

ТУРЕЦЬКА ЛІТЕРАТУРА БАЛКАН З УСТ В УСТА: ОПОВІДАННЯ АГМЕДА ТИМІЩА “ДОБРОТА”

ПРОТЯГОМ польових студій у різних країнах Балканського півострова, здійснених починаючи з 1997 року, нам вдалося записати в якості лінгвістичного матеріалу певну кількість усних оповідей балканських тюрків, що стосувалися насамперед особистої та сімейної, або родової, історії та, як здається, певною мірою можуть служити також і матеріалом для спроби реконструкції усної балканотюркської історії [Bulgaristan (Deliorman ve Rodoplar) ve Yugoslavya...].

Отримані в інтерв'ю усні історії розглядаються нами не лише як історичні свідчення, а й як спосіб, за допомогою якого можна було б співвіднести офіційні події із реальним минулим, представленим «носіями суспільно санкціонованої традиції» [<http://historymatters.gmu.edu>]. Це – оповідання з перших рук про «добрі старі дні», на які такі щедрі переважно літні представники етнічних меншин, носії маргінального діалекту в іншомовному оточенні, що типізують певний соціальний досвід. Зрозуміло, що усі записані нами інтерв'ю були сформовані контекстом, у якому вони проводилися, тобто спрямовані на запис певних мовних (експ. фонологічних, морфологічних, синтаксичних, стилістичних) особливостей, втім, вони сформували й нові перспективи інтерпретації з точки зору літератури. За жанром це, як правило, сповідь, ностальгія або, навпаки, радість від того, що страшний досвід минулого не повториться. У більшості щасливих випадків, що ми пояснюємо насамперед прекрасними душевними якостями наших інформантів, інтерв'ю, спрямоване на виявлення особливостей мовлення інформанта, перетворювалося на щирий діалог, сповнений доброзичливості, з одного боку, та захоплення – з іншого, між двома поколіннями – дітей та батьків або й дідів та онуків.

Кажуть, що голос мовця фактично бореться з таким історика у відношенні перепрочитання історії і вимагає певного підходу й розуміння, адже, ділячись спогадами про власне минуле, оповідач часом стає

талановитим актором і часто подає таку інтерпретацію подій, яка не вписується легко у раніше відомі категорії аналізу. Тут ми зіткнемося із плетивом історії в історії, особистих інтриг, рішень та домовленостей, що інколи мотивують соціальні події, які лежать на поверхні історії, – такі «особисті» мотиви соціальних подій, проте, в офіційній історії не завжди присутні. Факт участі більшості з нас у минулому глибоко особистими шляхами дає нам ресурс для накопичення власної ідентичності та пояснення власного досвіду в історії при тому навіть, що зацікавлення інформантом історією офіційною може дорівнювати нулю.

Тут усна родова та особиста історія є подібною до літератури, оскільки її фабульна специфіка, конкретність та безпосередність, емоційний настрій, глибока індивідуальність та часто ненавмисна чисто літературна естетика приваблюють слухача, викликаючи його симпатію та співчуття, спричиняючи глибокі емоції. В описаних нами текстах завжди присутня глибока контекстуалізація, що дозволяє інформаторові переживати власне минуле як щось загальноетнічне та соціальне.

Історики часто закидають, що подібні особисті історії є плодом попередньої «редакції» індивідуальної пам'яті мовця, котрий відібрав події, які являють його у найбільш вигідному світлі. Наші інформатори переважно були людьми, що здебільшого не виходили за межі власної махалли (кварталу) у власному селі (особливо – жінки), їм не було діла до державної історії, отож така відсутність соціальної амбітності знімала й питання про особисту упередженість. Разом з тим у записах можна простежити, як відобразились ідеологічні штампи та розхожі кліше, що промовлялися лідерами національних рухів, на мовленні інформаторів. Наголосимо, що нас мало цікавила суто історична цінність записів (інакше різуче відмінною виглядала б сама інтенція), проте семантико-літературна специфіка й була покладена в основу цієї студії.

Досить «літературним» здається нам і хронотоп особисто переданих народних історій: так само як в легенді чи то оповіданні, оповідач за нашим бажанням ставить нас перед фактом надзвичайної компресії прожитих ним років до лічених годин або навіть хвилин, і робота дослідника становить собою ґрунтовану на власному бекграунді інтерпретацію, нічим не відрізняючись від такої ж інтерпретації читача. Особиста історія коливається між власне переказом та легендою, зі збереженням її рис як жанру усної народної творчості – певною фантастичністю змісту, вірою в дива, уривчастістю сюжету, – та легендою літературною – з мотивами благочестя, повчальності та релігійності [Літературний... 1987, 177].

Далі нам би хотілося повести мову про семантичне оточення «балканотюркського тексту», розглядаючи насамперед специфічні для балканотюркської усної історії мовні концепти, а саме:

1. Поняття доброти та цінності у текстах тюрків Болгарії, Румунії та країн колишньої Югославії.

2. Давня тюркська та балканська звичаєвість у особистому та переданому народному оповіданні; сакральні та заповітні корені, ключові слова, думки та ідеї.

3. Інтертекстовий підхід до «прецедентних»* текстів у свідомості балканських тюрків: «мані», легенди та казки з народної літератури, внутрішні та зовнішні новини з метрополії. Основні семантими та ціннісні судження, передані макро- та мікро-ідеями у тексті, насамперед у сталих виразах, ідіомах, прислів'ях, мовних кліше.

Мотиви й образи доброти, моральних цінностей та «доброзичливості» посідають чимале місце й використані балканськими тюрками не лише в оповідях, а й у напіваматорській художній літературі [КАУНАК...20 2004, 20–22]. Оповідання шанованого болгаро-турецького автора Агмеда Тиміша «İyilik» («Доброта») у

вельми міфологізованій формі описує розуміння цієї чесноти тюркським населенням Деліормана (Лудогоріє) у минулому. Оповідання від самого початку побудоване на нанизуванні антитез доброти: герої знаходяться начебто у найбільш доброзичливому середовищі – за чаркою раки у колі найближчих вірних друзів, підіймаючи тост на честь один одного. Проте «...şu varki bu defa içme Sabri'nin de pek o kadar hoşuna gitmedi» (але слід визнати, що на цей раз питво було Сабрі не до вподоби), suratını buruşturup tiksindi, amma da keskin bu meret be! dedi (він здригнувся та з огидою зморщився, промовивши: але й міцне це паскудство!), ба навіть заводить лейтмотив оповідання – страшної пісні на вічний спочинок: örtün yüzümü sinek konmasın Akranlarım gelir benden korkmasın... (покрийте лице мені, то не сядуть комахи, а прийдуть перевесники – то від виду мого не злякаються...), проте уриває пісню на півслові. Пісня, що повторюватиметься у розв'язці оповіді, буде передвісником появи звабливого шайтана.

І далі розпочинається суцільна міфологічна лінія подорожі до смерті: «на рівному місці» товариші, не роздумуючи, вирішують дістатися провідати приятеля Дурхана з села Бакирджи, «що звідси на відстані сигарети»: хлопець нібито через дівчину, що морочить йому голову, занедужав на сухоти та ось-ось помре. Проте сумну історію хлоп'яги друзям по дорозі оповідає Алі, якого смикає сам чорт, котрому той ба навіть не дивується. Тому гарною здається його думка «підманути ту жорстокосерду» та відвести її до стражденного закоханого, адже врятувати від наглої смерті молодого – угодна Богові справа. При цьому використовується традиційна в обряді сватання цитата: «hayırlı bir iş için geldik. Hayırlı işe ne denir...» (ми прийшли по добру справу. Що ж можна сказати на добру справу?). Коли решта хлопців вмовляє дівчину, чорт в устах Алі обмежується єдиним словом «так». Втім, трохи згодом один із друзів із невідомим іменем «dalbızlaya dalbızlaya dalbudak» (місцева ідіома, означає песимістичне переливання з пустого в порожнє) висловлює власний сумнів: «meyhanede, kadeh başında okunan dua cennette değil cehennemde kabul olurmuş» (молитва, прочитана у винарні за келихом, буде почута не в

* Під поняттям «прецедентного» тексту ми розуміємо: (1) тексти, значущі для тієї або іншої особи у пізнавальному та емоційному відношенні, (2) добре відомі в її оточенні, включаючи попередників та нащадків, (3) звернення до яких неодноразово поновлюється в дискурсі даної мовної особистості [Караулов 1987, 216–217].

раї, а в пеклі). Він же, сказавши, й зникає, залишивши Сабрі з Алі вдвох пройти путь, наготовану їм чортовим голосом.

Дівчина пристає на вмовляння хлопців відвідати глибокої ночі хворого а чи зваблюється пропозицією бути відданою за заможного парубка: «bir zengin çocuğu Durhan. Elini sıcak sudan çıkarıp soğuk suya sokmısın» (Дурхан заможний парубок. Не доведеться тобі нівечити рученьки ні в спеку, ні на морозі). Проте, зустрівшись безмісячної ночі на баштані та побачивши, як парубки вкрали з чужої садиби кавуна та дині, вкусивши того краденого плоду, дівчина у розпачі карається за вчинок: «siz beni kandırdınız, ben de bu ahmak kafayla tutup aklınıza uydu baksana. Ah akılsız kafa kafa. Senin çekecen var galba... benim tırsım kırılmaya başladı. Kara kara düşünceler var içimde» (ви підманули мене, я ж своєю дурнуватою головою й купилася на ваші вмовляння. Ой і дурна моя голівка. Певне, буде тобі за це розплата... Щось мені снага почала зникати. Та й чорні думи охопили). Тут компанія благодійників вкотре підкреслює свою доброзичливість й сама у неї вірить: «То ми ж казали, що про твоє добро думаємо. Добро, добро... у нас, власне, намір – творити добро. Добре діло й тобі, й Дурхану», – та ще й відчайдушно присягається: «Allah'ını seversen...» (коли Бога любиш), «vallah billah» (йй-богу), «уemin ettim» (присягаюся).

По дорозі «пропаща» дівчина бідкається над халепою, у яку вона потрапила, однак виконує уже належну їй нову соціальну функцію: у темряві починається її тілесний контакт із Сабрі, зовсім не припустимий у балканському тюркському, тим паче селянському, середовищі, – і сам чорт не надивується на те, як радо у ненародженому місячному світлі добре обертається на зле. Коли компанія дістається до крихітного села в Деліормані («дикім лісі»), перше, на що вона натрапляє, є, зрозуміло, цвинтар. Ясно, що не лише він є дороговказом до села – цвинтар оточують поля, ниви, садочки, – проте їх «за темрявою ночі геть не видно». Покинувши дівчину із Сабрі на цвинтарі, Алі йде гримати у двері та кликати закоханого Дурхана. Розв'язка – він уже наперед знає, що хлопець помре саме у той час, коли полишені ним друзі кохатимуться на могилі, а невістка мати поба-

чить у очах того, хто прийшов, диявола – Азраїла, готового забрати душу небіжчика. Сльози покаяння, народження місяця, гірка посмішка Алі: «життя триває...» та його молитва: «прости, Господи, грішних рабів своїх, кому тепер те добро й доброта» обернулося присудом неба на одинокое вочче завивання на болоті.

Попри майже аматорський рівень складеної у народі оповідки, вона дає досить ясне бачення як ціннісних категорій, так і свійського поводження народу із фантастичністю та реальністю. Загальновідомо, що образ вовка у тюркських народів є глибоким національним символом свободи та незалежності, котрий з міфологічної давнини супроводжує у тюрків обряди посвяти (напитися молока вовчиці та провести ніч у лігві із вовчятами). У непоодиноких дослідженнях образу вовка [Севортян 1978, 220] натрапляємо на ствердження про його тотемний характер або характер божества для пратюрків, проте як відсутність в лексиконі спеціального слова на означення тотему, так і відносний монотеїзм в доісламських тюркських віруваннях (на відміну від властивого тотемізму політеїстичного характеру) свідчать про те, що про поклоніння тюрків тотему або божеству не йдеться. Семантика вовка представлена в тюркських мовах [Сравнительно-историческая... 1997, 159–160] давньотюркською лексемою *bö:ti (орх., дав.-уйг., кипч., туркм., узб. тощо), можливо, іранського походження, що від болгарських джерел має запозичення в рос. «бирюк» [Pritsak 1955, 94], а також як діал. тур. böğü – хробак, павук; анат. діал. kaşkyr \ karyşkyr – ведмідь, вовк, від кипч. «ширитись, стискати, вчепитись»; та *ku:rt, дав.-огуз. qurt – 1) вовк (тур., азер., туркм., хорезм.), 2) хробак, скорпіон qurt (регіональний евфемізм табуйістичного характеру), що, ймовірно, пояснюється семантикою kurut – сушити (землю) [Eyuğboğlu 1995, 448]. Крім того, діал. тур. bö(y)cü'lek – павук, куслива комаха – аналогічно виникає як евфемізм для номінації вовка; пор. туркм. мо:жек вовк, поганий звір, нечиста сила.

Ще один сакральний корінь являє семантика орла \ сокола \ яструба bürk\g\üt (туркм., чагат., тат., каз.) – беркут, як тюрк. запозичення в монгольську merkit [Сравнительно-исторический... 1997,

169–170, Севортян 1978, 300] від *bür* – хапати здобич кігтями, що відбилось у **mürü* – орел. *Eyüboğlu* припускає, що монг. **mürü* – орел – та тюрк. **bö:ri* – вовк – можуть бути пов'язані семантичним переходом «хробак – змії – дракон – чудовисько – вовк» і мати джерелом єдину тварину, підкреслюючи ймовірність семантичної спаяності фонетичними паралелями. Як би там не було, для нас важливо, що у народній свідомості (адже подібний семантичний перенос слід радше вважати наслідком захоплення вченого народними етимологіями) образи мешканця мочарів вовчеська та летючого героя орла є семантично спаяними, синонімічними позитивними символами богатирства, вдачі легеня (у М. Кашгарського **bö:ri* також у значеннях «син», власне ім'я) та вибраності, ба навіть етнонімом (чагат.). В оповіданні «Доброта» судією скоєного гріха стає саме вовк-самітник, образ якого, як і фінал оповідання, неможливо витлумачити, не знаючи семантичного потенціалу поняття лише в одній тюркській мові або лише на однім часовім зрізі побутування мов. Чорт, що вселяється в одного з героїв на початку оповідання і непрямом каузує трагічну розв'язку оповіді, виходить у личині вовка після покаяння у гріхах (недарма в народі кажуть: *kurt tüyü Azrail tüyüdür* – вовчий смух – чортів смух). На зло а чи на доброту наражає хлопців та дівчину шайтан вовкулака? Перший добрий намір обертається поганню – гріхом, а скоєний гріх і сплечена дорога ціна – трагедія – вивільняють душу від туги та нудьги, дарують каяття і свободу. Ключовий образ вовка тут є виразним дороговказом (диявольська спуска, вивільнення звірячого в людському, очищення людського), проте веде до майже катарсичної розв'язки, тлумачити яку можна прислів'ям: *kurt, Hazreti Ali'nin köreğidir*, вовк є собакою святого Алі. Де вовк, там і святий...

Зрозуміло, що обсяг даної статті не дозволяє вичерпати увесь матеріал, придатний до заявленої тематики доброти та подібних чеснот. Проте усні оповіді тюрків не лише Болгарії, а й Румунії та колишньої Югославії демонструють, що, трансформовані в літературні оповідання, ці чесноти домінують та стало обертаються у народній свідомості. Тут нам допомагають

і особисті оповіді тюрків боснанського Санджака [Sirbistan – Karadağ – Bosna ve Hersek...]: під час нашої подорожі до Новіпазара, Розає, Тутіна та села Врби (кол. Сьогют) основне, на що вказували з гордістю тюркські інформатори, що приймали нас у Санджаку, були рештки старого Єніпазара та церква, збудована османами для місцевих християн: «от серби вказують, що османи чинили до них зло та несправедливість – таку, що аж будували для християн церкви», – зазначають з гірким посміхом санджацькі тюрки.

Домінанта доброзичливого приходу тюрків у балканські землі із століттями переросла у стійкий літературний та повсякденний дискурс. Це підтверджують і прецедентні балканотюркські тексти: візьмімо лише одну з останніх, найбільш перечитуваних статей турецького та косівського дописувача газети «Герджуман» Лютфі Тюрккана, присвячену 17 листопада – Дню незалежності Косова [www.tercuman.com, www.prizrenliler.org, 3.12.2005]: «тюрки принесли з собою на Балкани разом із прапорами, родовими стягами й анатолійську доброту та османську справедливість». Власне, завдяки цій доброті й справедливості «тюрки змогли набути собі на Балканах батьківщину, адже кордони країни від територіальних війн нині більше визначають густина населення та витоки культур».

Таким чином, сакральні та заповітні корені, ключові слова, думки та ідеї, що визначають балканотюркський літературний дискурс, знаходять вираження в особистому та переданому на письмі народному оповіданні; такі оповідання є зчаста матеріалом для реконструкції усної балканотюркської історії; вони коливаються між легендарною та реальною формами зображення, напівфантастичним змістом з мотивами благочестя. А відтак балканотюркська література, досліджена в даній розвідці на матеріалі відображених у лише однім художнім оповіданні балканотюркських легенд і особистих історій, дає певний простір для визначення балканотюркського і, ширше, загальнотюркського дискурсу, наближаючи дослідника разом з тим до розуміння специфіки центрально-, східно- та південноєвропейських регіонів з перманентною тюркською присутністю.

ЛІТЕРАТУРА

- Бабенко Л.Г., Казарин Ю.В. **Лингвистический анализ художественного текста.** Москва, 2004.
- Дмитриев Н.К. **Строй тюркских языков.** Москва, 1962.
- Караулов Ю.Н. **Русский язык и языковая личность.** Москва, 1987.
- Литературный энциклопедический словарь.** Москва, 1987.
- Огнянова Е. **Традиции и праздники в България. Български, арменски, еврейски, мюсюлмански, цигански.** София, 2003.
- Севортян Э.В. **Этимологический словарь тюркских языков. Общeturкские и межтуркские основы на букву «Б».** Москва, 1978.
- Сравнительно-историческая грамматика тюркских языков. Лексика.** Москва, 1997.
- Ahmet Şerif Şerefi. **Bulgaristan'daki Türkler (1879–1989).** Ankara, 2002.
- Altay Suroy Recepoğlu. **Kosova'da Türk Kültürü, veya Türkçe düşünmek.** Ankara, 2001.
- Bulgaristan (Deliorman ve Rodoplar) ve Yugoslavya (Sırbistan – Karadağ – Bosna ve Hersek) alan araştırmalarımızda kaydedilmiş işitseller.** – 07–08.2004, 07–08.2005 (аудіо записи, здійснені під час польових студій Болгарії (Деліорман та Родопи) та кол. Югославії (Сербія – Чорногорія – Боснія та Герцеговіна).
- İsmet Zeki Eyüboğlu. **Türk Dilinin Etimoloji Sözlüğü.** 3.basım. İstanbul, 1995.
- Fuat Bozkurt. **Türklerin Dili.** Ankara, 2002.
- Kaynak.** Tarih, Kültür, Edebiyat ve Sanat dergisi. Türk Kültür Merkezi, Sofya, Bulgaristan. Sayı: 20, 21, 2004.
- Pritsak O. **Die Bulgarische Fürstenliste und die Sprache den Protobulgaren.** Wiesbaden, 1955.
- www.baltam.net.
- <http://historymatters.gmu.edu>.
- www.lib.berkeley.edu/BANC/ROHO/ohonline/.
- www.prizrenliler.org.
- www.tercuman.com.