендерных стереотипов. Наряду с пассивными красавицами в сказках действуют активные девушки, обладающие скорее маскулинными качествами, а также магической силой. Кроме того, важное место в сказках занимают старушки-скотницы, олицетворяющие архетип Матери-земли, который отсылает к ранним формам родоплеменного общества – матриархату.

В процессе культурного программирования гендерным стереотипам отводится важная функция, которая заключается в том, что они рассматриваются как когнитивный «механизм», позволяющий быстро и без особых усилий получить доступ к гендерному знанию.

Рассмотрение проистекающих из архетипов сказочных образов и мотивов в качестве составляющей культурного программирования представляется целесообразным, поскольку, формируя модели позитивно оцениваемого социумом поведения, в том числе гендерного, они могут оказывать влияние на представителей того или иного лингвокультурного сообщества.

### Библиография

- ГОГОЛЕВ, А. И. (1993), Якуты (проблемы этногенеза и формирования культуры). Якутск.
- ГРИЩЕНКО, Е. С. (2005), Язык. Гендер. Дискурс. Нижний Новгород.
- ГУСЕЙНОВА, И. А. (2014), Этические основания бытовой сказки: образец для подражания. В: Zaorska, M./Grabowski, A. (red.), *Bajkowe fascynacje humanistów*, 4. Olsztyn, 72-80.
- ЗЫКОВА, И. В. (2010), Культура как информационная система: Духовное, ментальное, материально-знаковое. Москва.
- ЗЫКОВА, И. В. (2018), Перцептивное «программирование» значения языкового знака: методология изучения. В: Вопросы когнитивной лингвистики, 3. Тамбов, 27-40.
- КИРИЛИНА, А. В., ТОМСКАЯ, М. В. (2005), Лингвистические гендерные исследования. В: Отечественные записки, 2. Москва, 112-132.
- МЕЛЕТинский, Е. М. (2019), От мифа к литературе. Москва.
- МОРГАН, Л. Г. (1935), Древнее общество, или исследование линий человеческого прогресса от дикости через варварство к цивилизации. Ленинград.
- ПРОПП, В. Я. (1986), Исторические корни волшебной сказки. Ленинград.
- СИВЦЕВ, Д. К. (Суорун Омоллоон)/ЕФРЕМОВ, П. Е. (сост.) (1990), Якутские сказки. Пер. с якут. Шуртаков, С. И./Федоров, В. Н. Якутск.
- ТОМСКАЯ, М. В. (2005), Социокультурное табуирование: гендерный аспект (на материале якутского языка). В: Культурные табу и их влияние на результат коммуникации. Воронеж, 138-149.
- ТОМСКАЯ, М. В. (2016), Якутская волшебная сказка: универсальное и национальное (на примере анализа сказки «Старушка Бэйбэрикээн с пятью коровами»). В: Zaorska, M./Grabowski, A. (red.), *Naukowcy w poszukiwaniu magicznego pierwiastka*, 9. Olsztyn, 215-222.
- ТОМСКАЯ, М. В. (2018), Вербализация культуры номадов в текстах якутской волшебной сказки. В: *Przegląd Wschodnioeuropejski*. IX/2, 253-262. [ТОМСКАЯ, М. В. (2018), Verbalizatsiya kul'tury nomadov v tekstakh yakutskoy volshebnoy skazki. In: *Przegląd Wschodnioeuropejski*. IX/2, 253-262.]
- ФАДЕЕВА, Г. М. (2014), Ироническая референция к сказке в современных СМИ. В: Zaorska, M./Grabowski, A. (red.), *Bajkowe fascynacje humanistów* 4, Olsztyn, 60-71.
- ЕСКЕС, Т. (2004), Geschlechterstereotype: Von Rollen, Identitäten und Vorurteilen. In: *Handbuch Frauen- und Geschlechterforschung: Theorie, Methoden, Empirie*. Wiesbaden, 165-176.
- НОРСТЕДЕ, Г. (2011). Dimensionalizing Cultures: The Hofstede Model in Context. In: *Online Readings in Psychology and Culture*, Unit 2. In: <http://scholarworks.gvsu.edu/orpc/vol2/iss1/8>. DOI: 10.9707/2307-0919.1014 [accessed 12 XII 2019].
- КІКЛЕWICZ, А. (red.) (2019), Wizerunek/Image jako kategoria teorii komunikacji, antropologii kultury i semiotyki tekstu. Olsztyn.

