

ТРАВМА В КУЛЬТУРНІЙ ПАМ'ЯТІ КРИМСЬКИХ ТАТАР (НА МАТЕРІАЛІ РОМАНУ ЛІЛІ ХАЙД «ОМРІЯНИЙ КРАЙ»)

XX сторіччя було сповнене драматичних подій та трагедій, інспірованих протистоянням різних тоталітарних систем, у котрих чітко простежувалася стратегія до девальювання гуманістичної аксіології. Ева Томпсон, розглядаючи проблему становлення сучасних етнічних саморепрезентацій, наголошує, що націєтворчі проекти засновуються не лише на глорифікаційних моделях, але й особливе місце набуває концепт віктимізації минулого [6, 32]. У цьому контексті особливо виразним постає травматичний досвід української (Голодомор), єврейської (Голокост) та кримськотатарської (Сюрґюнлік) націй.

Втім, якщо теми Голокосту та Голодомору викликають прискіпливий інтерес з боку і науки, і культури, то драма кримськотатарського народу лишається ще недостатньо опрацьована в системі сучасної гуманітаристики. Роман британської письменниці Лілі Хайд «Омріяний край» репрезентує саме художнє осмислення трагедії депортації кримськотатарського народу у 1944 році та повернення на батьківщину на початку 1990-х років. Власне ці два часові виміри (кінець Другої світової війни та період розпаду СРСР) переплітаються у творі як проекції спогадів та реальності, тим самим увиразнюючи складний досвід втрати та набуття батьківщини кримськотатарським народом. Головна ж героїня тексту Сафінар Ізмаїлова – молода татарка, що шукає власний шлях гармонійного поєднання колективного та приватного досвідів у ситуації власного оприсутнення в просторі Криму.

Отже, мета статті полягає у спробі осмислення травматичного досвіду депортації та повернення в рідний край кримськотатарського народу у романі Лілі Хайд «Омріяний край».

Герої роману Лілі Хайд існують у полоні історій про втрачений рідний край, що у спогадах постає землею обітованою. Втім, для більшості персонажів зв'язок із Кримом існує лише на символічному рівні колективної пам'яті, котру генерує найстарше покоління, що народилося, провело дитинство та юність на півострові й пережило депортацію. І саме пам'ять цієї генерації формує нерозривну єдність із втраченим домом та меморіальний досвід про знищення народу советською тоталітарно-репресивною системою. Згадки про минуле життя в Криму, як і відчуття єдності з Вітчизною, забезпечуються у колективній пам'яті родини Ісмаїлових розповідями дідуса Ісмаїлаги. Його досвід формує ідеалізоване сприйняття втраченої батьківщини у дітей та в онуків, хоча край був їм відомим лише з напівказкових оповідань патріарха родини: «Крим здавався новим і незнайомим, але насправді таким не був: він був місцем, до якого Сафі належала, – саме так їй завжди казали, скільки себе пам'ятала» [7, 12]. Конструювання історій про минуле втраченої вітчизни дозволяє урівноважити індивідуальний і колективний досвіди, бо антеїзм татар репрезентує не лише травму втрати батьківщини, але й родову пам'ять. Власне спогади про родину складаються із мікронаративів окремих індивідів, творення яких і забезпечує єдність та поступальність існування покоління за поколінням. Зрештою тому дідусь і намагається прищепити Сафінарі думку про важливість творення оповідей про власне життя, а не лише сприйняття чужих: «Тобі вже час складати власні [історії – О.К.]» [7, 229].

Спогади Ісмаїлаги важливі не лише у відновленні духовного зв'язку із Кримом, але як і доказ терору тоталітарно-репресивної системи щодо татар. Депортація стає точкою переплетення травматичного досвіду у вимірі загальнонаціонального та індивідуального. Відтак драма дідуса є як його особистою трагедією, так трагедією і всього народу. Саме згадки про минуле стають для татар єдиним аргументом, що протиставляється задокументованій «офіційній» советській версії: «Немає документів, і ніхто про них не пам'ятає, крім нас, хто ніколи не бачив, що відбулось, але згадують про це як про ще одну рану, ще один рубець, які роблять нас тими, ким ми є. Так, мої спогади палають і палають у моїй голові, та я не можу позбутися їх» [7, 187]. Отож травматичні спогади про виселення, а подекуди, як у випадку татар на Арабатській стрілці, і знищення, голод та смерті під час етапування та виживання в узбецьких степах, деформує внутрішній світ татарської людини, бо вона залишається заручником цього страшного досвіду. Аляйда Ассман, аналізуючи проблему пам'яті у контексті травм націй та окремих особистостей, що стали жертвами терору тоталітарних режимів, наголошує, що «травма – це неможливість нарації» [1, 279]. Однак у випадку кримських татар саме трагічний досвід депортації стає точкою переформатування колективної пам'яті та формування нового проекту саморепрезентації. Бо саме досвід втрати батьківщини акумулює пам'ять про репресії з боку советського режиму, але водночас інспірує і міфологізацію спогадів про рідний край та власну культури. Це стимулює до творення нової оповідної стратегії, бо саме мікронаративи (розповіді дідуса про кавомолку, Сейт-Амета, печери на

Мангуп-Кале) забезпечують стійкі «знання» про жахи депортації та втрачену Вітчизну. Зрештою спогади усіх хто пережив депортацію в колективній свідомості кримськотатарського народу творять єдиний історичний наратив, у якому травма про трагічне минуле стає не лише частиною меморіального досвіду, але невід'ємною частиною сучасної репрезентації: «Сафі ще не народилася в час *Сюнгурлік*, депортації. /.../ Та це нічого не означало. Вона втирала сльози з очей разом з іншими, бо ці історії належали їм усім. Ось що таке бути кримськими татарами. Ти не сам по собі – ти частинка нації, у якої є спільна історія, ідентичність, родина. Безліч історій злилися в одну, а безліч голосів – у єдиний голос» [7, 175]. Відтак кожна жертва цього терору советського режиму, кожне страждання та поневіряння вцілілих – це вже не лише їх приватний досвід, а частина пам'яті усього народу, котра як велика мозаїка формується із травматичних й емоційних спогадів окремих особистостей та перетворюється на один суцільний потік.

Проте сприйняття татарами сучасного Криму через призму спогадів призводить до розриву між мрією та реальністю, що провокує новий негативний досвід – травма повернення на батьківщину. Генерація кримчан, котра народилася поза Кримом, адсорбувала міфологізований варіант рідного краю як землі обітваної. Травматичний досвід депортації для цього покоління також трансформується у площину символізованої історії власного народу, однак затирається реальність пережитої трагедії, натомість лишається тільки метафоризована віктимізація минулого. Зіткнення спогадів та сучасності загострює саме ситуацію невідповідності між «омріяним краєм» та його теперішнім станом: «Навіть після шоку, пережитого в таборі й Бахчисараї, вона все ще сподівалася, що село матиме саме такий вигляд, як його описував дідусь. Вона знала про нього все, хоча там не була. /.../ Все це зникло. Все, до останнього клаптика та камінчика» [7, 36]. Відтак виникає ситуація внутрішнього несприйняття «рідного краю» як чужого простору, незнайомого, що радикально відрізняється від розміреного та впорядкованого, соціально гарантованого життя на «чужині», в Узбекистані. Головна героїня Сафінар чітко наголошує на оманливості історій дідуся, бо «в оповідях про Крим завжди було сонячно» [7, 28]. Зрештою навіть для Ісмаїлаги Крим втрачає свою знайомість та впізнаваність, бо риси татарського Криму були повністю стерті советським режимом, витворюючи навколо татарської присутності на півострові вакуум забуття.

Молоде покоління фактично переживає власну втрату дому, хоча на цей раз добровільно обираючи шлях повернення на батьківщину. Прикметно, що вони контрапунктивно повторюють шлях своїх предків: подорож, незнайоме місце, табори. Травматичний розрив зі світом свого дитинства та юності провокує стан емоційної відчуженості від Криму та ностальгії за знайомим простором Узбекистану. На тлі такого шоку для Сафінар навіть спогади про депортацію татар втрачають свою драматичність, бо лишаються всього лиш історіями, до яких вона починає втрачати довіру: «Вона знала, що кримських татар примушували будувати власні робочі табори на засланнях. Вона знала, що в них були малярія, воші та лише той одяг, у якому вони прибули. Але все це було їй байдуже тепер, коли єдине, про що вона думала, – це про її дім, той, який вони залишили заради того, щоб приїхати сюди» [7, 37]. Повернення у рідний край для Сафінар не стає набуттям нового, а швидше втратою старого. Однак ця травма долається лише поступовою вкоріненістю у кримський простір та віднайденням внутрішніх резервів для оприсутнення себе у символічних межах нового «дому»: місця, позбавленого травматичного досвіду минулого та сучасного, місця, у якому закінчується наратив дідуся, місця, де починається приватна історія самої Сафінар: «Її печера була порожньою та вільною від казок, історії та ненависті, від усього того тягаря нещастя та гордості. Який кримські татари тягли на собі. Куди б вони не йшли. Там був дім лише Сафінар» [7, 203].

Втім, повернення татар до Криму 1990-х років провокує не лише дилему неспівмірності мрії і реальності в рамках національного простору, а й ситуацію тотального несприйняття кримським населенням, котре перебуває у полоні не лише тоталітарних ідеологем, але й імперських. У романі інтерпретування подій депортації татар демонструють зрощеність советської репресивної політики із колоніальним російським проектом опанування Кримом. Відтак виселення кримців є не лише покаранням за колаборацію, але й остаточним включенням півострову в імперське середовище: «/.../ давня російська мрія збулася: Крим звільнено від кримських татар» [7, 185].

Загалом у російській інтелектуальній думці XIX віку домінує виразне стереотипне сприйняття татар як етносу, що не здатний вести повноцінне господарювання на власній землі в силу внутрішньої аморфності та лінивства. Так, на початку XIX віку російський географ Пьотр Сімон Паллас, характеризуючи татарське суспільство, наголошує на тому, що «бездіяльність є найвищим благополуччям цього народу [кримських татар. – О.К.], і причиною такої відсталості, ймовірно, є виховання молодих людей в гаремах, де для цього закладаються первинні нахили [переклад з російської наш. – О.К.]» [5, 153]. У другій половині XIX віку така однозначна за-

ангажована версія сприйняття кримського населення втрачає своє безапеляційне звучання. Зокрема, у текстах Євгенія Маркова [3] інтерпретація татар позбавлена яскраво негативних конотацій, але в культурі продовжують побутувати все-таки стереотипні характеристики, що почасти відбивають орієнталістські погляди XIX ст. на представників східних народів як напівдикунів. В українській літературі також інтерпретування кримських татар наслідує зверхнє імперське ставлення. У кримському циклі Михайла Коцюбинського автор наголошує на відсталості та обмеженості кримців, часто протиставляючи чаруючі кримські краєвиди татарському суспільству та його культурі.

У романі Лілі Хайд ворожість у ставленні до татар з боку російсько-українського населення Криму на початку 1990-х років інспірована у першу чергу страхом втрати власності, здобутої після депортації кримців. Проте важливішого значення набуває постсоветська одновимірність кримського світу, з котрого татари повністю виключені як етнос. Показовим у цьому контексті форматування колективної пам'яті кримського суспільства постає советська практика зміни кримськотатарських назв на півострові, тим самим повністю затираючи та вилучаючи татар із минулого цієї території. Однак привласнення ландшафту набуває трагікомічного звучання в силу її фарсовості, бо на зміну назв, що символізували кількасотрічну тяглість присутності татарського етносу, з'являються нові варіанти, що демонструють повну відірваність та абсурдність: «Звичайно, наказ самого Сталіна не можна було відкладати і треба було перероблювати мапи. У секретаря на столі було дві книги: книга про садівництво та радянський рапорт про звільнення Криму. Він був у паніці, тож просто викреслив усі старі назви, а замість них написав слова, взяті з обох книжок: Абрикос, Мигдаль, Васильок, Червоний Охоронець і Партизан» [7, 131]. Таке картографування простору лише підкреслює тоталітарну стратегію до витискання татар з історії Криму та формування нової советської реальності без минулого, а лише із сучасного, у якому немає місця жодному корінному народу Криму. А на зміну автохтонів кримських татар, караїмів, греків прибули здеморалізовані представники нового советського суспільства без чіткої моральної та національної системи цінностей, зате зі загостреним споживацьким інстинктом: «Вони як діти, що так і не засвоїли перших уроків життя. Хто ще міг приїхати сюди по війні, зваблений обіцянками отримати щось за просто так?» [7, 127].

Стирання присутності кримськотатарського етносу відбувається і через стереотипізацію свідомості суспільства. Офіційні ідеологічні версії перетворюються на єдино можливий наратив минулого, у якому татари опиняються лише у ролі зрадників та колабораціоністів. У романі Лілі Хайд присутні дві історії про долю татар під час нацистської окупації Криму. Перша стосується Абдула – керівника татарської самооборони, створеної за сприяння окупаційної влади. Інша – Хатідтже, партизанки, що активно боролася із нацистським режимом і зрештою стала його жертвою. Однак советська версія минулого залишає лише згадки про представників, що співпрацювали з фашистами, а присутність татар в русі опору стирається, їх імена замінюються російськими: «У книжках про партизанів є списки росіян. Списки українців, вірменів, греків, караїмів... а там, де мають бути кримські татари, – там порожньо. Прірва. Тиша. Заповнюють ту прірву Абдул /.../ і багато інших абдулів – саме їх пам'ятатимуть росіяни, щоб спокійно спати в своїх ліжках» [7, 95].

Втім сила такої стратегії забезпечується не лише монологічністю, але її прищепленням на рівні шкільної освіти. За словами Пітера Баррі, поліваріантна культурна ідентичність проявляється через одночасну присутність колонізованого у національному та метропольному гуманітарних просторах: належність «до культури колонізатора через колоніальну шкільну систему й колонізованого через локальну й усну традицію» [2, 237]. Герої роману «Омріяний край» постають типовими представниками з подвійною ідентичністю, оскільки, усвідомлюючи власну національну самотожність, вони водночас практично позбавлені навичок спілкування рідною мовою, а отож доводиться розмовляти саме російською, котра стала засобом комунікації на засланні. Власне забуття татарської мови в Криму для Ісмаїл-аги є свідченням зникнення того старого татарського світу. Світу, у якому гармонійно співіснували представники інших етносів, яких власне знання татарської мови і об'єднувало в одну спільноту. Монофонічність російськомовного середовища Криму початку 1990-х років лише підкреслює загальну уніфікацію та пристосування до загальноімперських аксіологічних та світоглядних орієнтацій. Втім, мовний фактор не заважає творенню через призму спогадів альтернативного советському наративу минулого, котрий виводить кримських татар поза межі імперської уніфікації історії: «– Ми, люди без батьківщини, можемо жити тільки у власних спогадах. /.../ Кримські татари пам'ятають, і це підтримує наше життя» [7, 184].

Травматичний досвід сприяє формуванню одновимірного сприйняття сучасності і в кримських татар, для котрих повернення рідного краю означає перетворення Криму на татарський

простір. Аляйда Ассман, аналізуючи проблему пам'яті травми, наголошувала, що «якщо індивідууму може допомогти терапевтична переробка досвіду на заспокоєний спогад або заспокійливе забуття, то сила цих гігієнічних заходів помітно послаблюється на суспільному рівні» [1, 279]. Неможливість безперешкодного повернення до легального мешкання в Криму та спогади про депортацію, котрі хоч і перетворюються на узагальнений символ страждань усього народу, лише радикалізують настрої татар та поглиблюють ситуацію протистояння між різними сторонами конфлікту, переводячи її в площину політичну. Монофонічність наративу кожної зі сторін провокує ситуацію взаємного звинувачення та проектування на опонента образу ворога та загарбника. Одновекторність татарського наративу є не лише політичною реакцією, інспірованою колективною пам'яттю етносу про травму депортації, але й контрдискурсивною ситуацією спротиву колоніальному впливу. Антиколоніальний дискурс намагається сформулювати адекватну «відповідь» метрополійному «виклику», але це «досягає коштом прямого успадкування структур колоніалізму» [4, 706].

Привласнення історичним наративом Криму як виключно російський чи татарський простори лише непоміченим існування на півострові інших етносів: караїми, греки. Лілі Хайд окремо наголошує на поступовому адсорбуванні та витисненні із культурної пам'яті Криму цих етнічних груп, що мають набагато довшу історію навіть у вимірі кримських татар. Болючий досвід втрати рідного краю та певних матеріальних цінностей в уяві татар абсолютизується, витісняючи на маргінеси трагедію Іншого. Ісмаїл-ага відчуває образу на Аркадія Якубовича, теперішнього власника будинку, що втратив під час депортації його дядько. Однак у цій ситуації лишається непоміченою історія отримання татарських власником дому, котрий дістався від репресованого советською владою замужнього караїма-землевласника. Але в спогадах Ісмаїла-аги ця інформація затирається, пам'ятається лише власна втрата: «Я цього не пам'ятаю. Я не розпитував, як мій дядько отримав хату» [7, 169]. Відтак історія Криму ХХ ст. позначена впливом советського терору, що планомірно знищував усі корінні етноси цього краю. Під впливом такої репресії в культурній пам'яті народів, що пережили геноцид, лишаються тільки спогади про власну трагедію та драму.

Загалом роман Лілі Хайд «Омріяний край» розкриває складну проблему пам'яті про депортацію кримських татар советським режимом. Втім, повернення на батьківщину для покоління кримчан, що народилося і сформувалося на чужині, постає не менш травматичним досвідом. Крим сприймається чужим і незаниманим та таким, що не відповідає міфологізованим спогадам, успадкованим від старшого покоління. Це все провокує внутрішню дезорганізацію та подекуди і втрату власної тожсамості. І лише «заспокійливе забуття» про колективну травму на особистісному рівні дозволяє вкорінитися в цей рідний край та розпочати творення власної приватної історії.

Список використаних джерел

1. Ассман А. Простори спогаду. Форми та трансформації культурної пам'яті / Аляйда Ассман ; пер. з нім. К. Дмитренко, Л. Доронічева, О. Юдін. – К. : Ніка-Центр, 2014. – 440 с.
2. Баррі П. Вступ до теорії: літературознавство та культурологія / Пітер Баррі ; пер. з англ. О. Погинайко ; наук. ред. Р. Семків. – К. : Смолоскип, 2008. – 360 с.
3. Марков Е. Очерки Крыма [Электронный ресурс] / Е. Марков. – Режим доступа : https://ru.wikisource.org/wiki/Очерки_Крыма_%28Марков%29.
4. Павлишин М. Постколоніальна критика і теорія / Павлишин М. // Антологія світової літературно-критичної думки ХХ ст. / За ред. М. Зубрицької ; 2-е вид., доповнен. – Львів : Літопис, 2001. – С. 709-713.
5. Паллас Петр Симон. Наблюдения, сделанные во время путешествия по южным наместничествам Русского государства в 1793-1794 годах / Петр Симон Паллас ; пер. с нем. – М. : Наука, 1999. – 246 с.
6. Томпсон Е. Трубадури імперії: Російська література і колоніалізм / Ева Томпсон ; пер. з англ. М. Жорчинської. – К. : Вид-во Соломії Павличко «Основи», 2006. – 368 с.
7. Хайд Л. Омріяний край: Роман / Лілі Хайд ; [пер. з англ. Лукії Зурнаджи]. – К. : Дуліби, 2014. – 240 с.

Анотація. У статті досліджуються стратегії репрезентування травматичного досвіду кримськотатарського народу в романі Лілі Хайд «Омріяний край». Зокрема, акцентується увага на осмисленні трагедії депортації та повернення до рідного краю в культурній пам'яті татар. Автор аналізує й російські імперські візії маргіналізації та витіснення кримських татар із простору Криму.

Ключові слова: травма, пам'ять, досвід, роман, колоніальний наратив, покоління, національна ідентичність.

Summary. *In the twentieth century various European nations became victims of the repressive totalitarian regimes' policy. In modern culture there is a great amount of texts which offer versions for rethinking of the past traumatic experience. However, the problem of genocide of the Crimean Tatar people still remains insufficiently investigated in the system of Ukrainian humanities. In the novel of British writer Lily Hyde «Dream Land» the model of understanding the tragedy of the Crimean Tatars' deportation in 1944 is represented. The author through the prism of memories and reality simulates two time dimensions (the time of forced abandonment of the Crimea and return to it in the early 1990s), which intertwine and make clear the complex experience of loss and gaining of the homeland. For the older generation of Crimean Tatars the connection with Crimea is built on the symbolic level of collective memory because this is the memory about their childhood that was roughly broken by totalitarian Soviet regime. However, the young generation demonstrates a clear lack of confidence in such representations, because they grew up in the different environment and modern Crimea does not match the mythological image of the home. Young Crimean Tatars experience the pain while returning home because this land is totally alien and hostile for them.*

The author describes the one-dimensional picture of Crimean world from which the Tatars were completely driven out as autochthonous ethnic group. Soviet totalitarian system forms the collective memory among the inhabitants of the peninsula, wiping any memories of Tatars and attaching them the stereotypical image of the enemy and traitor.

Painful experience provides the one-dimensional perception of modernity in the consciousness of modern Crimean Tatars, for whom the return to the native land means the transformation of Crimea into Tatar region. However, the appropriation of Crimea as only Russian or Tatar territory leave unnoticed the existence of other autochthonous ethnic groups on the peninsula.

Overall the novel of Lily Hyde discloses the complex problem of memory about the deportation of Crimean Tatars by the Soviet regime. However, the return to Crimea of the generation which was born during the deportation and developed in a foreign country is the other painful experience in the text.

Key words: *trauma, memory, experience, novel, colonial narrative, generation, national identity.*

Отримано: 30 травня 2017 р.

УДК 821.111:82.808.05:09

О. Р. Крючкова

РИТОРИЧНІ МОМЕНТИ В КАЗЦІ О. ВАЙЛЬДА «ВЕЛЕТЕНЬ-ЕГОЇСТ»

Відомо, що вільна художньо-естетична гра письменницької уяви реалізується у сфері *поетики*, тоді як сфера *риторичного* генетично пов'язана з дидактикою, з відтінком моралізації, повчання. Недаремно, коли жив Вайльд, патріарх «декадентства» Верлен закликав остаточно «зламати шию красномовству». Й те, що письменник, за яким – поруч з Верленом – закріпилася репутація лібертина та майже предтечі сучасного руху ЛГБТ, пише дитячі казки з сильним присмаком риторичного напучення, свідчить про складність душевного життя автора, який постійно зважував на терезах душі щиросердечне сповідання Христа і принади язичницького зачарування злом [6]. Та недаремно М. Чебракова зараховує цю казку Вайльда до «оптимістичних» [7] – це свідчить про те, що письменник вдавався у цих своїх творах не лише до емоційного насичення, а й до логіко-моралістичного розумування. А це вимагало саме риторичних засобів.

Для доведення цієї думки потрібен пошук не «чогось такого між рядками», а конкретних свідчень, конкретних мовних фактів. Отож, нашою метою буде аналіз дидактико-риторичних моментів у тексті «Велетня-егоїста», які, можливо, дали б підставу в майбутньому говорити й про християнське моралізаторство автора, який прагнув віднайти в жанрі літературної казки для дітей прозорі й життєдайні джерела. Це, можливо, буде окремою темою подальшого дослідження. Наразі зосередимося виключно на риторичних епізодах казки.

Казка О. Вайльда «Велетень-егоїст», яку ми пропонуємо до розгляду, вивчалася до цього часу в різних аспектах, але дослідники найчастіше зосереджувалися на її ментальному плані, й загальним місцем тут поступово стала абсолютизація Любові – у найзагальнішому аспекті цього слова. Саме цьому задуму й підпорядковується зазвичай вивчення структури твору. Так, М. Табрізі, що присвятив «Велетневі-егоїсту» окремий розділ свого дослідження, цікавить лише художня реалізація концепту любові через систему символів [11, 48-51]. Тим не менш, варто аналізувати цю ситуацію в контексті інших спостережень¹. Були спроби проаналізувати філософське