

**МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ ТА НАУКИ УКРАЇНИ**  
**НАЦІОНАЛЬНИЙ УНІВЕРСИТЕТ**  
**«КИЄВО-МОГИЛЯНСЬКА АКАДЕМІЯ»**  
**ЗАПОРІЗЬКИЙ НАЦІОНАЛЬНИЙ УНІВЕРСИТЕТ**

Кваліфікаційна наукова  
праця на правах рукопису

**Кислий Мартін-Олександр Олександрович**

УДК 94:314.15.045(=512.19)(575.1+477.75)"1956/1989"(043.3/.5)

**ДИСЕРТАЦІЯ**

**ПОВЕРНЕННЯ КРИМСЬКИХ ТАТАР  
НА БАТЬКІВЩИНУ У 1956–1989 рр.**

Спеціальність 07.00.01 – історія України

Подається на здобуття наукового ступеня кандидата історичних наук.

Дисертація містить результати власних досліджень. Використання ідей, результатів і текстів інших авторів мають посилання на відповідне джерело

\_\_\_\_\_ М-О. О. Кислий

Науковий керівник:  
Бетлій Олена Вячеславівна,  
кандидат історичних наук,  
старший викладач

**Київ-Запоріжжя – 2021**

## АНОТАЦІЯ

*Кислий М.-О. О.* Повернення кримських татар на батьківщину у 1956–1989 рр. – Кваліфікаційна наукова праця на правах рукопису.

Дисертація на здобуття наукового ступеня кандидата історичних наук за спеціальністю 07.00.01 – історія України. – Національний університет «Києво-Могилянська академія»; Запорізький національний університет, Запоріжжя, 2021.

Вивчення наслідків геноцидів, депортацій, злочинів проти людяності є на сьогодні пріоритетними у дослідженнях минулого. Депортація кримських татар 1944 р. є одним із найвідоміших випадків антигуманних дій радянської тоталітарної системи, що досі потребує осмислення і вивчення. Попри скасування режиму спецпоселень у 1956 р., кримським татарам, на відміну від інших «покараних народів», було заборонено повертатися на батьківщину. Студії над розумінням втраченої батьківщини, творення її образів у середовищі кримських татар, нарешті перші повернення всупереч забороні актуалізують наявну глобальну проблему міграцій, емігрантських середовищ та їхнього впливу на соціум, біженства, питання політичних рішень щодо визнання характеру переміщень та обмежень прав.

Так само у сучасному європейському і світовому правовому полі гостро постає питання Криму та порушення прав корінного народу в умовах незаконної окупації півострова Російською Федерацією. Питання повернення кримських татар та вивчення історичної складової цього процесу містить у собі і важливу історико-правову складову щодо Кримського півострова, визнання національно-культурних автономій та потреб представників репресованих народів.

Дослідницький потенціал вивчення історії повернення кримських татар полягає й у тому, що таке дослідження робить концептуальний внесок у розуміння таких конструкцій, як батьківщина, зворотні міграції та ідентичність вигнанців – не лише в СРСР та на пострадянському просторі, але й у масштабах глобальних міграційних процесів.

Мета роботи полягає у комплексному дослідженні повернення кримських татар на батьківщину у період з 1956 р. до 1989 р. Вона включає вивчення формування образів втраченої батьківщини, колективного усвідомлення потреби повернення до неї та боротьби за це повернення; реконструкції репресивних дій держави та практик і стратегій, що застосовувалися кримськими татарами при їхньому переселенні до Криму протягом зазначеного періоду.

Аналіз стану наукової розробки теми засвідчив, що повернення кримських татар до 1989 р. є вкрай фрагментарно дослідженим. Панівним є уявлення про масове повернення кримських татар до Криму наприкінці 1980-х – на початку 1990-х рр. як ключовий сюжет історії кримських татар після депортації 1944 р. Натомість переселення до Криму, у зв'язку з тим, що воно не мало масового характеру, або залишається поза увагою більшості дослідників, або ж розглядається винятково як прояв опору владі. До того ж, в історіографії відсутня періодизація повернення кримських татар на батьківщину. Такий підхід не лише не враховує можливість комплексної реконструкції практик повернення кримських татар до 1989 р., але й залишає поза увагою саме прагнення до повернення.

Для всебічного дослідження повернення кримських татар на батьківщину було залучено широке коло джерел, які висвітлюють формування прагнення до повернення, перебіг переселення до Криму і позицію влади щодо «кримськотатарського питання». У ході дослідження було записано 52 усноісторичних інтерв'ю, а також виявлено документи, що раніше не вводилися в науковий обіг, насамперед з фондів Галузевого державного архіву Служби безпеки України, Центрального державного архіву громадських організацій, Архіву відкритого суспільства в Будапешті та Публічної бібліотеки Нью-Йорка. Зібрана та опрацьована джерельна база є репрезентативною та дозволяє виконати поставлені в роботі дослідницькі завдання. Різноманітні за походженням та типом матеріали дають можливість всебічно дослідити досвід та перебіг повернення кримських татар на батьківщину.

Дисциплінарно дослідження виконано у рамках студій з міграцій, тому особлива увага приділяється наявним дослідницьким підходам до інтерпретацій категорій місце та батьківщина. Повернення також розглянуто як екзильну ідеологію, що виникає у середовищі депортованих кримських татар під впливом травми депортації та колективної пам'яті про втрачену батьківщину.

Проаналізовано значення депортації у колективній пам'яті кримських татар та виявлено, що уявлення про Крим як втрачену батьківщину формувалося від моменту виселення з Криму 18 травня 1944 р. Це дозволило зробити висновок, що віра в обов'язкове повернення народу була вкорінена в травму депортації. Простежено, що характерною особливістю перших років у спецпоселеннях було очікування повернення, яке, на думку вигнанців, повинно було відбутися із санкції влади і у такий самий спосіб, як і депортація, тобто організовано. Зроблено висновок про те, що у період у 1944–1956 рр. складаються передумови повернення кримських татар на батьківщину: конструюється образ Криму як втраченої батьківщини і відбувається формування міфу про повернення.

Виявлено, що джерелами формування екзильної ідеології були наративи батьківщини та повсякденні практики, які зберігалися у родинах. Кримськотатарські родини як спільноти пам'яті були місцем, в якому зберігалися, відтворювалися та поширювалися спогади про втрачену батьківщину та депортацію. Зв'язок із домом відтворювався також через систему повторюваних повсякденних практик, звичаїв та ритуалів, що були властиві додепортаційному життю в Криму, та слугували маркером ідентичності у вигнанні. Зроблено висновок, що у випадку кримських татар екзильна ідеологія полягала у прагненні до повернення на батьківщину, яке з'явилося після скасування режиму спецпоселень у 1956 р. На появу у депортованих кримських татар та їхніх дітей прагнення до повернення вплинув також сформований у вигнанні образ Криму як бажаного місця для життя, місця, до якого треба повернутися.

Після скасування спецпоселень у 1956 р., з'явилася практика відвідування рідного дому під прикриттям відпочинку на кримських курортах. Така практика може розглядатися як один із перших проявів втілення прагнення до повернення в умови офіційної заборони. Виявлено, що поширеною була практика, коли з таких подорожей привозилися певні кримські «сувеніри», які мали символічне значення для членів родини. Охарактеризовано політику влади, а саме Указ Президії Верховної Ради СРСР від 5 вересня 1967 р. «Про громадян татарської національності, які проживали в Криму» та з'ясовано, що попри приховану заборону на переселення до Криму, восени 1967 р. почали відбуватися перші переселення кримських татар на батьківщину. Виокремлено три таких практики, дві з яких мали несанкціонований характер, а третя була спробою влади взяти повернення під свій контроль. Перша практика була втіленням повернення відповідно до «чинного законодавства», та полягала у спробах кримських татар отримати дозвіл на мешкання в Криму. Друга практика повернення до Криму, яка тривала до 1978 р., мала два етапи та полягала у тому, що кримські татари обирали для повернення віддалені райони степової частини Кримського півострова. Виявлено, що це не рятувало переселенців від переслідувань та примусових виселень за межі Криму, які отримали назву «повторна депортація». Третя практика, контрольована владою, полягала в організованому переселенні до радгоспів та колгоспів північного Криму кримських татар. Уточнено, що в рамках організаційного набору до Криму потрапляли також активісти національного руху кримських татар.

Прояснено, що кримські татари, які поверталися на батьківщину, стикалися не лише з незаконними обмеженнями у прописці та працевлаштуванні, але й з іншуванням та дискримінацією з боку місцевої влади. Наслідком зростання кількості переселень до Криму було узаконення владою примусових виселень кримських татар із Криму. Встановлено, що прийняття у 1978 р. Постанови № 700, яка була покликана повністю зупинити переселення до Криму, було втіленням масової репресивної політики радянської влади щодо кримських татар. Самоспалення Муси Мамута 23 червня 1978 р. та інші випадки

трагічної загибелі кримських татар у 1978–1979 рр., вплинули на появу в середовищі кримських татар ідей щодо силового спротиву діям влади. Попри те, що подібні ідеї не були втілені, поява та висловлювання таких намірів символізують перелам у стратегіях спротиву.

З'ясовано, що попри розпочату в СРСР перебудову, влада дотримувалася політики заборон щодо переселення кримських татар на батьківщину. Аналіз двох масштабних акцій (в Москві та на Тамані) виявив, що ці події розпочали новий етап повернення народу. Також уточнено роль ферганських подій 1989 р., які пришвидшили переселення. Простежено появу у середовищі кримських татар нової стратегії переселення – самобудів. Поширення самобудів півостровом супроводжувалося розширенням встановлених владою «зон розселення» кримських татар. Зроблено висновок, що повернення передбачало також перевинайдення батьківщини, її реконструкцію у випадку першого покоління (народжених в Криму) та конструювання у випадку другого покоління (народжених у вигнанні). Виявлено, що серед кримських татар формується уявлення про увесь Крим як батьківщину.

Наукова новизна роботи полягає в тому, що вона є першим комплексним дослідженням повернення кримських татар на батьківщину до 1989 р. *Вперше* в історіографії здійснено ґрунтовний аналіз появи у депортованих кримських татар прагнення до повернення та його втілення в період заборони на переселення до Криму. Запропоновано оригінальну періодизацію переселення кримських татар на батьківщину у 1956–1989 рр. Робота є першим дослідженням, в якому всебічно висвітлено повернення з вигнання одного з депортованих радянською владою народів. У дисертаційній роботі втілюється новітній методологічний підхід: пропонується розглянути повернення як втілення екзильної ідеології, вкоріненої в травму депортації та колективну пам'ять спільноти. У ході проведеного дослідження введено до наукового обігу усні історії кримських татар, створені та проаналізовані автором, а також раніше неопубліковані архівні матеріали. Результати роботи *уточнюють* панівне в історіографії уявлення про практики зворотних міграцій та їхні особливості.

Набуло подальшого розвитку питання формування образу батьківщини у депортованих кримських татар.

Практичне значення одержаних результатів полягає у можливості їхнього використання у підготовці монографій, статей та посібників з історії України, Криму та кримськотатарського народу, а також у подальших дослідженнях з тематики депортацій в СРСР та міграцій на пострадянських теренах. Результати дослідження також стануть у пригоді під час підготовки публічноісторичних проєктів, зокрема створення музейних експозицій.

**Ключові слова:** зворотна міграція, батьківщина, повернення, кримські татари, Крим.

## **СПИСОК ОПУБЛІКОВАНИХ ПРАЦЬ ЗА ТЕМОЮ ДИСЕРТАЦІЇ**

### **Статті у фахових виданнях України, включених до міжнародних наукометричних баз, зарубіжних виданнях:**

1. Кислий М.-О. О. Дитинство депортованих кримських татар в Узбекистані у 1950-х роках (за матеріалами спогадів). *Наукові записки НаУКМА. Історичні науки*. 2015. Т. 169. С. 52–58.
2. Кислий М.-О. О. Повернення кримських татар до 1989 р. як дослідницька проблема». *Наукові записки НаУКМА. Історичні науки*. 2020. Т. 3. С. 54–61.
3. Kisly M.-O. Post-Traumatic Generation: Childhood of Deported Crimean Tatars in Uzbekistan. *International Crimes and History*. 2015. Issue 16. P. 71–93.
4. Kisly M.-O. Crimean Tatars in Exile: Community Belonging and Being the Others. *Наукові записки НаУКМА. Історичні науки*. 2019. Т. 2. С. 41–55.

**Публікації, що додатково відображають результати дослідження та його апробації:**

5. Кислий М.-О. Феномен посттравматичного покоління на прикладі дитинства депортованих кримських татар в депортації. *Суспільні злами і поворотні моменти: макроподії крізь призму автобіографічної розповіді: Матеріали Міжнародної наукової конференції* (м. Львів, 25-26 вересня 2014 р.). Львів, 2014. С. 119–128.

6. Кислий М.-О. Усні спогади як джерело для дослідження дитинства кримських татар в Узбекистані. *Наши Крым = Our Crimea = Bizim Qırımımız. Вып. I: Збірка статей за матеріалами Першої Міжнародної наукової конференції «Крим в історії України», присвяченої 700-літтю спорудження мечеті хана Узбека в Старому Криму* (м. Київ, 2 грудня 2014). Київ, 2015. С. 232–235.

7. Кислий М.-О. О. Наративи Великого Голоду: погляд з обох боків Перекопу. *Наукові записки НаУКМА. Історичні науки*. 2018. Т. 1. С. 73–86.

8. Кислий М.-О. О. Особливості проведення усноісторичних досліджень у сучасному Криму та нові старі наративи. *Питання-відповіді-інтерпретації: усна історія України ХХ–ХХІ ст.* (Стаття на стадії друку).

## SUMMARY

Kisly M.-O. Crimean Tatars` return to the homeland in 1956–1989. – Manuscript.

The dissertation for the degree of candidate of historical sciences, specialty 07.00.01. – history of Ukraine. – National university of Kyiv-Mohyla academy; Zaporizhzhia National University, Zaporizhzhia, 2021.

The dissertation presents a comprehensive study of Crimean Tatars' returns to their homeland, Crimea, despite the ban throughout the period 1956–1989. The study of the Crimean Tatars' return contributes significantly not only to the history of Crimean Tatars, it is important for the understanding of reverse migration process.

Studying the consequences of genocides, deportations, and crimes against humanity is one of the priorities in the field of history. The deportation of the Crimean



Tatars in 1944 remains one of the most famous cases of inhumane violence of the Soviet totalitarian system, which still needs to be understood and examined. Despite the cancelation of the regime of special settlements in 1956, Crimean Tatars, in contrast to other “punished peoples”, were forbidden to return to the Crimea. Studies on the understanding of the lost homeland, the creation of its images among the Crimean Tatars, and finally the first returns despite the ban, raise the current global problem of migration, emigrant environments and their impact on society. Furthermore, such studies bring up the question of the nature of displacement, refugees, and political restrictions.

In the modern European and world legal framework, the issues of Crimea and the violation of the rights of indigenous people in the context of the illegal occupation of the peninsula by the Russian Federation remain by far the most acute problems. The study of return of Crimean Tatars includes important historical and legal components concerning the status of Crimean peninsula, the recognition of national and cultural autonomies and needs of repressed peoples.

The research potential of studying the history of Crimean Tatars’ return consists in making a conceptual contribution to the understanding of such social construct as homeland, as well as reverse migrations and the identity of the exiles - not only in the USSR and post-Soviet space, but also in global migration processes.

The objective of the dissertation is a comprehensive study of the return of Crimean Tatars to their homeland in the period from 1956 to 1989. It involves the study of the formation of images of the lost homeland, the collective awareness of the need to return to it and the struggle for this return. Moreover, the dissertation analyzes the repressive policy of the state and the practices and strategies used by the Crimean Tatars during their resettlement to the Crimea in this period.

According to the analysis of the existing historiography made in this dissertation, there is a lack of research dealing with issues of return of Crimean Tatars to their homeland in 1956–1989. Indeed, the studies of forced migration, including those in the Soviet Union, concentrate usually on the issue of moving in one direction, leaving

aside the motion in the opposite direction. In accordance with historical context and push-pull factors of migration, the dissertation addresses differentiation between return (before 1989) and repatriation (after 1989) phenomena.

To ensure an adequate disclosure of the research objective and hypothesis, the author provide an overview of existing research approaches to the concept of return in migration studies. The dissertation is based on a wide range of sources. First of all, it includes a number of semi-structured interviews with Crimean Tatars, recorded by the author in Crimea and Kyiv. Furthermore, it incorporated unpublished unique documents from the archives in and outside of Ukraine, as well as some previously published materials, which altogether form the basis of this dissertation.

The dissertation examines the preconditions for the Crimean Tatar`s return. The analysis of memories suggests that the image of the lost homeland together with hope to return were formed directly during the deportation process. During the first years of exile there was a widespread belief that Crimean Tatars had been deported by mistake and they would be returned soon. It is assumed that the myth of return was formed by Crimean Tatars in exile. Additionally it was found that Crimean Tatar families played a major role in keeping the knowledge about Crimea and deportation as well as transmitting it between generations. Moreover, a set of specific everyday practices inherent to the previous life in Crimea was preserved in exile. It is revealed that the emergence of the second generation`s aspiration to return to the place where they had never been is rooted in the image of the home formed by their parents.

With the cancelation of special settlements regime in 1956 Crimean Tatars started to visit their homes in Crimea as “tourists” because of the ban to live in their homeland. Such journeys can be seen as a process of reconnecting with the homeland in the case of the first generation and establishing such connection in the case of the second generation. Besides, travels to Crimea were accompanied by bringing specific Crimean “souvenirs” from the homeland to Uzbekistan to share with relatives and friends.

In 1967 the Presidium of the Supreme Soviet of the USSR issued a decree according to which the charges against Crimean Tatars were dropped, but Crimean Tatars were still not allowed to return to their homeland. During 1967–1978 a few tactics of migration to Crimea emerged. The first one was to visit Soviet and party authorities to obtain a residence permit, or at least to clarify the application of the aforementioned decree. The second tactic involved relocation to remote areas of Crimea, where it was possible to obtain a residence permit, or at least to remain “unnoticed” by the authorities. And the third one, organized recruitment, was used by authorities to control Crimean Tatars` return to the homeland. It is concluded that all three tactics were the embodiment of the aspiration to return.

The dissertation reveals that Soviet authorities not only resorted to forced evictions (so-called “second deportation”) but also relied on othering of Crimean Tatars, forging an image of them as strangers and unwanted neighbors. In 1978 the Resolution of the Council of Ministers of the USSR legalized forced migration of Crimean Tatars. This act suspended the return process for almost ten years. The research shows that such aggravation of the situation in Crimea led to the radicalization of Crimean Tatars and the political persecution caused a number of suicides (among them self-immolation of Musa Mamut).

With a start of perestroika Crimean Tatars national movement intensified. As a result of a few protests the migration to Crimea resumed in 1987. Despite the resistance of local authorities, squatting plots of land and building houses as a new approach to the return emerged in 1989. The research concludes that the spread of self-built houses on the peninsula was an expansion of the “settlement zones” established by the authorities for Crimean Tatars. After return, Crimean Tatars faced the fact that the “home” they remembered, or their parents had told them about no longer existed. This awareness spurred the Crimean Tatars to construct a new image of homeland for themselves and their children. The dissertation approaches the return not as an event, but as a long journey towards the restoration of normality, which had been lost as a result of the deportation in 1944. The end of a return is not always an arrival, moreover

the return includes a process of emplacement. A journey to home, a so-called “route to root”, made a significant influence on reimagining of home and reforging of identity.

The scientific novelty of the research is that it is the first comprehensive study of the return migration of Crimean Tatars to their homeland before 1989. The thorough analysis of the emergence of the desire to return among the deported Crimean Tatars and its implementation under the ban on resettlement in the Crimea has been undergone for the first time in the field of history. One of the important and novel outcomes of the research is the author’s original periodization of the reverse migration of Crimean Tatars to their homeland in 1956–1989. The dissertation is the first study that comprehensively covers the return migration from exile of one of the forcibly deported peoples in the Soviet Union. To achieve the objective of the research, the author has applied the newest methodological approach: it is proposed to consider return as the embodiment of an exile ideology rooted in the trauma of deportation and the collective memory of the community. The research introduces oral histories of Crimean Tatars, recorded and analyzed by the author, as well as previously unpublished archival materials. The results of the work clarify the prevailing idea in historiography about the practices of reverse migration and their features. The issue of forging the image of the homeland among deported Crimean Tatars has been further developed.

The practical significance of the obtained results lies in the possibility of their use in the preparation of monographs, articles and handbooks on the history of Ukraine, Crimea and the Crimean Tatars, as well as in further research on deportations in the USSR and post-Soviet migrations. The results of the study will also be useful for developing public history projects as well as museum exhibitions.

**Key words:** reverse migration, homeland, return, Crimean Tatars, Crimea.

## ЗМІСТ

<b>ПЕРЕЛІК УМОВНИХ СКОРОЧЕНЬ.....</b>	<b>15</b>
<b>ВСТУП .....</b>	<b>16</b>
<b>РОЗДІЛ 1. ІСТОРИОГРАФІЯ, ДЖЕРЕЛЬНА БАЗА ТА МЕТОДОЛОГІЯ ДОСЛІДЖЕННЯ .....</b>	<b>23</b>
1.1. Історіографія .....	23
1.2. Джерельна база .....	33
1.3. Методологічні засади дослідження .....	39
<b>РОЗДІЛ 2. ДЕПОРТАЦІЯ ТА КОНСТРУЮВАННЯ МІФУ ПРО ВТРАЧЕНУ БАТЬКІВЩИНУ: ПЕРЕДУМОВИ ПОВЕРНЕННЯ.....</b>	<b>56</b>
2.1. Депортація як точка відліку: прощання з батьківщиною .....	56
2.2. Сподівання на повернення у перші роки після депортації.....	63
<b>РОЗДІЛ 3. ПОВЕРНЕННЯ ЯК ЕКЗИЛЬНА ІДЕОЛОГІЯ: НАРАТИВИ ТА ПРАКТИКИ БАТЬКІВЩИНИ У ВИГНАННІ .....</b>	<b>74</b>
3.1. Стратегії пригадування та поширення знань про Крим .....	74
3.2. Крим в Узбекистані: звичаї та повсякденні практики .....	82
3.3. Формування прагнення повернутися на батьківщину .....	91
<b>РОЗДІЛ 4. ВТІЛЕННЯ ПРАГНЕННЯ ДО ПОВЕРНЕННЯ (1956–1978 РР.) .....</b>	<b>103</b>
4.1. Перші відвідування Криму після 1956 р. ....	103
4.2. Вирішення «кримськотатарського питання» владою: повернення згідно з Указом 1967 р.....	112
4.3. Спроби оселитися в Криму в умовах заборони .....	121
4.4. Санкціоноване повернення: організаційний набір.....	129
<b>РОЗДІЛ 5. ЗЛАМ 1978 РОКУ: ПРОТИДІЯ ПЕРЕСЕЛЕННЯМ ТА НОВИЙ ВИТОК БОРОТЬБИ ЗА ПРАВО ПОВЕРНУТИСЯ.....</b>	<b>137</b>
5.1. Загострення ситуації в Криму .....	137
5.2. Постанова № 700: узаконення протидії поверненням. ....	140
5.3. Еволюція спротиву кримських татар.....	144

	14
<b>РОЗДІЛ 6. ПОВЕРНЕННЯ В ПЕРІОД ПЕРЕБУДОВИ .....</b>	<b>158</b>
6.1. Соціальні та політичні причини відновлення переселень до Криму .....	158
6.2. Самобуди та наметові містечка.....	167
6.3. Наративи батьківщини після переїзду до Криму .....	174
<b>ВИСНОВКИ.....</b>	<b>190</b>
<b>СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ І ЛІТЕРАТУРИ .....</b>	<b>197</b>
<b>ДОДАТКИ.....</b>	<b>237</b>

**ПЕРЕЛІК УМОВНИХ СКОРОЧЕНЬ**

ВР	Верховна Рада
ГДА СБУ	Галузевий державний архів Служби безпеки України
ДАРФ	Державний архів Російської федерації
ДКО	Державний комітет оборони
КДБ	Комітет державної безпеки
КПРС	Комуністична партія Радянського Союзу
КПУ	Комуністична партія України
Кримська АСРР	Кримська Автономна Соціалістична Радянська Республіка
МВС	Міністерство внутрішніх справ
міськком	міський комітет
обком	обласний комітет
облвиконком	обласний виконавчий комітет
ООН	Організація Об'єднаних Націй
РРФСР	Російська радянська федеративна соціалістична республіка
РМ	Рада Міністрів
РНК	Рада Народних Комісарів
СРСР	Союз Радянських Соціалістичних Республік
США	Сполучені Штати Америки
УзРСР	Узбецька Радянська Соціалістична Республіка
УРСР	Українська Радянська Соціалістична Республіка
ЦДАГОУ	Центральний державний архів громадських об'єднань України
ЦК	Центральний комітет
NYPL	New York Public Library
OSA	The Vera and Donald Blinken Open Society Archives

## ВСТУП

**Актуальність дослідження.** Вивчення наслідків геноцидів, депортацій, злочинів проти людяності є на сьогодні пріоритетними у дослідженнях минулого. Депортація кримських татар 1944 р. є одним із найвідоміших випадків антигуманних дій радянської тоталітарної системи, що досі потребує осмислення і вивчення. Попри скасування режиму спецпоселень у 1956 р., кримським татарам, на відміну від інших «покараних народів», було заборонено повертатися на батьківщину. Студії над розумінням втраченої батьківщини, творення її образів у середовищі кримських татар, нарешті перші повернення всупереч забороні актуалізують наявну глобальну проблему міграцій, емігрантських середовищ та їхнього впливу на соціум, біженства, питання політичних рішень щодо визнання характеру переміщень та обмежень прав.

Так само у сучасному європейському і світовому правовому полі гостро постає питання Криму та порушення прав корінного народу в умовах незаконної окупації півострова Російською Федерацією. Питання повернення кримських татар та вивчення історичної складової цього процесу містить у собі і важливу історико-правову складову щодо Кримського півострова, визнання національно-культурних автономій та потреб представників репресованих народів.

Повернення на батьківщину – довготривалий процес, що піднімає ще одне питання: взаємовідносини індивідів та спільнот з владою, з державними структурами та репресивним апаратом. Дослідження цих проблемних питань дозволяє поглянути на минуле з точки зору обмежень, дисциплінувань, поступок, що є важливим кроком у вивченні радянської державної системи як такої.

Дослідницький потенціал вивчення історії повернення кримських татар полягає й у тому, що таке дослідження робить концептуальний внесок у розуміння таких конструкцій, як батьківщина, зворотні міграції та ідентичність вигнанців – не лише в СРСР та на пострадянському просторі, але й у масштабах глобальних міграційних процесів.



**Зв'язок з науковими програмами, планами, темами.** Дослідження виконане на кафедрі історії Національного університету «Києво-Могилянська академія» в рамках наукової теми «Україна в процесах соціокультурних трансформацій: історична спадщина та новітні прояви» (реєстраційний номер в УкрІНТЕІ: 0117U004140).

**Мета роботи** полягає у комплексному дослідженні повернення кримських татар на батьківщину у період з 1956 р. до 1989 р. Вона включає вивчення формування образів втраченої батьківщини, колективного усвідомлення потреби повернення до неї та боротьби за це повернення; реконструкції репресивних дій держави та практик і стратегій, що застосовувалися кримськими татарами при їхньому переселенні до Криму протягом зазначеного періоду.

Для реалізації мети поставлено такі **дослідницькі завдання**:

- 1) Охарактеризувати історіографію, джерельну базу та методологічні засади дослідження.
- 2) Проаналізувати передумови повернення, а саме формування уявлень про Крим як втрачену батьківщину та сподівань на швидке переселення у 1944–1956 рр.
- 3) Простежити формування екзильної ідеології у середовищі депортованих кримських татар як прагнення до повернення на батьківщину.
- 4) Висвітлити, як відбувалися поїздки до Криму у період повної заборони переселення у 1956–1967 рр., та розкрити, як здійснювалися повернення в період 1967–1978 рр.
- 5) Встановити причини припинення переїзду кримських татар на батьківщину після 1978 р. та виявити особливості ненасильницького спротиву кримських татар діям влади.
- 6) З'ясувати умови відновлення переселення кримських татар у період перебудови та проаналізувати властиві цим рокам практики і наративи їхнього укорінення в Криму.

**Об'єктом дослідження** є депортація та зворотні міграції депортованих кримських татар на батьківщину.

**Предметом дослідження** є формування у кримських татар прагнення до повернення з вигнання на батьківщину та практики і стратегії самого повернення в умовах заборони у 1956–1989 рр.

**Методи дослідження.** Для вирішення поставлених завдань у роботі було застосовано *загальнонаукові, спеціальні історичні та міждисциплінарні* методи та підходи. *Загальнонауковий* метод аналізу використовувався для об'єктивного висвітлення повернення кримських татар на батьківщину. Метод синтезу було залучено для узагальнення теоретичних положень роботи, використаних для обґрунтування дослідницького питання. Зі *спеціально історичних* методів використано історико-порівняльний, історико-типологічний, проблемно-хронологічний методи, а також метод критичного аналізу джерел та мікроісторичного аналізу. Зокрема, історико-порівняльний метод було використано для аналізу подібностей та розбіжностей історичного досвіду кримських татар та інших народів-вигнанців. Натомість завдяки історико-типологічному методу вдалося дослідити особливості та істотні ознаки зворотної міграції кримських татар до різних районів Криму у різні періоди протягом 1956-1989 рр. та встановити етапи повернення кримських татар на батьківщину в умовах офіційної заборони, що визначило структуру дисертаційної роботи. Проблемно-хронологічний метод було використано для уточнення хронології переселення кримських татар до Криму та систематизації джерельного матеріалу. Застосування методу критичного аналізу джерел дозволило проаналізувати документи радянських та партійних органів влади, Комітету державної безпеки, а також спогади кримських татар. Метод мікроісторичного аналізу використано для всебічного висвітлення особистих історій повернення та життєвих стратегій. З *міждисциплінарних* методів та підходів у роботі використано методи усної історії (реконструктивний перехресний аналіз, наративний аналіз, біографічний підхід) та імагологічні методи. Застосування реконструктивного перехресного аналізу наративів інформантів дозволило

реконструювати досвід переселення до Криму, а також інтенції та прагнення інформантів. За допомогою наративного аналізу вдалося простежити особливості конструювання розповідей. Біографічний підхід було використано для всебічного вивчення індивідуального досвіду повернення кримських татар до Криму. Використання імагологічного методу дозволило простежити формування та функціонування образу втраченої батьківщини у наративах кримських татар.

**Хронологічні межі дослідження** охоплюють період 1956–1989 рр. Нижня хронологічна межа – Указ Президії Верховної Ради СРСР 1956 р., згідно з яким кримські татари були звільнені зі спецпоселень із заборону повертатися у Крим. Однак, попри заборону, після 1956 р. розпочинається процес повернення кримських татар на батьківщину, зокрема відвідування Криму, та зафіксовано перші спроби оселитися на півострові. Верхня хронологічна межа – це прийняття 14 листопада 1989 р. Верховною Радою СРСР Декларації «Про визнання незаконними та злочинними репресивних акцій проти народів, які були насильно переселені, та забезпечення їхніх прав», що ознаменувало кінець вигнання і початок періоду масового переїзду кримських татар до Криму. Для всебічного пояснення процесів повернення ми звернулися й до періоду 1944–1956 рр.

**Територіальні межі дослідження** охоплюють територію СРСР, насамперед Узбецької РСР та Кримської області Української РСР. Саме до Узбекистану було депортовано основну частину кримських татар (зокрема інформантів, чий усні історії проаналізовано в роботі) та звідти вони поверталися на батьківщину – до Кримської області УРСР.

**Джерельна база дослідження.** Для вирішення поставлених дослідницьких завдань було використано *джерела усної історії, неопубліковані архівні матеріали, та опубліковані джерела* (документальні джерела, джерела особового походження, періодичну пресу та публіцистику). Усні історії кримських татар були записані автором у період 2013–2020 рр., переважно на території Автономної республіки Крим. Серед архівних матеріалів – документи

Центрального державного архіву громадських об'єднань України, Галузевого державного архіву Служби безпеки України, які висвітлюють владні практики спротиву поверненню кримських татар до Криму; матеріали Архіву відкритого суспільства (The Vera and Donald Blinken Open Society Archives), в яких висвітлено боротьбу кримських татар та випадки примусових виселень з Криму; а також колекцію матеріалів професора Колумбійського університету Едварда Олворта із зібрання Публічної бібліотеки Нью-Йорка (New York Public Library). Опубліковані джерела представлені документами з архівів України та Російської Федерації, спогадами та мемуарами, зокрема свідченнями кримських татар про депортацію, а також періодичними виданнями.

**Наукова новизна роботи** полягає в тому, що вона є першим комплексним дослідженням повернення кримських татар на батьківщину до 1989 р. *Вперше* в історіографії здійснено ґрунтовний аналіз появи у депортованих кримських татар прагнення до повернення та його втілення в період заборони на переселення до Криму. Робота є першим дослідженням, в якому всебічно висвітлено повернення з вигнання одного з депортованих радянською владою народів. У дисертаційній роботі впроваджено новітній методологічний підхід: пропонується розглянути повернення як втілення екзильної ідеології, вкоріненої в травму депортації та колективну пам'ять спільноти. У ході проведеного дослідження введено до наукового обігу усні історії кримських татар, створені та проаналізовані автором, а також раніше неопубліковані архівні матеріали. Результати роботи *уточнюють* панівне в історіографії уявлення про практики зворотних міграцій та їхні особливості. *Набуло подальшого розвитку* питання формування образу батьківщини у депортованих кримських татар.

**Практичне значення одержаних результатів** полягає у можливості їхнього використання у підготовці монографій, статей та посібників з історії України, Криму та кримськотатарського народу, а також у подальших дослідженнях з тематики депортацій в СРСР та міграцій на пострадянських теренах. Результати дослідження також стануть у пригоді під час підготовки публічноісторичних проєктів, зокрема створення музейних експозицій.

**Особистий внесок здобувача.** Дисертаційна робота є самостійно виконаним дослідженням, в якому, з огляду на здобутки попередників, та на основі опрацьованих джерел, викладено авторський аналіз повернення кримських татар на батьківщину. Наукові результати дисертації належать здобувачу особисто і є його теоретичним та практичним внеском у розвиток історичної науки.

**Апробація результатів дослідження.** Положення дисертації оприлюднено у доповідях на міжнародних наукових форумах, а саме: «Суспільні зміни і поворотні моменти: макроподії крізь призму автобіографічної розповіді» (2014, Львів), «Крим в історії України» (2014, Київ), «Усна історія у Центрально-Східній Європі: сучасні напрями досліджень, виклики та особливості» (Лодзь, Польща, 2015), конвенції Американської асоціації славістичних, східно-європейських і євразійських студій (ASEEES) та Міжнародної асоціації гуманітаріїв (MAG) «Образи Іншого» (Львів, 2016), «Досліджуючи минуле: методологічне оновлення історіографії в Україні» (2017, Київ), «Уявне пограниччя: інтерпретації культур та стратегії співжиття» (Київ, 2017), «Досліджуючи минуле: нова соціальна історія на перехрестях методологічних віянь» (Київ, 2018), конвенції Асоціації з дослідження національностей (ASN) (Нью-Йорк, США, 2018), конвенції Міжнародної асоціації гуманітаріїв (MAG) «Образ Себе» (Львів, 2018), конвенції Американської асоціації славістичних, східно-європейських і євразійських студій (ASEEES) (Бостон, США, 2018), «Усна історія і політичний ангажемент: (а)політичність усноісторичних досліджень у сучасній Україні» (Полтава, 2018).

**Публікації.** Основний зміст та результати дослідження викладені у 8 одноосібних публікаціях, зокрема 3 – у фахових виданнях України, 1 – у закордонному періодичному виданні, внесеному до міжнародних баз EBSCO та DergiPark Akademik, та 4 – в інших наукових виданнях. Повний обсяг публікацій складає 8,06 д. а.

**Структура роботи** відповідає завданням та побудована за проблемно-тематичним та хронологічним принципами. Зокрема включає вступ, 6 розділів, які разом містять 18 підрозділів, висновки, список використаних джерел та літератури (393 позицій), додатки. Повний обсяг дисертації – 280 сторінок, з них – 181 сторінка основного тексту.

## РОЗДІЛ 1. ІСТОРИОГРАФІЯ, ДЖЕРЕЛЬНА БАЗА ТА МЕТОДОЛОГІЯ ДОСЛІДЖЕННЯ

В цьому розділі ми охарактеризуємо стан наукового вивчення проблеми, джерельну базу та методи дослідження зворотної міграції кримських татар. У першому підрозділі наведено огляд літератури, у фокусі якої – депортація кримських татар та так зване «кримськотатарське питання» в СРСР, а також проаналізовано дослідження, проблематика яких безпосередньо пов'язана із поверненням кримських татар на батьківщину. У другому підрозділі розглянуто джерела роботи та розкрито їхні особливості. У третьому розділі викладено методологію дисертаційної роботи з обґрунтуванням застосування обраних підходів та теоретичних рамок.

### 1.1. Історіографія

Тема депортації кримських татар з історичної батьківщини у 1944 р. належить до тієї царини історичного знання, вивчення якої неодноразово набувало актуалізації відповідно до політичного та ідеологічного контексту. Однак, попри значний інтерес дослідників до історії кримськотатарського народу загалом та депортації зокрема, питання повернення кримських татар на батьківщину в умовах офіційної заборони досліджено фрагментарно. Задля виконання дослідницьких завдань, а саме всебічного аналізу наявної історіографії, нами запропоновано всебічно розглянути опрацьовану літературу за *хронологічним принципом*, що дозволить здійснити аналіз історіографічної традиції вивчення історії кримських татар у післядепортаційний період, та за *тематичним принципом*, згідно з використаною у дисертаційній роботі літературою, дотичною до предмета дослідження.

*Хронологічно* дослідження так званого «кримськотатарського питання», а саме депортації кримських татар та порушення їхніх прав у СРСР, зокрема права на повернення, було розпочато, а згодом і розгорталося, у західних дослідницьких інституціях. Початковий період (1950-ті рр.) писання історії кримських татар відзначився браком джерел та свідчень: так західні дослідники

дїзнавалися про депортацію кримських татар та інших депортованих народів або з офіційних радянських джерел (мапи, з яких зникали національні автономії та республіки, статті в енциклопедіях, які редагувалися відповідно до усталеного наративу), або ж зі свідчень радянських громадян, які після Другої світової війни опинилися за межами радянської окупаційної зони[112, 19]. У 1951 р. про депортацію кримських татар згадує у своїй статті «Трагедія Криму» кримськотатарський політик та історик Едіге Киримал, який після війни опинився у Німеччині. Прикметно, що він датує депортацію 1946 р. та наголошує, що місце заслання кримських татар невідоме[307]. У 1958 р., дописуючи до колективної монографії «Геноцид в СРСР», Киримал датує депортацію вже червнем 1944 р.[306]. У 1955 р. Вальтер Коларц згадує про «ліквідацію» кримських татар у своїй роботі «Росія та її колонії». На думку дослідника, депортація стала «крапкою» у довгому процесі, розпочатому ще 1783 р.[312].

Доцільно припустити, що після смерті Сталіна, а особливо після 1956 р. (звільнення депортованих зі спецпоселень), факт депортації стає відомим широкому загалу та західним дослідникам зокрема. Так у 1959 р. Іван Спектор у роботі про зовнішню та внутрішню політику СРСР щодо ісламу згадує про депортацію кримських татар як про перший крок СРСР у боротьбі проти «мусульманської загрози»[365, 211–212]. У 1960 р. Роберт Конквест видає роботу «The Soviet Deportation of Nationalities»[271], більш відому як «The Nation Killers: The Soviet Deportation of Nationalities» (перевидання 1970 р.)[270]. Ця праця є першим комплексним дослідженням, присвяченому темі депортації народів у СРСР. Саме Конквест впроваджує в обіг термін «небажані народи» (unnation)[270, 67]. Слід зазначити, що робота Конквеста також написана в умовах браку джерел: дослідник вимушений, зокрема, спиратися на радянські переписи населення[270, 64–66]. Таким чином, вивчення депортації кримських татар насамперед стає частиною західної советології та студій про геноциди.

Підйом правозахисного руху в СРСР наприкінці 1960-х рр. загалом та кримськотатарського національного руху зокрема також викликав інтерес у



дослідників. Виразною відмінністю цього етапу історіописання є більш широка джерельна база: документи дисидентського руху, звернення правозахисників до радянських органів влади та міжнародних інститутів, звіти про арешти та інші задокументовані форми дискримінацій<sup>1</sup>. Наприкінці 1960-х рр. у публікаціях українських емігрантських журналів наголошується на порушенні прав кримських татар та законності боротьби за право повернення на рідні їм землі[169, 110; 165]. У 1971 р. з'являється звіт лондонської групи з прав меншин, присвячений кримським татарам та німцям Поволжя[361]. У Німеччині Зімон Герхард публікує статтю про національний рух кримських татар[362]. Боротьба кримських татар за право на повернення на батьківщину підштовхнула Стенлі Вардіса в 1971 р. написати статтю, в якій він робить висновок, що попри незначний успіх петиційної кампанії, боротьба кримських татар вплинула на радянських лібералів та започаткувала нові тенденції у правозахисному русі[379]. Петро Потічний, як і решта його колег, коріння боротьби кримських татар вбачає в анексії Криму 1783 р. Спираючись на Киричала, Конквеста та вже наявні тоді на Заході дисидентські джерела, автор зазначав, що кримськотатарський національний рух є унікальним у порівнянні з іншими правозахисними рухами СРСР, зокрема його особливістю є мобілізація великої частини спільноти заради спільної мети. Потічний також стверджував, що попри міцні зв'язки кримських татар з ліберальною російською інтелігенцією, симпатія українських дисидентів до кримських татар є сильнішою[347]. Інший дослідник, Девід Ковалевський висував тезу про те, що національні рухи в СРСР та кримськотатарський зокрема і надалі будуть фактором тиску на владу[315].

Формування опозиційних настроїв в СРСР вплинуло на появу нових досліджень не тільки на Заході. Олександр Некрич, історик за фахом, який у 1944 р. як військовий був свідком депортації кримських татар, у 1975 р. завершив свою роботу, присвячену радянським депортаціям. Його книга, яка

---

<sup>1</sup> У 1972 р. за редакцією Пітера Реддавея побачила світ збірка перекладених англійською мовою номерів «Хроніки поточних подій», в яких, зокрема, йшлося про боротьбу кримських татар[350].

ввела в обіг поняття «покарані народи», була опублікована 1978 р. в Нью-Йорку, після еміграції Некрича з СРСР[217].

Наприкінці 1970-х рр. було здійснено першу спробу написання гранд-нарративу історії кримських татар. Професор Стенфордського університету Алан Фішер, книга якого – «The Crimean Tatars» – вийшла друком 1978 р., поставив перед собою мету стисло викласти історію кримських татар від моменту їх появи на півострові до діяльності національного руху кримських татар за повернення на батьківщину. Наприкінці роботи автор робить висновок, що радянська влада не має намірів дозволяти кримським татарам переселятися на батьківщину, а без зовнішнього втручання (зокрема з боку Туреччини) повернення навряд відбудеться[278].

Доцільно припустити, що подальша десятирічна перерва (1978–1988) у публікаціях досліджень та матеріалів, присвячених кримськотатарській проблемі в СРСР, збігається із кризою кримськотатарського національного руху після остаточної заборони на переселення у 1978 р. Період перебудови, а відповідно й оголошена політика гласності, посприяли поновленню дослідницької активності, зокрема завдяки доступу до нових джерел та свідчень. У 1988 р. під редакцією Едварда Олворта було опубліковано збірку, дописувачами якої стали не тільки знані дослідники (Алан Фішер, Пітер Реддавей, Едвард Лаззеріні), але й політичні емігранти: Айше Сеїтмуратова та Людміла Алексеєва. Видання Олворта символізує початок нового періоду у дослідженні кримськотатарської проблеми. У матеріалах збірки проаналізовано питання лідерства серед кримських татар (на прикладі Ісмаїла Гапринського та Мустафи Джемілева), етнічних депортацій в СРСР, національного руху кримських татар як відповіді на дії влади, значення ритуалів та символів у збереженні ідентичності спільноти[245].

Таким чином, нарративну схеми та певною мірою канон дослідження історії кримських татар було закладено західними дослідниками насамперед у США. Характерною особливістю цієї історіографії став пошук не тільки причин

депортації, але й генези конфлікту між державою (Російська імперія й СРСР) та кримськими татарами, висвітлення кримськотатарського національного руху як такого, що не тільки має значний потенціал, але й задає тон усьому правозахисному руху в СРСР.

Розпад СРСР спричинив не так поширення інших методологічних віянь (в історіописанні використовувалися підвалини, зведені ще Конквестом та Некричем), як появу нових джерел. Передусім це були архівні фонди, які поступово ставали доступними для дослідників[196; 183]. Також слід відзначити сприятливі умови роботи для етнографів, антропологів та соціологів із живими свідками депортації[338, 65]. До дослідження кримськотатарського питання долучилися співробітники інститутів РАН (Інститут етнології та антропології та Інститут сходознавства Російської академії наук)[191; 184]. В Україні теж публікуються збірки архівних джерел, зокрема документів ЦК КПУ та КДБ УРСР[94; 91; 95; 233; 93], матеріали судових справ над кримськими татарами[110], зібрання спогадів очевидців депортації[130–132]. У центрі уваги дослідників досі перебувають депортації народів у СРСР[221; 340]. До дослідження депортації долучаються кримськотатарські дослідники[235; 175; 274; 214]. Також у 1990-их рр. українські та кримськотатарські дослідники зробили декілька спроб написати історію кримськотатарського народу від етногенезу до репатріації[198; 212; 218].

Проте дослідники, окрім сприятливих умов, зіштовхнулися із новими викликами, як-то масова репатріація кримських татар до Криму на початку 1990-х рр. та проблеми соціальної, політичної та економічної адаптації репатріантів. Дійсно, складається враження, що українська наука радше вивчала питання інкорпорації кримських татар в українське суспільство та осмислення нових викликів, спричинених поверненням кримських татар[238; 187; 237; 210]. Відтак історія кримських татар стає тлом для етнополітичних та етносоціологічних досліджень, а основним предметом досліджень є репатріація кримських татар[220]. Така тематика досліджень, попри свою актуальність, призвела до нехтування потребою у комплексних та ґрунтовних дослідженнях природи

кримськотатарського руху за повернення. Події 2014 р. поновили інтерес дослідників до історії Криму та кримських татар[228; 327; 182; 186; 209]. Однак більшість нових видань є реферативними за характером та, спираючись на дидактичну функцію історії, слугують конкретній політичній меті.

Звертаючись до *тематичного* аналізу використаної у роботі літератури, насамперед зазначимо, що трагедія депортації стала не лише центральною темою історичної та колективної пам'яті кримських татар, але й вплинула на канон писання історії народу. Депортація в уявленні спільноти, та, зрештою, істориків, не є подією, а радше розтягнутим у часі процесом, що охоплює не тільки звинувачення у зраді, виселення у вагонах у травні 1944 р., надсмертність та 12 років, проведених у спецпоселеннях; йдеться також і про адаптацію до нових умов, життя у вигнанні, боротьбу за повернення на батьківщину та, власне, повернення з депортації додому[214]. Таким чином, депортація стає синонімом вигнання. Про долю кримських татар у спецпоселеннях, облаштування, настрої та спроби втечі йдеться у роботах Віктора Земскова, Рустема Хаялі, Ксенофонта Санукова та Гульнари Бекірової[196; 234; 226; 177]. Натомість присутність травми депортації в колективній пам'яті народу відстежує Арзи Емірова[274]. Адаптацію після звільнення зі спецпоселень, інтеграцію до неоднорідного узбецького суспільства, освіту, русифікацію, загрозу асиміляції та трансформацію спільноти внаслідок виселення з Криму та тривалого перебування на чужині детально досліджують Аркадій Вяткін, Едуард Кульпін, Хакан Кирымлі та Шевкет Мустафаєв[184; 308]. Кримські татари як частина узбецького суспільства згадані у дисертаційному дослідженні Пола Стронського[368].

Тема боротьби кримських татар за повернення на батьківщину всебічно висвітлена в літературі та є дотичною до предмету нашого дисертаційного дослідження. Існують також певні спроби вписати повернення у хроніку національного руху кримських татар. Михайло Губогло та Світлана Червонная у кількатомній роботі поетапно висвітлюють становлення та розгортання, а також характерні особливості національного руху кримських татар у період 1956–

1997 рр. Автори вказують, що Указ 1967 р. посприяв поширенню руху і на території Кримського півострова[191, 106]. Кримськотатарський національний рух як невід'ємну складову дисидентського руху в СРСР загалом та в Україні зокрема послідовно розглядає Олег Бажан. На його думку, повернення кримських татар в умовах офіційної заборони є одним з проявів опору владі[174]. Політична історія кримськотатарського народу від 1944 до 1991 рр. у контексті спротиву радянській владі та боротьби за право повернення на батьківщину висвітлена у всеохопній праці Гюльнари Бекірової[176]. Дослідниця аргументовано стверджує, що у 1970–1980-х рр. відбулося переміщення найбільш активних дій руху на територію Криму[176, 254].

До написання історії національного руху кримських татар долучилися також його симпатики та безпосередні учасники. Так, Людміла Алєєксєєва, історик та учасниця правозахисного руху в СРСР, аналізує кримськотатарський національний рух у контексті загальнорадянського дисидентського руху[170; 242]. Перебіг ключових для кримськотатарського руху подій, які відбувалися наприкінці 1980-х рр., детально реконструйовано у роботі Мустафи Джемїлєва, присвяченій московським подіям літа 1987 р.[195], та у виданні про події осені 1987 р., редактором якого також виступив Джемїлєв[193].

Якщо ж говорити про проблематику, дотичну до теми нашого дисертаційного дослідження, то слід зазначити, що в наявній літературі також приділена увага уявленню депортованих кримських татар про втрачену та віднайдену батьківщину. Найперше варто згадати ґрунтовну монографію Грети Юлінг «Beyond Memory», в якій дослідниця, на основі 53 записаних в Криму та Узбекистані інтерв'ю, фахово препарує пам'ять кримських татар про депортацію, з особливою увагою до родинних практик пригадування та розповідання. Власне, три стилі трансляції пам'яті у родинному колі (активний, вибірковий та небажаний), які Юлінг пропонує у своєму дослідженні, лягли в основу одного з підрозділів нашого дослідження про кримськотатарські родини як спільноти пам'яті. Розглядаючи репатріацію кримських татар в 1990-ті рр., дослідниця приділяє також увагу конфлікту пам'ятей та політичній інструменталізації

пам'яті, стверджуючи, що sentimenti за батьківщиною є колективним та надбаним явищем[373].

Якщо Грета Юлінг стверджує, що зв'язок кримських татар із батьківщиною – не застаріла маніфестація етнонаціоналізму, а сучасна відповідь на мінливе значення *місця*, коли територіалізовані ідентичності не обов'язково спираються на тропи націоналізму[373, 15–16], то Браян Вільямс навпаки наголошує на ролі території у формуванні етнічної ідентичності та зазначає, що сучасна кримськотатарська національна ідентичність міцно пов'язана з ідеєю рідної землі і є продуктом довгих років національного розвитку та народної колективної психіки. Виникнення поняття *Ватан*, батьківщини, Вільямс пов'язує з «татарським» націоналізмом та датує початком ХХ ст. Так само з націоналізмом та націоналістами він пов'язує і національний рух кримських татар, який виникає у вигнанні, та називає ініціативні групи «націоналістичними осередками». Водночас Вільямс стверджує, що історії про батьківщину передавалися з покоління в покоління, а першим словом дітей було не мама, а *Къырым*. Він також визнає, що *місце* відіграє важливу роль у формуванні соціальної ідентичності, а згодом зазначає, що батьківщина може бути сконструйована та навіть уявлена[389].

Айшегюль Айдингюль та Ердоган Йилдирим у своїй статті ставлять собі за мету дослідити сприйняття кримськими татарами батьківщини як маркеру ідентичності, як міфічного пункту призначення, як території мешкання спільноти та як місця кращого життя. Автори використовують поняття *міф про батьківщину* на позначення інструментів мобілізації sentimentів та ідентичності під час перебування кримських татар у вигнанні. Дослідження є важливим, бо звертає увагу на те, що батьківщина є конструктом, в основі якого, зокрема, досвід депортації та образ Криму, що передаються між поколіннями[251].

Значення батьківщини для кримських татар вивчається також українськими дослідниками. Олена Соболева послідовно досліджує не тільки традиційну культуру кримських татар[230], але й формування образу

батьківщини. Дослідниця звертає увагу на притаманний наративам кримських татар містичний зв'язок між землею та людьми, зокрема на уявлення про депортацію як викорінення народу. Соболева робить висновок, що для кримських татар Крим – не тільки місце, де поховані предки та де знаходиться батьківський дім, але й єдине «благодатне місце», де можливе відродження нації[229].

Проведений історіографічний аналіз показує, що в наявній літературі проблемі поверненню кримських татар в Крим не приділено достатньо уваги. Навіть в тих дослідженнях, де тема повернення винесена в заголовок, ця проблема залишається на маргінесах. Так, більшість дослідників, а особливо ті, які розглядають період 1944–1991 рр. лише як передумови появи кримських татар на теренах незалежної України, оминають увагою не тільки повернення, але й інші значимі деталі історії народу. Такий підхід є загалом характерним для історіографії «покараних народів», де вже визначено певні «реперні точки», між якими і рухається наратив, а повернення фіксується лише як масове явище наприкінці 1980-х рр. та після розпаду СРСР. Деякі дослідники обмежуються згадками про Указ 1967 р., не вказуючи, що попри його маніпулятивну та оманливу природу, кримські татари робили спроби повернення після набуття ним чинності; не наводять інші ключові події в житті народу, а одразу «перестрибують» до 1989 р.[391] Так, наприклад, Каріна Коростеліна наприкінці підрозділу про депортацію вказує, що у післявоєнний період кримські татари шукали шляхи до повернення, але їм це було заборонено, і вже наступний підрозділ із заголовком «Репатріація – звільнення кримських татар» починається відразу з 1989 р.[313, 40]. Еміль Паїн обмежується згадкою про те, що між 1967 та 1978 рр. повернулося 10 % населення, натомість, вказує дослідник, у 1987 р. це зробило «вдесятеро більше кримських татар»[337, 34].

Однак деякі дослідники фрагментарно звертаються до ранішого періоду. Так, Мілана Ніколко, помилково датуючи зростання кримськотатарського населення в Криму 1977–1987 рр., звертає увагу на міграційні процеси до 1987 р.[335, 74]. Грета Юлінг у вступі до своєї книги визнає, що кримські татари

поверталися до Криму з кінця 1960-х рр., проте у тексті вона зосереджується винятково на репатріації 1990-х рр., приділивши увагу лише самоспаленню Муси Мамута 1978 р.[373] Браян Вільямс не обмежується згадкою про неконтрольовану міграцію після Указу 1967 р.: він зазначає, що ті, хто робив спроби повернутися, були знову депортовані, а також згадує про політику організаційного набору, хоча й датує його помилково кінцем 1980-х рр., тобто на 20 років пізніше. Загалом дослідник стверджує, що повернення розпочалися 1989 р., у період перебудови[389]. Попри свою назву, стаття Ісмаїла Айдингюн та Айшегюль Айдингюль «Crimean Tatars Return Home: Identity and Cultural Revival» має справу не з поверненням кримських татар на історичну батьківщину, а розглядає культурні практики та традиції кримських татар на момент проведення дослідження, тобто, після повернення в Крим, та трансформацію культурної ідентичності (власне практик та традицій) внаслідок депортації та репатріації до Криму, де кримські татари не з власної волі опинилися у статусі меншини[251, 119]. Олена Соболева наголошує на тому, що колективна пам'ять про батьківщину та травма від втрати дому сформували ідеологічне ядро, яке підсилило політичну консолідацію кримських татар у вигнанні і згодом спричинило появу руху за повернення[363, 119]. Слід відзначити, що у своїх дослідженнях під поверненням Соболева має на увазі репатріацію кінця 1980-х та 1990-х рр., яка, на її думку, лягла на плечі другого та третього поколінь, а формування батьківщини розглядається в умовах нових політичних реалій після 1991 р.[229] Однак в останній своїй роботі дослідниця звертає увагу на спроби повернення після 1967 р. та зауважує, що більшість з них були невдалими, а також розглядає практику відвідувань батьківщини кримськими татарами протягом 1950-х – 1980-х рр.[363, 120]

Якщо проблема періодизації національного руху кримських татар свого часу дійсно непокоїла дослідників[170; 174; 176; 191], то періодизація повернення кримських татар в Крим в літературі відсутня і ніколи не ставала предметом окремих досліджень. Попри те, що більшість дослідників початок повернення кримських татар датують кінцем 1980-х рр., в історіографії відсутній



консенсус щодо того, коли саме розпочалося масове переселення. Так, на думку Шевкета Мустафаєва, липневі події 1987 р. в Москві стали Рубіконом, після якого боротьба перемістилася в Крим[184, 32]. Гульнара Бекірова вбачає каталізатор масового повернення у ферганських подіях, що відбувалися у травні–червні 1989 р.[176, 363] Існує також думка, що масове переселення спричинила Декларація ВР СРСР від 14 листопада 1989 р. «Про визнання незаконними та злочинними репресивних акцій проти народів, які були насильно переселені, та забезпечення їхніх прав»[272, 27]. Решта дослідників вказує загально на 1980-ті рр.[213, 106], кінець 1980-х рр.[205, 138] чи навіть початок 1990-х рр.[393]

Аналіз стану наукової розробки теми засвідчив, що повернення кримських татар до 1989 р. не є всебічно дослідженим. Традиційно в історіографії висвітлюється масове повернення (репатріація) кримських татар, що розпочалося у 1989 р. та тривало й після розпаду СРСР. Якщо депортація є ґрунтовно вивченою, то у центрі уваги досліджень післядепортаційного періоду перебуває національний рух кримських татар. Натомість переселення до Криму, у зв'язку з тим, що воно не мало масового характеру, або залишається поза увагою більшості дослідників, або ж розглядається винятково як прояв опору владі. До того ж, в історіографії відсутня періодизація повернення кримських татар на батьківщину. Таким чином, досвід повернення (колективний та індивідуальний) як втілення прагнення мешкати на батьківщині залишається на маргінесах.

## 1.2. Джерельна база

Джерельну базу дисертації можна умовно поділити на *джерела усної історії, неопубліковані архівні матеріали, та опубліковані джерела* (документальні джерела, джерела особового походження, періодична преса та публіцистика).

*Джерела усної історії* були створені (записані) автором у проміжку між 2013 та 2020 рр. Із записаних 52 інтерв'ю у даній роботі використано 46. Усі 43

інформанти<sup>2</sup> є кримськими татарами. Серед них 22 жінки і 21 чоловік. Найстарший співрозмовник народився у 1928 р., наймолодший – 1975 р. Таким чином представлено наративи двох поколінь депортованих кримських татар: ті, хто народилися в Криму (15 інформантів), та ті, хто народилися у вигнанні (28 інформантів). Всі інформанти були депортовані в Узбекистан чи народилися там, окрім З: Льомана, родину якого було виселено на Урал (Красновішерськ), звідки вони, на запрошення родичів, у 1956 р. переселилися до Ташкентської області Узбецької РСР; Ремзії З., родина якої, після її народження, переселилася у 1958 р. з Уралу до Ферганської області Узбецької РСР; Лілії Х., родина якої переселилася у 1954 р. з Таджикиської РСР до Ташкентської області Узбецької РСР через рік після її народження.

Попри те, що кримських татар було депортовано передусім до сільськогосподарських районів Узбекистану, більшість інформантів напередодні повернення на батьківщину мешкали в Узбекистані у містах (33, з них 14 – у Ташкенті (Додаток Б). Натомість в Криму вони були вимушені оселитися переважно у сільських районах північної частини півострову (Додаток В). Абсолютна більшість оповідачів після переселення не змогли продовжити освіту або роботу за фахом. Вищу освіту в Узбекистані отримали 20 інформантів (з них 2 – в Севастополі та в Москві вже після переселення до Криму). На момент запису інтерв'ю серед інформантів були пенсіонери, безробітні, вчителі, викладачі вищих учбових закладів, художники, журналісти, приватні підприємці, фермери та політики.

Мовою проведення інтерв'ю була російська, адже кримські татари є білінгвами і, окрім побуту, де зберігається використання кримськотатарської мови, функціонально володіють саме російською мовою[289, 162].

Абсолютна більшість інтерв'ю були записані за допомогою проблемного (тематичного) напівструктурованого питальника (Додаток А), лише декілька розмов відбулися як наративні та біографічні інтерв'ю, а одне інтерв'ю – як

---

<sup>2</sup> Зустрічі з деякими інформантами відбувалися двічі та тричі.

діалогове. Одне інтерв'ю відбулося у форматі листування. Усі інтерв'ю були заплановані як одноосібні, але під час запису п'ять із них набули ознак групових інтерв'ю.

Означені матеріали вперше вводяться до наукового обігу. Наразі записи зберігаються в архіві автора. 44 використаних у роботі інтерв'ю були записані на території Автономної республіки Крим, 2 – у місті Києві. У зв'язку з цим імена інформантів подано без прізвищ, окрім тих випадків, коли інформанти самі вирішили бути названими повністю. Один з інформантів висловив бажання залишитися повністю анонімним, частина співрозмовників (4) не називала своє прізвище, вказавши лише ім'я. Традиційно відшукуючи респондентів за принципом «снігової кулі» (який, на відміну від інституційного методу пошуку інформантів, дозволяє мінімізувати залучення «професійних свідків»), у першій після окупації 2014 р. експедиції очевидною стала проблема, що в більшості випадків співрозмовник/ця міг бути останнім у ланці: люди відмовлялися рекомендувати своїх колег, родичів та друзів. Варто зауважити, що попри усталене переконання, що в умовах кризи та конфлікту[203] саме метод «снігової кулі» є ефективним способом пошуку учасників проекту[273, 134], слід пам'ятати, що цей метод небезпечний можливим розкриттям інформації про інших учасників в ланцюгу[336, 79].

У дисертаційному дослідженні використано *неопубліковані архівні матеріали* з фондів ГДА СБУ, ЦДАГОУ, Архіву відкритого суспільства в Будапешті, та Публічної бібліотеки Нью-Йорка.

Документи з ГДА СБУ походять з фонду 16, який створений на основі матеріалів секретаріату КДБ УРСР, та справи у якому представлені збірками інформаційних та спеціальних повідомлень КДБ УРСР до ЦК КПУ з різних питань, зокрема діяльності активістів національного руху кримських татар та переселення кримських татар до Криму. Також у справах фонду є вилучені співробітниками КДБ документи національного руху кримських татар та інформаційні бюлетні «Информации крымских татар», що надсилалися до ЦК

КПУ. Однак, в архіві ГДА СБУ відсутні сформовані колекції та справи (як-то агентурно-оперативні), присвячені винятково «кримськотатарському питанню».

Використані у роботі матеріали з ЦДАГОУ представлені документами загального діловодства відділу пропаганди та агітації та відділу адміністративних органів із фонду 1 (Центральний комітет компартії України). Вони містять інформацію, зокрема, про протидію партійних органів влади переселенню кримських татар на батьківщину.

Залучені у дослідження документи з Архіву відкритого суспільства є частиною колекції самвидаву (HU OSA 300-85-9) та представлені листами й зверненнями кримських татар до радянських та партійних органів влади, світової спільноти та міжнародних організацій. Також залучено документи національного руху кримських татар, відкриті листи радянських дисидентів на підтримку кримських татар, свідчення кримських татар щодо примусових виселень з Криму.

Документи з Публічної бібліотеки Нью-Йорка становлять колекцію матеріалів, особисто зібраних професором Колумбійського університету Едвардом Олвортом (1920–2016), який досліджував центральноазійські республіки СРСР та історію кримських татар зокрема. У дисертаційному дослідженні використано самвидавче напівмемуарне видання Решата Джемілева «Крым – Крымские татары и мои размышления», звернення до органів влади Ескендера Умерова та «Інформаційний бюлетень Ініціативної групи ім. Муси Мамута».

З неопублікованих джерел у дисертації також використано щоденник Зилхі Люманової, в якому висвітлено перебіг депортації[89]. Щоденник є одним з небагатьох відомих дослідникам подібних джерел і чи не єдиним, що вівся саме під час виселення з Криму.

Значну частину *опублікованих джерел* становлять збірники архівних документів, до яких увійшли насамперед партійні документи з ЦДАГОУ та фонду 16 ГДА СБУ: «Кримські татари: 1944–1994 рр.: Статті. Документи.

Свідчення очевидців», «Депортовані кримські татари, болгари, вірмени, греки, німці: Документи. Факти. Свідчення. (1917–1991)» та двотомник «Кримські татари: Шлях до повернення. Кримськотатарський національний рух (друга половина 1940-х – початок 1990-х років) очима радянських спецслужб»[94; 95; 91; 92]. В роботі також використані збірники документів з архівів Російської Федерації, в яких висвітлено перебіг депортацій[111, 561–562; 109, 517] та реабілітації депортованих народів[109; 90, 158–159], а також документи Державного архіву Російської Федерації, оцифровані та опубліковані в рамках проекту «Russian Perspectives on Islam», спонсорованого National Endowment for the Humanities та доступні для ознайомлення на веб-сторінці проекту. Документи, які походять з фондів А-664, Р7523, Р9479, представлені як доповідними посадових осіб щодо діяльності кримськотатарського національного руху, так і зверненнями кримських татар до ВР СРСР та Політбюро ЦК КПРС. В роботі також використано документи ДАРФ, опубліковані Гульнарою Бекіровою[176, 396–399]. Матеріали громадських об'єднань представлені низкою документів Організації кримськотатарського національного руху[97, 245; 108]. Серед публікацій неофіційних документів представлено також видання «Живой факел. Самосожжение Мусы Мамута. Сборник документов»[98].

Тогочасні *періодичні видання* висвітлювали боротьбу кримських татар за право повернення на батьківщину та владні практики, зокрема випадки примусового виселення кримських татар з Криму. Ці події є добре зафіксованими завдяки діяльності радянських правозахисних груп та опубліковані у «Хроніці поточних подій»[152; 159; 162] та періодичних виданнях, що друкувалися та поширювалися за межами СРСР, як-то «The Ukrainian Quarterly», «Вісник репресій в Україні», «Вести из СССР», «Сучасність» та «Хроника защиты прав в СССР»[169; 149; 160; 165; 155]. Публікації, присвячені темі поверненню кримських татар на батьківщину у регулярній пресі доби перебудови представлені репортажами з Криму журналістки казанської газети «Комсомолец Татари» Венери Якупової, що

були видані окремою збіркою у 2009 р.[168] Із сучасних медіа, матеріали яких було використано у роботі, насамперед слід відзначити онлайн-видання «Авдет» (до 2014 р. – газета «Авдет») та онлайн-платформу «Crimean Tatars».

*Опубліковані спогади* представлені передусім свідченнями кримських татар про депортацію, записаними в рамках акцій «Унутма» (з крим. *пам'ятай*) та «Тамirlar» (з крим. *коріння*), що проводилися самими кримськими татарами методом анкетного опитування. Попри низку недоліків таких спогадів, опубліковані свідчення використані нами для аналізу наративних патернів пам'яті про виселення з Криму у 1944 р. З видавничих проектів, метою яких була публікація спогадів про депортацію та період вигнання, слід відзначити збірку спогадів про виселення з Криму «Депортация крымских татар. 18 мая 1944 года. Как это было. Воспоминания депортированных» у трьох частинах[130; 131; 132] та спогади кримських татар, які в умовах заборони на проживання в Криму оселилися на Мелітопольщині[117]. У роботі також проаналізовано різні за формою та змістом спогади кримських татар про депортацію, життя у вигнанні та спроби повернення на батьківщину, які опубліковані на різних медійних платформах[120; 129; 113; 133; 144]. Окрім одиничних «великих» мемуарів кримськотатарських авторів (Енвера Аметова, Рефата Аппазова та Еміля Аміта)[114; 115; 116], для виконання поставлених дисертаційних завдань було залучено мемуари правозахисника Петра Григоренка[121] та адвоката Миколи Сафонова[138].

Підсумовуючи, вважаємо за потрібне вказати характерні особливості використаних у роботі джерел. Так, окрім загальновідомих труднощів із записом спогадів про віддалені у часі події методами усної історії, слід також відзначити особливості проведення дослідження у кризових умовах та початкову недовіру респондентів до дослідника. Ознакою архівних документів, що тематично та хронологічно є дотичними до теми дисертації, є фрагментарність висвітлення подій та їхня розпорошеність (основна частина з них зберігається у Москві та досі засекречені). Варто згадати про зусилля українських дослідників з вивчення та публікації наявних в Україні архівних документів про повернення кримських

татар на батьківщину. Щодо архівів кримськотатарських політичних та громадських об'єднань, хронологічно вони починаються лише з 1989 р., тоді як приватні архіви активістів національного руху є нечисельними та малодоступними для дослідників в умовах окупації Криму. Опублікованим анкетним опитуванням про депортацію властива лаконічність та схематичність. Попри незамовчуваність та проговорюваність кримськими татарами теми депортації та вигнання, відчутним є брак «великих» мемуарів.

Отже, для всебічного дослідження повернення кримських татар на батьківщину було залучено широке коло джерел, які висвітлюють формування прагнення до повернення, перебіг переселення до Криму і позицію влади щодо «кримськотатарського питання». У ході дослідження було записано 52 усноісторичних інтерв'ю, а також виявлено документи, що раніше не вводилися в науковий обіг, насамперед з фондів ГДА СБУ, ЦДАГОУ, Архіву відкритого суспільства та Публічної бібліотеки Нью-Йорка. Зібрана та опрацьована джерельна база є репрезентативною та дозволяє виконати поставлені в роботі дослідницькі завдання. Різноманітні за походженням та типом матеріали дають можливість всебічно дослідити досвід та перебіг повернення кримських татар на батьківщину. Цитати з джерел наводяться в українському перекладі, однак зі збереженням стилістичних та граматичних особливостей оригіналу.

### 1.3 Методологічні засади дослідження

Крім використання вказаних у вступі загальнонаукових та спеціальних історичних методів, дисертаційна робота методологічно спирається також на теоретичні напрацювання таких дослідницьких напрямів: *студії міграцій, усна історія, студії пам'яті та імагологія*.

Методологічно робота витримана в рамках міждисциплінарних студій міграцій та вужчого напрямку – студій примусових міграцій (студій біженства)[267; 285]. Виникнення студій міграцій традиційно пов'язують з роботою географа Ернста Равенштайна «Закони міграцій» (1885)[283, 41] та розвитком наприкінці XIX – на початку XX ст. так званих «державних» наук,

зокрема статистики[295, 54–55]. Особливістю цього періоду було те, що людина (мігрант) не була об'єктом дослідження[314, 52], натомість у фокусі дослідників були внутрішні переселення, спричинені урбанізаційними процесами, та трансатлантичні міграції до Північної Америки[287]. У 1920-х рр. міграції потрапляють до поля зору соціальних наук завдяки дослідникам Чиказької школи соціології[279, 115]. Зокрема у роботі «Польський селянин у Європі та Америці» Вільям Томас та Флоріан Знанецький, спираючись на его-документи, першими серед колег звернулися до вивчення індивідуального досвіду мігрантів[390, 258]. Однак інституційне становлення студій міграцій відбувається від 1960-х рр., що хронологічно збіглося із появою нової дослідницької оптики в соціальних науках та гуманітаристиці[321, 3]. Так, у студіях міграцій відмовляються від уявлення про переселення як «хвилі», що рухаються в одному напрямку (до «кращого» світу), натомість з'являється поділ на добровільні та примусові міграції, а також допускається можливість повернення мігрантів[295, 2–3].

Заклик істориків Френка Тістлетвейта та Джона Хігама у 1960-х рр. впроваджувати наукові методи та міждисциплінарні підходи дослідження вплинув на появу *порівняльного методу* у дослідженнях міграцій[314, 49–53; 252, 242]. Спираючись на твердження Марка Блока, що порівняння допомагають зрозуміти причини та природу феноменів, історики міграцій ставлять питання: що є загальним, а що є властивим для конкретних випадків переселення та руху[286, 5]. Порівняння слугують не тільки побудові дослідницької теорії, але й перевірці гіпотези та висновків[261, 18]. У залежності від потреб роботи та обраної дослідницької моделі, певні категорії – як-то місце, час, спільнота – можуть бути або змінними, або постійними[252, 244]. Так в рамках цього дисертаційного дослідження ми порівнюємо досвід вигнання та повернення мігрантів в різні хронологічні періоди в СРСР і за його межами. Таким чином, порівняльний метод став основою студій міграцій, зокрема досліджень історії міграцій[261, 19].



Перехід від дослідницьких питань «хто мігрує» та «скільки мігрує» до питання «чому мігрують» спровокував появу *системного підходу* в студіях міграцій. Акін Магобунже, який у 1970 р. запропонував застосовувати системний підхід до вивчення міграцій з сільських районів до міст, наголошував на необхідності відмови від лінійної казуальної моделі пояснення міграцій[326, 16]. Міграційна система – це набір елементів, що взаємодіють між собою, включно зі стратегіями і практиками мігрантів (зокрема стратегія виживання у випадку примусових міграцій) та державною політикою[253, 310]. Так в межах цієї роботи зворотна міграція кримських татар на батьківщину розглядається як складна система, сплетена зі стратегій збереження зв'язків із Кримом у вигнанні, практик повернення та політики радянської влади. Системний підхід використовується також для аналізу впливу міграцій (зокрема примусових) на спільноти і родини[295, 88; 314, 52].

Зміна методологічних підходів у дослідженні історії міграції відбувалася в рамках теоретичного та тематичного оновлення історичної науки у 1960-х – 1970-х рр., відомого як «нова історія»[179, 8], чи «нова соціальна історія»[286, 10]. Насамперед це *антропологічний підхід*, який визначив інтерес до агентності мігрантів[295, 6], *мікроісторичний підхід*, який зменшив масштаб досліджень до розміру спільнот та навіть родин[286, 17], а також *історія знизу*[286, 4]. Окрім вказаних підходів, історики міграцій вдаються також до *методу періодизації* (хронологічного методу)[261, 5]. Зрештою, саме увага до темпорального виміру міграцій, хронологічної послідовності та історичного контексту відрізняє дослідження істориків від робіт антропологів та соціологів[283, 38].

Слід зазначити, що попри те, що переселення є об'єктом вивчення історичної науки, а історики зробили вагомий внесок у становлення студій міграцій[367; 258; 293; 292; 281], історія міграцій як дисципліна досі знаходиться на етапі інституційного оформлення[284; 180]. Таким чином, попри те, що ми живемо у добу міграцій[264, 3] (чи радше добу студій міграцій[321, 3], дослідження міграцій загалом та історія міграцій зокрема потребують всебічного

розвитку. На думку філософа Томаса Нейла, дослідникам бракує концептуальної мови для вивчення міграцій<sup>3</sup>. Саме тому вважаємо за потрібне також визначити та охарактеризувати підходи та поняття, дотичні до об'єкту дисертаційного дослідження.

В студіях міграцій значна увага приділяється поняттю *місце* (place), у значенні як батьківщини, якої примусово чи напівпримусово були позбавлені вигнанці, так і дому (нового та старого). Попри спроби переглянути уявлення про вкоріненість культури та ідентичності у визначену територію як анахронічний седентаризм[328], підхід студій з міграцій передбачає, що місце є критично важливим джерелом формування ідентичності[305, 385]. Дійсно, кінець ХХ ст. та сучасні нам події зухвало демонструють, що попри мобільність населення, безкордонність, транснаціоналізм, детериторіалізацію та занепад старих націй та появу нових ідентичностей, людство існує, як підсумовував Едвард Саїд, у добу біженства, і тому ще зарано відмовлятися від поняття *місце*, попри його примордіальне забарвлення[353, 174]. З цього приводу Гейм Кібріб зазначав: «Неможлива детериторіалізована ідентичність в територіалізованому просторі»[305, 387].

Дослідники міграцій, спираючись на соціальний конструктивізм, звертають увагу на процес перевинайдення *дому* мігрантами відповідно до створеного ними у вигнанні його образу. Важливого значення набуває те, як уявляється такий домашній простір, як він перестає бути лише фізичною категорією, а стає комбінацією практик, ідей та емоцій[324]. Ілана Фельдман звертає увагу на те, що у вигнанні втрачений дім відтворюється через *рефрени* – повторювані наративи та практики, які не тільки зберігають зв'язок, але й є стратегією виживання у нових реаліях[276]. Ці спостереження підтверджуються й на проаналізованому в дисертації матеріалі.

Анастасія Хрісту пропонує дослідницьку модель, в якій нерозривними є поняття *дому*, *ідентичності* та *повернення*. Дослідниця стверджує, що міграції у

---

<sup>3</sup> Цит. за [180, 107]

зворотному напрямку, тобто *повернення*, визначають та конструюють поняття дому та місце індивідуума у ньому[268, 15]. Дійсно, *місце* набуває осмислення внаслідок переселення, а тому в межах студій з міграцій поняття *місце* є пов'язаним не тільки з примусовими, але й зі зворотними міграціями. Так, один із визначальних для нашого дослідження підходів до вивчення повернення, *міф про повернення*, запропонував Мухаммад Анвар на позначення прагнення трудових мігрантів повернутися додому. Такий підхід виявив те, що мігранти можуть зберігати інтенцію до повернення навіть після вкорінення на новому місці та передавати її наступним поколінням[247]. *Міф про повернення* стосується також примусових мігрантів: вони бачать своє перебування у вигнанні як тимчасове[246, 200]. Згодом *міф про повернення* зазнає деконструкції та перегляду. Відповідно до критики седентаризму, про яку йшлося вище, відбувається заперечення того, що зв'язок із домом та бажання повернутися додому є даними від природи[246, 199]. Попри критику, концепція *міфу про повернення* заслуговує на увагу з двох причин: по-перше, вона здатна пояснити віру кримських татар у повернення до 1956 р.; по-друге, вона пояснює подальші події як подолання цього міфу спільноту, тобто перехід від надії на повернення до власне здійснення повернення.

Пропонуючи переглянути *міф про повернення*, Роджер Зеттер зазначає, що повернення перетворюється на ідею, намір, прагнення і претензію. Міфом є не повернення, а те, що залишилося в минулому, тобто *дім, місце*, яке реконструюється в ідеалізованій формі та набуває ознак міфу[392, 6]. Зеттер пояснює стан, у якому перебувають переміщені особи через форму трикутника, де три сторони – це минуле, теперішнє та майбутнє. Тобто існують певні практики, що поєднують спільноту із минулим, із реконструюванням дому, та прагнення, що направлені у майбутнє[392, 9]. В цій трикутниковій системі координат існують характеристики, що встановлюють стратегію взаємодії між минулим та теперішнім і між теперішнім і майбутнім: це *віра* і *надія*. *Віра* в повернення є властивою для відновлення минулого, тоді як *надія* на повернення направлена в майбутнє. Зеттер вважає, що ці стани є перехідними, а така модель

здатна пояснити ставлення біженців до свого вигнання[392, 15]. Спираючись на концепцію Зеттера, доцільно припустити, що у випадку кримських татар перехід від повернення метафоричного до реального став втіленням *прагнення до повернення*.

Марта Болоньяні, спираючись на психосоціальний підхід, пропонує «перемкнутися» з *міфу про повернення* на *фантазію про повернення*. На думку дослідниці, прагнення, а точніше заплановане першим поколінням повернення, яке не відбувається з тих чи тих причин, не зникає безслідно. Воно перетворюється на оболонку, яку друге покоління може наповнювати власними причинами повернення відповідно до обставин[259, 1]. На думку Болоньяні, фантазії про повернення можуть мати не тільки індивідуальний, але й колективний вимір, та бути вкоріненими у соціальну пам'ять. Таким чином діти можуть наслідувати міркування своїх батьків щодо повернення на батьківщину[259, 6]. Такий міжгенераційний зв'язок дозволяє мігрантам конструювати та реконструювати не тільки власну ідентичність, але й образ дому[259, 8]. Справді, кримські татари, які народилися у вигнанні, визнають, що прагнення до повернення вони «успадкували» від батьків.

Підхід студій з міграцій передбачає, що у вигнанні формується складна система наративів та практик, що спирається на уявлення про втрачений дім, та має на меті або підтримку зв'язку із батьківщиною, або власне повернення додому. Марк Ізраель пропонує дивитися на вигнання як на соціальний конструкт, в межах якого відбувається винахід *екзильної ідеології*[301, 27]. Ізраель стверджує, що таких ідеологій може бути декілька і одна з них – це, власне, ідеологія повернення[301, 36]. Аль-Рашид ідею повернення називає «одержимістю», здатною паралізувати щоденну активність[246, 201].

Поняття *місце* та *дім* розглядаються та досліджуються крізь призму руху. Як стверджує Джеймс Кліффорд, *коріння* завжди передують *маршрутам* («roots always precede routes»)[269, 3]. Шеллі Маллет пропонує подивитися на *дім* як на поняття, в яке інтегровані ідеї перебування, залишання та подорожі (*staying,*

*leaving and journeying*): *дім* – це і місце походження, і місце призначення[329, 77]. Майделін Рівз підхоплює цю ідею і доповнює, що *місце* конструюється за допомогою руху[351, 308]. Підхід, який передбачає розуміння дому як складової руху, є поширеним, бо мігранти перебувають у русі, або розглядають рух, сподіваючись на повернення додому[304]. Зрештою, *повернення* – це теж міграція<sup>4</sup>, або, відповідно до наративів кримських татар, ще одне переселення.

Видається, що саме осмислення *повернення* як руху (*routes to roots*[299, 3]) сформувало підхід, який надав дослідникам можливість подивитися на це не як на подію, що має чітко визначений початок та кінець, а як на процес, розтягнутий в часі. Відповідно, повернення як подорож додому не обов'язково закінчується із прибуттям; ба більше, воно містить у собі так зване *вселення* (*emplacement*). Вселення, тобто адаптація чи звикання, також означає, з огляду на згадану неможливість повернення в минуле, винайдення чи перевинайдення дому та батьківщини після повернення. В літературі процес *повернення* супроводжується такими поняттями, як *реінтеграція*, *реконструкція*, *переналаштування*, *реадаптація*, *реакультурація*, *реасимілізація*. Усталений дискурс передбачає, що повернення може тривати роками[291, 230]. Спираючись на концепцію *лімінальності* Віктора Тьорнера, а саме на ідею наявності певного обряду перетворення, тобто переходу від одного стану до іншого, Джуліана Хаммер стверджує, що *повернення* має здатність змінювати ідентичність індивідуума[290, 116–117].

Таким чином, враховуючи наведений виклад дослідницьких підходів, що існують в межах студій з міграції, пропонується подивитися на *повернення* як на ідею чи ідеологію, що виникає в середовищі депортованих кримських татар під впливом сподівань, мрій чи фантазій про повернення. Ці поняття слід розуміти як тотожні та такі, що є соціально сконструйованими під впливом наративів про минуле та здійснюваних практик, що були пов'язані із домом. Повернення не відбувається як відновлення втраченого коріння або пересаджування ендеміка у

---

<sup>4</sup> В англійській мові на позначення повернення використовуються наступні терміни: *re-migration*, *back migration*, *U-turn migration*, *reverse migration*[268, 60]

фертильний ґрунт. Відповідно, у цьому дослідженні ми не взуємося на зромантизований примордіальний образ повернення, попри седентаристське забарвлення самого терміну *повернення*, та свідомі того, що повернення в часі неможливе, навіть якщо вдається повернутися у власний дім. *Повернення* – це також конструювання батьківщини, винайдення нової батьківщини на заміну втраченої. Слід зазначити, що *повернення*, тобто подорож додому, не завершується в момент прибуття. Попри те, що в уявленні спільноти повернення додому є поверненням до нормальності, насправді, це тривалий процес, що передбачає не тільки пошук дому, але й пошук себе в ньому. Таким чином, *повернення* – це втілення уявлень народу про батьківщину, претендування на неї, зрештою, це формування нової ідентичності під впливом ідеї повернення, та його (повернення) фізичне втілення<sup>5</sup>.

*Усноісторичні методи*, застосовані в дисертаційній роботі для запису та аналізу інтерв'ю, використовуються дослідниками міграцій від 1960-х рр. під впливом «історії знизу» як засіб вивчення індивідуального досвіду міграції та «повернення» людей в історію[390, 260]. Алістер Томсон вказує на доцільність використання усноісторичних методів для дослідження досвіду мігрантів, з огляду на те, що міграція – це не тільки фізичне пересування між двома точками, але й адаптація та збереження практик, властивих дому[370, 24]. Таким чином ретроспективність усних історій не є недоліком, а навпаки сприяє розумінню розтягнутого у часі досвіду мігрантів[370, 35]. Дослідник зазначає, що усна історія демонструє складність міграційних процесів та змінює спосіб розуміння міграцій загалом. Він звертає увагу на дослідження розгалужених родин та міграційних стратегій методами усної історії та, спираючись на роботу дослідниці Мері Чемберлен, зазначає, що рішення другого покоління мігрантів про повернення формується під впливом родинних традицій[370, 28–29]. Справді, Мері Чемберлен наголошує на тому, що дослідження родинних історій дозволяє виявити динаміку та особливості міграцій, зокрема зворотних[266].

---

<sup>5</sup> Більше про дослідницькі підходи див. [204]

Відповідаючи на закиди щодо ненадійності записаних інтерв'ю, Дональд Річі стверджує, що надійність чи ненадійність усних історій не відрізняється від інших джерел[352, 26]. Якщо історики, які використовують усну історію з метою реконструкції минулих подій, для перевірки свідчень інформантів використовують різноманітні за походженням писемні джерела, інші дослідники (представники другої хвилі) визнали суб'єктивність (чи інтерсуб'єктивність[207, 16]) усних історій як особливість усноісторичного підходу[239, 10]. На думку Пола Томсона, усноісторичні джерела подібні до опублікованих автобіографій, але із значно ширшими можливостями[371, 36]. Дійсно, особливості усної історії є її перевагами, а не вадами, бо аналізуючи міфи, фантазії, суперечності пам'яті та навіть помилки, дослідники мають можливість краще розуміти історичний досвід інформантів[370, 33]. Усна історія дозволяє виявити не тільки патерни міграцій, але й як люди «відчували» переселення[370, 29]. Зрештою, усна історія – це зафіксована самими інформантами інтерпретація власного досвіду в минулому[390, 256]. Під час роботи з усними історіями відбувається не тільки відтворення подій, що мали місце у минулому, але й спогадів інформантів про ці події. Алессандро Портеллі стверджує, що усні джерела передають не те, що людина робила, а те що хотіла зробити, що вона зараз думає про те, що робила колись: «Те, у що вірить респондент, такий же історичний факт, як і те, що відбувалося насправді»[345, 50]. Таким чином, на думку дослідника, немає «помилкових» усних історій, а їхня «істинність» є так само важливою[346, 53].

У межах дисертаційного дослідження запис інтерв'ю проводився із розумінням, що ідентичність дослідника впливає на отримані результати[294, 86]. Портеллі у своїх роздумах повертається до питання, з якого почалася критика усної історії: «Чи не є наша присутність втручанням у наратив, його фальсифікацією?» На його думку, дослідники є співавторами наративу, без їхньої участі не відбулася би поява «документу». Саме тому, згідно з Портеллі, оприлюднення ідентичності інтерв'юера є необхідністю з поваги до діалогу[343]. Питання відповідальності дослідника в усній історії стоїть особливо гостро, адже сформульовані ним питання здатні не лише викликати

спогади, а і творити їх. Портеллі зазначає, що те, що проговорюється під час інтерв'ю, ніколи раніше і не проговорювалося у такій формі[344, 4]. Як наслідок, історик-інтерв'юер контролює дискурс, адже саме він обирає респондентів, сприяє формуванню свідчень (через питання і реакцію на відповідь), ставить їх у потрібний йому контекст[345, 56]. Визнаючи, що у формуванні «тексту» беруть участь як співрозмовник, так і дослідник, Вірджинія Янс-Маклафлін зазначає, що розуміння та бачення минулого у них може бути різним, а тому втручання «експерта» має бути мінімальним. Натомість дослідниця радить звертати увагу на те, в який спосіб інформант «організовує» минуле, теперішнє та майбутнє, як він описує свої дії в минулому, і що він замовчує. [390, 273–274].

Усна теорія як теорія та практика пов'язана не тільки з відповідальністю дослідника за отриманий наратив, але й з етикою. Станом «гострої життєвої кризи» називає дослідниця Габріель Розенталь умови, коли дослідник має справу не лише із віддаленою у часі травмою (для кримських татар всеосяжною є колективна травма депортації), але із травмою нещодавньою, або із травмувальним досвідом, що досі триває (окупація Кримського півострова). Вона стверджує, що оповідачі прагнуть бути прийнятими, а від дослідника вимагається не тільки підтримувати оповідача, але й не дозволяти співрозмовнику занадто глибоко поринати в спогади про незагоєний травматичний досвід[224, 54]. Таким чином, говоріння на болючі теми замість полегшення можуть призвести до повторної травматизації[282, 23].

Як вже зазначалося, для виконання поставлених завдань, більшість інтерв'ю були записані методом проблемного (тематичного) напівструктурованого питальника (Додаток А), що дозволило сфокусувати увагу на подіях та явищах, дотичних до вигнання та повернення кримських татар на батьківщину. Декілька розмов відбулися як наративні біографічні інтерв'ю[189, 11–13]. Для конструювання усних історій були використані *метод реконструктивного перехресного аналізу, наративний та біографічний методи*[190]. Застосування реконструктивного перехресного аналізу наративів інформантів дозволило відтворити досвід переселення до Криму, а також, на



противагу документам владного походження, проаналізувати інтенції та прагнення інформантів, що перегукується з методологією «історії знизу». За допомогою нарративного аналізу вдалося простежити особливості конструювання розповідей про минуле інформантами, повторюваність та виокремлення сюжетів, наявність визначених патернів пригадування, а також мовчання. Біографічний підхід було використано для всебічного вивчення індивідуального досвіду повернення кримських татар до Криму на прикладі історій повернення декількох родин. Такий мікроісторичний підхід дозволяє не тільки висвітлити перебіг повернення до Криму, але й зафіксувати інтерпретацію інформантами важливих для них подій.

Таким чином, записані методами усної історії інтерв'ю дозволили не тільки реконструювати перебіг подій та досвід вигнання та повернення інформантів на батьківщину, але оприятити наративи батьківщини та дискурс повернення, проаналізувати інтенції та мотивацію, тим самим висвітливши досвід самих кримських татар. Аналіз усних історій дозволяє виявити та всебічно вивчити не тільки індивідуальний досвід кримських татар, але й колективні міфи та уявлення, адже ці історії формуються всередині родин та спільноти[370, 34–35].

Відповідно до поставлених у роботі дослідницьких завдань, а саме аналізу вкорінених у спогади наративів, ми використовуємо теоретичні напрацювання *студій з пам'яті*. Фредерік Бартлет стверджував, що люди не пам'ятають події детально[255, 312]. Власне, людям притаманно адаптувати спогади відповідно до того, як вони уявляють певні події або ж відповідно до очікувань, якими мали би бути ці події. Поль Рікер наголошував, що спогади – це радше репрезентації, ніж копії минулого[223, 260]. Такі репрезентації є соціально та культурно сконструйованими. Наприклад, оповідач може щиро вірити, що він/вона в деталях пам'ятає те, що колись відбулось[323, 62]. Елізабет Лофтус зазначає, що подібні «помилкові» спогади сконструйовано зі справжніх спогадів під впливом ззовні[322, 71]. Таким чином, спогади є уявними реконструкціями минулих подій, на які великий вплив мають закладені структури знань або панівні у

спільноті схеми пам'яті[354, 9]. Натомість те, що вважається за недоліки пам'яті, насправді є результатом самих механізмів пам'яті, а також абстрактного мислення[355, 190].

Аналіз спогадів кримських татар про депортацію, життя у вигнанні та повернення на батьківщину передбачає розуміння понять колективної[231], соціальної[208], комунікативної[250] та культурної пам'ятей[173]. Говорячи про дитячі спогади, які відтворюються у дорослому житті, ми так само виходимо із розуміння, що дитинство може бути соціально сконструйованим, навіть більше – уявленим[288]. Для розуміння наративів та образів батьківщини другого покоління кримських татар, народжених в депортації, критично важливим є поняття *постпам'яті*, яке передбачає трансляцію спогадів про Крим між поколіннями[300, 261]. На думку Маріанни Хірш, постпам'ять здатна викликати бажання повернутися до «рідних місць» у другого покоління[299, 4]. Гай Бейнер пропонує також поняття *препам'яті*, яке він означає як несвідомі спроби спільноти наперед визначити спосіб, в який будуть пам'ятатися події, які ще не відбулися. Так уявлення про те, що після повернення на батьківщину кримські татари «впадуть на землю і будуть цілувати її», простежуються у спогадах про першу зустріч із втраченим домом[257].

Одним із вирішальних факторів впливу на пам'ять є травма, що здатна не тільки змінювати спогади про події, що передували травматичному досвідові, але й структурувати пригадування подальшого життя. Таким чином травму, в нашому випадку депортації, не можна ігнорувати[317, 378]. Термін «обрана травма» був запропонований Ваміком Волканом на пояснення травматичного досвіду, який, попри замовчування першим поколінням, стає надбанням наступних поколінь, які надають йому перевагу серед інших травматичних досвідів, тим самим виокремлюючи його. Тобто обрана травма, зокрема, характеризується здатністю до трансляції між поколіннями та з часом починає виконувати функцію спогаду про минуле, що об'єднує спільноту[381]. Попри пропозицію Аляйди Ассман відокремлювати поняття травми від категорії

поразки[172, 68], вважаємо за доцільне порівняти травму депортації з колективною травмою від поразки, адже в подібний травматичний досвід зазвичай вкорінено уявлення про відновлення справедливості. Вольфганг Шивельбуш стверджує, що травма поразки може призвести до появи колективного міфу, який може виконувати функцію не лише фантазії, але й буферу, що захищає від фрустрації та реальності[356, 38].

Стосовно замовчування травми спільнотою слід зазначити, що травматичний досвід депортації не був витіснений кримськими татарами з пам'яті, натомість проговорювався насамперед в родинних колах, а згодом став частиною політичної риторики національного руху кримських татар. Наративізація депортації, присутність цієї теми не тільки у свідченнях очевидців, але й у спогадах другого покоління депортованих кримських татар свідчать про те, що пам'ять про виселення народу з Криму у травні 1944 р. набула ознак *контр-пам'яті*[374, 5]. Така опозиція до офіційної радянської історичної політики, яка або замовчувала факт депортації, або виправдовувала її, свідчить про формування у вигнанні *спільноти пам'яті*, об'єднаної спільним переживанням травми[206, 174]. Однак, з огляду на те, що основним місцем переказування та підтримування пам'яті про депортацію були великі розгалужені кримськотатарські родини, в межах цієї роботи пропонується говорити про кожна сім'ю як спільноту пам'яті.

Поняття *пам'ять про вигнання* містить у собі не тільки травматичний досвід виселення, але й пам'ять про втрачену батьківщину[318, 687]. Однак, аналізуючи пам'ять мігрантів, а саме тугу за батьківщиною, неможливо не звернути увагу на поняття *ностальгії*. Світлана Бойм виокремлює два типи ностальгії: реставраційна та рефлексивна, які можуть мати спільні механізми, але наративи та моделі ідентичності, властиві цим двом типам, ніколи не перетинаються[260, 72]. На думку дослідниці, реставраційна ностальгія спирається на «повернення до витоків», натомість рефлексивна ностальгія – це стратегія виживання, усвідомлення неможливості повернення додому[260, 13]. Маріанна Хірш та Лео Спітцер пропонують поняття ностальгії, що покликана

чинити опір (*resistant nostalgia*). На думку дослідників, така ностальгія може розглядатися в позитивному ключі, як спротив сучасності та *критичний* утопізм, що малює образ кращого майбутнього. А минуле, в яке вдивляються через призму ностальгії, закликає прагнути того, чого не вистачає теперішнім часам[300, 258–259].

Деякі дослідники міграцій намагаються органічно інтегрувати ностальгію у свої дослідження. Кеті Уілкок пропонує два типи пригадування про батьківщину: реставраційне та вибіркоче (рефлексивне). Реставраційне пригадування тяжіє до фокусування на відновленні втраченого минулого, а до вибіркового пригадування вдаються діаспори, для яких батьківщина – це місця страждань, насилля та травми, тобто у випадках, коли є потреба забути, а не пам'ятати[384]. Дослідники ностальгії артикують неможливість повернення в минуле, до «добрих старих часів»[300, 258]. Натомість дослідники міграцій наголошують на тому, що неможливо повернутися в дім, бо він залишився в минулому, чи повернути втрачений дім, бо його вже немає, або в ньому живуть інші люди, для яких він вже став рідним. Зрештою, самі мігранти вже змінилися і їм непотрібен саме той дім, попри образ, що вони виплекали для себе і своїх дітей. Слід зауважити, що деякі мігранти свідомі цього, і повертаючись прагнуть радше перевинайдення дому згідно із новими реаліями. Інші натомість тяжіють до відновлення, відбудови дому за образом, нерідко успадкованим від батьків. Деніель Ворнер пропонує поняття *розламу*, який ділить життя на до та після, унеможливлуючи повернення[382]. Слід вказати, що ностальгія може мати терапевтичне значення та допомагати впоратися із травмою та втратою, або функціонувати як стратегія виживання в умовах катастрофічних змін.

Для аналізу образу втраченої батьківщини, у роботі було використано *імагологічний метод*. Дослідник Юп Леерсен стверджує, що образи складаються з тропів і є репрезентацією реальності. Такий дискурс репрезентацій не відображає ідентичності, але образи можуть бути частинами ідентифікацій. Саме тому образ є порівнянням «свого» та «чужого». Леерсен радить аналізувати тропи не тільки в контексті тексту, частиною якого вони є, але й в історичному

контексті, ставлячи питання: «Хто створює образ?» і «Хто є адресатом?»[320, 26–29]. У спільнотах мігрантів, що були вимушені полишити батьківщину або виселені примусово, батьківщина уявляється як «найкраще місце на землі», адже травматична втрата не тільки посилює зв'язок із домом, але й впливає на формування позитивного образу дому, навіть якщо це суперечить реальності[290, 50–53]. Кім Батлер називає конструювання образу батьківщини істотним процесом, який виконує функцію фундаменту для формування колективної ідентичності спільноти поза батьківщиною. На думку дослідниці, значення цього конструкту важливіше за мову чи релігію, що є типовими маркерами етнічності, натомість батьківщина є «якорем ідентичності»[263, 204]. У межах цього дослідження аналіз образу втраченої батьківщини, що виник у спільноті депортованих кримських татар, допомагає всебічно вивчити формування прагнення повернення до Криму.

*Ключові терміни.* Окрім вже наведених понять, вважаємо за потрібне пояснити відмінність у вживанні термінів *повернення* та *репатріація*. Поняття репатріація потрапляє в українську наукову літературу досить пізно, вірогідно у зв'язку із проникненням на пострадянський простір студій з біженства та міграцій. Одним із джерел появи у роботах українських дослідників цього терміну була діяльність ПРІК ООН (Програми розвитку та інтеграції Криму ООН, діяла з 1995 р.) та УВКБ ООН (Управління Верховного комісара ООН у справах біженців)[222, 166]. Слід зазначити, що до того поняття репатріація не використовувалося у літературі на позначення повернення кримських татар за часів СРСР. У своїх працях Стенлі Вардіс (1971 р.), Пітер Потічний (1975 р.), Ізабель Крейндлер (1986 р.) та Людмила Алексеева (1992 р.) послуговуються винятково терміном *повернення* (*return*)[379, 347, 316, 170]. Натомість видання Інституту відкритого суспільства у Нью-Йорку (1996 р.) вже має назву «Репатріація кримських татар та запобігання конфліктам»[272]. Поступово термін *репатріація* (та похідний від нього *репатріанти*) входить в науковий обіг істориків[388], соціологів[222], етносоціологів[200], демографів[185], економістів[171], етнологів[229] та антропологів[236] на позначення процесу

масового переселення кримськотатарського народу в Крим, що відбувався з кінця 1980-х рр., їх адаптації та облаштування. У цьому дисертаційному дослідженні ми вживаємо саме поняття *повернення* на позначення переселення кримських татар, які мали місце до 1989 р.

\*\*\*\*\*

Аналіз наявної літератури з історії кримських татар продемонстрував, що студії з вивчення історії кримських татар формувалися та розвивалися в період Холодної війни в США. Два основні напрями досліджень, які були сформовані саме в той період – вивчення депортації кримських татар через оптику студій з дослідження геноцидів та прискіплива увага до боротьби кримських татар за право повернення на батьківщину – збереглися і в сучасній історіографії. Так, українські історики розглядають національний рух кримських татар у контексті дисидентських рухів в УРСР та політичної боротьби за свої права. Варто зазначити, що попри увагу дослідників до теми депортації, яка стає центральною в гранд-нарративі історії кримських татар, історіографія або оминає тему повернень до 1989 р. як таку, що суперечить наявній у деяких дослідженнях нарративній схемі, або розглядає повернення як елемент національного руху кримських татар за повернення.

Джерельною базою дослідження є записані методами усної історії інтерв'ю, неопубліковані архівні матеріали та опубліковані документальні джерела та спогади. У ході дослідження було виявлено документи з українських та закордонних архівів, що раніше не вводилися в науковий обіг, а також записано 52 усноісторичних інтерв'ю. Залучення джерел різного походження дозволило уникнути фрагментарності у висвітленні історії повернення кримських татар на батьківщину. Таким чином, зібрана та опрацьована джерельна база є репрезентативною та дозволяє не тільки реконструювати перебіг переселення на батьківщину, але й проаналізувати уявлення, сподівання та досвід повернення кримських татар.

Методологічно дослідження виконано в рамках студій з міграцій, в межах яких визначено основні методи, а також підходи та поняття, використані в роботі. Так, порівняльний метод застосовано для аналізу досвіду примусових вигнанців в СРСР та за його межами. Хронологічний метод було використано для періодизації повернення кримських татар. Системний підхід дозволив висвітлити зворотне переселення кримських татар як складну систему, сплетену зі стратегій збереження зв'язків із Кримом у вигнанні, практик повернення та політики радянської влади. У дисертаційній роботі пропонується розглянути повернення як втілення екзильної ідеології, що виникла в середовищі депортованих кримських татар та була вкорінена в травму депортації і колективну пам'ять спільноти (зокрема сформований у вигнанні образ втраченої батьківщини). Поняття батьківщина слід розуміти як соціальний конструкт, який може зазнавати змін, конструюватися та винаходитися спільнотою у вигнанні та після повернення. Натомість повернення, відповідно до наявних дослідницьких підходів, розглядається як розтягнутий у часі процес. Також в роботі застосовано теоретичні надбання таких дослідницьких напрямів, як усна історія, студії пам'яті та імагологія.

## РОЗДІЛ 2. ДЕПОРТАЦІЯ ТА КОНСТРУЮВАННЯ МІФУ ПРО ВТРАЧЕНУ БАТЬКІВЩИНУ: ПЕРЕДУМОВИ ПОВЕРНЕННЯ

В цьому розділі ми розглянемо, як у наративах кримських татар формувалося уявлення про Крим як втрачену батьківщину, починаючи від виселення з Криму, а також проаналізуємо появу сподівань на повернення. Появу подібних уявлень пропонується розглядати як передумови повернення. У першому підрозділі наведено та проаналізовано сюжет прощання з домом в спогадах кримських татар про депортацію. У другому підрозділі йдеться про сподівання на швидке повернення, що з'являється у середовищі кримських татар після прибуття до спецпоселень.

### 2.1. Депортація як точка відліку: прощання з батьківщиною

Депортація кримських татар розпочалася 18 травня 1944 р. Офіційним приводом для цього, згідно з Постановою ДКО № 5859сс від 11 травня 1944 р. (Додаток Г), були дезертирство кримських татар з Червоної армії та створення «татарських національних комітетів» під час окупації Кримського півострова[111, 497]. Без слідства та з'ясування осіб, залучених у роботу окупаційних адміністрацій, радянський репресивний апарат було використано для виселення усього народу, включно із жінками, дітьми та людьми похилого віку. Попри те, що кінцевим пунктом призначення згідно із Постановою ДКО була УзРСР (куди потрапило 151 136 кримських татар), ешелони із депортованими було відправлено<sup>6</sup> також до спецпоселень Марійської АРСР (8 597), Казахської РСР (4 286), Молотовської (10 555), Кемеровської (6 743), Горьківської (5 095), Свердловської (3 594), Івановської (2 800), Ярославської (1 059) областей РРФСР<sup>7</sup>. Загальна кількість позбавлених батьківщини кримських татар становила 207 111 кримських татар. Протягом 1944–1956 рр. через надсмертність, спричинену депортацією, та умови перебування у

<sup>6</sup> Про розподіл «спецконтингенту» йдеться у Постанові ДКО 5937 від 21 травня 1944 р. [111, 508].

<sup>7</sup> Цифри, наведені згідно з довідкою відділу спецпоселень НКВС за листопад 1944 р., є умовними і радше показовими щодо регіонів розселення кримських татар. У подальшому зберігалася тенденція на об'єднання родин насамперед в Узбекистані. [176, 101].



спецпоселеннях, загинуло 49 200 осіб. На перші чотири роки перебування у вигнанні припадає 65.9 % загальної кількості загиблих<sup>8</sup>. Чоловіків, які були на фронті, після війни відправляли в «трудоармію». Вони отримали можливість відшукати свої сім'ї лише після 1948 р. Тоді ж народжуваність перевищила смертність[197, 12–13]. Слід зазначити, що низка дослідників звертає увагу на геноцидну природу радянських депортацій загалом і депортації кримських татар зокрема[216; 306; 270; 333; 373]. Зрештою, в літературі можна зустріти як терміни «етнічні чистки»[331] та «етноцид»[387], так і «радянський апартеїд»[342]. У спільноті кримських татар твердження про депортацію як геноцид з'явилося ще у 1968 р.[244, 190–192]

Характерною особливістю депортації кримськотатарського народу була її масовість та всеохопність. Саме тому в колективній пам'яті народу попередні трагічні події століття, як-то голод в Криму 1921–1923 рр., колективізація та розкуркулення, Голод 1932–1933 рр., Друга світова війна, набули другорядного значення[202, 84]. Натомість життя до депортації, попри перераховані вище катастрофи ХХ ст., у вигнанні оспівувалося як «золота доба». На думку Грети Юлінг, депортація кримських татар, на відміну від Голокосту, є сильно наративізованою та вплетеною в соціальне «уявне»[373, 115]. В наративах очевидців депортації відсутні «формули-замовляння», властиві свідкам Голодомору[206, 186], функція яких полягає у ритуальному відмежуванні від пережитого. Ті, хто народився після депортації, розповідають, що спогади батьків про Крим були переплетені з історіями про депортацію. Синавер Кадиоров згадує, що типова розмова за сімейним столом починалася з розповідей про смак кримських груш, а закінчувалася спогадами про депортацію[84]. За твердженням

---

<sup>8</sup> Точна кількість депортованих та загиблих невідома дослідникам. Причиною цього є не тільки брак офіційних документів та недовіра до доступних джерел, але й плутанина у звітах. Одним з перших на неточність цифри 191 044 депортованих звернув увагу український історик Аркадій Наберухін. На його думку, у 1944 р. з Криму було виселено не менше 197 000[216, 10–11]. Найбільш повний підрахунок кількості виселених з Криму кримських татар належить колективу українських демографів (Олександр Гладун, Омелян Рудницький та Наталія Кулик): депортовані 18–20 травня 1944 р., мобілізовані до лав Червоної армії після звільнення Криму в квітні-травні та вислані згодом до трудових таборів (трудоармій) чоловіки, заарештовані у квітні-травні «антирадянські елементи», депортовані в червні – 193 874. А також демобілізовані з Червоної армії 1944–1946 рр., остарбайтери та примусово репатрійовані із Західної Європи – 13 237. Враховуючи, що питання підрахунку кількості саме депортованих 18–20 травня 1944 р. не є у фокусі цієї роботи, пропонується взяти до уваги саме кількість у 207 111 кримських татар[188, 20].

Ватана, який народився після депортації, всі кримські татари пережили депортацію і тому «почуття батьківщини» сидить всередині кожного, лише окрім «молоді, що народилася вже тут [в Криму. – *М.-О. К.*]: у них цього почуття немає»[47]. Рефат, відповідаючи на питання, про що в дитинстві розповідали старші, каже, що про батьківщину, «там, де коріння наше. І про висилання розповідали»[76]. Зрештою, дослідники стверджують, що депортація не тільки залишила глибокий слід в колективній пам'яті народу, але й визначила політичну ідентичність нащадків репресованих кримських татар[325, 848].

Попри те, що спогади про депортацію були записані нещодавно, формувалися вони тривалий час в родинному колі і у середині кримськотатарської спільноти. Зміст цих історій та родинних переказів не зводиться лише до описів приниження та насильства. Лейтмотивом у них є втрата дому, із вплетеними у канву розповідей драматичними описами про корів із сумними та мокрими від сліз очима, що біжать за вантажівками, на яких вивозять кримських татар.<sup>9</sup> Зрештою, у вигнанні, коли ці історії тільки формувалися, це були і спогади про те, коли народ бачив свій Крим востаннє. Грета Юлінг пише, що історії про депортацію слугують певним «входом» у світ спогадів. Більше того, саме вони і є «матеріалом» для формування постпам'яті[373, 81] і структури «відчування» батьківщини[373, 107]. У своєму дослідженні вона наводить приклади повторюваних наративних патернів, які властиві історіям про депортацію і свідчать про наявність певної наративної схеми пригадування: кримських татар солдати розбудили на світанку; дали 15 хвилин на збори; завантажили у товарні вагони; вони не мали можливості ховати загиблих у дорозі та ін.[373, 82]. Однак, серед аналізованих дослідницею компонентів немає сюжету прощання із Кримом, який присутній, зокрема, у спогадах, що були записані до 60-х роковин депортації кримських татар методом структурного і біографічного опитування та опубліковані у трьох частинах збірки «Депортація кримських татар 18 травня 1944 р. Як це було», а також у

---

<sup>9</sup> Згідно з переказами, сум охопив не тільки народ, але кримську природу: Усніє Сейтмететова наводить уривок з пісні, в якому йдеться про те, що коли кримських татар виселяли, «каміння і земля заплакали»[142].

спогадах записаних в рамках проекту «Тамirlar». Ці спогади ми проаналізуємо нижче.

У спогадах Джемиле Асанової знаходимо згадки про те, що коли її вивозили з рідного села, здійнявся сильний вітер, все довкола почорніло, на морі піднялися хвилі та почали битися в берег, «ніби море прощалося з рідним народом»[131, 27]. Хайріє Аблаєва згадує, що коли їх вивозили із села, дядько повернувся і сказав: «Прощавай, Стиля<sup>10</sup>. Більше я ніколи тебе не побачу»[143]. Саре Базірова зазначає, що прощалися з батьківщиною, коли вагон рушив [131, 29]. Важливо, що у спогадах повторюваним є сюжет прощання в момент, коли потяг минав Перекоп («Дорослі плакали: «Ор кьапыдан отемиз» [Проїжджаємо Перекоп. – М.-О. К.], двері вагону всю ніч не відкривали»[131, 23]), чи Сиваш, залишаючи Крим позаду. Справді, деякі свідки пригадували, що двері вагону були зачинені, поки ешелон рухався півостровом, натомість їх відкрили лише після Перекопу[131, 16]. Про близькість Сивашу дізнавалися за запахом та характерною свіжістю від води. З одного боку, люди висловлювали радість, бо це слугувало остаточним підтвердженням того, що їх не везуть на розстріл. З іншого боку, це означало, що Крим залишився позаду: «Всі гірко плакали, розуміючи, що вивозять з рідної землі»[131, 62]. Так Мусфіре Муслімова у своїх спогадах зазначила, що старші люди прощалися із батьківщиною, коли потяг їхав через Сиваш:

*Прощавай дорогий, рідний наш Крим! Ми їдемо, чи побачимо ми тебе знову?». Дітям вони казали: «Дивіться діти, ми їдемо через Сиваш, ворота Криму. Ніколи не забувайте свою батьківщину – Крим!»[130, 77].*

Вузький перешийок, що з'єднує Кримський півострів із материковою частиною України, оточений з обох боків водами соленого озера Сиваш, та на якому розташована Перекопська фортеця, набув символічного значення як «брама батьківщини», через які кримських татар вивезли з батьківщини, і через

<sup>10</sup> Після 1945 р. – с. Лісникове. У 1975 р. село зникло.

які народ неодмінно повернеться. Слід відзначити, що надавання метафоричного значення подібним об'єктам є властивим для багатьох народів-вигнанців. У Кейп-Кост, що у Гані, у часи работоргівлі існував вузький прохід до моря, де місцеве населення вантажили на кораблі. Цей прохід набув метафоричного значення та залишився у колективній пам'яті спільноти як «двері без повернення»[263, 204].

Є цілком очевидним, що вищенаведені опубліковані спогади зазнавали суттєвих впливів культурної пам'яті протягом тривалого часу. Вони трансформувалися, набували усталеної форми та структури викладу, в них з'явилися спільні наративні топоси. Зрештою, саме тому ці спогади є цінними для дослідження того образу батьківщини, що викристалізувався у вигнанні. Однак нам також доступні два унікальні джерела, які дозволяють дійти висновку, що, вочевидь, подібні епізоди прощання з батьківщиною й справді відбувалися саме у момент виселення. Йдеться про два щоденники, які велися безпосередньо під час депортації. Один із них вела Зилха Люманова, яка у перші дні у дорозі зробила запис:

*Нас завантажили на автомашини і повезли на кладовище, потім відвезли у Бахчисарай. 18 травня, о 3 годині, нас завантажили в ешелони і ми попрощалися з любою батьківщиною: «Прощавай, Крим! Прощавай Тав Бадрак!»<sup>11</sup> Їхали всю ніч і рано вранці проїхали Сиваш та попрощалися з Кримом[89].*

У вигнанні Зилха захворіла на тиф. Останній запис у її щоденнику зробила замість неї сестра Лютфіє: «Зилха померла 5 липня 1945 року».

Другий щоденник належить Рамазану Ісмаїлову, який мав із собою зошити та, на прохання співвітчизників, занотовував перебіг депортації. Перший запис він зробив 18 травня 1944 р., а останній – 6 червня 1945 р. (помер Рамазан

---

<sup>11</sup> 3 1945 р. с. Скалисте.

Ісмаїлов у 2002 р.). Після прибуття до місць розселення у Костромській області, кримських татар на бричках розвозили довколишніми селами. Тоді Рамазан серед іншого занотував: «...А ми, після того як розлучилися із рідною землею, розлучимося із друзями та односельчанами»[124].

Значна увага у спогадах кримських татар приділяється пісням, що, згідно із переказами, були складені у вагонах під час депортації: «У них у селі жила Еміне кедай<sup>12</sup>, вона на ходу складала пісні. Коли їх завантажили, вона почала співати»[52]. Основним сюжетом цих пісень було прощання із батьківщиною. Так, Зера Блезарова зафіксувала у своїх спогадах, що один з чоловіків взяв із собою у вагон лише скрипку і всю дорогу грав та співав про прощання із Кримом, відновлення справедливості (рядки про те, що після повернення кримських татар на батьківщину, їхні кривдники поїдуть до уральських лісів) та повернення на батьківщину[132, 60]. Уріє Валієва згадує, що в Саратові ешелон наздогнали двоє кримськотатарських офіцерів. Вони зібрали музикантів та співали про те, що не знають, коли знову побачать Крим[131, 42]. Муніре Дервішева наголошує на тому, що увесь ешелон співав пісню, слова якої передавали із вагона у вагона на папірчику, тобто, підкреслює вона, це була щойно складена пісня[132, 81]. Справді, свідчення подібного типу не є поодинокими і трапляються також в мемуарах. Так, наприклад, Аділе Емірова вказує на те, що вже на другий тиждень подорожі на чужину почав формуватися вагонний фольклор: «Склалися нові тексти про прощання з батьківщиною, які виконувалися на мотиви старих пісень»[144]. Про те, що у вагонах, в дорозі, склалися нові пісні, основним сюжетом яких було прощання з Кримом, також пише у своєму автобіографічному есе Еміль Аміт. Зокрема він згадує пісню «Рідний Крим, я не прощаюся із тобою»[115, 84].

Очевидним є питання: чи збережені тексти пісень дійсно були складені у вагонах і потім виконувалися протягом тривалого часу у місцях вигнання, або виникли в значно пізніший час, і вже опісля потрапили у наратив депортації?

---

<sup>12</sup> Людина, що складає пісні.

Дослідниця Ферідеханум Усеїнова вважає, що ці пісні-елегії склалися саме у вагонах, адже в них покроково висвітлено перебіг виселення[378, 88].

Аналіз спогадів про депортацію дозволяє стверджувати, що втрата батьківщини стала важливою складовою травми вигнання, адже остання вплинула на ідентичність та на формування бачення всього Криму як дому. І в цьому кримські татари не були унікальні. Як показує у своєму дослідженні Джуліана Хаммер, описуючи вигнання палестинців, саме травматична втрата батьківщини посилила зв'язок біженців із домом[290, 0]. У дослідженні, присвяченому втраті дому внаслідок виселення палестинців у 1948 р., Ілана Фельдман пише, що саме наративи Накба (з араб. *катастрофа*) артикулюють зв'язок із втраченою батьківщиною та пам'ять про дім[276, 28].

У «Джерелах тоталітаризму» Ханна Арендт зазначала, що перша втрата, якої зазнає позбавлена прав людина – це втрата дому. Ця ж втрата зумовлює і втрату цілісної соціальної структури, в якій люди існували, і яка передбачала існування визначеного ними місця на землі[248, 293; 276, 10]. Травма, яка здатна пошкодити цілісність спільноти так само, як вона руйнує свідомість індивіда, може мати соціальний вимір, бути джерелом спільного досвіду і спільної «мови», та «створити» спільноту[275, 185–186]. Травма депортації не просто залишила глибокий слід у пам'яті кримських татар, але й вплинула на формування ідентичності. Так, на відміну від інших спільнот, які зазнали переслідувань подібного типу та в яких існує тенденція до замовчування, чи радше *забування* болючих спогадів, кримські татари перетворили вигнання на обрану травму (*chosen trauma*)<sup>13</sup>.

<sup>13</sup> Слід зазначити, що не всім депортованим напередодні, під час та після Другої Світової війни народам властиво формування так званої травми депортації. Так, діти депортованих у 1949 р. з Кавказу до Казахстану понтійських греків знають про депортацію в загальних рисах, а деяким невідомі базові факти. Найбільш травматичним досвідом в житті цього покоління була еміграція до Греції (прикметно, що не до Причорномор'я), а значна частина залишилася в Казахстані. Натомість колективною історичною травмою цієї спільноти є сталінський терор 1930-х рр.[296, 1497] Так, наративам естонських жінок, що були засланні до Сибіру у 1941 та 1949 рр., було властиво мовчання та «забування»[309, 18]. Пітер Гатрел зазначає, що деякі біженці можуть бути травмовані і відмовлятися говорити, інші ж, навпаки, готові свідчити на суді[284, 54].

Слід зазначити, що серед кримських татар існує переконання (вочевидь, воно з'являється значно пізніше, наприкінці 1980-х – на початку 1990-х рр.), що 18 травня 1944 р. – це не лише день виселення й відлік початку існування поза межами дому, але й дата, з якої починаються наративи про батьківщину та повернення до неї. Так Мустафа Джемільєв заявляє, що існує точка зору, згідно з якою боротьба за повернення розпочалася саме 18 травня 1944 р.[265] Справді, як розмірковує Пітер Гатрел, переміщення також передбачає повернення[284, 46]. Насамкінець, спогади про виселення з Криму, які відтворювалися під час перебування народу у вигнанні і набували сучасної форми, містили у собі згадки про рідний дім, прощання із батьківщиною та мрії про повернення. Це дозволяє припускати, що ідея обов'язкового повернення кримських татар була вкорінена в наративи депортації від моменту виникнення цих наративів.

## **2.2. Сподівання на повернення у перші роки після депортації**

Як вже було зазначено, кримських татар було примусово розселено у спецпоселеннях переважно на території УзРСР. Спецпоселення, що з'являються на початку 1930-х рр. як кінцевий пункт заслання «куркулів»[380, 4], внаслідок масової депортації «покараних народів» стають явищем насамперед національно орієнтованим[178, 6]. Спецпоселенці були обмежені у правах і свободі пересування та залучалися до примусової праці. Прикметно, що спецпоселення не були окремими таборами, а вже існуючими селищами та містами, в яких сусідами кримських татар були повноправні місцеві мешканці, що лише посилювало психологічний тиск обмежень на депортованих[341, 205].

Спецпоселення, в яких опинилися кримські татари, керувалися спецкомендатурами, на які було покладено функцію контролю за пересуваннями «спецконтингенту». Так, згідно з постановою РНК СРСР № 34–14с від 8 січня 1945 р., основною функцією комендатур було запобігання втечам вигнанців, а на комендантів було покладено обов'язки контролю за спецпоселенцями та розшук втікачів[111, 561–562]. Постанова РНК СРСР № 35 була покликана регулювати

правове положення спецпереселенців та встановлювала заборону полишати район розселення без дозволу коменданта і кримінальну відповідальність за це[111, 563]. Таким чином, втечею вважали відвідини родичів у сусідньому селі. Покарання отримували й ті, хто намагався об'єднати розпорошені родини.

Очевидно, що втечі мали місце<sup>14</sup>, і тому вже Указ Президії ВР СРСР № 123/12 від 12 листопада 1948 р. запроваджує анахронічну та неприродну, навіть для СРСР<sup>15</sup>, форму покарання за втечу у вигляді 20 років *каторжних* робіт[111, 760]. Джізаїр згадує, що заборони дотримувалися суворо:

*Ми на правах ув'язнених жили, ми не могли поїхати в районний центр ... Я ось пам'ятаю чудово, захворів я, рентгену не було там, де ми жили, треба було їхати в місто Алмалик, і мене супроводжувала міліція, розумієте? Ось щоб зробити рентген, нас не пускали, з нами працівник МВС, озброєний, пістолет у нього був. Я був і ще одна жінка була. На вантажній машині в кузові ми поїхали в Алмалик[51].*

Згадки про втечі депортованих кримських татар в Крим трапляються й в архівних документах. Так, згідно з наказом начальника управління МВС у Кримській області Андрія Калініна від 22 липня 1948 р., в Криму було затримано низку спецпоселенців з депортованих кримських татар, греків та вірмен, що за допомогою фіктивних документів отримали в паспортних столах Криму нові документи як українці та росіяни[176, 396]. 13 вересня проблему повернення спецпоселенців до Криму, викликану послабленням паспортного режиму, обговорювали на засіданні Кримського обкому ВКП(б)[111, 521–522]. Цей факт не пройшов непоміченим, і вже у листі того ж Калініна від 17 вересня 1948 р. йшлося про обурення Сталіна фактом повернення кримських татар в Крим[176, 398]. В доповідній записці відділу НКВС Волгобуду за листопад 1944 р. йдеться про те, що деякі кримські татари тікають до Криму, а також про те, що у

<sup>14</sup> Згідно із довідкою про боротьбу із втечами, кримські татари за 4 роки здійснили спробу втечі 8 527 раз. На момент складання довідки (1 жовтня 1948 р.) перебували у розшуку – 2 709[178, 759].

<sup>15</sup> В СРСР юридично були закріплені виправно-трудова табори (ИТЛ).



сусідньому Рибінську можна виготовити фальшиві документи за 2 000 руб[177]. Згадки про втечі зі спецпоселень трапляються і в інших джерелах. Так, Гюльнара Бекірова наводить свідчення Есвета Барієва, який у 1948 р. здійснив спробу втечі до Криму самотужки, але його висадили з поїзда[176, 132]. Згадки про напівфантастичні втечі спецпоселенців до Криму зрідка трапляються і в сучасних медіа. Так, в біографії поета Ескендера Фазила на порталі *Crimean Tatars* зазначено, що в 1948 р., у віці 14 років, він потрапив до Криму, аби набрати води з колодязя рідного дому для батька, що помирав у засланні[151]. Слід зазначити, що подібний сюжет, навіть якщо він є вигаданими, є втіленням уявлень спільноти про героїчний вчинок та нерозривний зв'язок народу із батьківщиною, який потребує відновлення, або, принаймні, підтримування.

На 17 вересня 1948 р. в Криму легально проживали лише 19 кримських татар[176, 399]. Для розуміння того, наскільки суворою була заборона на мешкання в Криму для кримських татар, слід навести наступний приклад: Мустафа Селімов, комісар Південного з'єднання партизан Криму, був звільнений зі спецпоселення, але, як і решта кримських татар, не мав змоги повернутися в Крим[176, 117]. Таким чином, навіть кримськотатарські партійні діячі та військові, яких звільняли з-під режиму спецкомендатур, були позбавлені права на батьківщину. Загалом, згідно із даними Віктора Земскова, на 1 квітня 1949 р. в СРСР було 569 кримських татар, які або не були заслані (як-от працівники оборонної промисловості Аблякім Гафаров та Рефат Аппазов), або вже були звільнені зі спецпоселень[196, 77]. Натомість в Криму в 1952 р., згідно з Інформацією начальника 1-го спецвідділу Управління МВС Кримської області, мешкало 11 кримських татар, 10 з яких – жінки у змішаних шлюбах[91, 83–84].

У проміжку між 1944–1956 рр. окремі групи депортованих кримських татар зазнавали примусових міграцій в межах та між республіками. Так, Ікмет Таяров згадує, що в 1946 р. деяких кримських татар, в таких самих вагонах, що і в 1944 р., примусово переселили з Казахської РСР до міста Сталінабад Таджикської РСР[137]. В документах ДАРФ є згадка про те, що в 1951 р. Управління Міністерства державної безпеки (МДБ) Горьковської області

просить дозволу на переселення 81 родини кримських татар, бо лісозаготівельна промисловість не відчуває дефіциту працівників. За рішенням центральної влади, 362 людини переселили до Андіжанської області УзРСР у підпорядкування тресту «Середазнафтобуд»[100].

Спогади кримських татар про перші роки життя у вигнанні насичені згадками втраченого дому та очікуванням повернення, яке неодмінно, на думку вигнанців, повинно було відбутися. Есма Абдулаєва згадує, що у перші роки чекали, коли їх повернуть на батьківщину, а батьки померли зі словами «Къырым! Къырым!»[131, 5]. Ісмет Ахаєва-Бекірова зазначає, що коли її батько помирав наприкінці грудня 1944 р., він сказав, що хотів би «шматочок кебабу<sup>16</sup> та шматочок Криму»[129].

Після прибуття у місця розселення у 1944 р., кримські татари не могли повірити у масштаби трагедії, що відбулася. Існувала віра у те, що сталася якась помилка і їх згодом повернуть<sup>17</sup>. Згідно зі спогадами Енвера Абібулаєва, вони вірили, що «це жахливе явище помилкове і невдовзі ми повернемося на батьківщину.»[139] Спочатку кримські татари звинувачували владу (Берія) і очікували на справедливе рішення від Сталіна[86]. Расім, наприклад, стверджує, що деякі навіть не розпаковували дорожні вузли[72]. Більше того, Решат Джемилєв писав, що чутки про те, що Сталіну доповіли про депортацію і він наказав повернути кримських татар в Крим, з'явилися вперше ще у вагонах на шляху до місць вигнання[39, 133]. Письменник Айдин Шем'ї-заде згадував, що з плином часу кримські татари сподівалися на те, що після смерті Сталіна відбудеться відновлення «ленінських законів» і народ повернуть на батьківщину[176, 132]. Примітно, що палестинці після 1948 р. сподівалися, що одного дня буде оголошено, що вони можуть повернутися назад до своїх домівок[357, 94]. На думку Джуліани Хаммер, точка відліку в оповідях про повернення бере свій початок від моменту вигнання[290, 115]. Ревзіє Аметшаєва

---

<sup>16</sup> Смажене на вугіллі м'ясо.

<sup>17</sup> Уявлення про те, що сталася помилка, про яку Сталін не знає і народ найближчим часом організовано повернуть на батьківщину, було поширене і серед інших «покараних народів», як-от калмиків[192, 96].

згадує слова матері, що ті кримські татари, які були письменні, з перших днів почали писати листи Сталіну з проханнями про повернення. Це свідчення є ілюстрацією не тільки віри у «добру владу», але й прикладом *міфу про повернення*:

*Мати казала, що ті, хто працював у сільраді [до депортації. – М.-О. К.], вони не вірили, казали, що ми обов'язково повернемося... Вони були інтелігентні люди, вміли писати листи Сталіну і писали «Це не чесно, несправедливо. [...] Ви, мабуть, не знаєте». Вони писали листи, сиділи пили каву і ворожили... А моя мама, вже на другий день, з моїм старшим братом пішли працювати в поле. А вони їм казали: «Не йдіть сьогодні працювати, Сталін помилився, нас обов'язково повернуть. Ось ми ворожимо і тут видно, що ми повертаємся». Так вони всі з голоду і померли на своїх купках речей, ті самі інтелігентні люди. А мати казала, що вона не вірила в те, що ми скоро повернемося і казала брату: «Пішли працювати. 18 діб ми їхали сюди, значить, не скоро ми повернемося.»[73].*

Віра у повернення, яке неодмінно відбудеться, властиве всім типам мігрантів, не тільки примусовим. На думку Роджера Зеттера, саме ця віра дозволяє біженцям впоратися із стресовим станом. Водночас таке переконання, стверджує дослідник, може набувати «патологічних форм». Зрештою, уявлення про тимчасовість заслання формується навколо образу ідеального дому, адже несприйняття теперішнього підштовхує до ідеалізації минулого[392, 15]. Наприклад, Рефат згадує з розповідей матері, наскільки сильною була віра у те, що Сталін не знав про депортацію, тому він обов'язково поверне кримських татар на батьківщину: «Весь народ чекав-чекав, потім зневірився чекати.»[75]. Сеїтхаліл Якубов, якого з родиною було депортовано до Узбекистану, згадує, що в 1945 р. серед кримських татар з'явилися чутки, що невдовзі народ повернуть

додому. Вигнанців зібрали на площі міста Бекабад, завантажили у вагони, але замість Криму привезли у місто Сталінабад (Таджикистан)[130, 107].

Окрім дорожніх вузлів, які не розпаковували в перші роки, в наративах кримських татар на означення тимчасовості вигнання та обов'язкового повернення, присутній образ свідомої відмови від будівництва будинків. Абдураманова Шефіка згадує, що перші роки не будували будинки, а лише копали землянки, бо «Сталін нічого не знає, йому скажуть і він всіх нас поверне»[87]. Аліє Акімова в своєму автобіографічному есе пише, що в Янгіюлі кримські татари будували мазанки, і лише після смерті Сталіна, коли зникли всі надії на повернення, почали будувати «міцні будинки із запасом на дітей та онуків»:

*Мої нещасні співвітчизники несвідомо збудували в Янгіюлі копію Бахчисараю: ті самі будиночки з плоскими дахами, розташовані на схилах, вузькі вулички, з немислимими поворотами та закарлюками, ті самі подвір'я з виноградною лозою![113].*

Фактично, те, що кримські татари у своїх спогадах загострюють увагу на тому, що у перші роки заслання вони не будували будинки, є ще одним із патернів наративу вигнання, який сформувався за рахунок переозначення досвіду. Зрештою, це не означає, що абсолютна більшість свідомо відмовилася від будівництва саме з причини ймовірного повернення, адже в перші роки кримські татари не будували капітальні житла на заміну землянкам насамперед тому, що не мали на це достатньо ресурсів та часу.<sup>18</sup> Халіл Алялімов згадує, що про будівництво будинку думок не йшлося, адже не було навіть що їсти[131, 19]. Дійсно, будинки починають будувати згодом, після повернення чоловіків з трудармій та налагодження побуту. А для деяких родин це стало можливим лише

---

<sup>18</sup> РНК УзРСР та управління спецпоселень лише «на папері» планували забезпечити спецпереселенців житлом до кінця 1944 р.[234, 265]

після звільнення із спецпоселень, переїзду у більш розвинуті райони та працевлаштування на фахових посадах.

Цей етап облаштування можна інтерпретувати як конструювання, буквально побудову нового «дому», але подібного до того, що залишився в Криму. Водночас зауважимо, що були й ті, хто й в пізніші роки свідомо відмовлявся від зведення будинку, очікуючи на вдалий момент для повернення. Ватан згадує оповіді своєї матері про те, що батько вже після 1956 р. відмовлявся будувати будинок у засланні, натомість розпочав будівництво лише у 1969 р. в Криму[47].

Слід зазначити, що досвід кримських татар в цьому випадку не є унікальним. Так, у спогадах засланих до Сибіру під час та після Другої Світової війни естонців, яким було оголошено владою довічне вигнання, також присутній сюжет сподівань на повернення додому. Попри те, що подібні наративи дослідниця Айгі Рахі-Тамм називає стратегіями виживання, авторка зазначає, що подібна віра засліплювала вигнанців у перші роки, заважаючи їм влаштуватися на новому місці та налагоджувати побут. За словами дослідниці, стратегія виживання була більше подібна до стратегії «сиди і чекай», що було небезпечно в умовах голоду та холоду. Депортовані до Сибіру естонці згодом почали будувати капітальне житло на засланні – подібно, як і кримські татари в 1950-ті рр.[348, 73].

Смерть Сталіна та послаблення режиму спецпоселень<sup>19</sup> посилили сподівання на організоване повернення кримських татар на батьківщину. Ксенофонт Сануков у своєму дослідженні кримських татар-спецпоселенців в Марійській АРСР пише, спираючись на архів Управління Федеральної Служби Безпеки, що смерть Сталіна «збудила надії спецконтингенту» на повернення, а також викликала «зовсім не траурні настрої»: довелося навіть мобілізувати

---

<sup>19</sup> Згідно із Постановою РМ СРСР від 5 липня 1954 р., окремі категорії спецпоселенців отримали право на вільне пересування в межах областей чи республік. Запроваджувався новий порядок функціонування спецпоселень: щорічна реєстрація в органах МВС замість щомісячної, з обліку знімалися діти до 16 років, дозволялося знімати з обліку осіб старше 16 років для направлення в учбові заклади[90, 158–159].

особовий склад МДБ[226, 86]. Справді, Джізаїр, відповідаючи на питання, які події з життя у спецпоселенні залишили приємні спогади, відповідає, що кримські татари раділи, коли помер Сталін[51].

Аліє Акімова у своєму автобіографічному есе писала, як літом 1953 р. її батько, який мав «чистий» паспорт, а не посвідку спецпереселенця, вирушив із донькою на пошуки свого молодшого брата. Майже діставшись пункту призначення, вони з'ясували, що через повінь не діє паромна переправа через ріку Зеравшан. Поки батько шукав транспорт, Аліє встигла познайомитися із кримською татаркою<sup>20</sup>, що працювала у місцевому закладі харчування:

*Нас повели галасливо в гості через усе місто, зібралися усі сусіди, люди згадували і плакали, говорили до глибокої ночі. Але вже була надія. За декілька місяців до того помер Сталін, почали повертати додому інгушів та карачаївців, кримські татари чекали на радісну звістку. В Самарканді кидали будівництво будинків і збирали речі. Мене, дванадцятирічну дівчинку, нехай і «столичну», засипали питаннями, [...] і я говорила те, що вони хотіли почути, і у що я вірила сама: так, у Москві вирішується наше питання, так, ми скоро повернемося додому. Це – питання часу, просто не вистачає ешелонів, от перевезуть кавказців і буде наша черга. [...] Як ця поїздка відрізнятиметься від першої, коли нас приниженими, заляканими та забитими везли у запломбованих вагонах у невідомому напрямку. Тепер ми поїдемо додому! [...] А переїхавши Сиваш, ми зупинимо потяг, впадемо на рідну землю і будемо її цілувати[113].*

Однак сподівання депортованих кримських татар на справедливе вирішення питання та організоване повернення на батьківщину не справдилися

---

<sup>20</sup> Джелял Челебієв у своїх спогадах зазначає: «Якщо ми бачили інших кримських татар – то вони були для нас як родичі»[122].

і після смерті Сталіна. 15 березня 1954 р. Кримський обком КПУ звертався до Олексія Кириченко, першого секретаря ЦК КПУ, з проханням про клопотання в ЦК КПРС щодо впровадження заборони на повернення до Криму депортованих у 1944 р. осіб[94, 77–78]. А вже у 1956 р. Указом Президії ВР СРСР (Додаток Д) кримські татари були звільнені зі спецпоселень, проте із заборною на проживання у Кримській області[109, 40–41]. Таким чином кримські татари, на відміну від інших покараних народів, були позбавлені не тільки права на відновлення автономії, але й можливості повернутися на батьківщину.

Як це видно з наведених спогадів про життя в спецпоселеннях, мрії про батьківщину та віра у швидке «вирішення питання» були невід'ємною частиною вигнання. Таким чином, опинившись у 1944 р. у спецпоселеннях, кримські татари сформували міф про повернення, яке незабаром відбудеться, адже весь народ не можна звинувачувати у злочині. На думку Аль-Рашида, міф про повернення є важливим елементом зміцнення соціальних зав'язків та комунікацій всередині спільноти вигнанців. Міф виступає як сила, що згуртовує та об'єднує людей довкола зв'язків з батьківщиною. Більше того, міф про повернення дозволяє уникати асиміляції на новому місці. Водночас повернення уявляється не тільки як бажаний, але й природній процес[246]. Зрештою, в основі колективної віри в обов'язкове повернення та пов'язаних із нею ритуалів (як-от написання листів до влади чи планування повернення – «будемо цілувати землю») лежить саме травматична подія[339, 118]. Однак смерть Сталіна, а згодом і звільнення кримських татар зі спецпоселень у 1956 р., не виправдали їхні сподівання, і повернення через Сиваш, «браму батьківщини», не відбулося.

\*\*\*\*\*

Втрата батьківщини стала важливою складовою травми вигнання, адже остання вплинула на формування бачення всього Криму як дому. В умовах депортації, вигнання, руйнування локальних спільнот та соціальної структури, поняття батьківщини набуло нового значення задля збереження (або відбудови) втрачених зв'язків. Таким чином, травма вигнання виконувала також функцію

«обраної травми», що сприяло збереженню пам'яті про батьківщину. Спираючись на наративи депортованих кримських татар, а також на пісні, що зафіксовані у спогадах та, згідно із переказами, були складені під час депортації, можна дійти висновку про те, що зв'язок із батьківщиною формувався безпосередньо під час виселення: починаючи від прощання із рідною домівкою до витворення образу Криму як дому, який покидали вигнанці у товарних вагонах. Зокрема, сюжет прощання зафіксовано в унікальному щоденнику Зилхі Люманової, який вона вела у вагоні. Прикметно, що у спогадах повторюваним є сюжет прощання в момент, коли потяг минав Перекоп, який набув нового символічного значення як «брама батьківщини», через яку народ виселено, та через яку народ неодмінно повернеться. Отже, ключовими елементами спогадів про депортацію є згадки про рідний дім, прощання із батьківщиною та мрії про повернення. Це дозволяє зробити висновок, що віра у обов'язкове повернення народу була вкорінена в наративи депортації від моменту виникнення цих наративів. Таким чином, депортація є не тільки точкою відліку у спогадах про вигнання, але й про повернення. Останнє є довгим процесом, який передбачає появу сподівань та прагнень і бере свій початок від моменту виселення з батьківщини.

Депортація кримських татар з Криму передбачала також розселення народу на чужині у спецпоселеннях, полишати які суворо заборонялося. Права мешкати на батьківщині були позбавлені навіть ті кримські татари, які, з огляду на керівні посади, були звільнені зі спецпоселень. Виявлено, що мали місце втечі зі спецпоселень, та випадки несанкціонованого повернення вигнанців до Криму. Доцільно припустити, що туга за домом та відчуття незаконного покарання вплинули на появу в перші роки вигнання сподівання на повернення, яке повинно було відбутися найближчим часом, зокрема з ініціативи влади, що ще раз підтверджує уявлення народу про депортацію як злочинний та помилковий акт несправедливості. Така віра дозволяє вигнанцям впоратися із стресовим станом та є прикладом *міфу про повернення*. Зрештою, ця віра в повернення впливала на сприйняття реальності та побутові практики: небажання



розпаковувати дорожні вузли, відмова у будівництві будинків. Смерть Сталіна, яка не змінила положення вигнанців суттєво, а згодом і скасування режиму спецпоселень у 1956 р. без права повернення в Крим, зруйнували першопочаткову віру у повернення, яка виникла ще у вагонах під час виселення. Звикання до нової реальності та, зокрема, будівництво будинку у вигнанні (іноді копію втраченого дому) є межею сподівань на повернення.

Таким чином, 1944–1956 рр. пропонується розглядати як передумови повернення кримських татар з огляду на те, що в цей період з'являється образ Криму як втраченої батьківщини, а також відбувається формування міфу про повернення. Саме те, що під час перебування у спецпоселеннях кримські татари зберігали віру в ініційоване владою організоване переселення (яке, зрештою, не відбулося), призвело у подальшому до формування прагнення до повернення.

### **РОЗДІЛ 3. ПОВЕРНЕННЯ ЯК ЕКЗИЛЬНА ІДЕОЛОГІЯ: НАРАТИВИ ТА ПРАКТИКИ БАТЬКІВЩИНИ У ВИГНАННІ**

В цьому розділі ми простежимо формування екзильної ідеології – структури наративів і практик, вкоріненої в травму депортації та колективну пам'ять про батьківщину. У першому підрозділі висвітлено, як відбувалося поширення знань про Крим, здебільшого в межах родин, та проаналізовано стратегії пригадування та поширення знань про батьківщину. Другий підрозділ присвячено повсякденним практикам, звичаям та ритуалам, що були властиві додепортаційному життю в Криму, та повторення яких у вигнанні слугувало відтворенню дому. В останньому, третьому підрозділі йдеться про появу прагнення до повернення та чинники, які його підсилювали.

#### **3.1. Стратегії пригадування та поширення знань про Крим**

Переважна більшість опитаних нами інформантів народилися у 1950-х – 1960-х рр. і, відповідно, належать до так званого другого, післядепортаційного покоління. Їхня історична пам'ять про цю катастрофу і про півострів була сформована головно через наративи, які циркулювали всередині сім'ї. Попри демографічні втрати внаслідок депортації, зокрема серед літніх людей, кримські татари намагалися зберігати свої родини розгалуженими: Зуріє згадує, що в дитинстві, в Узбекистані, вони знали усіх своїх двоюрідних, троюрідних, чотириюрідних братів та сестер[57]; Шефіка зазначає, що поруч з їхнім домом стояли будинки двох її тіток[87]; Ревзіє зізнається, що не було такого дня, аби вдома не було гостей[73]. Саме розгалужені кримськотатарські родини (або нуклеарні, але з великою кількістю родичів, з якими підтримувався активний зв'язок) були основним місцем для формування і передачі історій про депортацію та батьківщину[251, 29]. Міжпоколінні наративи пов'язують кожного окремого індивіда з родинним та загалом культурним контекстами[332, 78]. У цьому підрозділі ми пропонуємо подивитися на кримськотатарські родини як на спільноти пам'яті[249], де спогади про минуле (втрачену батьківщину) відтворюються у теперішньому з думками про

майбутнє[339, 117], адже саме родини є простором поширення спогадів[298, 103].

Грета Юлінг виокремлює три стратегії – або стилі, як називає їх авторка, – пригадування та говоріння з дітьми в кримськотатарських родинях про минуле життя в Криму: активний (*intensive*), вибіркового (*selective*) та небажаний (*reluctant*). Активний стиль використовувався передусім для говоріння про Крим у форматі історій перед сном та розмов за обіднім столом. Діти всмоктували ці історії, підлаштовували їх та з часом привласнювали, ніби вони були свідками минулих подій. Другий стиль, вибіркового, передбачав очікування, доки діти будуть готові слухати та розуміти історії про минуле, зокрема про депортацію, а розмови у родинному колі обмежувалися згадками про красу кримської землі. У цьому випадку дорослі могли згадувати минуле у колі близьких, а діти ставали випадковими слухачами. Останній стиль, небажаний, це наратив тиші, замовчування. На думку дослідниці, саме активний та вибіркового стилі були поширеними у кримськотатарських родинях[373, 114–116].

Очевидно, що наведений поділ є умовним, і навіть в межах однієї родини могли бути присутні різні стратегії пригадування. Так, наприклад, батьки могли прагнути вберегти дитину від травматичних історій про минуле, натомість старше покоління, дідусі та бабусі навпаки проговорювали ключові моменти. А втім, найбільш поширеним стилем говоріння у записаних нами усних історіях є саме вибіркового стиль. Він передбачав випадкові розмови батьків, спілкування з іншими дорослими, звинувачення у зраді та згадки сторонніх людей про депортацію (наприклад, вчителів у школі). Так, Ленура пам'ятає, що кримських татар називали «зрадниками» в початковій школі. Вона спитала маму, чому вони зрадники, і вже після цього мама розповіла їй про депортацію. Ленура стверджує, що цей був перший раз, коли вона усвідомила, що її народ живе у вигнанні, а не на батьківщині[58]. Надіє згадує, що їй було 10–11 років, коли однокласниця росіянка назвала її «продажною»:

*Я пам'ятаю, що я її схопила за волосся і побила. Прийшла додому зі слізьми і кажу мамі: «Мама, чому вона назвала мене продажною?». Звичайно, що прийшла її мама: «Ваша донька побила мою доньку». А я їй кажу: «А ви спитайте, за що! Ваша донька назвала мене продажною. Кого я продала і що я продала?». Тоді я ще не розуміла... Потім вже мама пояснила, що ми були вислані, і нас так називають, як тавро[67].*

Дійсно, опинившись у вигнанні, кримські татари стали небажаними сусідами для місцевого населення. Іншування, зокрема через звинувачення у зраді (відповідно до нав'язаного владою дискурсу), перманентно підживлювало відчуття втрати дому<sup>21</sup>. Пол Стронський зазначає, що це тривало доти, доки узбеки не зрозуміли, що кримські татари не зрадники, і теж сповідують іслам[368, 199]. З іншого боку, з поверненням кримськотатарських чоловіків, ветеранів війни з відзнаками та медалями, місцеве населення побачило розбіжність між офіційною радянською пропагандою та реальним станом речей. Проте зміни у ставленні до депортованих не відбулися за одну ніч і звинувачення у зраді – це невід'ємна риса життя кримських татар тривали протягом усього вигнання. Так, Зевід зізнається, що кримські татари все одно залишилися «продажними» в очах узбеків: «Все моє життя пройшло під цим «продажна шкура». Так нас до кінця і називали.»[55] Аналізуючи наративи кримських татар, можна побачити, що ці обвинувачення «Ви, татари, зрадники» використовувалися як образлива риторична фігура у різноманітних конфліктних ситуаціях[310]. Дійсно, іншування у вигнанні здатне спричинити підсилення зв'язків із батьківщиною[384].

Аліє Акімова у своєму автобіографічному есе згадувала, що слово «татарва» вживалося разом зі «зрадники, бандити, тварини, продажні шкури», а

<sup>21</sup> Поширеними є свідчення про те, що попри спільну віру та подібність мови, узбеки зустріли депортованих ворожо. На думку самих кримських татар, це пов'язано із нав'язаним місцевому населенню владою образу небезпечних прибульців. Браян Вільямс стверджує, що така пропагандистська дезінформація досягла своєї мети, оскільки «узбецький колгоспник не мав довіри до чужинців.»[389, 391]

«кримський татарин» прирівнювалося до обценної лексики[113]. Вона називає свій дитячий досвід виживання в Ташкенті «мімікрією»: заміна ім'я на милозвучне, завчені від подружок православні молитви, вірші про Сталіна. Згодом батько почав брати її із собою у довгі поїздки віддаленими районами Узбекистану у пошуках родичів, які пережили депортацію. Авторка стверджує, що саме відвідини рідних та довгі літні канікули у них «вилікували» її від «етнічної амнезії» та повернули ідентифікацію із багатостраждальним народом:

*До нашого приїзду збиралася уся рідня і сусіди. До самого ранку вони розповідали і плакали, плакали і розповідали. Я виросла на цих історіях, а ще на скорботних ностальгічних піснях про далеку батьківщину[113].*

Уникання батьками трансляції травматичного досвіду депортації не означало, проте, що діти не чули про Крим у дитинстві. Шефіка запевняє, що попри те, що батьки оберігали її від знань про депортацію, вона повсякчас чула від них «Кърым, Кърым». Згодом, під час розмови, Шефіка додає, що постійно відчувався дисонанс: «Мої батьки, родичі та знайомі є, але всі постійно кажуть, що немає такої нації. Але як так? Ми ж говоримо своєю мовою!», але сповна зрозуміла те, що сталося з її народом лише згодом, в «усвідомленому віці»[87]. Очевидно, що рішення про розповідання історій про минуле, тим паче травматичний досвід, приймалося батьками відповідно до контексту та віку дитини. Водночас, одні й ті ж самі історії могли бути переказані різним чином, із новими деталями, впродовж усього дитинства[332, 79–80]. Можна припустити, що така повторюваність (ритмічність) родинних наративів теж мала велике значення у формуванні знань про минуле.

Дійсно, якщо в родинному колі батьки дотримувалися вибіркості у розповідях про минуле, то діти з особливою уважністю слухали, коли за столом збиралися родичі та друзі. Осман згадує, як дорослі збиралися і згадували за столом Крим, своє дитинство та природу півострова[70]. Рефат теж пов'язує своє зацікавлення минулим із гостями, які «завжди були в домі»[76].

В певний момент батьки на власний розсуд визначали, що діти готові отримати нові знання. Рефат Чубаров згадує, що він був приблизно в першому класі, коли батько взяв його із собою на збори ініціативної групи національного руху кримських татар і посадив в стороні, «з ними, але не серед них»[78]. Рефат припускає, що це був звіт ініціативників, які повернулися з Москви. Він запам'ятав прізвище «Хрущов» і те, що Хрущов сказав: «Ви повернетесь в Крим, коли в мене на долонях виросте волосся»: «Я весь час думав, чому в нього на долонях має вирости волосся?»[78]

Зрозуміло, що не тільки поділ на три стилі пригадування є умовним, але й спогади кримських татар про дитинство зазнають пізніших впливів та нашарувань[288]. Попри те, що деякі респонденти стверджують, що з самого дитинства були свідомі того, що кримські татари живуть у вигнанні, видається, що характер цих знань був саме вибіркоким. Так, наприклад, Ремзіє запевняє, що усвідомлення прийшло з «молоком матері», однак додає, що джерелом були розмови дорослих між собою: «Ми дітьми з радістю слухали, але не розуміли, чому ми не живемо там, де наші батьки провели своє дитинство. Але з дитинства знали, що Середня Азія – не наша земля»[74]. Ремзіє наголошує на тому, що батьки не примушували дітей, натомість діти самі хотіли слухати розповіді про життя, про дідусів та бабусь, про родичів, хто де жив у Криму. Інформантка визначає цей стан як ностальгію: «Чому ми тут? [...] Ми непогано жили в Середній Азії, але душа прагнула в Крим, ми маємо їхати додому. Крим – наш дім»[74]

Згадані стилі функціонування пам'яті часто перемішуються, тож важко відокремити один від одного, натомість вдається виокремити лише окремі деталі. Сеїт-Ягьа згадує, що в родині був культ Алушти, і що всі родичі, які приїздили в гості, розповідали різні історії про це місто, а за столом співали південнобережні пісні та вживали винятково алуштинський діалект. Спогади Сеїт-Ягьа про раннє дитинство просякнуті розповідями старших про Крим та кримськими практиками: «Ці розповіді ми сприймали як історії про наше минуле життя, щось хороше, але недосяжне. [...] Але ми ніколи не обговорювали

питання депортації. Страх за наше майбутнє змушував батьків мовчати про це»[126]. Як він сам зазначає, його сприйняття «особливості» кримських татар відбулося у 6 класі, коли хлопець зі старшого класу вдарив вчителя географії, ветерана війни, за те, що той назвав його «зрадницьким вигодуванцем». В тій школі було багато кримських татар, тому адміністрація провела лекцію про «дружбу народів»:

*Один з моїх однокласників, Сервер Османов, перервав виступ класного керівника: «Нехай спочатку створять 16-ту республіку, а потім ви нам розповідайте по дружбу народів!»<sup>22</sup> [...] Вчителька намагалася щось пояснювати, але діти, кримські татари, почали навперебій говорити: хто про батьківщину батьків, хто про національну республіку. [...] Виявилося, що 11–12-річні діти багато знали з того, що знати було небезпечно, значить про це говорили в родинах, старші розповідали дітям про вкрадену батьківщину[82].*

На жаль, простежити джерела походження знань про минуле майже неможливо: по-перше, брак інформантів похилого віку, батьків другого покоління. По-друге, дослідника очікує неминуче зіткнення з нашаруванням пізніших впливів колективної та культурної пам'ятей. У випадках, подібних до описаного у спогадах Сеїт-Ягъа, можна зробити висновок про те, що в більшості родин дійсно багато говорилося про Крим та минуле життя в Криму. Поза сумнівами, важливу роль відігравали в цьому «вечори спогадів» у колі родичів та друзів, властива кримським татарам гостинність, а також природня потреба старшого покоління, свідків депортації, проговорювати свою травму з таким ж свідками як і вони, та обмінюватися спогадами про рідні місця із родичами, тобто перевинаходити батьківщину, яка забувалася у засланні[297, 661]. Так, Рефат зізнається, що про депортацію йому розповіли коли йому було 11 років, але він пам'ятає розповіді про Крим з дитинства, адже разом збиралися родичі та сусіди

---

<sup>22</sup> Кримська АСРР була ліквідована після депортації кримських татар. Її відновлення було однією з вимог кримськотатарського національного руху.

і згадували свою батьківщину[77]. Доцільно припустити, що в таких випадках діти вбирали в себе панівний наратив. Водночас, в таких родинях далеко не завжди діти (до певного віку) були свідомі того, що сталося в 1944 р.: не знали про депортацію, або не розуміли значення слів, які використовували батьки. Дехто з дітей думав, що родину було евакуйовано, водночас інші не пов'язували «байки» дорослих про казкову далеку країну «Крим» із фактом проживання родини в Узбекистані. Ленора Дюльбер називає це «уривками спогадів»: бабуся нагадувала про важливість дати 18 травня, але про виселення дорослі не розповідали. Натомість в родині говорили про те, які у Криму груші та виноград[123]. Аналіз наративів інформантів дозволяє зробити висновок, що найчастіше поштовхом до усвідомлення «трагедії народу» ставали зовнішні чинники: вчителі, однокласники, діти на вулиці, сусіди, далекі родичі.

Інший приклад передачі сімейних наративів, активний, фактично передбачає проговорювання минулого у повсякденному житті. Сагде стверджує, що «вони розповідали своїм дітям», бо діти цього хотіли весь час, і коли вийшов Указ від 1967 р., який був сприйнятий кримськими татарами як дозвіл на повернення, діти співали кримськотатарські пісні дорогою до дитячого саду[81]. Справді, фахові дослідники вважають, що не тільки батьки ініціюють подібні розмови, але й діти: ставлячи питання, вони демонструють зацікавленість родинними історіями. Більше того, розповідання історій має позитивне значення та користь не тільки для дітей, але для батьків, дідусів, бабусь. Такі «сеанси» сприяють поширенню знань про минуле, та пов'язують членів родини різних вікових груп довкола «спільного» минулого[332, 78].

Едіє визнає, що вона знає лише одну казку, бо натомість виросла на бабусиних історіях: «Бабуся багато співала, в неї був гарний голос. І постійно розповідала про депортацію»[52]. Вона згадує, що коли готувала перше видання спогадів кримських татар про депортацію, її батько відмовився говорити, бо він одразу починав плакати: «Не можу, йди, не хочу про це говорити»[52]. По тим історіям, що колись розповідала бабуся, Едіє відтворила оповідь батька, фактично створивши його наратив. Грета Юлінг стверджує, що всмоктування і



привласнення дітьми батьківських історій про минуле призводило до того, що вони не тільки досконало знають історію депортації, але й доповнюють спогади батьків та виправляють їх, і зрештою самі стають «авторами» спогадів[373, 112].

Інформанти, в родинях яких панівним був активний стиль передачі знань, без жодних сумнівів відповідають на питання, коли вони вперше почули про вигнання та Крим. Гульсум згадує, що їй розповіли про вигнання ще в дитячому віці: її батько підкреслював, що їхня родина повернеться додому, в Крим, оскільки це їхня батьківщина[50]. Рустем розповідає, що у кримськотатарських сім'ях старші завжди підкреслювали, що їхня батьківщина – Крим, а в Узбекистані вони живуть проти своєї волі[80]. Зера запевняє, що депортація та дотичні теми постійно обговорювалися у колі сім'ї[56]. Батьки Ельвіри також пояснювали дітям, що раніше вони жили в Криму, але їх депортували. Вони постійно розповідали про Крим, а коли дорослі збиралися, то тема завжди була одна – спогади[54].

Останній стиль пригадування – небажаний, до якого належать мовчазні наративні стратегії, використовувався, як зазначає Грета Юлінг аби «уникнути болю»[373, 116]. Слід зазначити, що свідомий вибір батьками мовчазного наративу передбачає не тільки уникнення можливих негативних наслідків для дитини, але й свідчить про те, що старшому поколінню було важко говорити на ці теми. Дослідниця Робін Фівуш пропонує розрізняти мовчання (*being silent*) як існування спільного розуміння минулого чи певних подій, яке не потребує вербалізації, та примус до мовчання (*being silenced*). На її думку, у першому випадку мовчання – це символічна влада, натомість другий тип мовчання свідчить про втрату цієї влади. У випадку маргіналізованих чи пригноблених спільнот, найчастіше йдеться саме про другий тип мовчання. Зрештою, колективне мовчання також означає наявність спільного травматичного досвіду в минулому, що з часом може вплинути на появу в такій спільноті наративу спротиву[280].

У зібраних нами усних історіях можна простежити, як саме небажаний стиль пригадування реалізовувався батьками і які наративні стратегії неговоріння вони використовували: Расім стверджує, що говорити про Крим було заборонено в родині, у побуті, з сусідами[72]; Рустем каже, що в дитинстві вголос «про таке» багато не говорили[79]; Ревзіє зізнається, що мама уникала розмов про депортацію, щоб не травмувати дітей та «самій не засмучуватися»[73]; Улькер запевняє, що вперше почула про депортацію лише у 15-річному віці, оскільки, як вона вважає, її батько захищав її від травми[85]. Якщо батьки обирали замовчування як стратегію неговоріння, то їхні діти дізнавалися про депортацію вже у юнацькому віці і часто від сторонніх людей. Ава-Шерфе пам'ятає, що про історію свого народу вона дізналася вже в училищі, в 1969 р., коли директор зібрав учнів-кримських татар і намовляв їх пручатися спробам батьків перевезти їх у Крим[44].

На основі зібраних та проаналізованих нами наративів другого покоління кримських татар можемо стверджувати, що кримські татари, народжені у вигнанні, про депортацію та втрачену батьківщину дізнавалися насамперед у родинному колі. Таким чином, розгалужені кримськотатарські родини ставали спільнотами пам'яті. Вибірковий стиль передачі знань, коли батьки вичікували відповідного моменту, був найбільше поширений серед другого та третього покоління депортованих кримських татар. Разом із з цим, іншування через таврування у зраді, що було невід'ємною частиною повсякденного життя депортованих кримських татар, формувало знання про депортацію та самосприйняття себе саме як депортованих кримських татар.

### **3.2. Крим в Узбекистані: звичаї та повсякденні практики**

Пов'язану із батьківщиною систему наративів (що люди пам'ятають і говорять) та практик (що люди роблять) Ілана Фельдман називає «рефреном дому». На думку дослідниці, рефрен, за рахунок повторюваності та артикуляції, здатен відтворювати дім у вигнанні (відчуття спокою та безпеки, які властиві перебуванню вдома), а також зберігати зв'язок із батьківщиною[276]. Так Шон

Філд, описуючи наслідки апартеїду, зазначає, що вигнанці можуть реконструювати та реінтерпретувати відчуття себе та спільноти через різні практики[277, 43]. Справді, у депортації набули особливого значення звички, властиві минулому життю в Криму. Ці своєрідні «практики батьківщини» мали такий самий ефект, як і родинні наративи у поширенні знань про рідну землю та формування ідентичності другого покоління кримських татар, народжених у вигнанні. На думку деяких інформантів, «кримські» практики були так глибоко інтегровані у повсякденне життя народу, що складалося враження, що депортації і не було, «думками ми залишалися тут»[87]. Набір практик, в яких втілено попередній досвід, відіграє роль не тільки в збереженні дому для тих, хто був народжений в Криму, але й у формуванні ідентичності для другого покоління[339, 118].

Культурна політика радянської влади, центральної та місцевої, щодо кримських татар мала винятково показовий характер. Її мета полягала у демонстрації вкоріненості кримських татар в Узбекистані. Абсолютна більшість листів, направлених кримськими татарами у владні та партійні органи, мали тезу щодо занепаду та ризику неминучої загибелі кримськотатарської культури внаслідок депортації[9, арк. 33]. Зуріє, наприклад, пам'ятає, що їй завжди дивувало, що на великі свята, під час «танців народів», танцювалися російські, українські, молдавські, туркменські, казахські, але не кримськотатарські танці. Мама пояснювала їй, що народ було депортовано, а значить немає своєї республіки: «У нас є батьківщина, але ми там не живемо»[57]. Зуріє зацікавилася культурою свого народу і розпитувала, яким має бути традиційне вбрання. Фотографій не було, то ж мама намагалася на словах пояснити, якими були традиційні кримськотатарські жіночі штани. Інформантка згадує, що якимось з мамою вони поїхали до незнайомої жінки, в якої вцілили елементи костюму. Зуріє мріяла власноруч зробити вишиту монетами *феску*.<sup>23</sup> Вочевидь, в родині пильно слідкували за можливостями долучитися до кримськотатарської

---

<sup>23</sup> Традиційний жіночий головний убір.

культури: купували платівки кримськотатарських композиторів та виконавців, таких як Яя Шерфедінов та Сабріє Ереджепова, їздили в Ташкент на концерти та виступи кримськотатарського ансамблю «Хайтарма». Зуріє згадує, що для її батьків це було «як бальзам на душу»[57].

Щоденні практики, ритуали, звички та повторюваність дій – це те, що відтворює почуття дому та є своєрідною відповіддю спільноти на заслання. Натомість робити щось звичне, але в новий спосіб, стверджує Ілана Фельдман, є різновидом вигнання (*displacement*)[276, 11]. Дрібниці, які змушують відчувати себе на чужині, мають велике значення у наративах кримських татар. Так, Надіє згадує, що місцеве населення не обробляло тушу у звичний кримським татарам спосіб:

*Коли йдеш на ринок, то просиш узбека узбецькою мовою, щоб, наприклад, дав ось це місце, яке ти хочеш. Тому що там не ділять м'ясо так, як ми ділимо. Там туші висять, і він ділить так, як хоче. Завжди зважував разом з кістками і ножем своїм замахується і каже: «Їжджай у свій Крим, не командуї тут»[67].*

Кримські практики насамперед стосуються порівнянь «як це було в Криму» або вказівок дітям «як це слід робити, бо так робили в Криму». Осман пам'ятає, що навіть розвішуючи прання, мама казала дітям, що в Криму білизну зазвичай доводилося «збирати по сусідах», бо там дме сильний вітер[70]. Крим був зразком для наслідування, прикладом «іншого життя». Конструюючи уявну батьківщину, кримські татари шукали в повсякденних і звичних речах, які їх оточували у депортації, відбитки того, що вони бачили чи відчували, коли ще жили у Криму. Шефіка пригадує, що її батьки завжди порівнювали все з Кримом:

*Навіть коли сідали за стіл, візьмуть виноград: «Хіба це виноград? От в Криму був виноград! Хіба це яблуко? От в Криму були яблука!». [...] Навіть коли казали, що там все інше, то згадували побутові деталі, якісь дрібнички,*

*настільки все було опоетизовано. Навіть коли казали, що там був смак інший, це були не якісь гастрономічні уподобання [...] Коли ми сиділи, якась дрібничка, смакові відчуття – все це спліталось в поняття «родина», «рідне», «Крим»[87].*

Зера також засвідчує, що спогади та порівняння були частиною повсякдення. Коли діти гралися, батько згадував ігри, в які грали діти в Криму. Коли приходила весна, він починав перераховувати, що в цей час квітне в Криму. Коли купляли тюльпани, батько казав: «О, а які в Криму тюльпани!»[56]

Дід Сеїт-Ягья, Яхуп, був професійним чабаном, робив смачну бринзу та розповідав про секрети чабанування в Криму: як солити м'ясо, готувати янтики в «похідних умовах», виготовляти постолі (крим. *чарык*). Він вважав, що ці навички обов'язково стануть у нагоді наступним поколінням після повернення додому (як зазначає Сеїт-Ягья, так і сталося згодом). Дідусь власними руками зшив онукам костюми чабанів з овчини і діти відвідували в них національні свята[82]. На думку деяких дослідників, примусові мігранти через домашні практики (*home-making*) відтворюють значення не тільки дому у минулому, але й у майбутньому[357, 94].

Родині Льомана, яка була заслана на Урал, у перші роки вигнання вдавалося десь купувати каву в зернах вартістю 10 руб за склянку. Льоман стверджує, що це нагадувало наркотичну залежність. Бабуся Льомана навчила сусідів на Уралі, як молоти та варити каву[62]. Дійсно, кримські татари пишалися традицією пити каву, яку вона вважали властивою саме їм. На підтвердження чого зазвичай наводиться аргумент, що узбеки були не знайомі з кавою, та надавали перевагу чаю. Осман теж згадує, що кримських татар відрізняла звичка пити каву:

*Насамперед це, звичайно, традиція, яка була, зрозуміло, з Криму взята. В узбеків немає такого поняття «каву пити»,*

*а у нас кава – обов’язково. В них чай п’ють, а у нас одразу, як хтось прийде – кава[71].*

Метафоричний втрачений дім нерозривно пов’язаний із домом фізичним, місцем, де збирається родина. Як вже попередньо згадувалося, якщо спочатку, сподіваючись на те, що народ невдовзі повернуть назад, кримські татари не будувалися, то згодом саме через спорудження будинків вони почали відтворювати свій простір. Шефіка згадує, що будинки кримських татар було легко впізнати: «Мені було дуже приємно, коли йдеш вулицею і бачиш, що ось цей будинок – татарський. [...] Культ дому». Інформантка додає, що її родина збудувала котедж на 7 кімнат[87]. Британський дослідник Робет Перкс, який у 1990 р. відвідав Самарканд, відзначив, що кримські татари живуть у власних будинках, великих та комфортних, з гарними садами, фруктовими деревами та іншим господарством[338, 65]. Дійсно, вже у 1960–1970-ті рр. кримські татари – це висококваліфіковані фахівці, що дозволяло їм суттєво покращити своє матеріальне положення<sup>24</sup> та, зрештою, збудувати великі будинки для всієї родини. А втім, заради спорудження доводилося економити навіть на харчах, згадує Гультсум, батько якої приніс додому мішок сочевиці, яка на довгий час стала основним раціоном родини[50]. Аліє Акімова у своєму есе детально описує, що будівництво *дому*, який замінив дім втрачений, відбувалося «по цеглинці»:

*Протягом багатьох років ми за допомогою рідні будували не бозна який, але НАШ дім: спочатку дві кімнати, потім ще*

---

<sup>24</sup> Після 1956 р. кримські татари починають залишати віддалені місця розселення в Узбекистані, аби здобути освіту, знайти кращу роботу й умови для життя у містах[310, 42]. Індустріалізація в Узбекистані після Другої світової була тією нішею, яку зайняли кримські татари, оскільки місцеве населення неохоче полишало сільське господарство і традиційний спосіб життя. Згодом, кримські татари випередили місцевих узбеків у освітньому та економічному вимірах[184, 44]. Наприкінці 1980-х рр., кримські татари разом з росіянами та російськомовними групами населення займали більшість наукоємних секторів індустрії, водночас більшість некваліфікованих місць роботи зайняті були узбеками. Новий статус, якого досягли кримські татари, був важливий для них через престижність та символічну долученість до радянського суспільства, виключення з якого через остракізм депортації вони сприйняли з боєм[316, 399; 386, 239; 184, 124;]. Таким чином, подібна адаптація слугувала не тільки стратегією виживання, але й була зумовлена зрушенням від репресованої меншини до повноцінних членів радянського середньоазійського суспільства. Згідно з твердженням Фелікса Акермана, такий процес соціальної акультурації можна означити як авторадянізація, оскільки це не було результатом повномасштабної русифікації, здійсненої і нав’язаної згори, а радше питанням престижу та модернізації[240, 428].

*дві, згодом веранду, і, нарешті, ванну і кухню. Цей будинок і подвір'я стали нашою батьківщиною, нашим гніздом, в них ми вклали нашу любов та душу. [...] Батько виростив прекрасний сад та виноградник з кримськими винними та столовими сортами винограду, ранок він починав з обходу своїх володінь[113].*

Рустем, якого мати виховувала сама, зізнається, що спочатку вони жили в будинку дядька, але згодом матір отримала ділянку та збудувала невеликий, але свій будинок[80]. Ельвіра згадує, що у них було велике подвір'я та «зразковий» будинок, бо батько і матір були «трудоголіки»[54]. Ремзіє зазначає, що сусідки завжди дивувалися чистоті в їхній хаті: «Нас привчали до чистоти, це було наше обличчя»[74]. Таким чином, спорудження великих та комфортних, або маленьких, але охайних будинків стало для кримських татар втіленням «культу» дому, який, як родинний простір, нерозривно був пов'язаний із домом, що залишився в Криму.

Ще однією важливою практикою, яка безпосередньо була пов'язана з домом фізичним та домом втраченим, було використання кримськотатарської мови в родині. Більшість респондентів стверджують, що розмовляли вдома лише рідною мовою: «За мовою суворо слідкували. [...] За межами дому ти можеш будь-якою мовою говорити, але переступивши поріг ми говорили тільки рідною мовою»[88]. Таким чином, великі кримськотатарські сім'ї були однією з можливостей зберегти кримськотатарську мову та уникнути тотальної русифікації[245, 101]. Мовне питання було болючим для вигнанців, бо російськомовним було не тільки середовище, але й школи, в яких вчилися діти<sup>25</sup>.

Відтворення дому відбувалося також і через релігійні свята, ритуали та звичаї, однак релігійні практики у депортації звузилися переважно до

---

<sup>25</sup> Серед кримських татар побувала думка, що російськомовні школи мали вищі стандарти навчання, ніж узбецькі. Осман, який відвідував саме російськомовну школу, стверджує, що кримські татари намагалися вчитися вдвічі краще, тому що це був спосіб довести свою «здатність»: «А якщо ми на одному рівні з узбеками, то нам ні в інститут, нікуди. Теж саме стосується російськомовності»[71].

відзначення таких свят, як Ураза-байрам та Курбан-байрам, хоча деякі сім'ї уникали навіть цих свят. Одна з найвагоміших причин для обмеженого святкування мусульманських свят була саме радянська антирелігійна політика: «Ми жили відповідно до радянських правил»[69]. Ті ж сім'ї, які виконували релігійні приписи та читали Коран, жили у страху покарання та переслідування, приховуючи свої вірування та практики: «Через те, що тоді був радянський режим, проводити відкрито релігійні обряди нам було заборонено»[140]. Так, наприклад, обряд обрізання суннет, або ініціації хлопчиків, святкувався під прикриттям днів народжень, хоча до вигнання, в Криму, кримські татари не святкували дні народження[251, 121]. Такий страх переслідувань можна пояснити посттравматичним синдромом депортованих кримських татар<sup>26</sup>. Як відзначає Кай Еріксон, травмованим властиво ставитися з підозрою до навколишнього середовища[275, 184]. Окрім цього, частково релігійні обряди і традиції були втрачені у тих кримськотатарських родинах, де представники найстаршого покоління не пережили депортацію і померли в перші роки депортації. Додатково до перерахованих факторів, на думку деяких інформантів, традиції святкування занепали у перші роки вигнання, оскільки зарізати барана для жертвоприношення – це була недоступна розкіш. Зрештою, в голодні післявоєнні роки місцеве населення, узбеки, теж не завжди практикували релігійні святкування[72].

Відповідаючи на питання про святкування, Рефат Чубаров стверджує, що точно пам'ятає Ураза-байрам та Курбан-байрам, а дорослі тримали *уразу*<sup>27</sup>: «Ми, як діти, намагалися їм вторити. Нам подобалося вставати вночі, коли мама вставала і готувала їсти»[78]. Проте якихось особливих вимог до дітей не було. На розговіння, зазвичай, приходили старші родичі: частіше бабусі, рідше дідусі.

<sup>26</sup> Страх покарання з боку влади за виконання релігійних практик був властивий й іншим «покараним народам», незалежно від регіону розселення. Так, в наративах інгушів, висланих до Казахстану, присутня тема читання намазу попри можливе покарання[225, 244].

<sup>27</sup> Піст в ісламі.



Сім'ї, де старше покоління пережило депортацію, мали перед собою приклад того, як тримати *уразу* та робити намаз<sup>28</sup>[49].

Вартим уваги є дитячий вимір сприйняття обрядовості. Зі зрозумілих причин, Рефат Чубаров не пам'ятає свій *суннет*<sup>29</sup>, але запам'ятав, що ця традиція займала важливі місце у житті спільноти. Деякі люди робили своїм дітям *той суннет*<sup>30</sup>:

*Туди приходило багато батьків зі своїми дітьми. Серед кримських татар було багато людей, дорослих, які навмисно опускалися до рівня дітей, вони з ними проводили час, особливо на таких заходах. Коли нам приносили їсти, то це було не просто «На, поїж», це було частиною гри, жартома. І от на той суннет було багато ось таких дитячих... Це не як масовики-витівники зараз, це щось подібне, але абсолютно не таке[78].*

Найбільш дотримуваним ритуалом серед кримських татар в екзилі була весільна церемонія – насамперед тому, що це була можливість для родин побачитися з родичами. Велемовним є і той факт, що навіть міліція та агенти КДБ відвідували весілля під приводом розкриття кримськотатарського національного руху[71]. До того ж, кримськотатарські весільні традиції суттєво відрізнялися від узбецьких. Оскільки обряд весілля (як і суннет) проводилися вдома, відповідно до кримськотатарських релігійних традицій, відпадала потреба проводити подібні ритуали в мечеті, натомість мула приходив у дім нареченої[230, 75]. Хоч традиція роздільного святкування, як це було в Криму – жінки та чоловіки окремо, – зникла, проте залишилася інша характерна обрядовість, коли спочатку святкувало старше покоління, для якого музиканти грали традиційну музику (такі виконавці високо цінувалися), а після обіду –

---

<sup>28</sup> Молитва в ісламі.

<sup>29</sup> Обряд обрізання.

<sup>30</sup> Той суннет є частиною обряду обрізання, який складається з *суннет-дуа* (молитва) та *той-суннет* (святкування).

молодь[69]. Ісмаїл Айдингюн та Айшегюль Айдингюль наголошують на тому, що весілля, на рівні з похоронами та толоками, були основою механізму соціальної солідарності, що об'єднував спільноту у вигнанні, зберігаючи ідентичність[251, 119].

Одна з давніх мусульманських традицій, яка притаманна кримським татарам і яку вони ревно відтворювали в депортації, – прояв поваги до старших в родині. Протягом важливих свят, молодші члени сім'ї відвідували своїх батьків та дідусів і бабусь, аби проявити свою шану до них, цілуючи їм руки. За це діти отримували різні солодощі, як-то глазуровані яблука, а також гроші. Але оскільки у багатьох старше покоління померло під час депортації або в спецпоселеннях, то часто протягом свят кримські татари віддавали таку шану іншим членам родини або навіть місцевим, узбецьким старим:

*В узбеків цього не було, це було наше. [...] А у нас татар, і узбеки цьому дивувалися, молодь збиралася і йшла. Зайшли, поцілували, а нас пригостили. Кожна родина готується, випікає щось. І от ми йдемо до кожного, і за цілий день такі пакети назбируються з пригощаннями. А ще копійки давали дітям[71].*

Отже, практики дому є частиною соціальних практик, що не тільки допомагають вигнанцям «давати раду» із новими реаліями життям, але й зберігають зв'язок із втраченим домом, ширше – батьківщиною. Для кримських татар – це насамперед побутові практики, яких дотримувалися батьки та наслідували діти. Зрештою, практики слід розглядати нерозривно з родинними наративами, адже виконання тих чи інших повсякденних ритуалів супроводжувалося згадками про Крим. Важливе значення також відігравали збережені у вигнанні звичаї, зокрема релігійні. Попри те, що місцеве населення Узбекистану було також мусульманами, кримськотатарські традиції, наприклад весільні, суттєво відрізнялися за формою та духом, роблячи їх такими, що радше пов'язані з Кримом, аніж з ісламом.

### 3.3. Формування прагнення повернутися на батьківщину

В наративах кримських татар, які народилися у вигнанні, вагоме місце приділено образу втраченої батьківщини: Крим уявлявся як місце, до якого необхідно повернутися. Так, на думку Джуліани Хаммер, образ батьківщини здатен спричинити появу бажання здійснити повернення туди, де ніколи не був, або хоча б відвідати це місце[290, 76]. Саме з оповідей дорослих, тобто під впливом родинних наративів, формувався образ далекої та казкової країни. Під час розмови Рефат Чубаров зазначає, що історії матері про красу Криму вплинули на появу «фантастичного» образу Криму:

*В мене було уявлення якесь таке, ми тоді таких слів не знали, але гламурне, лубкове: ліси, джерела, кози, якійсь там зайці, лиси, фазани – і все це разом, всі там живуть десь біля джерела. Щось ось таке, фантастично красиве. Тому що мама розповідала які гори, які ліси, які озера, яка річка там була[78].*

Рахает Курасанов теж стверджує, що створений мамою образ Криму був казковим. Вона розповідала про рідне село неподалік від Алушти, грона винограду у вранішній росі, зарум'янені сонцем персики, а також сливи, вишні, груші та яблука, що «готові самі стрибнути до рота». Попри те, що в Узбекистані росли всі ці фрукти, мама казала, що вони «не такі смачні». Вона співала сумні пісні про красиві гори, оксамитове море, ягідні ліси, в яких живуть добрі звірі[117, 184].

Для Османа образ Криму в дитинстві – це море, чайки, вітрила. Образ був такий сильний, що він бачив Крим уві сні: «В Криму ріс лісовий горіх і мені весь час здавалося, що я в лісі горіхи збираю. Потім прокидаєшся і лячно якось.»[70]. В родині Рустема також був романтичний образ Криму, «прекрасної країни біля моря, в яку треба повернутися»[79].

Очевидно, що образи Криму різнилися залежно від регіону, з якого походили батьки. Однак, попри те, що батька Зери було депортовано з Керченського півострова і зростала вона на історіях про кримський степ, символічне значення для неї мав популярний за радянських часів образ Криму, здебільшого південного узбережжя. Зера стверджує, що в дитинстві Крим для неї був як магічна країна Сусамбіль, яку вона знала з узбецьких казок:

*От це дійсно була така казкова країна Сусамбіль. Де море, пляж, пальми, кипариси, і це дуже родюча земля. Така незвична країна, дуже красива і клімат тут теплий[56].*

Батько Улькер описував Крим як маленьке, тепле та сонячне місце: «Він мені розповідав, що Крим такий маленький, що ти можеш зранку прокинутися з боку Севастополя, а в кінці дня опинитися у Феодосії. Чомусь в нього були такі враження»[85]. Батькове уявлення про розмір півострову може свідчити не тільки про близькість та доступність (батьківщина, яку можна відчутти через пересування), але й про відчуття безпеки, про життя в Криму до депортації.

Щодо уявлення про безпеку слід зазначити, що у відповідях на питання «Що розповідали батьки про Крим» трапляються лише поодинокі згадки про Другу Світову війну та окупацію Криму. Так само знання щодо розкуркулення та голоду виринають зрідка у разі прямого питання (домінантне значення травми депортації вже згадувалося попередньо). Таким чином, образ Криму містив у собі уявлення про цю територію як безпечну для спільноти. Згадки про ліквідовану Кримську АСРР, яка завдяки діяльності національного руху кримських татар набула міфічних ознак національної автономії, також є свідченням існування уявлень щодо справедливості устрою попереднього життя.

Наративи вигнання – це також про те, чим люди володіли у попередньому житті. Справді, батьківщина описувалася в категоріях розмаїття та достатку. В наративах першого та другого поколінь присутні спогади про великі отари худоби, рясні сади, нещодавно збудовані двоповерхові будинки. Бабуся Абдріпі в своїх розповідях про Крим наголошувала на тому, що село Сарилар, звідки вона

була родом, вважалось заможним, тому що в них була велика отара овець до колективізації[43]. Левазе, хоча і не може цього пам'ятати, стверджує, що до депортації у родини був «повний дім пшениці!»[59]. Кримські татари в Узбекистані, переселившись після 1956 р. до міст і містечок і не маючи власного господарства, мріяли про земельні ділянки, які б вони обробляли після повернення на батьківщину, адже в Криму «Стільки землі! Хоч кожен день і ніч працюй, все одно часу не вистачить»[70].

Проте достаток може бути не тільки матеріальний. Зера пам'ятає розповіді батька про рідні йому місця – Керченський півострів, куди він неодмінно хотів повернутися попри те, що його села вже не було. Він розповідав про красу степу, птахів, і «яке там все неймовірне». Батько наголошував на тому, що хоча Керченський півострів – це степ (вочевидь пояснюючи доньці відмінність від зображеного на листівках), але там два моря: з одного боку – Азовське, а з іншого – Чорне. Це, за словами батька, робило їх «багатими»[56].

Уявлення про багатство та фертильність землі доцільно розглядати як вкорінене у фемінний образ батьківщини. Шульц і Хаммер стверджують, що фемінізація землі є властивою для дискурсу батьківщини. Так Палестина уявляється або як кохана жінка, повернення до якої – це пристрасне возз'єднання, або як рідна матір, «обійми» якої символізують безпеку і захист, та яка «годує» своїх дітей[357, 101]. Дослідниця Афшане Наймабаді стверджує, спираючись на іранський матеріал, що *ватан*<sup>31</sup>, як жіноче тіло, теж потребує захисту[334, 445]. Кримськотатарське *Ана Ватан* семантично відповідає англійському *Motherland*. Рефат Чубаров наголошує на тому, що також використовується вислів *Ана Юрт*, де *юрт* – це і селище, і домашнє вогнище, і батьківщина[78]. Дослідник Рустем Караманов зазначає, що мотив батьківщини-матері у творчості кримськотатарських письменників займає помітне місце та вкорінений у традиції народної культури. Він наводить як приклад автобіографічне оповідання «Къырым – Ана» (з крим. *Крим – матір*)

---

<sup>31</sup> Батьківщина.

письменника Рустема Алі, в якому той розповідає, як в 1944 р. мати врятували його з моргу, і додає, що так само батьківщина, Крим, витягнула народ із вигнання[199, 135]. Дослідник також наводить цитату з іншого оповідання Алі «Олюм елу» (з крим. *Дорога смерті*), в якому змальовано сюжет, як вагони з депортованими покидали кримський півострів через Перекоп: «Крим залишився по іншу сторону! Залунав плач: не тільки в цьому вагоні, у всіх пролунав плач немовляти, силою відірваного від материнських грудей»[199, 137]. На жаль, доступні джерела не дозволяють простежити появу фемінного образу батьківщини: можливо він існував до 1944 р., або виникає одразу після виселення. А втім, можна стверджувати, що кримським татарам властиво уявляти рідну землю як матір, що надає прихисток, опікується та «годує» свій народ.

Таким чином, в наративах другого покоління присутній образ Криму, який для себе створили їхні батьки: казкова батьківщина, де життя протікає гармонійно, де безпечно, де люди добрі та дружні. Власне, у цю гармонійність вкорінено настанову до повернення. Поява у другого покоління мігрантів бажання повернутися туди, де вони ніколи не були, до уявної батьківщини, є результатом саме образу дому, сформованого батьками[372, 245]. У депортації старше покоління кримських татар сформувало образ втраченої батьківщини як місця з неймовірними краєвидами, де всього вдосталь, а люди – привітні. Друге покоління кримських татар, народжене у вигнанні, прийняло цей образ, переосмисливши його відповідно до візуальних зображень із пальмами та кипарисами, надавши йому властивої дітям казкової таємничості. Так, Шефіка стверджує, що Крим уявлявся як земля обітована: «Це було як “під небом блакитним є місто золоте”»[87]. Дім як місце, де все найкраще і, попри обставини, що передували вигнанню, це місце безпечне – загалом типовий сюжет для спогадів біженців та примусових мігрантів. Хаммер пише, що історії про найсолодші фрукти, найгарніші дерева, неймовірне узбережжя та дружніх, найосвіченіших людей на Близькому Сході є поширеними серед палестинців, які опинилися у вигнанні після 1948 р.[290, 50]. Також для литовців, які дітьми були

заслані до Гулагу, батьківщина стала «утопічним» символом, який втілював у собі уявлення про гармонійний соціальний та політичний устрій[254, 272]. Зазнаючи дискримінацій та звинувачень у зраді через своє походження, кримські татари зверталися до позитивного образу Криму, створеного батьками, як до джерела власної ідентичності, відмінної від тої, яку їм нав'язувало оточення.

На думку деяких дослідників, фантазії про рідний дім, так само як і *ностальгія*, можуть мати терапевтичне значення, тобто допомагати впоратися із почуттям втрати та фрустрацією, виконувати захисну функцію[372, 239]. У передмові до збірки документів та спогадів, присвячених самоспаленню Муси Мамута, що вийшла друком 1986 р. в Нью-Йорку, Решат Джемільєв написав, що у депортації люди гинули від клімату, важкої праці, холоду, голоду та хвороб, а також від *ностальгії*[98, 60]. Ремзіє, яка народилася вже в Узбекистані, запам'ятала настрої, із яким батьки розповідали про Крим, і який переймали діти:

*І така у нас завжди ностальгія була: «Ну чому ми тут?» Ми непогано жили у Середній Азії, але душа прагнула туди, на батьківщину. Ми повинні їхати додому. Крим – це наш дім. [...] Коли почалося вербування, мої батьки немовби ожили, по-новому, така була наснага, що вони повернуться на батьківщину[74].*

У літературі з міграцій існує переконання, що найсильнішим бажання повернутися додому є у тих біженців, які провели там дитячі роки[366, 278]. Льоману було 6 років, коли його родину депортували з Криму. В Узбекистані, як він каже, він згадував своє дитинство в Криму, дивуючись тому, як багато зміг запам'ятати у шестирічному віці. Згодом додає, що багато чого про Крим розповідали бабусі:

*«Сиджу іноді [в Узбекистані. – М.-О. К.] думаю, пам'ятаю ті місця. Тут поруч ми жили, колеса та обручі катали. То сусіду у вікно вдарить, то в будинок. [...] На свято в кожен дім заходили, вітали старих, а вони нам давали щось. Бабця сумку*

*давала, якщо без сумки прийдеш, то старі сваряться. Хто шматок цукру, хто сушку, хто горіх. [...] Дідусі нас на конях катали. Дід у нас був візник, приїде до дому і каже: «Давайте я вас покатаю». Асфальту не було, бруківкою їдеш, а все аж вистрибує зсередини, але все одно було приємно їздити. [...] Потім я ходив дивився той будинок, де я народився, він належить біостанції, на дві родини. Ми жили з боку моря. Але вже нікому нічого не доведеш[62].*

Абдріпі, родина якого повернулася в Крим в 1969 р., відповідаючи на питання про те, як батьки прийняли рішення про повернення, сказав, що причиною була бабуся, яка ще була жива на той момент: власне вона і керувала процесом повернення. Далі Абдріпі додає, що всі кримські татари були «за повернення на батьківщину»:

*Для чого нам на чужині в Узбекистані будувати своє життя, якщо це чужа країна, чужий інший менталітет, інші порядки. І найголовніше: а що, Крим тепер навечно має бути не нашим? Бачите, виявляється «Крим Наш» буває, тобто статус його може змінюватися, як бачимо[43].*

Відповідаючи на питання, про що розповідали дорослі згадуючи Крим, Абдріпі зазначає, що з дитинства пам'ятає «атмосферу повернення» в родині:

*... ми тут тимчасово. Крим – це наша батьківщина і рано чи пізно ми повернемося. [...] Ми знали, що ми – кримські татари, всі вислані, і що не мали можливості через ці перепони повернутися на батьківщину. У нас немає такого «коли воно прийшло», нас виховували з цим розумінням. [...] З часів депортації це було і переходило з вуст в уста[43].*

Подібний топос невідворотності, уявлення про повернення як про процес, який неодмінно відбудеться, присутній і в наративах інших інформантів. Осман



згадує, що кожен депортований кримський татарин був впевнений, що все одно повернеться на батьківщину: «У них [у дорослих. – М.-О. К.] в очах було видно те, що це станеться.»[70]. Рустем пам'ятає, що у дорослих була віра та надія на повернення, адже під час кожної розмови про Крим це проговорювалося, особливо найстаршими членами родини[79]. Мама Рефата казала, що повернення коли-небудь, але обов'язково відбудеться[75]. Гульсум згадує, що ці прагнення підкріплювалися практичними порадами батька, серйозність намірів якого діти не завжди розуміли:

*Покійний батько казав: «Ми все одно повернемося в Крим. Збирайте гроші! От ви поїдете, на що ви будинок купите?»  
– «Пап, ну чого ти, який Крим...»[50].*

Проговорення потреби готуватися до повернення була частиною наративів про невідворотність цього процесу. Так, наприклад, якщо говорити про практики, які втілювали у собі прагнення до повернення, то це, звичайно, будівництво справді великих будинків, які кримські татари сподівалися вигідно продати перед очікуваним поверненням. Будівництво виконувалося власними силами, а будівельні матеріали, нерідко вироблялися самотужки. Рефат Чубаров згадує зі свого дитинства, що батько зробив їм з молодшим братом *долап*<sup>32</sup> маленького розміру, аби діти теж брали участь у будівництві. Тоді ж батько й пояснив, з якою метою будується великий дім:

*Був якийсь азарт, що ми до цього готуємося. Весь час будувалися. У нас дійсно був великий будинок за тогочасними уявленнями. Батько кожен рік його добудовував, добудовував, і, нарешті, в 1968 р. ми його продали та поїхали в Крим[78].*

---

<sup>32</sup> Форма для виготовлення цегли.

Подібна наполегливість може бути інтерпретована зокрема як перехід від мрій до дій, тобто розглядатися під кутом трансформації міфу про повернення[251, 37].

Одним із проявів ідеї про повернення була участь в національному русі. Спогади про участь у національному русі, чи історії про діяльність руху, є частиною наративів повернення. Расім згадує, що в його житті тема повернення на батьківщину з'явилася у 1957 р., коли він вступив на перший курс Ташкентського політехнічного інституту. Тоді в ленінській кімнаті, в гуртожитку, кримськотатарська молодь влаштувала збори[72]. Так, у 1962 р. Головне управління КДБ СРСР повідомляло своїх кримських колег про створення в Узбекистані «Спілки кримськотатарської молоді», метою «націоналістичної» діяльності якої є створення автономії в Криму[4, арк. 119]. Справді, Гульнара Бекірова, спираючись на свідчення Айдина Шем'ї-заде, стверджує, що несправедливо викреслювати з історії національного руху студентські групи кримськотатарської молоді, які ставили за мету створення організації, діяльність якої була б направлена на боротьбу за повернення народу на рідну землю[176, 161]. Деякі дослідники фактично повторюють тези радянської влади, яка стверджувала, що «очільники» руху підштовхують кримських татар повертатися в Крим, хоча самі кримські татари цього не хочуть[224, 104; 230, 30]. Однак Абдріпі, наприклад, наголошує, що його батьки не були учасниками руху перед поверненням до Криму в 1969 р. А коли повернулися, стверджує інформант, то вже не мали часу на «активізм». Хоча родині довелося пройти через суди та повторне вигнання[43]. Лютфі Бекіров, активний учасник руху, у розмові звертає увагу на ключову особливість руху, його горизонтальну та низову організацію:

*Не я один це робив. Всі намагалися втілити нашу мрію, зробити це. Тому що це була ідея. Народна ідея. Її треба було втілити. Без неї народ сюди б не поплив. Ідея дозріла, це і рушило народ сюди[81].*

Справді, видається, що фантазії про повернення та ностальгія, що стали частиною колективних наративів та практик, вплинули на формування ідеї про повернення, чи навіть системи ідей, екзильної ідеології[301, 26; 319, 122]. Ідея повернення також має символічне втілення. Після початку масової репатріації кримських татар, в липні 1990 р. в Криму вийшов перший номер газети «Авдет» (з крим. *повернення*). Згодом з'явився ансамбль «Авдет», письменник Алі Веліулаєв написав оповідь «Авдет», художник Рустем Емінов створив цикл картин «Авдет», у Ташкенті відкрився національно-культурний центр кримських татар «Авдет», а згодом в Криму з'явився політичний рух «Авдет». Проте немає жодних свідчень, що це поняття було у вжитку до 1990 р., насамперед тому, що документація та листування національного руху кримських татар велися російською мовою. В 1957 р. в Ташкенті було відновлено діяльність Кримськотатарського ансамблю пісні й танцю, що був заснований ще у довоєнному Криму. Ремзіє Баккал, художня керівниця ансамблю стверджує, що з огляду на заборону використовувати слово «кримськотатарський», ансамбль отримав назву «Хайтарма», похідне від кьайтма (з крим. *повернення*)[148]. Зрештою, попри те, що ця тема потребує окремого семантичного дослідження, можна стверджувати, що поняття *повернення* та його втілення дійсно мали символічне значення. Гульсум згадує, що її батько, який походив зі знатної родини та вмів читати Коран, наголошував на тому, що кримські татари неодмінно повернуться в Крим, бо в Корані є відповідне поняття *повернення*[50].

Нерідко прагнення до повернення змальовувалося у природних, чи органічних категоріях, тому що кримські татари уявляли себе частиною батьківщини, глибоко вкоріненими в неї[357, 98]. Грета Юлінг відзначає, що деякі представники другого покоління мають теорію, що молекули кримських фруктів, які їли їх батьки, стали їх частиною[373, 115]. Осман, згадуючи свої розмови з друзями узбеками перед поверненням у Крим, каже, що повернення мало відбутися незалежно ні від чого: «Навіть птаха повертається у своє гніздо.»[71]. Шефіка бажання повернутися на батьківщину називає природнім процесом: «Це як перелітні птахи, чи як риби, які йдуть проти течії на нерест та

гинуть, але йдуть туди.»[87]. Сеїт-Ягья зазначає, що повернення було «прописано на генетичному рівні.»[126]. Лютфі вказує, що бажання жити на батьківщині всмокталося з молоком матері[81].

Інший спосіб пояснення прагнення до повернення інформантами – існування певного, наперед визначеного сценарію для спільноти. Шефіка пам'ятає, що старше покоління казало: «Не ви поїдете, то ваші діти поїдуть. [...] Нехай ви поїдете туди на каміння, чи в степ, але це батьківщина.»[87]. Інформантка каже, що яким би важким та нездійсненим не видавалося повернення, люди все одно поверталися, бо «ми запрограмовані.»[87]. Едіє теж наголошує, що виросла в родині з певною програмою: «А програма яка? Це повернення на батьківщину.»[52].

Варто зазначити, що не в усіх родинах говорили про повернення в Крим. Улькер згадує, що в її родичів були розкішні будинки в Узбекистані, великі ділянки та господарства: «Вони вкорінилися, не було розмов таких ностальгічних [...] Зараз вони в Криму, як не дивно.»[85] Ліля намагається пояснити відсутність в родині розмов про повернення зневірою батьків. Інформантка зазначає, що лише відвідавши Крим у 1984 р., вони заговорили про повернення. Ліля оцінює подальше ставлення своїх батьків до Криму як ностальгічне і додає, що не розуміла їх тоді:

*В мене такого не було. Тому що навіть дівчата мої з роботи в архіві казали: «Ліля, поїхали з нами в Крим!», а я казала: «Що я там не бачила» – «Як що? Це ж твоя батьківщина!» – «Ну чого я поїду? Море? Буду сидіти на березі». І я не їхала[60].*

Як вже зазначалося у попередньому розділі, 1944–1956 рр. – це період очікування на організоване владою повернення кримських татар на батьківщину. Однак кримські татари, на відміну від інших покараних народів, не отримали право на повернення. Марк Ізраєль пропонує розглядати вигнання як соціальний конструкт, бо вигнання для біженців та мігрантів загалом не є природною

категорією. Дослідник стверджує, що прагнення до повернення, а згодом і рішення про повернення, вкорінені у екзильних ідеологіях[301, 27–28]. Призначення екзильної ідеології полягало у наданні сенсу перебуванню спільноти у вигнанні. На нашу думку, у випадку кримських татар, екзильна ідеологія полягала у прагненні до повернення на батьківщину, яке з'явилося після скасування режиму спецпоселень у 1956 р., коли не справдилися сподівання на переселення народу на батьківщину. Таким чином, після 1956 р. відбувається зміна парадигми: подолання міфу про повернення, якому, у випадку кримських татар, було властиво уявлення про повернення як таке, що відбудеться з волі влади. Натомість відбувається формування прагнення до повернення як сформованої ідеї, або настанови, адже кримські татари «запрограмовані» повернутися на батьківщину.

\*\*\*\*\*

У вигнанні великі кримськотатарські родини утворювали спільноти пам'яті, в яких зберігалися, відтворювалися та поширювалися спогади про втрачену батьківщину та депортацію. Колективні пригадування, які відбувалися у колі дорослих, мали неабияке значення для формування знань про минуле народу та існування батьківщини у другого покоління кримських татар, народжених у вигнанні. Так збори за сімейним столом слугували не тільки обміну спогадами про Крим між старшим поколінням, тими, хто народився в Криму і був депортований у свідомому віці, але й виконували функцію передачі культурної та колективної пам'ятей про батьківщину поколінню кримських татар, народжених у вигнанні. Зокрема в тих родинах, в яких батьки уникали розмов із дітьми про травматичний досвід депортації та життя у вигнанні, джерелом знань ставали інші члени родини та бесіди дорослих між собою. Водночас, іншування кримських татар з боку місцевого населення було ще одним фактором появи знань про депортацію у дітей.

Практики, що були пов'язані із життям в Криму та дбайливо збережені першим поколінням, теж виконували важливу функцію підтримування зв'язку із

батьківщиною. Зокрема побутові практики, яких дотримувалися батьки, та які наслідували діти, мали велике значення. Важливою була практика дому, чи культ дому, який полягав у створенні родинного простору, ідентичному тому, який був у Криму. Попри те, що релігія, одна з найважливіших царин життя спільноти, була зведена до мінімальної активності через страх переслідувань, кримським татарам вдалося зберегти певну кількість суто кримських мусульманських традицій в якості повсякденних практик. Таким чином, повсякденні практики, звичаї та ритуали, що були властиві додепортаційному життю в Криму, слугували маркером кримськотатарської ідентичності у вигнанні.

Перевинайдення образу Криму для першого покоління та його конструювання для другого покоління депортованих кримських татар, передбачало втілення низки важливих сюжетів, таких як краса природи, безпека та фертильність рідної землі. Кримський півострів змальовувався як «земля обітована». Розмови у колі «своїх» та казкові історії батьків перед сном впливали на формування образу батьківщини у другого покоління кримських татар народжених в Узбекистані. Зрештою, важливо говорити про формування не тільки образу Криму, але й екзильної ідеології – складного конструкту, сплетеного, зокрема, зі спогадів про далекий та недосяжний півострів. Функцією екзильної ідеології було не тільки дати раду із життям у нових складних умовах, але й зберегти зв'язок із рідним домом, що, зрештою, вплинуло на появу прагнення до повернення. Відбувалося формування топосу невідворотності: уявлення про повернення як про процес, який неодмінно відбудеться попри всі перешкоди.

## **РОЗДІЛ 4. ВТІЛЕННЯ ПРАГНЕННЯ ДО ПОВЕРНЕННЯ (1956–1978 РР.)**

У цьому розділі йдеться про втілення намірів, а саме про перші відвідування Криму після 1956 р. в умовах офіційної заборони на проживання в Кримській області для кримських татар, розглянуто владну політику щодо переселення кримських татар на батьківщину та реконструйовано три основні стратегії повернення у період 1967–1978 рр. У першому підрозділі «туристичні» подорожі до Криму висвітлено як втілення прагнення до повернення, натомість «кримські сувеніри», що привозили до Узбекистану, як медіатори знайомства з батьківщиною для другого покоління депортованих кримських татар. У другому підрозділі увагу приділено політиці влади, втіленням якої був Указ Президії Верховної Ради СРСР «Про громадян татарської національності, які проживали в Криму» 1967 р., та переселенню кримських татар на батьківщину після публікації Указу. У третьому розділі проаналізовано практику несанкціонованого повернення до віддалених районів півострова. Четвертий, останній підрозділ, присвячено оргнабору, впровадженого владою з метою контролю переселення.

### **4.1. Перші відвідування Криму після 1956 р.**

У 1956 р. Указом Президії ВР СРСР кримські татари були звільнені зі спецпоселень, проте із заборonoю повертатися у Крим та без компенсації втраченого майна[109, 40–41], про що спецпоселенцям повідомлялося під час оголошення тексту Указу у спецкомендатурах. Нерідко видача паспортів відбувалася за умови надання згоди (підпис) із положеннями Указу та відмови від повернення до Криму, а в самих паспортах була відмітка про обмеження проживання територією УзРСР (Додаток Е). Так, у довідці КДБ УРСР про настрої кримських татар у зв'язку зі скасуванням обмежень вказано, що 233 особи зробили на документах напис із вимогою надання їм права на переїзд до Кримської області та повернення конфіскованого під час депортації майна[94, 87]. Як і в роки заслання, відбувалися спроби зареєструватися в Криму за фіктивними документами[94, 87]. Загалом, до 1967 р. на півострові змогли

прописатися («як виняток») лише 27 кримських татар[2, арк. 29]. Енвер Аметов у своїх мемуарах наводить поіменний перелік з 11 співвітчизників, яким вдалося це зробити до 1967 р. Він вказує на те, що це були молоді родини, неодружені чоловіки, ветерани війни та кримські татарки, які вийшли заміж за українців[114, 13].

У зв'язку із заборонаю, кримські татари намагалися оселитися у сусідніх із півостровом областях. Так з інформації секретаря Запорізького обкому партії видно, що в Мелітопольському районі в 1956 р. мешкало вже 778 кримських татар[91, 89]. Типові історії тогочасних повернень виглядали наступним чином:

*У 1956 р. після виходу Указу про зняття режиму спецпоселень тітка Есма і її чоловік Ісмаїл-ага зібралися і поїхали: «Влаштуватися, потім і вам допоможемо». Але в Крим їх не пустили. Вони залишилися в Мелітополі[117, 62].*

Однак вже у грудні 1956 р. Постановою РМ УРСР «Про розселення громадян, які раніше проживали в Кримській області» було визнано недоцільним розселення на території Херсонської, Запорізької, Миколаївської та Одеської областей кримських татар та інших депортованих народів, що раніше проживали в Криму[91, 89–90]. Попри це, розселення, зокрема і в Мелітопольському районі, тривали.

Від 1956 р. архівні документи партійного походження та КДБ фіксують, як вони це називають, «активізацію діяльності» кримських татар. Згідно із повідомленням начальника 4 відділу управління КДБ при РМ УРСР по Кримській області, група колишніх кримськотатарських партійних керівників та письменників «підбурює» співвітчизників на самовільний виїзд до Криму та повернення свого майна[91, 87]. Попри те, що наведене повідомлення відповідає тогочасній усталеній владній риториці (згодом у документах кримських татар іменували вже «екстремістами»), і викликає сумніви у тому, що такі заклики кримськотатарської еліти справді мали місце, проте півострів дійсно починає відвідувати значна кількість кримських татар. Їдуть члени КПРС та прості



робітники, на особистих авто та за туристичними подорожницями. Більшість з них відвідують рідний дім. Літом 1958 р. в будинок відпочинку Союзу письменників приїздять із родинами письменники Шаміль Алядін та Ешреф Шем'ї-заде, зокрема і для того, аби відвідати обласну бібліотеку та Ханський палац в Бахчисараї[91, 93]. На жаль, подібних документів, доступних дослідникам існує вкрай мало, наявні ж є фрагментарними та зображають прагнення кримських татар до повернення лише у межах владного дискурсу придушення будь-якої «опозиційної» діяльності. Проте в межах цього дослідження важливо зафіксувати момент, в який Крим стає доступним для відвідування, але під наглядом та без можливості оселитися.

Одним із проявів прагнення до повернення, в умовах заборони на переселення, можуть бути подорожі на батьківщину «хоча б одним оком подивитися»[290, 52]. Такі мандрівки були першим кроком на шляху до рідного дому, спробою відшукати свій дім чи дім своїх батьків. Зрештою, такі подорожі можна розглядати як відновлення зв'язку із батьківщиною, якщо мова йде про перше покоління, та встановлення цього зв'язку, у випадку другого покоління. Після 1956 р. кримські татари починають відвідувати Крим як «туристи»<sup>33</sup>. Хтось іде на могили своїх родичів, адже неможливість цього зробити протягом попередніх років пригнічувала багатьох, хтось – аби показати дітям та онукам, народженим в Узбекистані, яким є Крим. Такий «туризм» розпочався у 1956 р., тривав довгий час, і, враховуючи, що не всі кримські татари повернулися в Крим, триває досі. Фактично з цього моменту, коли кримські татари отримують хоча б якийсь легальний доступ до рідної землі, відбувається «знайомство» з батьківщиною, бо вже є очевидним, що Крим не той, яким був раніше. Дослідник Марк Ізраель називає подорожі мігрантів, що не можуть повернутися на батьківщину, «відновленням контакту» (*return to touch the base*)[301, 37]. Хірш та Мілер називають такий тип відвідування батьківщини «гачком», який

---

<sup>33</sup> Фельдман у своєму дослідженні вказує, що бажання просто побачити свій дім є дуже сильним. Так після 1967 р., коли з'явилася така можливість, палестинці з Гази вирушили до своїх селищ, що, зрештою, вплинуло на сприйняття та уявлення дому[276, 23].

привертає увагу вигнанців[299, 2]. Олена Соболева вживає термін «подорож до спадщини» (*heritage trip*)[363, 121]. Також в літературі можна зустріти такі визначення, як подорожі до коріння (*root tourism*)[256, 131] чи меморіальний туризм (*memorial tourism*)[358, 65].

Попри те, що поняття «туризм» є умовним, слід зазначити, що частина візитів на батьківщину дійсно здійснювалася за подорожницями до санаторіїв та пансіонатів. Рустем чудово пам'ятає, як його мама їздила в санаторій в Місхорі, коли йому було 10 років. Коли вона повернулася, то розповідала із захопленням про блакитне небо, тепле солоне море, показувала фотографії та слайди, які вона зробила під час прогулянок селами південного берегу[79]. Частиною цих мандрівок були екскурсії як невід'ємна складова туристичних практик. Шульц та Хаммер наводять спогади палестинця, який після тривалої перерви відвідав Яффу і потрапив на екскурсію, яку проводив гід вулицями старого міста. Він відзначив, що змінилося не тільки місто (арабський центр було забудовано магазинами, ресторанами та дискотеками), але й стерто пам'ять про його минуле: гід із захопленням розповідав про реконструкцію[357, 99]. Решат Джемільєв писав про те, як в 1967 р., під час відвідування Ханського палацу в Бахчисараї, він вирішив підслухати екскурсовода, який розповідав про «лінивих» татар, які не займалися нічим, окрім грабінництва. Екскурсовод наголошував на тому, що кримські татари від природи продажні та схильні зраджувати союзників, як-от Богдана Хмельницького: «Вони і в цю війну показали себе: стріляли російським солдатам в спину.»[39, 112]. 27 липня 1967 р. в Ялтинський міський партійний комітет навідалася група з 17 кримських татар, обурених тим, що під час екскурсії маршрутом Ялта-Севастополь екскурсовод дозволив собі називати кримських татар зрадниками[91, 116].

Як вже зазначалось, у звітах КДБ УРСР так само зафіксовано візити кримських татар до Криму. Так, в жовтні 1965 р. голова КДБ УРСР Віталій Нікітченко в інформаційному повідомленні до ЦК КПУ відзначив, що «останнім часом значно почастишали відвідування Кримської області кримськими татарами.»[91, 97]. Нікітченко наголошував на тому, що вони відвідують міста

та населені пункти, в яких проживали до депортації, оглядають будинки та, нібито, лякають місцевих мешканців своїм поверненням. Ба більше, як йдеться далі у повідомленні, п'ятеро невідомих кримських татар після огляду приватного домогосподарства обурювалися фактом розведення фруктового саду на місці поховання предків[91, 163].

Рефат Чубаров згадує, що коли в 1964 (чи в 1965) р. його родичі відвідали Крим – це була велика подія для всієї родини. Але згодом, додає інформант, люди стали частіше їздити, бо спочатку це було складно не тільки матеріально, але й тому, що кримських татар все одно, попри Указ 1956 р., не пускали в Крим, відстежували, забороняли зупинятися в готелях[78]. Дійсно, за півроку після прийняття Указу, у вересні 1956 р., кримські татари-члени КПРС у листі до Президії ЦК КПРС зазначали, що адміністративні органи примушують кримських татар, що відвідують батьківщину, залишати Крим протягом 24 годин[96, 83]. Так, наприклад, Рефат Аппазов у своїх спогадах пише, що попри те, що він не був депортований, як решта кримських татар (мав чистий паспорт без статусу спецпоселенця), і працював в конструкторському бюро під керівництвом Сергія Корольова, перед поїздкою в Крим у 1958 р. він, для надійності, отримав подорожницю в санаторій «Золотий пляж», а також взяв із собою довідку «Форма № 1», яка свідчила про те, що він має доступ до секретних матеріалів. Проте навіть такі заходи не вберегли його від дискримінації: на шляху до санаторію, при спробі заселитися у готель у Сімферополі, від нього вимагали отримати дозвіл у відділенні міліції. Натомість начальник відділення міліції повідомив Аппазову, що кримським татарам перебувати в Криму заборонено і після допиту дозволив залишитися в Сімферополі лише на добу[116, 15–17]. Формальний дозвіл на відвідування Криму «під час відпустки» кримські татари отримали вже у 1965 р.[94, 94].

Туммала-Нарра у своєму дослідженні вказує, що будь-який спосіб повернення допомагає зберегти зв'язок минулого та теперішнього[372, 240]. На нашу думку, це особливо актуально для другого покоління, представники якого народилися в Узбекистані й не бачили Криму. Так, наприклад, Венера була в

четвертому класі, коли вони із дідусем (це був його перший візит після 1944 р.) вирушили у подорож в Крим, де вони провели два місяці у мандрівках. За декілька років перед цим померла бабуся, не дочекавшись дозволу на повернення, і тому родина прийняла рішення, що дідусь обов'язково повинен відвідати рідні місця. Венера згадує, що він розповідав все у найдрібніших деталях. До того ж, тоді ще був цілий будинок, в якому родина мешкала до депортації: «великий, кам'яний, його як раз перед війною побудували, він би ще сотню років простояв, але його потім знесли.»[49]. Люди, які на той момент жили в будинку, впустили «туристів», пригостили чаєм. Онука згадує, що побачила Къоз<sup>34</sup>, село діда, таким, яким і уявляла його: «з двох сторін гори, і ось 2–3 кілометри – і море видно.»[49]. Доцільно зробити висновок, що ця поїздка не тільки відтворила батьківщину в уяві першого покоління (дідуся), але й сконструювала її для онуки, що народилася вже у вигнанні. Так само, у віці 12 років, поїхав до Криму, а насамперед до села діда, Рефат з батьками. Інформант розповідає, що всі об'єкти (з історій, які він чув дитиною) тоді ще були на місці[77].

Синавер Кадиров, згадуючи візит сім'ї до Криму в 1972 р., стверджує, що кожна родина «негласно» визначила для себе завдання: поїхати з дітьми на батьківщину та показати їхні «витоки»: «Не просто на словах, а конкретно дім, село, місто, вулицю»[84]. Про те, що подібні мандрівки були своєрідною формою повернення, свідчить, зокрема, відповідь Ельвіри на питання «чи говорили в родині про повернення до Криму»: інформантка не вагаючись заявила, що так, звичайно говорили, і додала, що батько навіть привозив дітей відпочивати в Крим[54]. Гультум зазначає, що в Узбекистані батько розповідав про кримські море і гори, казав, що «там – батьківщина»:

*А ми думали, що наша батьківщина тут. Ми кажемо: «Але ж ми на батьківщині» – «Ні, там наша батьківщина, їдьте подивіться». І от в 1982 р. ми спеціально поїхали[50].*

<sup>34</sup> Тут і далі кримськотарські топоніми подані кириличною абеткою.

Гульсум каже, що під час тієї мандрівки вони подивилися «все», зокрема їздили в Ханський палац, і дійсно зрозуміли, «що таке Крим»: все було саме так, «як батько розповідав»[50].

Беручи до уваги вищевикладене, важко не погодитися з Оленою Соболевою, яка стверджує, що подорожі до Криму слугували каталізатором пригадування та реконструювання батьківщини, а згодом і повернення у Крим[363, 114]. Хірш та Спітцер вказують на те, що візити другого покоління «додому» здатні пом'якшити негативні емоції, пов'язані із травмою вигнання, та встановити зв'язок з минулим (часом та місцем)[300, 262]. Мандрівки кримських татар на батьківщину, в Крим, можна розглядати за допомогою декількох оптик, надаючи їм різного значення, але насамперед – це практики відтворення дому, встановлення зв'язку. Також ці візити передують поверненню і, водночас, провокують його.

*Крим на згадку: що привозили кримськотатарські туристи.* Подорожі до Криму, які стали можливими після скасування режиму спецпоселень для кримських татар у 1956 р., зазвичай супроводжувалися не тільки відвідуванням рідних місць, але й привезенням в Узбекистан своєрідних «сувенірів» з батьківщини для родичів та друзів. Після повернення з Криму зазвичай влаштовувалися зустрічі родичів чи земляків, на яких щасливчики ділилися побаченим, презентували подарунки. На думку деяких дослідників, період одразу після прибуття з батьківщини доцільно називати *перехідним періодом*, однією з ознак якого є поширення позитивного та негативного досвіду відвідування батьківщини зі спільнотою[372, 247]. Двоюрідний дідусь Рефата Чубарова, Ісмаїл-ага, відвідав Крим з родиною в 1964–1965 рр. Вони об'їздили рідні їм місця, села Ай-Серез та Сейтлер. Після повернення їх запрошували в кожен дім, аби почути оповідь про мандрівку до Криму. Найперше Ісмаїл-ага завітав до батьків Рефата і на людях урочисто передав йому пляшку джерельної води та яблука з Ай-Сереза, а потім дістав папіроси «Ялта»:

*Він відкрив коробку і пустив її по колу. Раптом мама говорить: «Батько, ти дивись, що твій син робить!» А я вже теж беру звідти. Всі розсміялися, а батько каже: «Нехай бере, це з Криму». [...] Я не пам'ятаю, що я з нею робив, ні, я не курих її, звичайно, але вона довго в мене була[78].*

Історії, в яких з Криму привозили складові «елементи» батьківщини, як-от вода та земля, є типовими, особливо в наративах другого покоління кримських татар, для яких ці незвичні сувеніри, як зазначають самі інформанти, були першим знайомством з батьківщиною. Сеїт-Ягья стверджує, що він запам'ятав на все життя, як у вересні 1970-го р. його батьки з дідусем Яхупом повернулися з першого після 1944 р. відвідування Криму:

*Не заходячи в дім батько відкрив валізи і дістав пляшку з-під шампанського, яку він відкрив і пояснив, що це вода з Чорного моря і ми повинні вмитися нею. Далі, не усвідомлюючи того, що відбувається, ми здійснили таїнство знайомства з батьківщиною. Кожен з дітей вмився солоною водою та відчув його [моря. – М.-О. К.] солоний смак на своїх губах... Поки ми усвідомлювали свої відчуття, батько витягнув з валізи ще один згорток. В ньому була хустинка, в якій була жменька землі<sup>35</sup> з подвір'я родового будинку нашого прадіда Мустафи Чачи в Корбеку. Батько підніс хустинку із землею<sup>36</sup> до мого обличчя і сказав цілувати її[127].*

Дід Сеїт-Ягья привіз відро кизилового варення та баранячу тушу, яку він потім зав'язав за власним рецептом[82].

<sup>35</sup> Земля мала велике символічне значення для кримських татар у вигнанні. Зокрема, існує історія про бабусю, яка під час виселення з Криму взяла із собою Коран, у який вклала мішечок із кримською землею. Перед своєю смертю вона попросила рідних покласти Коран та землю до її могили[251, 29].

<sup>36</sup> Земля, як буквальна та водночас символічна частина батьківщини, присутня також в спогадах палестинців, які відвідували свої будинки після війни 1967 р.: «Я привіз із собою трохи землі і дозволив моїм дітям стати на неї, щоб вони були пов'язані із землею.»[357, 99].

Шефіка згадує, що з Криму привозили воду у флягах: «Запливуть подалі і наберуть водички». Інформантка розповідає, що з часом вода застоювалася, набувала неприємного запаху, але всі дуже пишалися, бо «це ж була вода з Чорного моря! Коли в родині хтось хворів, треба було пити цю воду, з не надто приємним запахом, маленькими ковточками.»[87]. Якщо воду, як видно зі спогадів Шефіки, могли використовувати з лікувальною метою, то землю потроху, буквально щіпку, використовували в поховальних обрядах. Також трапляються спогади про камінці з морського узбережжя, які під час дуа<sup>37</sup> люди цілували і передавали по колу[87].

У довідці Міністра МВС УРСР Івана Головченко за листопад 1969 р. «Про осіб татарської національності, що раніше проживали в Криму», згадується епізод, який, слід розуміти, мав слугувати ілюстрацією поведінки кримських татар, що загрожує населенню Кримської області: кримські татари зривали фрукти в саду. Коли ж господар зробив їм зауваження, вони відповіли, що цей сад належить їм, а фрукти вони беруть для своїх дітей[95, 291].

Отже, на основі джерел можна ствердно говорити, що після скасування режиму спецпоселень у 1956 р. деякі кримські татари намагалися оселитися в Криму. З огляду на заборону, це вдалося зробити одиницям. Тоді ж у наближених до Криму областях виникають райони розселення кримських татар, яким не вдалося повернутися, або які прагнули бути ближче до батьківщини. Від 1956 р. також бере свій початок важлива для вигнанців практика, яка полягала у відвідуванні рідного дому, нерідко під прикриттям оздоровчо-курортного дозвілля. Такі «екскурсії» мали велике значення не тільки для кримських татар, народжених на батьківщині, які прагнули після довгих років у вигнанні хоча б побачити свій дім, але й для їхніх дітей та онуків, які знали Крим лише з оповідань. Доцільно припустити, що подібні мандрівки не тільки посилювали прагнення до повернення (а в деяких випадках навіть сприяли його появі), але й були єдиною дозволеною за тих умов формою повернення. Якщо для дорослих,

---

<sup>37</sup> Загальна назва молитов, що посідають помітне місце у народній релігії кримських татар, та проводяться з нагоди важливих життєвих подій[230, 75].

які народилися в Криму і пам'ятали батьківщину, «кримські сувеніри» мали значення як частка Криму чи батьківського дому, то діти успадковували емоції своїх батьків, зокрема через певні ритуали, які супроводжували презентування цих подарунків. Характер пригадування того, в який спосіб здійснювалися ці ритуали знайомства з батьківщиною, свідчить про глибоке емоційне значення, яке надавалися цим подіям.

#### **4.2. Вирішення «кримськотатарського питання» владою: повернення згідно з Указом 1967 р.**

Згадуючи про час після прийняття в 1956 р. Президією ВР СРСР Указу про звільнення кримських татар зі спецпоселень (проте із заборонаю повертатися у Крим), Лютфі Бекіров зізнається, що тоді сподівання кримських татар вкотре не справдилися:

*На серці у нас було дуже неспокійно. У 1956 р. чеченців, інгушів реабілітували, а нас залишили такими ж зрадниками. Потім інші постанови почали виходити, чеченцям автономію дали, іншим автономію давали, нам знову нічого, ми знову зрадники. І ось якийсь вакуум був у нас: ми добре працюємо, живемо добре, з усіма добре, дружно, всі нас поважають, а залишаємося зрадниками. Якийсь вакуум утворився[63].*

Період між 1956 та 1967 рр. – це, власне, час виникнення та підйому кримськотатарського національного руху, основна мета боротьби якого полягала в організованому поверненні кримських татар у Крим та відновленні Кримської АСРР як національної автономії кримських татар. Фактично метою було здобути те, що інші депортовані народи (окрім турків-месхетинців та німців) отримали в 1956–1957 рр. після звільнення зі спецпоселень. Національний рух кримських татар за повернення можна розглядати із застосуванням різних дослідницьких оптик, але основні контури вже намічені в самоназві руху. Доцільно стверджувати, що певною мірою наслідком діяльності національного руху було



прийняття 5 вересня 1967 р. Указу Президії ВР СРСР № 1861-VII «Про громадян татарської національності, які проживали в Криму»<sup>38</sup>. Перший пункт Указу скасовував попередні рішення державних органів, що містили обвинувачення відносно «громадян татарської національності, які проживали в Криму». Натомість у другому пункті стверджувалося, що кримські татари «вкоренилися на території Узбецької та інших союзних республік, вони користуються всіма правами радянських громадян»[109, 517](Додаток Є). Важливо, що 5 вересня ВР СРСР також ухвалює Постанову № 1862-VII, в якій йдеться про те, що громадяни «татарської національності, що раніше проживали в Криму», мають право мешкати на території СРСР у відповідності із «чинним законодавством про працевлаштування та паспортний режим»[109, 517–518].

Олексій Костерін, радянський письменник та дисидент, у відкритому листі до «Літературної газети» переказував перші враження кримських татар від довгоочікуваного указу. За словами його знайомої на ім'я Хатідже, 9 вересня, у день публікації Указу, кримськотатарські діти бігли по вулиці, плакали та сміялись, і вигукували: «Указ! Указ! Про нас! Ми не зрадники!»[28]. Про радісне сприйняття Указу та сподівання на швидке повернення писав й Сейдамет Сеїтмететов: «Відчуття, з яким я їхав на батьківщину, у Крим, неможливо описати словами, це треба пережити.»[38, 2].

Однак, попри радість, Указ дивував відсутністю конкретики, а також своїми формулюваннями, як-то новоутворений етнонім «татари, які раніше проживали в Криму». Також непрозорою була мета другого положення, яке підкреслювало вкоріненість народу в Узбекистані. Щодо повернення, яке тепер ніби-то не було нічим обмежене, то, як згодом показала практика, контролювати його за допомогою інституту прописки була покликана вищенаведена Постанова[91, 158–159]. Тобто, якщо до вересня 1967 р. паспорти в Криму мали

<sup>38</sup> У липні 1967 р., під час зустрічі із кримськими татарами, Юрій Андропов переконував представників народу, що питання повернення кримських татар на батьківщину є «непростим, але ЦК КПРС прагне вирішити його.»[8, арк. 198]. Пилип Бобков, який у 1967 р. займав посаду 1-го заступника начальника 5-го Управління КДБ при РМ СРСР, у своїх мемуарах згадує, що КДБ на чолі із Андроповим були готові до вирішення «кримськотатарського питання» шляхом поступового повернення народу до Криму. Натякаючи на ЦК КПРС, Бобков пише, що план було зірвано[119, 325].

лише містяни, то тепер сільське населення півострова отримало паспорти та реєстрацію. Так, згідно з повідомленням Кримського обкому КПУ, паспортизацію населення Криму планували завершити до 1 листопада 1967 р.[91, 124]. Існувала також вимога, що охочі прописатися в Криму кримські татари повинні самостійно знайти житло із розрахунку 13,65 кв.м. на одного члена родини, що навіть у випадку невеликої родини дорівнювало площі великої, як за радянськими реаліями, садиби. Не кажучи вже про родини, в яких поверталось одночасно три покоління[121, 639]. Обмеження прописки кримських татар на півострові та відмови у нотаріальному оформленні придбаних ними будинків були протиправними, адже не спиралися на законні підстави[155, 53–54].

Оманлива природа Указу стала зрозумілою із початком переселення до Криму. Так, у 1973 р. на прийомі в ЦК КПУ Рефат Годженев, згадуючи про Указ 1967 р., зазначив, що тоді, у вересня 1967 р., «перші два тижні все йшло добре, а потім ставлення різко змінилося»[2, арк. 2]. Справді, у доповідній записці Голові Президії ВР СРСР Миколі Підгорнову йдеться про те, що вже у жовтні 1967 р. листи кримських татар із словами подяки за вирішення кримськотатарської проблеми змінилися на листи із критикою Указу[104]. Реакцію кримських татар на Указ сумлінно зафіксували співробітники КДБ УРСР: «Це лише подачка, аби закрити нам рота», «Нас знову надурили... І перетворили на внутрішніх ворогів»[91, 125], «Будь-якою ціною ми повернемося в Крим, а у випадку відмови у прописці, 40 тисяч кримських татар поставлять свої намети на вулицях та у парках Сімферополя»[5, арк. 198]. У зверненні кримських татар до світової спільноти від 21 червня 1968 р. вказано: «Не одразу ми зрозуміли значення Указу: декілька тисяч після його публікації поїхали в Крим, але були примусово виселені звідти»[26, 1].

Справді, довгоочікуваний Указ 1967 р. на десятиліття вперед визначив владний дискурс у кримськотатарському питанні. Бекір Кашка у листі до комісії ООН з прав людини вказав на те, що Указ не тільки не зняв звинувачення з кримськотатарського народу, але й надав їм глумливого відтінку[36, 1]. Петро

Григоренко стверджував, що Указ – це рух у зворотному напрямку для кримських татар, адже «після політичної реабілітації виявилось, що такої нації і не існує»[27, 2]. З іншого боку, саме Указ 1967 р. підштовхнув кримських татар до переселення в Крим. У листах кримських татар до органів влади та в документах національного руху чітко вказується, що рішення про повернення приймалося після 1967 р. Зрештою, про те, що 1967 р. став переламним, заклавши початок хоч і не масового, але повернення кримських татар в Крим, свідчить кількість задокументованих випадків вдалих та невдалих спроб повернення. У зверненні до Політбюро ЦК КПРС кримські татари писали, що помилковість другого положення Указу, яке вказує на те, що кримські татари вкоренилися у місцях вигнання, підтверджується тим фактом, що після вересня 1967 р. народ ринув до Криму[9, арк. 37]. На початковому етапі, одразу після прийняття Указу, народом керувала надія на справедливе та довгоочікуване рішення. Протягом наступних 10 років, це була чи не єдина зачіпка для кримських татар, що робили спроби оселитися на півострові.

Хронологічно та концептуально доцільно спочатку розглянути практику повернень, які розпочалися одразу після прийняття Указу 1967 р., та характерною особливістю яких була комунікація із радянською та партійною владою Кримської області задля отримання дозволу на прописку чи принаймні роз'яснень щодо порядку застосування Указу. На нашу думку, такий шлях до батьківщини, який передбачав відвідування владних кабінетів, можна виокремити в окрему практику зворотної міграції кримських татар.

Для тих, хто здійснював повернення через «парадні двері», Сімферополь, адміністративний центр Кримської області, був першим пунктом призначення. У звіті Голови КДБ УРСР Віталія Нікітченка до ЦК КПУ від 18 вересня 1967 р. йдеться про те, що вже 12 вересня, тобто через 3 дні після публікації Указу, на прийом до заступника Голови Кримського обкому Миколая Моїсеєва завітали «Османов, Алімов та Дагджі з Ташкенту». Кримські татари розпитували про виконання місцевою владою Указу від 5 вересня, пільги для кримських татар на переселення, житло та працевлаштування[91, 122]. Вже 24 вересня обком

відвідала група з 48 кримських татар, метою візиту яких було з'ясувати причини відмови їм у прописці та будівництві будинків[91, 142–143]. За інформацією першого секретаря Кримського обкому КПУ Миколи Кириченка від 3 жовтня 1967 р., до Криму прибуло 700 кримських татар[95, 272]. У спеціальному повідомленні Голови КДБ УРСР Нікітченка до ЦК КПУ від 27 серпня 1968 р. йдеться про те, що в Крим їдуть як активні ініціатори національного руху, так і ті, хто не бере участі в русі. Усі вони здійснюють колективні відвідування партійних та радянських органів влади із вимогами про працевлаштування та надання житла, організовують збори, проводять агітацію серед місцевого населення, а також встановлюють наметові містечка[91, 230].

Людмила Алексєєва, посилаючись на архів самвидаву, вказує на те, що попри на недоліки Указу, кримські татари виїхали в Крим величезними родинами, «разом зі старими, що мріяли померти на рідній землі, та дітьми, які Криму ніколи не бачили, але прийняли від батьків мрію про нього»[170, 98]. Льоману було 29 років, коли він зрозумів, що спогади про дитинство в Криму «не дають йому жити»: вночі він не міг заснути, а як засинав, то бачив рідні місця, або образи з оповідей, що його бабуся розповідала онукам вже в депортації. Після публікації Указу Льоман вирішив, що нема вже куди далі чекати та вирушив у Крим: «Я не міг вже далі чекати, коли нас переселять. Ми, мабуть, не дочекаємося»[62]. Приїхавши в Сімферополь, він доєднався до групи чоловіків, що поневірялася партійними та радянськими органами влади (найперше, обком КПУ та виконавчий комітет виконком Кримської обласної Ради депутатів трудящих), намагаючись отримати дозвіл на прописку чи хоча б працевлаштування (Додаток Ж, Рис. Ж.1). Така тактика, коли спершу в Крим відправлялися голови родин, були поширеною в той час<sup>39</sup>. Так, в «Інформації представників кримськотатарського народу, що перебували в Криму з 11 до 15 вересня 1967 р.», було зазначено, що зайвий поспіх може нашкодити

<sup>39</sup> Образ чоловіка або батька, який «відкриває» шлях на батьківщину, є типовим для наративів повернення. Так, у спогадах палестинців, що поверталися до своїх домівок з вигнання, спочатку повертався батько, а потім матір з дітьми, після того як було вирішено питання житла[290, 106].

переселенню, і що не варто одразу їхати з родиною та речами, варто спочатку знайти собі житло, роботу та прописатися[91, 146]. Льоман звертає увагу на проблеми з працевлаштуванням для кримських татар та стверджує, що якщо спочатку виконроби та директори підприємств із радістю погоджувалися взяти на роботу кваліфікованих працівників, то згодом були змушені відмовляти в робочому місці. Згадуючи свої поневіряння, Льоман стверджує, що зустрічали їх непривітно:

*В Сімферополі пішов по об'єктах, ніхто не бере на роботу. Ми пішли до завідуючого приймальнею виконкому [...] Кажемо: «Ми кримські татари, приїхали згідно Указу» – «А хто такі кримські татари? Ми навіть не знаємо, хто ви такі, у нас такого народу немає». Злить нас, а нам не можна реагувати. Ми багато чого витримували[62].*

Незабаром влада почала реагувати на подібні візити: кримських татар, які приходили на прийом до місцевих владних та партійних очільників, міліція затримувала в приймальнях та кабінетах[114, 27]. Так 26 червня 1968 р. група кримських татар завітала на прийом до голови кримського облвиконкому Трофіма Чемодурова, який зачинився у себе в кабінеті та викликав черговий підрозділ міліції. 11 із затриманих кримських татар було заарештовано на 15 діб, проти Мамеді Чобанова було відкрито кримінальну справу за спротив міліції, а 10 кримським татарам, за знайдені у них під час обшуку гроші, були куплені квитки на літак у Душанбе, де вони ніколи до того не були[29, 1]. У звіті КДБ вказано, що кримські татари відмовилися звільнити приміщення та чинили спротив співробітникам міліції[6, арк. 290]. Поширеною була також практика, коли кримських татар затримували на вулицях Сімферополя та примушували писати розписку, що вони беруть на себе зобов'язання покинути півострів протягом 72 годин[40, 23].

Справді, з легкої руки місцевої влади ситуація в Сімферополі загострюється. Ненасильницький спротив владі став частиною боротьби за право

мешкати на рідній землі, яка відтепер передбачала також протестні демонстрації та практики сквотування публічного простору. З наявних документів та спогадів кримських татар стає зрозуміло, що окрім будівель обкому та облвиконкому протест розгортався у скверах та парках центральної частини міста. Наміри використовувати міський простір «столиці Криму» з протестною метою зафіксовані ще у вересні 1967 р. Так, 19 вересня у своєму звіті Голова КДБ УРСР зазначає, що «один із авторитетів», Бекір Умеров, який прибув до Криму, зробив заяву, що в Крим планують переселитися 2–3 тисячі кримських татар з Узбекистану, які встановлять намети у сквері обкому КПУ та будуть вимагати офіційного працевлаштування, яке дозволить їм отримати прописку[91, 130]. 15 жовтня 1967 р., згідно зі звітом Голови КДБ УРСР Нікітченка до ЦК КПУ, у сквері біля облвиконкому зібралося близько 200 кримських татар. Після того, як 10 з них запросили на прийом, іншим було запропоновано розійтись, бо вони заважають роботі та порушують громадський порядок. Натомість натовп рушив до будівлі облвиконкому, де 6 з них було затримано, а решту розігнала міліція[91, 147].

Слід зазначити, що сквотування скверів та парків центральної частини міста, окрім протестної мети, відбувалося також з тієї причини, що кримським татарам елементарно не було куди йти. Так, Хайріє Аблаєва зізнається, що родині з двома дітьми не було де зупинитися, тому спали на залізничному вокзалі та в аеропорту, вдень перебували в парку Треньова, неподалік від облвиконкому, а коли йшов дощ, то молодшу доньку (2 роки), яка спала на землі, накривали плащем[143]. За спогадами Льомана, були дні, коли вдень міліціонери затримували кримських татар, щоб ті «не заважали», а на ніч відпускали. До готелів їх не приймали, ночували вони де трапиться. Іноді вдавалося переночувати у місцевих мешканців за 1 руб.[62] Енвер Аметов у своїх спогадах зазначає, що при заселенні в один з готелів Сімферополя, реєстраторка категорично відмовилася надати йому місце, бо до них приходив «якийсь полковник» та заборонив селити кримських татар, погрожуючи звільненням[114, 12]. Правозахисник Петро Григоренко, який літом 1968 р.

приїхав до Криму, згодом писав в мемуарах, що вокзал, аеропорт та міські сквери були заповнені кримськими татарами, які зранку до ночі «брали в облогу» радянські та партійні заклади, а також міліцію з вимогою надати їм пропуску. Григоренко звертає увагу на те, що кримськотатарські родини, з малими дітьми на руках, опинилися в умовах, коли вони були вимушені спати на голій землі в скверах. Однак, зазначає він, і такого відпочинку влада намагалася позбавити тих, хто повертався на батьківщину: «Їх на світанку поливали водою. Навіть не будили. Просто поливали водою зі шлангів»[121, 637]. Льоман розповідає про те, що вони з товаришами проводили час у сквері Перемоги та згадує родину Карабашів, які вимушені були жити у сквері із сімома дітьми[62] (Додаток Ж, Рис. Ж.2). Сейтумер Мустафаєв згадує, що вдень вони брали участь в акціях, які відбувалися на площі Леніна, а вночі спали в сквері, накрившись піджаками. Він також зазначає, що його дружина прала пелюшки та купала дітей у річці Салгир[134].

27 травня 1968 р. кримські татари встановили намети для ночівлі на межі міста. На ранок з'явилася міліція та дружинники і почали валити намети та силою заштовхувати людей в автобус. Затриманих повезли через Керченську паромну переправу в Краснодар, а вже звідти – в Баку, на пароплаві до Красноводська і звідти потягом до Ташкенту[62]. Учасники тих подій звертають увагу на те, що дорогою кримські татари чинили спротив подібним діям міліції: відмовлялися залишати автобус, вимагали повернення в Сімферополь, поширювали з вікна рукописні листівки та вели «агітацію» серед населення[114]. Гомер Баєв, учасник тих подій, згадує, що встановлені намети і регулярна активність кримських татар загалом, вочевидь, псували образ «радянського Криму», то ж виселяли їх з особливою жорстокістю[118]. У своїх мемуарах Енвер Аметов наводить рукописний перелік мешканців цього наметового містечка, який складається з 67 прізвищ[114, 21–22]. Однак, менше ніж за місяць, в центральному сквері Сімферополя кримські татари, що в основній своїй масі повернулися, провели черговий мітинг з вимогою працевлаштування та

прописки[91, 227]. У них здивовано питали: «Невже ви знову приїхали?» – «Ми додому приїхали»[47].

Зрештою, Льомана із товаришами запросили на роботу до Армянська, на будівництво хімічного заводу. Для прописки запрошували в кабінет начальника міліції по одному. Комуś відмовили через участь у національному русу, комуś – бо мав родину (тобто потребував додаткову житлову площу згідно із санітарними нормами). Льоману пощастило: він мав новий паспорт без реєстрації шлюбу, а його участь у Бекабадській ініціативній групі пройшла непоміченою. Отримавши бажану прописку та офіційне місце роботи, Льоман, попри заборону, перевіз дружину та сина з Узбекистану, спромігся знайти житло (стару землянку в сусідньому радгоспі, де він влаштувався на роботу після хімзаводу) та дослужився до директора консервного заводу. Попри успіх та благополуччя, його продовжували непокоїти старі спогади і він вирішив повернутися в рідне село Отузи (Щебетовка), де у 1990 р. побудував будинок, в якому вирости його онуки[62].

Після п'яти місяців очікування вдалося прописатися і Хайріє Аблаєвій з родиною. Вона згадує, що поки її чоловік шукав будинок для придбання, вона відвідувала облвиконком: «Вже настільки я цьому Зубенко набридла»[143]. Згодом родина втратила надію, проте останнього дня, зібравши речі, Хайріє запропонувала чоловікові в останнє відвідати облвиконком: «Заходжу, а він мені каже: «Вам дозволили прописатися». Ось так ми і прописалися в Новожилівці»[143]. Отже, можна стверджувати, що попри оманливість Указу та небажання місцевої, кримської партійної еліти приймати кримських татар на півострові, практика відвідування партійних та радянських органів влади могла бути успішною, хоча й лише в поодиноких випадках. Так, у серпні 1968 р. у Кримській області було прописано «на загальних підставах» 111 «щасливчиків», більшість з них – звичайні родини, подібні до родини Льомана та Хайріє[91, 230]. Інші кримські татари були змушені повернутися в Узбекистан або, як-от Ескендер Умеров, виїхати до сусідньої області. Попри те, що прописатися, придбати будинок та влаштуватися на роботу у Генічеську Херсонської області



не складало особливих труднощів, переслідування родини Умерових з боку КДБ на цьому не припинилися[40, 24–26].

Таким чином, попри запровадження незаконної заборони на переселення до Криму, після Указу 1967 р. кримські татари робили спроби повернутися в Крим. Зокрема «через парадні двері», тобто приймальні радянських та партійних органів влади, вимагаючи дозволу на прописку, працевлаштування та придбання будинків, спираючись на той самий Указ. Характерною ознакою цього повернення був ненасильницький спротив та наполегливість, з якою кримські татари поверталися до центральних скверів та площ кримської столиці. Цю практику можна розглядати під кутом зазіхання кримських татар на простір, який традиційно вважався простором влади. Значна частина тих, хто повертався, були змушені або оселитися за межами Криму, або шукати можливості у віддалених селах і містечках кримського півострова.

#### **4.3. Спроби оселитися в Криму в умовах заборони**

Після Указу 1967 р. з'явилася практика повернення, що не була пов'язана із кабінетами обкому та облвиконкому, а полягала у спробі оселитися у віддалених від адміністративного центру районах Кримського півострова. Цю практику можна умовно поділити на два етапи. Перший, який тривав менше року, розпочався одразу після прийняття Указу та полягав у спробах кримських татар, які сподівалися на відновлену справедливість, повернутися у села та містечка, насамперед південного узбережжя Криму, з яких походили їхні родини. Другий етап з'являється із розумінням, що переселення народу на батьківщину є небажаним для влади, та передбачав переселення до віддалених районів Криму, де існувала ймовірність отримати прописку чи принаймні залишитися «непоміченими» для влади. Другий етап тривав до 1978 р.

В «Інформації кримських татар» від 22 вересня 1967 р. наведено історію двох великих родин, Кайтаз та Кара, які 17 вересня разом з дітьми та літніми батьками приїхали в рідне с. Ускут (Привітне) Алуштинського району. Відвідавши радгосп та сільраду щодо працевлаштування, вони отримали

відмову, хоч радгосп потребував фахівців. Також їм було відмовлено і в житлі, навіть тимчасовому, тому довелося заночувати просто неба, а коли пішов дощ, вони перемістилися до закинутої будівлі, звідки на світанку їх випхали із застосуванням насильства (зокрема і до дітей) міліціонери. На околиці села родини встановили намети, однак за 10 днів з'явилися співробітники міліції, зв'язали чоловіків та завантажили у вантажівку. В Сімферополі працівник облвиконкому сказав їм, що Указ 1967 р. не дає права кримським татарам на повернення: «Для вас ніколи не буде місця в Криму! Ми змусимо вас покинути півострів силами міліції»[30]. Про подібний випадок існує також свідчення туристів з Москви, що відпочивали у селищі Рибаче Алуштинського району: до наметів, в яких перебували лише кримські татарки та діти, бо чоловіки вирушили на пошуки роботи, під'їхала вантажна машина з міліціонерами. На обурення московських відпочивальників щодо порушення радянської законності, міліціонери відреагували погрозами[33].

Вочевидь, досвід невдалого переселення до рідних місць і такого ж невдалого повернення через парадні двері, призвели до трансформування стратегії повернення, яка відтепер полягала у спробах оселитися у віддалених, степових, районах півострова. Для Мусфіре Муслімової, яка з чоловіком та дітьми повернулася в Крим у 1970 р., спогади про повернення – це спогади про молодість, силу, зухвалість. Але коли Мусфіре завершує оповідь про своє життя, депортацію та голод, вона каже, що найболючішим питанням було повернення, те, як вони страждали, яким шоковим був цей стан після повернення. Її чоловік, Рефат Муслімов, у 1968 р. поїхав за подорожницею в санаторій в Ялту, хоча, як каже його дружина, насправді не Ялта йому була потрібна: він хотів побувати у себе на батьківщині в с. Къоз (Сонячна долина, Судацький район). Повернувшись до родини в Каттакурган, він через деякий час визнав, що більше не може там жити, натомість він хоче бути на батьківщині. З огляду на досвід інших, його брат порадив не ризикувати, а спочатку поїхати самому, купити будинок, облаштуватися (синові тільки виповнилося 2 роки). Рефат поїхав в 1969 р. і придбав будинок в с. Калинівка, загубленому в степах Керченського

півострова, подалі від надмірної уваги обласної влади[66]. Про життя в рідному селі навіть мови не могло бути, адже в ті часи кримські татари не мали жодних шансів оселитися у великих містах та вздовж узбережжя, особливо в південній, курортній частині півострова<sup>40</sup>. Мусфіре дуже добре пам'ятає, як її чоловік придбав будинок і надіслав їй листа. В ті часи в їхньому домі в Каттакургані регулярно збиралися активісти місцевої ініціативної групи. Мабуть, тоді Мусфіре вирішує, що момент, в який її життя зміниться, має бути публічним, а рішення, можливо, навіть колективним. Вона пропонує іншим прочитати лист від її чоловіка:

*«Тут гірше, ніж ти думаєш. Тут значно важче, ніж ти чула до того. Я не збираюся повертатися. Якщо хочеш – приїжджай. Якщо не хочеш – залишайся, дім твоїй, діти твої. Але для мене назад дороги немає». І вони питають мене: «Що ж ти вирішила?» – «Він батько моїх дітей, він мій чоловік. Де він знаходиться, там і я повинна бути поруч із ним»[66].*

Доцільно звернути увагу на те, що наратив Мусфіре Муслімової оприявнює гендерний аспект прийняття рішення про повернення, тобто початкового етапу подорожі на батьківщину. Джуліана Хаммер у своєму дослідженні наводить схожий епізод, коли чоловік сприймає повернення на батьківщину як обов'язок, а дружина вважає за потрібне слідувати за ним[290, 120]. Ватан розповідає, що для його батька повернення у Крим було місією, водночас мати мала сумніви щодо переселення та подолання перешкод із сімома дітьми на руках. Але батько не збирався змінювати свою думку і родина здійснила першу спробу переселення в Крим у 1968 р. Тоді їх примусово вивезли

---

<sup>40</sup> Про це негласне правило згадують інші кримські татари, а також тогочасні документи національного руху. Сейдамету Сеїтмететову, який теж прагнув повернутися в рідне село Судацького району, в міліції повідомили, що про пропуску кримських татар на південному узбережжі навіть мова йти не може[38]. Обмеження стосувалися і великих міст. Якщо спрощувати, то територія, на якій кримські татари мали хоча б невеликий, але шанс закріпитися, збігалася із природно-кліматичною степовою зоною півострова. Прикметно, що у зверненні «кримських татар, які повернулися на батьківщину» за 1968 р. вказано, що влада поширює серед місцевого населення півострова чутки про те, що кримські татари прагнуть мешкати виключно на узбережжі та вимагатимуть повернення своїх будинків[6, арк. 349].

назад в Узбекистан. Згодом родина знову повернулася в Крим і деякий час поневірялася в пошуках житла, ночуючи в полях. Ватан додає: «Зазвичай, в наших родинах голова – чоловік»[47]. Очевидно, що зміна поколінь впливала і на зміну гендерних ролей. Грета Юлінг у своєму дослідженні про репатріацію кримських татар у 1990-ті рр. зазначає, що не поодинокими були випадки, коли жінки не тільки приймали рішення про повернення самостійно, але й залишали свого партнера в Узбекистані, здійснюючи повернення наодинці[376, 394]. Шефіка згадує, що коли вона прийняла рішення повертатися в Крим сама з чотирма дітьми, її чоловік сказав: «Куди ти поїдеш? Чоловіки їдуть, і то не можуть знайти житло!»[87].

Приєднавшись на початку березня 1970 р. до чоловіка в Криму, Мусфіре Муслімова швидко навела лад у новому домі: поприбиралась, побілила, пофарбувала (Додаток І). Однак незабаром до родини завітали «гості»: голова сільради, начальник паспортного столу, міліціонер, колишній господар дому, якого міліція відшукала в іншій області, та новий покупець дому. Демонстративно, прямо на місці, були оформлені нові документи, а родину «попросили» звільнити будинок протягом двох годин. Справді, придбати будинок було лише половиною справи: Ельдар Шабанов вказує, що після придбання будинку він звернувся до міліції за пропискою, однак його заарештували та змусили повернути будинок господарю, якого теж затримали[37]. Згідно з Алексєєвою, нотаріальним конторам теж була розіслана вказівка в жодному разі не оформлювати купівлю будинку, якщо покупець – кримський татарин[170, 99].

Згодом родина Муслімових в'їхала в новий будинок, а Рефату запропонували роботу чабаном, але із можливістю після отримання прописки стати механіком<sup>41</sup>. В перший день роботи у Рефата загострився радикуліт, тож він попросив Мусфіре допомогти вигнати отару (1500 голів):

---

<sup>41</sup> Працевлаштування, як ймовірний ключ до прописки та житла, було також проблемним для тих кримських татар, які намагалися переселитися у віддалені райони Криму. Сейран Халілов свідчив, що як тільки керівник підприємства бачив його паспорт, йому відмовляли в працевлаштуванні[29, 1]. З листа Умера Чобанова

*Отара хоче пити, а на поле треба йти повз ставок [...] А нам дали собаку [...] Вони як побачили воду! Ціла отара у воду залізла, один на одного, топчуть. Я не знаю що робити, чоловік недієздатний. Побачила собака, що ми розгубилися і вигнала отару з воду. 10 чи 12 залишилося там. Я їх витягаю і на березі складаю рядочком, вони всі дохлі. Я вся у багні, обійнялися і плачемо: «Так от для чого, виявляється, ми приїхали! От для чого ти привіз нас на батьківщину!»[66].*

Мусфіре наголошує на тому, що не любила, коли її чоловік їхав з отарою на декілька днів, бо в будь-який момент могли прийти виселяти її з дітьми: «Дітей поливали водою<sup>42</sup>, щоб розбудити»[66]. Справді, випадки виселення із застосуванням насильства до кримських татар відбувалися регулярно. Так, московський адвокат Ніколай Сафонов, який прибув до Криму 1 липня 1969 р. для захисту заарештованих за порушення паспортного режиму Ельдара Шабанова та Джафера Асанова, став свідком нічного виселення. Зупинившись в будинку Шабанових, в якому на той момент перебували лише дружина підсудного з малою дитиною та стара мати, він посеред ночі почув, як вибивають вікна та виламують двері. До приміщення увірвалися дружинники на чолі з начальником міліції Білогорського району, і попри присутність небажаного свідка, розпочали «спецоперацію»: спочатку силою витягли літню жінку, а потім, коли побачили, що дружина Ельдара опирається, вирвали в неї з рук дитину та вибігли з нею на вулицю[138, 32]. Родина Муслімових була готова до таких реалій. Мусфіре згадує, що взяла із собою в Крим залізні ліжка, бо в тому листі чоловік написав «Тут таке робиться: все кидають і ламають»[66]. (Додаток К).

---

дізнаємося, що у квітні 1968 р. п'ятеро кримських татар, усі трактористи за фахом, звернулися до директора радгоспу «Славне» Роздольненського району Кримського півострова щодо працевлаштування. Директор, перевіривши їх документи, прийняв їх на роботу, забезпечив житлом та посприяв у заповненні бланків для прописки, з якими кримські татари звернулися до районного начальника міліції. Натомість начальник міліції відібрав у них бланки: «Вам не дозволено мешкати в Криму. Якщо побачу вас ще раз, будемо розмовляти вже інакше»[32]. Керівники, які погоджувалися працевлаштувати кримських татар, та власники будинків, які продавали їм будинки, теж нерідко зазнавали покарань[31].

<sup>42</sup> Такі випадки згадуються, наприклад, в листі Бекіра Кашка до комісії з прав людини ООН[36, 4].

Лише через 5 років родину Муслімових прописали. Але незабаром почалися негаразди на роботі у Рефата. Мусфіре згадує, що чоловікові важко далось рішення про звільнення, адже будинок, в якому прописана родина був колгоспним. Родина вирішила ризикнути і придбати будинок в райцентрі, містечку Леніно. Прописалися, на диво, одразу («він із собою взяв півлітра»[66]). Мусфіре згадує, що кожен день біля райвиконкому стояло 10–12 людей, в очікуванні на прописку. Дійсно, прописка набула важливого символічного значення для кримських татар, фактично перетворившись на дозвіл мешкати на батьківщині. Едіє, донька Мусфіре та Рефата, згадує, що дітьми вони перед сном молилися Аллаху, щоб той допоміг батькам прописатися. А дорослі, коли ходили в гості, гадали на кавовій гущі, чи не пропишуть їх. Коли ж якась родина отримувала омріяну прописку, вони робили *хайыр дуа* – своєрідний публічний молебень, на який збиралися люди і бажали одне одному швидкої прописки[52].

Однак, омріяна прописка та працевлаштування теж не завжди рятували від виселення. Спокійне життя Кадира Сераметова, якому після декількох місяців клопотань вдалося 21 березня 1968 р. прописатися у селищі Армянськ та влаштуватися на роботу, тривало недовго: вже 27 серпня його силою затримали міліціонери, забрали документи та сфабрикували протокол затримання за хуліганство. Після 15 діб арешту у Сераметова вимагали підписати зобов'язання покинути територію Криму, що він відмовився зробити. Невдовзі його звільнили з роботи та скасували прописку[34].

Після переїзду Муслімових у місто, Мусфіре вдалося те, про що не тільки кримськотатарські жінки, але й чоловіки могли тільки мріяти. Не одразу, але вона влаштувалася на роботу за фахом. Мусфіре мала 9-річний досвід роботи в лікарні та 2 – на станції переливання крові, тому головний лікар в Леніно одразу дав згоду на працевлаштування, але наступного дня був змушений відмовити. Спроба влаштуватися в санітарно-епідеміологічну службу мала аналогічний результат. Однак, згодом Мусфіре розшукали співробітники санепідемслужби: «Міськком дозволив вам працювати!»[66].

Зрештою, у 1990 р. сталося те, заради чого все це починалося: родина Муслімових переїхала у рідне село Рефата – Къоз. І знову 2 роки жили в гаражі, поки будували будинок, а добудувавши – не змогли оформити.

Слід зазначити, що характерною особливістю виселень з будинків, які все ж таки вдавалося придбати кримським татарам, була не тільки жорстокість міліції та дружинників, зокрема до дітей та жінок[106], але й примусове вигнання за межі Кримської області. Так Ісмаїл Дугу та його дружину Зульфінар Кашка із сімома дітьми вночі відвезли до найближчої залізничної станції, де у супроводі міліції родину було завантажено в потяг до Тамані[35, 5]. Такі нічні спецоперації слугували фактором ретравматизації, підживлювали кримськотатарський наратив про повторюваність примусових виселень з батьківщини, а саме депортації 1944 р. Так історії про виселення з Криму тих кримських татар, що поверталися після Указу 1967 р., зафіксовані у спогадах та тогочасних документах, повторюють патерн пригадування та розповідання про депортацію 1944 р., а нічні виселення отримали назву «повторна депортація», «повторення 18 травня»[214, 79], що підкреслювало, окрім глибокої травматизації кримських татар, два ключові моменти, а саме: порушення прав кримських татар та примусовий характер цих акцій<sup>43</sup>. Так, наприкінці 1960-х та у 1970-х рр. міліція та дружинники з'являлися зазвичай серед ночі, виламуючи двері та вибиваючи вікна. Кримських татар, зокрема жінок і дітей, тягнули силою до вантажівок, а чоловіків били, зв'язавши руки та ноги. Жодної можливості зібрати речі не надавалося, цінні речі розкрадалися. Виселену родину могли залишити на порожній залізничній станції посеред степу без грошей. Міліцію та дружинників кримські татари називали фашистами та карателями, а очільників Кримської області – шовіністами та расистами. Прикметно, що місцеве населення, тобто не кримські татари, також порівнювало дії влади, а особливо жорстокість, з якою відбувалися виселення кримських татар з півострова, з акціями німецьких окупантів під час війни[92, 83].

---

<sup>43</sup> Те, що кримські татари сприймали акти примусового виселення як повторення депортації 1944 р., добре зафіксовано в протестних листах до вищих органів влади[102].

Виселення за межі Криму до Херсонської та Краснодарської областей не всіх зупиняло. Абдріпі, якому було 6 років, пам'ятає, що після повернення у Крим 1969 р., родину менше, ніж за місяць виселили на Кубань. Зібравши достатню суму грошей, батьки здійснили другу спробу повернення у 1975 р. Цього разу батька звинуватили у порушенні паспортного режиму та зобов'язали покинути півострів. Натомість батько нікуди не поїхав і щоразу, коли з перевіркою з'являвся дільничний міліціонер, ховався у шафі[43]. Однак, попри впертість та наполегливість кримських татар у бажанні повернутися на батьківщину, з 1956 р., а особливо з 1967 р., з початком примусових виселень, на території Херсонської та Краснодарської областей формуються спільноти кримських татар, які або свідомо обирали місце мешкання якомога ближче до Криму, очікуючи від влади на остаточний дозвіл мешкати на батьківщині, або були вимушені там оселитися після повторного вигнання. Нові райони проживання кримських татар стають транзитними місцями (*spaces in between*) між місцем початкового розселення, куди було депортовано народ, та батьківщиною[383]. Так, Абдріпі стверджує, що вони не повернулися в Узбекистан, коли їх вислали з Криму, а оселилися на Кубані лише тому, що не полишали ідею повернутися на батьківщину[43].

Підсумовуючи, варто зазначити, що повернення кримських татар у рідні міста і села після 1967 р. не відбулося, адже штучні обмеження щодо прописки та працевлаштування кримських татар у містах та у південній частині півострова, зокрема на узбережжі, були суворішими. Переселення на батьківщину родини Муслімових та інших кримськотатарських родин, відбувалося, на відміну від попередньо розглянутої практики, «чорним ходом». Вони не прагнули потрапити на прийом до місцевих можновладців, навпаки уникали контактів із владою, взявши до уваги досвід своїх попередників та одразу обравши віддалене село на півночі півострова. Подібний шлях повернення передбачав не тільки обмеження (наприклад, працевлаштування не за фахом), дискримінацію та небезпеки (примусові виселення), але й появу, відповідно до обставин, стратегій поведінки. Розглянута практика повернення не гарантувала прописку (яка де-



факто перетворилася на дозвіл мешкати на батьківщині) та не убезпечувала від виселення з придбаного будинку, проте деяким кримським татарам вдавалося придбати будинок, прописатися та працевлаштуватися. Загалом, у період 1967–1978 рр. близько 10 000 кримських татар повернулися на батьківщину у такий спосіб.

#### 4.4. Санкціоноване повернення: організаційний набір

Організаційний набір (оргнабір, чи простонародно «вербовка») був поширеною в СРСР практикою спонсорованих державою трудових міграцій (нерідко – напівпримусових). Саме за оргнабором заселявся Крим після депортації кримських татар переселенцями з інших областей та республік. Лютфі Бекіров згадує, як кримські татари привозили з Казахстану в Узбекистан гарні листівки із намальованими на них виноградом та яблуками та закликком їхати до Криму за оргнабором. Звичайно ж, ці переселенські заходи були не для кримських татар[63].

У повідомленні КДБ від 27 жовтня 1967 р. йдеться про те, що кримські татари, які прибули до Криму, висловлюють подив, що їх не приймають на роботу та не прописують, в той час як в пресі публікуються оголошення щодо прийому на роботу в Крим із забезпеченням житлом робітників з інших регіонів. В результаті, КДБ радить партійним органам припинити публікацію таких оголошень в газетах, ба більше, протягом зими заселити вільні території громадянами із західних областей УРСР[91, 151]. Також висловлювала подив і частина місцевих мешканців<sup>44</sup>, що татар не прописують та не працевлаштовують, хоча заклики щодо переселення в Крим колгоспників та робітників з інших областей досі тривають[91, 150]. Попри те, що протягом 1967 р. ідея вирішення кримськотатарського питання шляхом оргнабору декілька разів з'являлася у міжвідомчому листуванні, на жаль, у доступних документах немає офіційного рішення про початок оргнабору серед кримських татар. Але судячи з наявних

<sup>44</sup> Під місцевими мешканцями тут і далі розуміємо не тільки довоєнне населення Криму, але й переселених владою до Криму колгоспників та робітників у післявоєнний період[369, 47].

спецповідомлень, таке рішення було викликано занепокоєнням щодо проголошеного національним рухом масового переселення в Крим навесні 1968 р. Так, 25 березня повідомлялося, що від кожного міста в Узбекистані вже готові 50 родин для виїзду в Крим[91, 176]. А вже 17 квітня, згідно із документом КДБ, реакція на заходи із оргнабору робочої сили в Крим була схвальною серед кримських татар в Узбекистані[91, 188]. Таким чином, неорганізоване повернення кримських татар до Криму після Указу 1967 р., яке загрожувало перетворитися на масове, змусило владу запровадити організаційний набір для кримських татар.

Оргнабір суперечив вимогам кримських татар щодо організованого повернення усього народу. Також така форма переселення мала низку інших суттєвих недоліків, які дійсно свідчать про спробу дезорганізувати національний рух (КДБ називає оргнабір «заходами з протидії автономістам»[91, 196–197]) та створити лише образ організованого з санкції влади повернення з метою знизити рівень занепокоєння кримських татар бездіяльністю центральної влади, а саме: потрапити до Криму могли тільки родини, де обидва партнери є працездатними; оргнабір був передбачений лише для працівників сільського господарства, тобто інтелігенція та робітники мали шанс лише у випадку відмови від свого фаху; оргнабір проводився лише у північні, степові райони півострова[176, 210–211]. Очевидно, що така політика викликала багато питань та занепокоєння серед активістів народного руху, відповідно і ставлення до неї було різним. Енвер Аметов у своїх мемуарах пише, що в 1968 р., під час ночівлі на Сімферопольському залізничному вокзалі, вони, тобто група кримських татар, що повернулися в Крим «несанкціоновано», зустріли своїх співвітчизників, яких привезли на півострів за оргнабором. Аметов пише, що «вербовка» була принизливою для кримських татар: «Люди не можуть повертатися на батьківщину за вербовкою»[114, 17]. На думку автора спогадів, оргнабір затримав масове повернення кримських татар в Крим «на довгі роки»[114, 17]. Подібне переконання, що оргнабір був спробою влади збити хвилю несанкціонованого повернення народу на півострів, існує в історіографії та серед

учасників національного руху кримських татар[176, 209]. На думку Рефата Чубарова, організоване переселення мізерної частини кримських татар до Криму мало також зовнішньополітичну мету: прикрасити вітрину радянського Криму працюючими колгоспниками з кримських татар, тим самим продемонструвавши світові, насамперед міжнародним комуністичним осередкам, що в СРСР немає жодної дискримінації і в Криму можуть мешкати усі охочі, навіть кримські татари[78].

Саме тому Лютфі Бекіров, який був одним з тих, хто стояв у витоків національного руху,<sup>45</sup> звернувся по допомогу до Джеппара Акімова, його наставника у національному русі, рішенню якого він довіряв, коли йому запропонували повернутися в Крим за оргнабором. Акімов відповів: «Їдь, нам треба і там боротися. Це ж не тільки тут боротьба, там теж боротьба має бути. Їдь і організуй там національний рух»[63]

Органабір відбувався під контролем обкомів і міськкомів ЦК КП Узбекистану[94, 146], але залишається невідомим принцип, за яким формувалися списки рекомендованих до організованого переселення, і чи можливо було до них потрапити охочим. Зрештою, приклад Лютфі Бекірова, який до повернення в Крим був активним учасником ініціативної групи Бекабадського району та вже мав судимість за участь у мітингу 1966 р., демонструє, що відбір не був ретельним, адже одна з негласних вимог влади для переселення в Крим була незаплямована національним рухом репутація, аби в Крим потрапили лише лояльні кримські татари, тим самим прикрасивши вітрину «радянського Криму»[170, 100]. Рефат Чубаров, наприклад, вказує на те, що його батько не був учасником національного руху, але, «як і всі», підписував звернення, давав гроші, допомагав. Зрештою, саме в його будинку збиралися люди, коли з Москви зі звітами приїздили делегати руху. Батько Рефата прагнув повернутися в Крим і тому він сподівався на оргнабір. Коли стало зрозуміло, що розселяти кримських

---

<sup>45</sup> Участь у національному русі та боротьба за право на повернення змусили Лютфі покинути Ташкентський політехнічний інститут та відмовитися від омріяної кар'єри у машинобудуванні. Наступні роки він бере активну участь у діяльності ініціативних груп, а 1966 р. очолив делегацію в Москву, яка мала передати вимоги кримських татар до ВР СРСР[63].

татар будуть лише в колгоспах та радгоспах північної, степової частини Криму, він запевнив родину, що «головне повернутися, а потім вже переїдемо в Ай-Серез»[78]. Таким чином, доцільно поставити під сумнів уявлення, присутнє, зокрема, і в історіографії[349, 227], що за оргнабором до Криму потрапляли лише «лояльні» або «політично пасивні» кримські татари.

Перша хвиля оргнабору проводилася з червня до жовтня 1968 р. За цей час в Крим за «вербовкою» потрапило близько тисячі кримських татар[91, 230]. Лютфі Бекіров пам'ятає, як вони проводжали першу хвилю, і як проводжали пізніше їх: зібрався «такий великий натовп людей», що «КДБ перекрило дорогу». Були музиканти, всі раділи, адже, як стверджує інформант, люди поверталися на батьківщину. Кожен намагався щось дати в дорогу і зрештою стільки надавали, що «ми могли хоч десятками днів нічого не робити і тільки гуляти»[63]. (Додаток И). Сейран теж пам'ятає великий натовп проводжаючих на Ташкентському вокзалі, а також музикантів[83]. Сагде згадує, що проводи перетворилися на маленьке свято, накрили столи просто неба[81].

Родина Бекірових у 1968 р. потрапляє в с. Некрасово Красногвардійського району, у степову частину півострову, як і решта «завербованих». Працювати їх з дружиною відправили на виноградники, а коли в радгосп привезли старезні токарні станки і Лютфі попросився працювати на них, йому відповіли: «Ой, татарин, ну звідки тобі вміти працювати на станках?». Лютфі спромігся довести свій фах та продемонструвати навички, чим заслужив авторитет[63].

Рефат Чубаров згадує, що родина чекала, поки діти закінчать навчальний рік в школі. Коли він приніс батькові табель, довідки та інші документи зі школи, батько видихнув з полегшенням і сказав: «Ну все, тепер я буду наполягати, щоб нас включили в списки теж.»[78]. Рефат пам'ятає, що їхало декілька родин: «Цілий вагон кримських татар, родин 15–20, як табір.»[78]. Їхали з усім майном: «Збиралися ми так, ніби на інший кінець світу.»[78]. Дорога була довга: спочатку з Самарканду в Красноводськ, звідти на поромі до Баку, далі потяг Баку–Сімферополь, з якого зійшли в Джанкої та пересіли на електричку до станції

Вадим. Вже звідти їх забрали колгоспні вантажні машини у с. Привольне Красноперекопського району.

*Приїхав ГАЗ-51 з відкритим бортом та лавочками. Маму з Енвером, йому було півтора року, посадили в кабінку, а ми з батьком залізли нагору. Була 8 ранку і така пилюка стояла! [78]*

Розповідаючи про перші враження, Рефат Чубаров акцентує увагу на тому, що кримських татар привітно зустріло місцеве населення. Виконроб, який зустрів їх на станції, сів разом з батьком та Рефатом у борт вантажівки, поступившись місцем жінці з малюком, що здивувало батька. В селі, куди їх привезли, була вулиця нових та однакових, «переселенських» будинків, які в ті роки зводилося на півострові для робітників з усього СРСР. Виконроб, спробувавши звернутися до батька Рефата на ім'я, та не змігши вимовити Абдураман, попросив дозволу називати його Андрієм, сказав, що тепер на цій вулиці будуть жити кримські татари. Рефат згадує, що згодом вони дізналися, що перед їх поверненням до колгоспів завітали місцеві партійні функціонери та провели зустрічі із колективами, на яких розповідали про повернення кримських татар [78].

Незважаючи на те, що ще у червні 1968 р. влада визнала нездатність політики оргнабору зменшити кількість охочих повернутися в Крим [176, 212] (навпаки, попри очікування внаслідок проведення оргнабору відбулася активізація «діяльності націоналістичних елементів»), оргнабори, попри спротив влади кримської (за згорання, тобто проти збільшення кримських татар на півострові, виступав рішуче Кримський обком [176, 232]), оголошували ще декілька разів (Додаток Й).

Таким чином, оргнабір для кримських татар було запроваджено владою з метою унеможливити масове повернення народу на батьківщину. Окрім того, що «вербовка» охоплювала мізерну кількість охочих переїхати до Криму, тобто суперечила вимогам кримських татар щодо організованого повернення усього

народу, її недоліком був контроль влади та вимоги до кандидатів. Зрештою, переселення згідно з оргнабором відбувалося у колгоспи та радгоспи степової частини кримського півострова, що, знову ж таки, не сприяло поверненню кримських татар до місць походження. Однак, попри те, що оргнабір був практикою переселення, нав'язаною владою «згори», і викликав негативне ставлення деяких активістів національного руху, участь в організованому переселенні, відповідно до наративів Лютфі Бекірова та Рефата Чубарова, так само є втіленням прагнення до повернення. Насамкінець, наявні джерела дозволяють поставити під сумнів твердження, що за оргнабором до Криму потрапляли лише «лояльні» кримські татари.

\*\*\*\*\*

Після скасування режиму спецпоселень у 1956 р. Крим стає доступним для відвідування, але не для проживання. Саме в цей час виникають нові просторові практики взаємодії із батьківщиною, які були неможливими в умовах функціонування спецкомендатур. Відвідування рідного дому під прикриттям «туризму» не тільки сприяли посиленню прагнення до повернення, але й були втіленням цього прагнення. Результатом відновлення контактів із батьківщиною стала поява практики, яка полягала в тому, що повертаючись з мандрівки півостровом кримські татари везли із собою своєрідні сувеніри, безпосередньо пов'язані зі батьківщиною (вода, земля, фрукти). Дарування цих елементів рідної землі перетворювалося на ритуал знайомства із Кримом для народжених у вигнанні.

Указ 1967 р. та його імплементація (запровадження незаконної заборони на переселення до Криму), вкотре підтвердили те, що кримські татари є небажаними мешканцями на півострові. Однак 1967 рік мав переламне значення, адже кримські татари, попри маніпулятивну природу Указу, почали робити спроби переселятися до Кримської області. Нами виокремлено три стратегії повернень. Перша – повернення через владні кабінети та приймальні, полягала у намаганнях отримати дозвіл на прописку, працевлаштування та придбання

будинків, спираючись на той самий Указ. Це вдавалося зробити лише одиницям: інші або оселялися за межами півострова (добровільно чи з примусу), або шукали можливості у віддалених селах і містечках кримського півострова.

З огляду на те, що переселення кримських татар у рідні міста і села після 1967 р. було неможливим, друга стратегія повернення полягала у самостійному переселенні до віддалених районів півострова, насамперед степових, де були шанси придбати будинок та отримати прописку, або принаймні «залишитися непоміченими» для влади. Така практика, зрештою, є одним із втілень ненасильницького спротиву кримських татар, адже полягала у спробах придбати будинок, влаштуватися на роботу та отримати прописку попри заборону. Але вона не гарантувала прописку та не убезпечувала від дискримінацій чи примусових виселень.

Якщо вказані дві стратегії передбачали самостійне, «несанкціоноване» повернення, то третій спосіб переселення, за оргнабором, був радше спробою влади дезорганізувати міграційний потік та взяти переселення в Крим під контроль. Оргнабір мав низку суттєвих недоліків та за своєю природою не міг задовільнити потреби та вимоги кримських татар. Насамкінець, твердження про лояльність до влади кримських татар, які переселилися на батьківщину за оргнабором є сумнівним, адже в списки на «вербовку» потрапляли й учасники національного руху.

Таким чином, в наративах тих кримських татар, які намагалися оселитися в Криму у період 1967–1978 рр., тема повернення обіймає важливе місце як боротьба за свої права та як повернення на історичну батьківщину предків. Наявні джерела дають розуміння, що індивідуальні, самостійні повернення не були поодинокими у проміжку між 1967 та 1978 рр. Зазвичай, вони здійснювалися тими, хто в 1944 р. вже досяг підліткового віку, тобто добре пам'ятав Крим, та тими, хто запам'ятав Крим фрагментарно, або навіть народився в Узбекистані, і чий образ Криму формувався за допомогою родинних переказів. Слід зазначити, що всі форми повернення – «туристичні поїздки»,

через владні кабінети Сімферополя, одразу до віддалених селищ півострова, переселення за оргнабором – були втіленням прагнення кримських татар до повернення, що сформувалося у вигнанні як екзильна ідеологія. Так Льоман, Рефат Муслімов та Лютфі Бекіров, згідно з їх наративами, «вже не могли жити без батьківщини». Для них, як і для багатьох кримських татар, Указ 1967 р. став радше приводом до зворотної міграції в Крим.



## РОЗДІЛ 5. ЗЛАМ 1978 РОКУ: ПРОТИДІЯ ПЕРЕСЕЛЕННЯМ ТА НОВИЙ ВИТОК БОРОТЬБИ ЗА ПРАВО ПОВЕРНУТИСЯ

У цьому розділі йтиметься про припинення повернення кримських татар на батьківщину у 1978 р. та еволюцію ненасильницького спротиву кримських татар. У першому підрозділі розглянуто ситуацію, що склалася в Криму напередодні 1978 р. Другий підрозділ присвячено владній реакції, а саме Постанові РМ СРСР 1978 р., що призупинила повернення кримських татар на батьківщину. Третій, останній підрозділ висвітлює еволюцію ненасильницького спротиву кримських татар, походження та втілення ідеї «Батьківщина або смерть».

### 5.1. Загострення ситуації в Криму

Окрім вже згаданої у попередньому розділі практики примусового виселення кримськотатарських родин з Криму, у період 1968–1978 рр. мали місце й інші методи боротьби влади із поверненням кримських татар. Зокрема, створення несприятливої атмосфери на півострові для кримських татар шляхом іншування, тобто формування уявлення про них не тільки як про чужинців, що не мають «історичного права» мешкати в Криму, але й як небажаних сусідів для місцевого населення.

Одним із проявів іншування була дискримінація кримських татар, зокрема у побуті. Так, Сейран звертає увагу на те, що в їхньому колгоспі дирекція була незадоволена кримськими татарами, які повернулися за оргнабором, тому що вони вирощували на своїх присадибних ділянках помідори<sup>46</sup>. Інформант згадує, що в «Кримській правді» навіть вийшла стаття «Струмочки наживи», в якій йшлося про те, що кримські татари «відбирають» у людей воду і використовують її для поливу своїх овочів, з продажу яких вони мають гроші. Сейран стверджує, що ця спроба налаштувати населення проти кримських татар була не дуже вдалою, бо місцеві мешканці навпаки навчилися вирощувати помідори завдяки

---

<sup>46</sup> У доповідній КДБ Щербицькому від 16 березня 1979 р. йдеться про те, що кримські татари в Криму вирощують ранні овочі, розсаду та квіти на продаж, що дозволяє їм не працювати та утримувати родини[92, 79].

кримськотатарським переселенцям. І тоді директор колгоспу сказав: «Ми не татари прийняли, ми холеру прийняли»[83].

Ініційоване та контрольоване владою переселення в Крим не рятувало кримських татар від дискримінацій. Рефат Чубаров, якого спочатку приємно здивувало привітне ставлення до кримських татар в районі, до якого їх було переселено, наводить приклад, як через рік після повернення до Криму, напередодні 18 травня, його шкільний друг Володя спитав його: «За що ви нас будете вбивати?»[78]. Як виявилось згодом, до матері Володі навідалася шкільна вчителька і попередила, щоб 17–18 травня, на роковини депортації, дітей не слід випускали на вулицю<sup>47</sup>, бо «кримські татари будуть вбивати дітей»[78]. Справді, підозру та іноді ненависть до кримських татар, які поширювала серед населення влада, було важко не помітити навіть дітям. У «Хроніці захисту прав в СРСР» за грудень 1974 р. вміщено лист кримськотатарських школярів Советського району Кримської області до генерального секретаря ООН Курта Вальдгайма, в якому йдеться про те, що з боку адміністрації та вчителів шкіл створюються несприятливі умови для здобуття знань дітьми, чії батьки не мають прописки[97, 207–208].

Едіє згадує, що відчувала це ставлення до кримських татар на контрасті після Узбекистану, зокрема на прикладі святкування Нового року в дитячому садку:

*Мені 7 років, брату 3. Я дуже добре знала російську мову, багато віршиків. Але чомусь коли я піднімала руку мене повністю ігнорували. Потім, коли ми з братом стали в чергу за подарунками, нам сказали: «Ви кримські татари, вам подарунки не передбачені, бо ви ніде не прописані і ніде не працюєте». Усім давали, але не нам. І тому ми із плачем*

<sup>47</sup> Лютфі теж згадує, що в якийсь з років, 18 травня, на дитячий майданчик (чи в дитячий садок) привезли 30 міліціонерів, «щоб татари не вбивали дітей»[63].

*прийшли додому: «Тато, мама, чому нам подарунки не дають?»[52].*

Едіє також запам'яталось, як 18 травня сусідський хлопчик Олексій, син директорки школи, не виходив на прогулянку попри заклики друзів, хоча через паркан було видно, що він у дворі. Наступного дня прийшла його бабуся, і пояснила, що їм порадили 18 травня сховати дітей, «тому що – татари». Коли Едіє вчилася в першому класі той самий хлопчик їй сказав, що «татари – зрадники». Інформантка згадує, що їй було 7 років, коли батько її з молодшим братом посадив і пояснив чому родина живе в Криму, чому їх не прописують, що таке прописка і чому решта кримських татар живе в Узбекистані: «Я вас повернув на батьківщину, це наша земля»[52]. Дуду Мемтова згадує, що її наймолодша донька Лутфіє плакала: «Мамо, тут так багато міліціонерів, давай поїдемо звідси додому»[158].

Рефат Чубаров стверджує, що антитатарські настрої підсилило засідання військового суду над «зрадниками» в 1970-х рр, що стало ударом для кримських татар, які вже повернулися в Крим та цінували свої взаємовідносини із сусідами<sup>48</sup>. Він впевнений, що це було зроблено саме з метою налаштувати населення проти кримських татар. Чубаров пам'ятає, що кожен день зі страхом очікував на «Кримську правду», бо там могла бути опублікована стенограма судового засідання: «“Кримську правду” читали в кожному домі. Тому, коли я йшов в магазин чи в кіно з братами, я розумів, що всі люди дивляться на мене через призму тієї інформації»[78]. На думку інформанта, процес посіяв ненависть до кримськотатарського народу на роки вперед[78]. Очевидно, що такі несприятливі мови спричиняли раннє дорослішання. Рефат, якому на момент переселення було 11 років, стверджує, що повернення в Крим було межею дитинства для нього: «Батько вже із нами розмовляв, як із дорослими»[78].

---

<sup>48</sup> Мається на увазі ініційовані у 1970-х рр. органами держбезпеки УРСР процеси проти добровольців 152-го батальйону (за співпрацю із німецькою окупаційною адміністрацією). Цей демонстративний «трибунал» мав неабияке значення у формуванні образу кримських татар як зрадників та злочинців. Так судові засідання трансливалися на вулицях Сімферополя через гучномовці, а газети щоденно друкували стенограми, та листи місцевих мешканців, які вимагали вищої міри покарання для «зрадників»[1, арк. 1].

Таким чином, кримські татари, яким в період 1967–1978 рр. вдалося закріпитися чи навіть прописатися в Криму (зокрема в межах оргнабору) стикалися з дискримінацією та іншуванням з боку населення Кримської області. Наявні джерела дозволяють припускати, що подібне ставлення було нав'язано владою з метою формування уявлення про кримських татар як небезпечних та небажаних сусідів. Значну роль у цьому відіграли повідомлення у місцевій та республіканській пресі про «татар-зрадників». Запровадження подібної практики владою можна пояснити тим, що, як показано у попередньому розділі, примусові виселення кримських татар на початках викликали обурення у місцевого населення. Наслідки цього, згідно з інформантами, вплинули на характер міжетнічних стосунків на півострові у довгостроковій перспективі.

## **5.2. Постанова № 700: узаконення протидії поверненням.**

У своєму повідомленні від 18 травня 1978 р. до ЦК КПРС Володимир Щербицький, перший секретар ЦК КПУ, наголошував на тому, що у 1977 р. істотно збільшилася кількість кримських татар, які переселяються на Кримській півострів (Додаток І), внаслідок чого кримськотатарське населення Криму налічує «вже 10 000 осіб», третина з яких «мешкає без прописки». Щербицький підсумовував, що наявні заходи щодо стримування повернення кримських татар не працюють, а тому він просить ЦК КПРС вплинути на РМ СРСР і, як виняток, прийняти постанову про додаткові заходи з укріплення паспортного режиму в Кримській області[94, 240–241].

У додатку до листа Щербицького був проект Постанови, а також перелік додаткових заходів, обов'язкових до виконання партійними та радянськими органами влади. Постанова містила два ключові пункти: 1) надання органам внутрішніх справ Кримської області повноважень «усувати» з області осіб, які перебувають «неорганізовано» та мешкають без прописки; 2) господарів, на житловій площі яких мешкають особи без прописки, виселяти за межі області на термін до 2 років. Додаткові ж заходи приписували, аби Кримський обком партії підвищив вимоги до керівників підприємств, колгоспів та радгоспів щодо

заборони працевлаштовувати громадян без прописки та проводив серед населення регулярні пояснення щодо продажу будинків кримським татарам; від виконкому Кримської обласної Ради народних депутатів вимагалось запобігати концентрації громадян «татарської національності» в окремих населених пунктах, виявляти новоприбулих в «неорганізованому порядку» та застосовувати до них законні методи впливу, а в червні–серпні перевірити дотримання вимог щодо паспортного режиму; МВС УРСР повинно було відрядити до Кримської області групу досвідчених працівників для надання практичної допомоги у боротьбі з особами, що ведуть «паразитичний образ життя»; на КДБ УРСР покладалось припинення діяльності «автономістів»[94, 242–244].

9 липня 1978 р., повідомляючи ЦК КПРС про самоспалення Муси Мамута в Криму, Володимир Щербицький зазначив, що «так звані татарські автономісти» підбурюють кримських татар, які повертаються в Крим, до провокацій. Наприкінці свого листа Щербицький нагадував про проект Постанови, надісланий до ЦК КПРС 18 травня[92, 73–74].

Справді, Постанова РМ СРСР № 700 «Про додаткові заходи на зміцнення паспортного режиму у Кримській області» від 15 серпня 1978 р. була прийнята за вказаним проектом та легалізувала сподівання насамперед кримської влади: відтепер були легалізовані виселення з Криму осіб без паспортів, недійсними паспортами та без прописки. Також впроваджувалися санкції, покликані унеможливити продаж будинків кримським татарам: відтепер господарі, що продають чи здають житлове приміщення особам без паспортів чи без прописки, також підлягають виселенню за межі Кримської області<sup>49</sup>. Можна сказати, що нічого нового ця Постанова не вносила, адже всі ці заходи практикувалися і до цього, навіть покарання господарів будинків. Але для влади, яка ревно опікувалася дотриманням радянської «законності», Постанова не була інструкцією як діяти, а фактично дозволом перетворити півострів на феодальну

---

<sup>49</sup> Постанову не було офіційно оприлюднено. Положення та їх застосування було опубліковано у Хроніці поточних подій[159].

фортецю місцевих партійців, яким всі попередні роки дошкуляли кримські татари. Таким чином, у 1978 р. справдилися очікування кримської влади, рішуче підтримані республіканською владою. Власне, ця Постанова призупинила повернення в Крим аж до 1987 р. Як вказував Голова КДБ Федорчук у своїй доповідній Щербицькому, з березня 1979 р., «вперше за багато років припинився неорганізований в'їзд татар в Крим.»[92, 87]. Гультсум, яка повернулася в Крим в 1994 р., розповідаючи про обставини, які унеможливлювали повернення кримських татар, фактично переповідає тогочасні реалії повернення в Крим після 1978 р.:

*Якщо переселився – будинок зносили. Якщо ви, наприклад, росіянин, а я – кримська татарка, то вам казали: «Тільки спробуй продати будинок кримському татарину». А якщо ви продавали і тікали, то вас шукали. Якщо знайдуть – то можуть і посадити. Далі, якщо я вже придбала будинок, то у всіх інших світло та вода є, а мені вимикають. Городи засівали колгоспною пшеницею, аби я не мала змоги посадити помідори та огірки для себе. І багато кримських татар тут було засуджено за те, що їх не прописували. Очевидно, що і на роботу не брали тому, що вони без прописки. Застосовували статті і саджали у в'язницю. [50].*

Низка річних звітів (1979–1984) голів КДБ УРСР до Щербицького щодо ситуації в Криму після прийняття Постанови № 700 дозволяє побачити в цифрах, яким був результат запровадження владою рішучих заходів боротьби із поверненням кримських татар у Крим. (Додаток М)

Наведені звіти фіксують наступні тенденції. Перша – це припинення неорганізованого в'їзду кримських татар в Крим з березня 1979 р. завдяки (на цьому наголошується в кожному звіті) Постанові № 700. Друга – це поступове «усунення» кримських татар з території півострова, насамперед найбільш активних «автономістів» та «екстремістів». Зокрема деякі родини виселяли не за

звичним вже маршрутом на Тамань чи Херсонщину, а одразу до степів Мубарецького району Узбекистану, де було утворено «татарську автономію»[42]. Також виникають певні сумніви щодо тих кримських татар, які згідно зі документами КДБ, полишили півострів добровільно («впевнилися у безперспективності»[92, 95]), адже у звітах йдеться не тільки про профілактичні заходи та виховну роботу, а також про «сприяння» у виїзді<sup>50</sup>. Третя тенденція – це ініційована та контрольована владою прописка кримських татар, які на момент прийняття Постанови вже мешкали в Криму, з метою уникнення напруги. Серед них були учасники війни, ветерани праці, члени КПРС та «інші лояльні» – всього 2 237 осіб[92, 101]. Як зазначає Голова КДБ, подібна практика значно послабила позиції «автономістів»[92, 97]. Четверта тенденція – це (принаймні у звітах) відзначення успіхів боротьби із кримськотатарським національним рухом<sup>51</sup> та істотне зменшення його впливу на «звичайних» кримських татар, які мешкають в Криму. Також, на думку співробітників КДБ, повністю виправдала себе практика виховної роботи, внаслідок якої від своїх переконань відмовлялися активісти руху та у майбутньому не брали участь у поширенні «наклепницьких» матеріалів серед населення. Подібна стабілізація, на думку КДБ, викликає обурення серед «екстремістів», які мешкають в Узбекистані та схиляють кримськотатарські родини до переїзду в Крим[92, 101]. Однак ця омріяна стабілізація видається сумнівною, адже у звіті щодо проведеної агентурно-оперативної роботи за 1980 р. вказано, що кримськотатарські екстремісти не відмовилися від своїх ідей[13, арк. 195]. Наприклад, співробітники КДБ звітували про наміри Фахрі Місчанова спалити себе у селищі Старий Крим в 1983 р. на знак протесту проти дій влади[92, 99].

<sup>50</sup> Куртвелієва Зейнеб згадує, що у 1978 р. родина була без прописки: їх не працевлаштовували та постійно погрожували, обрізали дроти енергопостачання. В 1981 р. родина була вимушена виїхати до Херсонської області[131, 79]. Енвер Аметов у своїх мемуарах пише, що в 1979 р. його родину виселили, а будинок знесли бульдозером[114, 74]. Однак, не завжди робітники (електрики, трактористи) погоджувалися виконувати негуманні накази керівництва[152].

<sup>51</sup> Попри вжиті заходи, у звітах та повідомленнях КДБ за 1980–1981 рр. все одно трапляються згадки про діяльність активістів національного руху в Криму. Насамперед – це написання листів до влади[17, арк. 267–270] та, якщо вірити документам, планування акцій на роковини депортації (18 травня)[12, арк. 62; 14, арк. 79–80].

Слід зазначити, що були відчайдухи, які й далі їхали в Крим попри заборони. Так, наприклад, 28 липня 1983 р. з Самарканду до с. Добре Сімферопольського району прибула родина Бекірових. Менше, ніж за місяць після повернення, 19 серпня родину було «усунуто» за межі області, проте Бекірові повернулися до свого будинку попри усі приписи. 26 жовтня 1984 р. відбулося «повторне усунення», під час якого Наріман Бекіров відмовився полишати свій будинок, схопився за лаву на підвір'ї, внаслідок чого йому було травмовано лікоть[15, арк. 151–152]. У лютому 1983 р., після звільнення із заслання в Якутії, Мустафа Джемілев із дружиною та сином зробили спробу оселитися в Криму, проте за три дні їх було виселено на Тамань[145].

Отже, поява Постанови № 700 була спричинена зростанням кількості переселень. Вона призупинила повернення кримських татар на батьківщину. Постанова запроваджувала заходи, які, з огляду на наведені у попередньому розділі владні практики боротьби з переселеннями (насамперед примусові виселення), не були нововведенням, однак відтепер застосовувалися у повній мірі під прикриттям законності. Історики Девід Марплс і Девід Дюк стверджують, що відповіддю радянської влади на спроби повернення кримських татар до Криму були не «масові переслідування з боку влади», а вибіркові покарання лідерів руху[330, 267]. На нашу думку, прийняття Постанови № 700, яка була покликана повністю зупинити переселення до Криму, було втіленням масової репресивної політики радянської влади щодо кримських татар.

### **5.3. Еволюція спротиву кримських татар**

Кримськотатарський національний рух, наголошувала Людмила Алексеєва, був єдиним у СРСР справді всенародним протестним рухом[242, 7]. В історіографії існує переконання, що національний рух кримських татар ґрунтувався на принципах ненасильницького спротиву[373, 228]. Справді, кримські татари протиставлять себе чеченцям, які, на їхню думку, повернулися на батьківщину шляхом насилля[75]. Пітер Ґатрелл у своєму дослідженні депортацій населення з Балтійського регіону пише, що навіть за найсуворішого



режиму, спротив є можливим, треба лише уважніше пригледітися до проявів непокори та стратегій, що є втіленням «зброї слабких»[284, 53]. Дійсно, попередньо наведені практики повернення можна розцінювати як повсякденний (відповідно до концепції Джемса Скотта[359]) спротив незаконним діям влади, адже жодних законних підстав обмеження проживання в Криму на той час не було прийнято. До того ж, національний рух кримських татар в своїй боротьбі спирався не тільки на право народу на самореалізацію на історичній батьківщині, але й на ленінську національну політику<sup>52</sup>. Власне «явочний» метод повернення кримських татар можна розцінювати як спротив. Проте з часом, із загостренням ситуації на півострові та із послідовними владними практиками запобігання поверненню кримських татар в Крим, змінюються і стратегії непокори.

*«Батьківщина або смерть».* Вперше гасло «Батьківщина або смерть» зустрічається у кримінальній справі, порушеній 1961 р. проти Енвера Сеферова та Шевкета Абдурахманова, яких звинувачували у виготовленні та поширенні матеріалів антирадянського змісту, спрямованих на розпалювання національної ворожнечі. Йдеться про радикальне, як на той час, звернення до кримськотатарської молоді, підписане Спілкою визволення кримських татар, та листівку, адресатом якої була партійна влада. Зокрема листівка містить наступні рядки:

---

<sup>52</sup> Власне розуміння ленінської національної політики (зокрема право на самовизначення та вільний розвиток народу) кримські татари застосовували як аргумент для обґрунтування потреби в організованому поверненні народу на батьківщину та відновленні Кримської республіки (саме як кримськотатарської автономії) не тільки в категоріях законності (радянської), але й панівної ідеологічної системи[7, арк. 64–65]. Зрештою, саме згідно з ленінським декретом Крим став автономією 1921 р. Так, у своїх зверненнях до влади депортацію кримські татари називають «антиленінською національною політикою», втіленою ворогами держави та партії. Натомість свою боротьбу вони розуміють як відстоювання законних прав, що були дані народу «Великим Жовтнем» та «вождем революції» Леніним[5, арк. 329–333]. Депортація кримських татар та, власне, заборона на повернення порівнюються із політикою «царського» режиму: «Крим без кримських татар»[6, арк. 348]. Так у листі до Брежнєва кримські татари вказували, що очікують від нього «ленінських» рішень[7, арк. 72]. Як стверджують самі ветерани національного руху, важливою була не віра (звичайно, що були й ті, хто вірив у комуністичну ідею), а публічне декларування лояльності кримських татар до КПРС[63]. Приміром, у день народження Леніна (22 квітня) та у день створення Кримської АСРР (18 жовтня), кримські татари урочисто поклали вінки «від кримських татар» та квіти до пам'ятників Леніна. Існує також думка, що «прийняття» догматів марксизму-ленінізму дозволяло спілкуватися з владою та партійними очільниками однією мовою[78]. Молодше покоління кримських татар поступово відмовлялося від комуністичної риторики[194, 243].

*«Крим наш, і рано чи пізно ви це визнаєте. Ми маємо сьогодні одну мету – Батьківщина або смерть, і ви незабаром це відчуєте»[176, 167].*

У 1967 р., коли процес повернення кримських татар на батьківщину входив у активну фазу, гасло «Батьківщина або смерть» стало втіленням не тільки сподівань, але й намірів. Так, у вересні Герой СРСР Абдураїм Решидов звернувся до Сімферопольського міськвиконкому із запитанням щодо переїзду в Крим та забезпечення житлом. Решидов отримав відповідь, що поставлене питання може бути вирішено навесні 1968 р., що, вочевидь, його не задовільнило, і вже у жовтні він здійснив переїзд із родиною та оселився в одному із сімферопольських готелів. Після регулярних, але безрезультатних звернень до міського комітету партії, у листопаді Решидов пише листа в Москву до маршала авіації Костянтина Вершиніна, в якому обіцяє здійснити самоспалення у день 50-річчя Великого Жовтня, якщо його, Героя Радянського Союзу, не забезпечать житлом в Криму[91, 151–152]. У повідомленні КДБ УРСР від 14 грудня 1967 р. згадується, що квартиру, яку все ж таки йому надали, Решидов перетворив на «місце зборищ кримських татар», з якими він проводить підбурювальні розмови та агітує за масове повернення[91, 152–153]. За кілька років Рустем Карабаш, теж учасник війни, розвідник, у стані відчаю після кількох років поневірянь півостровом із родиною, написав листи до владних структур та органів різного рівня підпорядкування з вимогою прописати родину в Криму, в іншому випадку він погрожував чиновникам самоспаленням[47].

Якщо Фемі Алієв, перша жертва боротьби за повернення на батьківщину, якого було вбито міліціонерами в 1967 р. в Янгіюлі[104], так і не встиг повернутися в Крим, то Февзі Сейдалієв приїхав на півострів із родиною одразу після Указу 1967 р. 10 червня 1968р., під час відвідування Ханського палацу в Бахчисараї, Сейдалієв намагався поговорити із групою туристів з ГДР, але був затриманий міліцією. Під час затримання, згідно зі звітом КДБ, чинив опір, був заарештований на 10 діб та оголосив голодування. На інформаційному

повідомленні Голови КДБ УРСР щодо активності Сейдалієва стоїть резолюція Петра Шелеста «Вислати з Криму»[91, 228]. 7 вересня 1968 р. Сейдалієв із родиною вийшов на Червону площу з протестом, але їх швидко затримали. Дружину з дітьми невдовзі відпустили, а Февзі відправили на обстеження до Інституту судової психіатрії[176, 217]. Лютфі Бекіров, переповідаючи почуту ним історію від родичів Февзі, стверджує, що Сейдалієву зробили «якийсь укол»[64]. 19 жовтня 1968 р. Февзі Сейдалієв помер у слідчому ізоляторі Дніпропетровської області.

23 червня 1978 р. гасло «Батьківщина або смерть» набуло нових вимірів: на подвір'ї власного будинку спалив себе на знак протесту проти заборони мешкати в Криму Муса Мамут. 51 випуск «Хроніки поточних подій», розповідаючи про родину Муси Мамута, наводить, загалом, типові для того часу свідчення: троє дітей; повернулися з дружиною в Крим в 1975 р.; придбали будинок в Беш-Терек (Донське), але в нотаріальному оформленні і прописці було відмовлено[162]. У 1976 р. подружжя було засуджено за порушення паспортного режиму: Муса отримав 2 роки таборів, його дружина той самий термін умовно. У 1977 р. Муса Мамут був достроково звільнений, але це аж ніяк не врятувало від переслідувань. А 20 червня, за 3 дні до трагедії, капітан міліції попередив подружжя, що проти них буде відкрито нову справу, на що Муса відповів, що живим вони його не візьмуть. Що і сталося 23 червня, коли на подвір'я до Мамута зайшов дільничний міліціонер: Муса облив себе бензином, підпалив себе і вибіг до міліціонера, який одразу втік. Мусу Мамута погасили сусіди та відвезли в лікарню, де він і помер[162].

На думку Щербицького, «татарські екстремісти» намагалися використати самогубство Мамута для активізації своєї діяльності, поширення «шкідливих» матеріалів та масового переїзду кримських татар на півострів[92, 73]. Перший секретар вказував, що на похороні було 450 чоловік і наводить приклади написів на транспарантах: «Він покінчив із життям самоспаленням на знак протесту проти дискримінацій на батьківщині», «Дорогому Мусі Мамуту – жертві несправедливості від кримськотатарського народу»[92, 73]. Хроніка поточних

подій називає вдвічі більшу кількість людей, та доповнює перелік транспарантів: «Таткові і чоловікові, що віддав життя за батьківщину – Крим», «Мусі від обурених російських братів»[162] (Додаток Л, Рис. Л.1). Очікувано в день поховання міліція була у «бойовій готовності» не тільки в Донському, але й по всьому Криму. Лютфі Бекіров пам'ятає, що в той день міліціанти навіть ховалися у лісосмузі вздовж автотраси. Ба більше того, у кримських татар забрали посвідчення водіїв, а виїзд із села перекопали бульдозерами – довелося їхати полем[63]. Гульнара Бекірова зазначає, що після трагедії в Донському серед кримських татар запанував настрій даремності спротиву, почасти і фрустрації[176, 299]. Грета Юлінг, спираючись на записані Решатом Джемілев свідчення а також на власні інтерв'ю із дружиною і сином Муси Мамута, робить висновок, що Муса став потужним символом спротиву[377, 317–341]. Справді, пам'ять про вчинок Муси Мамута стала надбанням народу.

В 1978–1979 рр. в Криму сталося ще 3 самогубства кримських татар. На початку червня 1978 р. покінчив із собою Мустафа Расулов у зв'язку з тим, що його намагалися зарахувати до психічно хворих[174, 341]. В листопаді Ізет Мемудуллаєв піддався тиску співробітника КДБ і дав розписку, що готовий до співробітництва. Коли ж він спробував повернути розписку, то отримав відмову. Ізет залишив лист: «Я ніколи не був негідником і хочу померти з чистою совістю.»[163]. В 1979 р. покінчив із собою Зекір Мустафаєв. В 1976 р. він із родиною повернувся в Крим, але був засуджений. Зекір був відправлений до колонії в Харківській області, де кинувся під потяг[10, арк. 253–254]. Вочевидь, остерігаючись можливих акцій під час поховання, співробітниками КДБ було проведено «розмову» із родичами Мустафаєва[10, арк. 273–274].

Під час чергового судового процесу в 1979 р. звинувачений Ельдар Шабанов сказав: «Я буду боротися за батьківщину за принципом: “батьківщина або смерть!”»[168, 19]. Таким чином, гасло, що з'явилося під час становлення національного руху кримських татар у місцях заслання як втілення зромантизованого образу боротьби, у процесі повернення на батьківщину набуло не лише символічного та декларативного значення, але й фізичного втілення.

*Злам у спротиві після 1978 р.* Поодинокі джерела свідчать, що до 1978 р., принаймні на папері, мали місця заклики, що умовно можна охарактеризувати як «радикальні». Так, колективний лист кримських татар Фергани до Політбюро ЦК КПРС від 28 серпня 1974 р. завершується словами: «Скоро настане час відновлення правди. Наближається час помсти ренегатам та карателям.»[105]. Однак, на нашу думку, саме трагічні події літа 1978 р., посилення «паспортного режиму» та бажання влади остаточно вирішити «кримськотатарське питання» призвели до появи нових уявлень про непокору та практик спротиву владі. У щоденному звіті до ЦК КПУ від Голови КДБ УРСР за 26 жовтня 1978 р. вказано, що кримські татари очікують на масове виселення з Криму, а також згадуються заяви окремих «екстремістів» про наміри здійснити самоспалення на знак протесту. Так, про готовність пожертвувати собою оголосили Ленур Бекіров та Узрет Абібублаєв[92, 75]. Аналізуючи той перелам, Лютфі Бекіров каже: «Вони досягнули свого. Ми, кримські татари, припинили переселятися з Узбекистану. Мало, лише одинаки.»[64]. Він згадує, що в його домі та домах його товаришів постійно хтось зупинявся з тих, хто не полишав надії на повернення. Сейран, товариш Лютфі, зазначає, що були дні, коли в його будинку було до 15 таких гостей, які намагалися повернутися на батьківщину. Сейран також пам'ятає, як захищали родини від виселення:

*Ми гуртом поїхали туди. 4 людини відправили на вокзал в Джанкой, аби терміново знайти машину, завантажити речі і привезти назад. 10-12 чоловік чергує і охороняє будинок. Бачимо: їде 2 машини, повні старих шин, і з ними голова колгоспу Саєнко. Ми і далі охороняємо будинок, а жінки – моя дружина Гюльнара і ще дві жінки – лягли під колеса машини. А Саєнко кричить: «Давіть їх!». Бачимо, вже приїхала машина з речами. Ми розвантажили, родину вберегли. Своїм спротивом ми не дали їх виселити[83].*

Попри посилення контролю та запровадження додаткових заходів (у

1978 р. у Сімферополі було створено окремий батальйон МВС для участі у виселеннях кримських татар[159]), подібні методи спротиву владі були дієвими принаймні в короткостроковій перспективі. Так, 26 жовтня 1978 р. з Криму до Новоолексіївки Херсонської області було виселено родину Османа Гавджи. Проте, завдяки тому, що у пункті призначення зібралося декілька сотень кримських татар, що мешкали на Херсонщині, та висловили рішучу незгоду із такими діями влади, родину повернули назад до Криму[92, 75–76].

Лютфі Бекіров згадує, апелюючи до самопалення Муси Мамута, що в ті роки кримські татари почали себе спалювати на знак протесту<sup>53</sup>. Інформант додає, що в якийсь момент в приватній розмові вони з товаришами вирішили, що «досить себе спалювати: якщо до нас хтось прийде, то ми спалимо радянську міліцію! Самі пропадемо, але це буде сенсація в пресі, яка зупинить виселення з Криму.»[63]. Але, як він каже, хтось обмовився про цю розмову напередодні великого виселення, яке планували міліція та КДБ. 3 лютого 1979 р. у с. Некрасове увійшла колона спецпризначенців, із собаками, пожежними машинами. Лютфі згадуючи сміється, що ні до якого вогню, звичайно, не дійшло, він просто вибіг на вулицю, бо жив на початку села. Сейран пам'ятає, що коли прибігли інші кримські татари, почалася сутичка:

*Я вийшов йти на роботу, дивлюся – колона йде. [...] б машин вантажних<sup>54</sup>. [...] Виявляється, їдуть цю родину виселяти. Хіба ж серце скаже йти на роботу? Ми всі кинулися туди... Вони рвуться в будинок. Ми рвемося не пустити їх... Стали і зчепили руки. А нерви вже не витримують[83].*

В результаті, заарештували Лютфі, його родину, родичів, друзів – 24 людини загалом. Товаришку Лютфі, Сагде, теж заарештували в той день, але

<sup>53</sup> Лютфі говорить, що у селищі Советському кримськотатарська родина хотіла себе спалити, та у Старому Криму хтось планував самопалення, але вони із товаришами запобігли цьому. Також він стверджує, що в Сімферополі, біля пам'ятника Леніну, хлопець спалив себе, але не зазначає хто та коли саме[63]. КДБ звітувало про наміри Фахрі Місчанова спалити себе у Старому Криму в 1983 р.[92, 99].

<sup>54</sup> КДБ вказує на кількість у 100 та 105 міліціонерів та дружинників відповідно, що брали участь в операції[92, 83].

згодом відпустили, бо вдома в неї було п'ятеро дітей[81]. Більшість отримали покарання у вигляді тримання під вартою протягом 15 діб, а трьох чоловіків засудили до позбавлення волі. Розуміючи, що цього разу його судять за серйозною статтею (ч.2 ст.188-1 Кримінального кодексу УРСР «Опір представнику міліції»), Лютфі Бекіров утримався на суді від політичної промови, аби й так не погіршувати ситуацію[63]. Сейран згадує, що на суд не пустили не тільки московських адвокатів, але й інших кримських татар: в приміщення, де відбувалося засідання (закинута приміщення сільгосптехнікуму) привезли учнів з ПТУ, які заповнили залу[83]. Якуба Бейтуллаєва було звільнено, Іззета Уста та Сейрана засудили до 3 років, Лютфі Бекіров отримав 4 роки позбавлення волі[149, 9]. В доповідній Щербицькому від КДБ УРСР, яка була присвячена діяльності «татарських екстремістів», та, зокрема, спротиву примусовим виселенням, зазначено, що група «татар» заздалегідь готувалася до опору, в будинку були приготовані чотири каністри з бензином та смолоскип. Біля входу в будинок вони чинили спротив та спромоглися облили міліціонера бензином[92, 82]. Зараз, згадуючи ті часи, Лютфі вважає, що цим процесом влада дала сигнал іншим, як він каже «найвпертішим»:

*... цілеспрямованих кримських татар, які на Батьківщину...  
Як це сказати? От людині кажуть: «Йди, їдь!», а він  
відповідає: «Ні, це моя Батьківщина». Ось таких посадили.  
Розумієте?»[64].*

В оповідях кримських татар трапляються згадки й про інші наміри «спалити» представників влади. Так, Веджіє Кашка в біографічному фільмі згадувала, що на погрози про виселення вони відповідали: «Якщо ви нас будете виселяти, як у 1944 р., ми себе спалимо і вас спалимо.»[135]. Діти та онуки Лютфіє Оказ розповідають, що коли в 1978 р. почали надходити повістки з вимогою виїхати з Криму, вона пішла до прокурора із пляшкою бензину: за версією сина, аби спалити себе, а за версією онука, жінка наголосила на тому, що вона – не Муса Мамут, і спалить не себе, а прокурора. Лютфіє Оказ затримали, а

згодом всю родину завантажили у потяг до Тамані, звідки вони невдовзі повернулися в Крим, але, відчувши тиск, прийняли рішення оселитися в Херсонській області[156; 136]. На жаль, брак джерел не дозволяє верифікувати ці свідчення. Можливо, після вчинку Муси Мамута, півострів охопила хвиля погроз самоспаленням, про яку наявні офіційні владні документи воліли не повідомляти. З іншого боку, саме існування цих історій (навіть якщо вони з'явилися та були вплетені в наративи значно пізніше) свідчить про дві речі. Насамперед, про символічне значення смерті Муси Мамута, яка вразила кримських татар. По-друге, про існування певних намірів, які не можна було здійснити (спалити міліцію), але які відповідали тодішнім настроям серед кримських татар, які мешкали в Криму. Таким чином, фізичний спротив стає частиною боротьби кримських татар за повернення на батьківщину.

Мусфіре Муслімова стверджує, що чим сильніший режим, тим дужче у людини відчуття ненависті і бажання досягти свого. Вона теж згадує, що ситуація в Криму в ці роки була напруженою. Десь у проміжку між 1977 та 1979 рр. з Криму їхала в Узбекистан сестра Мусфіре, і вони з чоловіком повезли її в аеропорт Сімферополя. Але дорогою, за Білогірськом, їх зупинила міліція, ніби-то через дорожні ремонтні роботи. Мусфіре стверджує, що зупиняли тільки машини з кримськими татарами, для інших водіїв «дорожніх робіт не було». Напружена ситуація та квиток на літак спричинили суперечку, Мусфіре та Рефата Муслімових спробували затримати, почалася сутичка. Мусфіре відірвала погони міліціонеру, але якось (інформантка не може пригадати як) їм вдалося сісти в машину і втекти. Мусфіре каже, що вона завжди була дуже спокійна та неагресивна, натомість чоловік вчив її, як чинити опір на випадок, якщо до них прийдуть[66].

*Спротив через поховання.* Браян Вільямс, описуючи повернення чеченців з вигнання, зазначає, що вони везли потягами та автобусами на батьківщину кістки своїх загиблих, аби перепоховати їх у рідній землі. Автор наголошує на тому, що в чеченців існує багато наративів, які містять у собі символічне значення відновлення зруйнованих під час їхньої відсутності цвинтарів та



поховання предків на батьківщині[385, 115]. В історії повернення кримських татар теж є історії, пов'язані із похованням померлих на кримській землі. Справді, бажання бути похованим у рідній землі є всепроникним мотивом в наративах вигнанців[348, 77]. Це відображено в питанні, яке ставить більшість мігрантів першого покоління: «Де будуть лежати мої рештки?»[372, 243]. Помираючи у Мелітополі, Емір-Алі Кемал питав: «Нехай мені не судилося прикрашати рідну землю садами, але померти я на ній маю право?»[117, 90].

Як стверджує Хаммер, батьки можуть прагнути пов'язати своїх дітей із батьківщиною через місце свого поховання[290, 78]. До прикладу, письменник Ешреф Шем'ї-заде, який помер у Москві 11 березня 1978 р., заповідав синам поховати його в Криму. Так старшому сину Айдину він казав, що місце немає значення, головне – аби це було на півострові[157]. Рустем Еміров згадував, що за місяць до своєї смерті Шем'ї-заде написав в листі Айдеру Емірову, який мешкав в Криму, що він хоче бути похованим у с. Ак-Чора (Долинне)[167]. Дружина письменника, Саїде Боданінська, сказала своїм синам, Айдину та Вільдану, що навіть якщо доведеться нести труну на собі, батька треба поховати в Криму. Вдалося це зробити лише завдяки друзям батька зі Спілки письменників та бажанню влади уникнути «галасу» з боку московських дисидентів й іноземних журналістів[161]. Новина про похорон швидко облетіла півострів і кримські татари почали збиратися в селі, яке було оточено солдатами внутрішніх військ, тому люди, залишаючи автомобілі, йшли до цвинтаря через поля (Додаток Л, Рис. Л.2). Рустем стверджує, що саме через те, що їхня родина взяла на себе організацію поховання, в 1979 р. їх виселили з Криму[167].

Ну думку Стефа Дженсена, мігранти похилого віку помирають, щоб повернутися, та повертаються, щоб померти[303, 24]. Історія поховання Ешрефа Шем'ї-заде та інших кримських татар унаочнює те, що поховання, окрім символічного значення повернення на рідну землю, яке, попри все, нарешті відбулося, містить у собі також елемент спротиву: повернення після смерті чи смерть на батьківщині передбачають, що примусове вигнання більше не можливе[357, 207]. 26 травня 1983 р. в Криму помер ветеран Другої світової

війни, розвідник та активний учасник національного руху Бекір Османов. На наступний день після смерті до родини завітали представники місцевої влади і запропонували свою допомогу в організації поховання, але з умовою, що похорон пройде «тихо-мирно», без промов на «небажані теми». «Угода» не відбулася і 28 травня Бекір Османов був похований біля могили Муси Мамута. На похорон завітали співробітники МВС та КДБ, які ретельно сфотографували усіх відвідувачів та занотовували номери автівок. За тиждень співробітники КДБ прийшли до Мухсіма Османова, який виголошував промову на похороні, та звинуватили його у підбурюванні натовпу, тому що він вказав на багаторічне служіння Бекіра Османова своєму народу та його прагнення до повернення на батьківщину[42, 5].

Через тиждень після похоронів Бекіра Османова в лікарні Новоросійська помирає Абдулджеміль Мустафаєв (батько Мустафи Джемілева), якого за декілька років до того, після прийняття Постанови № 700, було виселено з Криму. Його син стверджував, що в 1977 р. його батько намагався повернутися в Крим, аби померти на батьківщині, проте йому було відмовлено в прописці та виселено за межі Криму. Керуючись заповітом батька, Мустафа Джемілев приймає рішення здійснити поховання в Криму. Отримавши всі необхідні дозволи на перевезення тіла, він вилітає з Янгіюля в Крим та з допомогою співвітчизників готує місце для поховання батька. Зранку 5 липня похоронна процесія з декількох автомобілів вирушає з Новоросійська в напрямку Криму, проте за 12 км до паромної переправи її зупиняють співробітники міліції та стверджують, що мають наказ не пускати тіло померлого на територію Кримської області. У відповідь кримські татари, доставши тіло з автомобіля, пішки вирушили у напрямку до паромної переправи[42, 6]. Ельдар Шабанов, який допомагав Мустафі Джемілеву, згадує, що на шляху до переправи над ними почав кружляти вертоліт, а доставшись до місця вони з'ясували, що ворота переправи зачинені[120]. Попри те, що до переправи з'їхалися усі можливі начальники, а з Керчі на катері навіть прибув заступник начальника МВС

Кримської області, учасникам процесії відмовили у транспортуванні тіла та запропонували здійснити поховання за місцем прописки померлого.

Шабанов наголошує на тому, що через небезпеку провокацій з боку міліції, та через те, що вже сідало сонце<sup>55</sup>, було прийнято рішення здійснити поховання у станиці Тамань (до якої близько 60 км), де на той час мешкало декілька сотень кримських татар та був мусульманський цвинтар[120]. Проте і цей план викликав у представників влади роздратування. Як тільки вони зрозуміли, що процесія рухається «не за місцем прописки», міліціонери намагалися перекрити дорогу, але двом першим авто, зокрема з тілом небіжчика, вдалося проскочити. На цвинтарі до людей, що рили могилу, підійшли начальник міліції міста Абінська та начальник Темрюцького відділення КДБ та попередили, що поховання тут заборонені. Натомість кримські татари наполягали на тому, що насилля міліції лише призведе до кровопролиття. Таким чином, за декілька хвилин до заходу сонця поховання вдалося здійснити. Але для Мустафи Джемілева та Ельдара Шабанова на цьому історія не закінчилася. Джемілева на наступний день викликали в КДБ Абінська та звинуватили в тому, що похорон батька він хотів використати з політичною та антирадянською метою. А за декілька днів його затримали на могилі батька, на яку він приїхав перед поверненням в Узбекистан[42, 7]. До Шабанова «гості» завітали вже після повернення додому в Крим та висунули звинувачення у тому, що з його вини декілька годин не працювала переправа[120].

Справді, як це можна побачити з наведених прикладів, навіть повернення у труні ставало невід'ємною частиною спротиву, а сумнозвісна прописка діяла і після смерті. Разом із тим, померти та бути похованим на рідній землі в уявленні вигнанців означало кінець вигнання, завершення циклу поневірян[357, 207]. Гульнара Бекірова події 1983 р., зокрема похорон Бекіра Османова в Криму називає «останнім сплеском руху у доперестроєвний період»[176, 253].

---

<sup>55</sup> За мусульманськими звичаями необхідно встигнути поховати небіжчика до заходу сонця.

Таким чином, на прикладі гасла «Батьківщина або смерть» проаналізовано еволюцію ненасильницького спротиву кримських татар. Попри те, що насильство та примус з боку влади супроводжували увесь період повернення, саме у 1978 р. відбувся злам у практиках опору, найвідомішим прикладом якого є самоспалення Муси Мамута. Хоча саме самогубство Мамута набуло міфічного значення як втілення гасла, у 1978–1979 рр. відбулися ще три самогубства, які були пов'язані із переслідуваннями кримських татар, які поверталися на батьківщиною. Поодинокі джерела та спогади дозволяють стверджувати, що посилення владної реакції після прийняття Постанови № 700, а також загибель співвітчизників, призвели до трансформації гасла. Попри зафіксовані випадки спротиву з боку кримських татар, погрози «спалити представників влади» радше свідчать про формуванням нового уявлення про те, якою має бути непокора відповідно до героїчного топосу повернення. Ще одним тогочасним явищем, яке можна оцінювати в категоріях опору владі, були спроби поховання на території Криму померлих за межами півострова кримських татар. Доцільно припустити, що перешкоди, які чинила влада похованням на рідній землі, лише посилювали зв'язок вигнанців із батьківщиною.

\*\*\*\*\*

Переселення кримських татар на батьківщину супроводжувалося не тільки заборонами (обмеження у прописці та працевлаштуванні) та примусовими виселеннями з Криму, але й іншуванням кримських татар, тобто формуванням владою уявлення про них як про чужинців у населення Кримського півострова. Дискримінація корінного народу (зокрема і дітей) у побуті та звинувачення у зраді засобами місцевої преси спричинили формування ворожого ставлення до кримських татар. На нашу думку, ситуація, що склалася в Криму напередодні 1978 р., тобто кримськими татарами, населенням півострова та владою, сприймалася як загрозна.

Офіційною причиною для прийняття Постанови № 700 «Про додаткові заходи на зміцнення паспортного режиму у Кримській області» від 15 серпня

1978 р. було зростання кількості переселень кримських татар до Криму, особливо в 1977 р. (2 975 осіб). Так з точки зору влади збільшення частки кримськотатарського населення на півострові могло призвести до висунення вимог щодо надання корінному народу автономії. Постанова № 700 узаконила примусові виселення з Криму, та де-факто зупинила повернення кримських татар на батьківщину до 1987 р. На нашу думку, такі заходи радше свідчать про невдоволення місцевої партійної номенклатури переселенням кримських татар до Кримської області та репресивну політику радянської влади щодо усього народу, аніж є відповіддю на примарні загрози «татарського екстремізму» чи «автономізму».

Поступове загострення ситуації в Криму, починаючи з 1967 р., призвело не тільки до радикалізації намірів та дій влади, але й до еволюції ненасильницького спротиву кримських татар. Самоспалення Муси Мамута не тільки було свідченням розпачу кримських татар, яких засуджували за порушення паспортного режиму та примусово виселяли з Криму, але й фактором, що посприяв героїзації образу кримського татарина, який повертається на батьківщину. Наслідком цього стала, зокрема, романтизація смерті (гасло «Батьківщина або смерть»). Наявні джерела дозволяють зробити висновок, що прийняття Постанови № 700, а також загибель співвітчизників, призвели до трансформації гасла. Попри те, що поодиноких свідчень недостатньо для всебічної характеристики намірів здійснити самоспалення (чи навпаки, «спалити представників влади»), доцільно говорити про формування уявлення про те, якою має бути непокора відповідно до героїчного топосу повернення. Свідченням зламу, а саме небажання влади «впускати» кримських татар на півострів, та наполегливості самих кримських татар, є дві відомі спроби поховання на батьківщині померлих за межами Кримського півострова. Таким чином, 1978 р. не тільки ознаменувався тотальною заборонаю на повернення, але й є точкою відліку нових методів боротьби за право на повернення, що були реалізовані вже у період перебудови.

## РОЗДІЛ 6. ПОВЕРНЕННЯ В ПЕРІОД ПЕРЕБУДОВИ

У цьому розділі йдеться про поновлення повернення кримських татар на батьківщину у 1987 р. після тривалої перерви та укорінення на батьківщині. У першому підрозділі розглянуто події, які стали поштовхом до повернення у 1987–1989 рр. У другому підрозділі йдеться про нову практику повернення на батьківщину – сквотування земельних ділянок. У третьому, останньому підрозділі, проаналізовано спогади кримських татар про адаптацію після переселення до Криму.

### 6.1. Соціальні та політичні причини відновлення переселень до Криму

Кримськотатарське питання, попри демократичні перетворення, що розпочалися в СРСР в 1985 р., владою все одно не вирішувалося. Так само тривали виселення з Криму: в серпні 1985 р. було виселено родини Асанових та Джафарових (їхні будинки було зруйновано)[160]. Натомість співробітники КДБ у своїх повідомленнях Щербицькому у 1987 р. наголошували на результативності Постанови №700 у стабілізації ситуації на півострові[16, арк. 178].

А втім, кримські татари зберігали прагнення до повернення на батьківщину. У квітні 1987 р. КДБ звітувало про те, що в окремих областях Узбекистану збільшилася кількість оголошень про продаж будинків: «Низка татарських родин не засіває присадибні ділянки, бо сподівається найближчим часом виїхати в Крим»[16, арк. 178]. Бекір Умеров, який 18 травня 1987 р. оголосив голодування з метою привернути увагу Михайла Горбачова до проблем кримських татар[17, арк. 103], згодом сказав: «Демократизацію та гласність потрібно «робити» самим, а не чекати цього згори.»[176, 322]. На знак протесту проти бездіяльності влади, кримські татари провели низку заходів у Москві протягом літа 1987 р.<sup>56</sup>, більш відомі як «Московські акції». 23 липня 1987 р протест, який вже згасав, розгорівся з новою силою: причиною було сумнозвісне повідомлення ТАРС (Телеграфне агенство Радянського Союзу), яке містило

<sup>56</sup> У звіті за 14 липня КДБ вказано, що з цією метою у Москві перебуває 130 кримських татар[17, арк. 189].

спотворену інформацію про колабораціонізм народу під час Другої світової війни[176, 326]. 25 липня під час демонстрації на Червоній площі Бекір Умеров та Зоре Аметова встали на плечі товаришів та розгорнули транспарант із гаслом «Батьківщина або смерть!» (Додаток Н). Зрештою, 27 липня делегатів від кримських татар прийняв Андрій Громико, Голова Президії ВР СРСР. Однак ця зустріч була беззмістовною. З 29 липня почалася владна реакція: кримських татар систематично вишукували на квартирах та виселяли з Москви[195, 199].

Звіти КДБ УРСР зафіксували реакцію кримських татар у Криму на події у Москві. Так, 26 липня біля будівлі облвиконкому в Сімферополі зібралися кримські татари, які спочатку поклали квіти до пам'ятника Леніну, а тоді розгорнули транспаранти із гаслами «ТАРС оббрехав кримських татар!», «Відновить декрет Леніна про автономію кримських татар!»[18, арк. 14].

Самі кримські татари згадують про значення, яке вони надавали подіям у Москві. Лютфі Бекіров називає події літа 1987 р. «московською навалою кримських татар на Горбачова». Він згадує, що демонстрації на Червоній площі сприймалися як остаточне вирішення проблеми: «Ми думали, що якщо ми зараз не доб'ємося свого, то вже ніколи не доб'ємося.»[64]. Осман, який літом 1987 р. проходив військову службу в Ленінградській області, стверджує, що саме тоді до нього прийшло розуміння, що таке кримськотатарський народ і що таке батьківщина[70]. Він розповідає, що в його підпорядкуванні як старшини було близько 200 військовослужбовців. Після вечері всі зібралися і дивилися програму «Время»:

*А там як раз показували, як наші на площі зібралися. І показують, що ось вони, екстремісти, «наплюжуть наш суспільний лад!»... Ті, що сиділи спереду, почали щось таке нехороше казати. Я тоді вимкнув, вишикував роту і кажу: «Шановні! Перед вами кримський татарин!». А вони не знали, думали, що я з Узбекистану. «Прошу любити і жалувати! А можете вже і не любити, бо те, що ви*

*побачили, стосується мене і моєї нації. Так, у нас така доля, ми не в себе на батьківщині, ми хочемо повернутися на батьківщину»[71].*

Чому московські події 1987 р. попри їх, здавалося б, безрезультатність, є такими важливими для історії повернення кримських татар? Насамперед вони мають значення як перші за довгий час масштабні акції кримських татар взагалі та на Червоній площі зокрема. По-друге, судячи зі спогадів кримських татар, в їхньому уявленні літо 1987 р. стало «реперною точкою», подібно до Указу 1967 р., після чого почалася хвиля повернень до Криму, адже з'явилося розуміння, що від влади немає як чекати на дозвіл. Абдріпі, наприклад, згадує, що з жовтня 1987 р. почалося масове переселення кримських татар до Криму[43]; Улькер вказує, що перша хвиля масових повернень почалася після московських подій 1987 р.[85]; Зуріє стверджує, що «все відкрилося» саме в 1987 р.[57]; Рефат впевнений, що масова хвиля розпочалася саме в 1987 р.[76]. Зрештою, на думку деяких дослідників саме 1987 р. можна розглядати як початок масового повернення кримських татар на батьківщину. Так, на думку Шевкета Мустафаєва, липневі події 1987 р. в Москві стали «Рубіконом», після чого боротьба перемістилася в Крим[184, 32]. Дійсно, звіти КДБ демонструють зростання кількості переселень до Криму у другій половині 1987 р. (Додаток О).

Дослідники Губогло та Червонная національний рух кримських татар кінця 1980-х рр. характеризують словом «нетерпимість», пояснюючи, що терпіння народу закінчувалося[191, 200]. Мустафа Джемільєв писав, що замість пошуку оптимальних рішень державною комісією на чолі з Громико, влада вчергове вдалася до «шельмування» представників народу, оголосивши усіх, хто виступає за повернення кримських татар на батьківщину та відновлення Кримської автономії, екстремістами, які заважають роботі державної комісії[193, 30]. Восени 1987 р. виникла ідея на честь 66-ої річниці Кримської АСРР провести символічну акцію: піший похід з Тамані в Крим, який мав завершитися 18 жовтня (у день проголошення автономії) біля пам'ятника Леніну



в Сімферополі. Інша колона мала рухатися в напрямку Сімферополя з Херсонської області[18, арк. 165]. Попри заборону влади, 7 жовтня близько 200 кримських татар розпочали ходу[18, арк. 170–171]. Події розгорталися за сценарієм, подібним до похорон батька Мустафи Джемілева: на шляху пішої ходи виставляли кордони з міліціонерів та солдат внутрішніх військ, над ними кружляли гелікоптери, а у морі чергували десантні катери. Так само, як і чотири роки до того, кримських татар не пустили до паромної переправи, проте цього разу до них, з особливою жорстокістю, було застосовано силу[193, 41–45]. (Додаток Р).

Водночас у Криму, з ініціативи обкому, поширювалися чутки про те, що кримські татари планують влаштувати вибухи та пожежі, «різати росіян та українців». Така інформація поширювалися напередодні акції передусім серед трудових колективів, учнів та на спеціальних зборах, які проводили обкомівські лектори[193, 57–58]. 6 жовтня в Кримській та Херсонській областях було оголошено про епідемію ящура, в зв'язку з чим дороги було перекрито. Андрій Клименко, який у 1987 р. завідував організаційним відділом Кримського обкому, стверджує, що співробітники апарату між собою цю епідемію називали «татарський ящур»[128]. Зрештою, було обмежено роботу паромної переправи з боку Криму, у Керчі. Абдріпі, родина якого мешкала в Криму, згадує, що якраз у жовтні 1987 р. його брат мав одружитися. Наречена була з Кубані і за традицією весілля мало спочатку відбутися в домі її батьків, тож родині довелося долати перепони на шляху:

*На дорозі всюди були шлагбауми. Контролювали і виловлювали саме кримських татар. На всіх постах на нас нуль уваги, але на переправі вже пост ДАІ, на якому зупиняють всіх. Як побачили вони повний автобус кримських татар: «А як ви сюди з Кіровського доїхали і вас ніхто не зупинив?»[43].*

24 грудня 1987 р., задля «охорони громадського порядку та здоров'я населення», РМ СРСР прийняла Постанову № 1476, яка вводила тимчасові обмеження на прописку у визначених населених пунктах Кримської та Краснодарської областей. Обмеження поширювалися на міста та населені пункти, що перебувають у підпорядкуванні міських рад цих міст (Алушта, Євпаторія, Керч, Севастополь, Сімферополь, Феодосія, Ялта), та населені пункти низки районів (Бахчисарайського, Ленінського, Роздольненського, Сакського, Сімферопольського, Судацького та Чорноморського районів)[107]. Власне, було закріплено зону розселення кримських татар, яка склалася у попередні 20 років: північні степові райони без виходу до узбережжя. Однак навіть в тих районах, де згідно із Постановою № 1476 прописка була дозволена, місцева влада перешкоджала переселенню кримських татар. Так, Осман, який повернувся до Криму у 1989 р. та оселився у Первомайському районі, все одно зіштовхнувся із замкнутим колом «прописка-працевлаштування». Інформант каже, що вже згоден був йти працювати скотарем. Вочевидь, з огляду на зростаючу кількість переселенців, районна влада зорганізувала комісію, що збиралася раз на тиждень, і в черзі до якої стояли з надією кримські татари:

*Заходжу: «Мені треба прописатися і влаштуватися на роботу» – «Ми не можемо вас працевлаштувати, бо роботи немає» – «Тоді напишіть, що в Первомайському районі потреба в робочій силі відсутня». А тоді якраз проходив з'їзд партії в Москві, кажу: «Я в Москву поїду» – «А що ви там будете робити?» – «Ну як що? Виступлю, повідомлю, як все добре у наших колгоспах, робоча сила не потрібна» – «Так, нам треба порадитися». Повертаються назад, сідають: «Ну що ж, ви хлопець молодий, енергійний, колгоспу такі треба. Знайдемо вам місце. Хто за? Всі за!»[71].*

Осман наголошує на тому, що треба було здолати ще й опір у сільраді і тоді вже йти до голови колгоспу, який міг запропонувати роботу тільки на

будівництві, де Осман і працював до 1991 р.[71]. Слід зазначити, що попри те, що Постанова № 1476 була скасована 25 грудня 1990 р., прописка на півострові для кримських татар залишалася проблемою. Так, Назім, який повернувся в 1991 р. в Ленінський район, звідки його було депортовано дитиною, стверджує, що голова колгоспу відмовився дати дозвіл на прописку[68].

Заходи безпеки, вжиті владою на півострові, лише створювали атмосферу напруги в і так непростих взаєминах<sup>57</sup>. Однак, навіть якщо припустити, що демонстрації кримських татар<sup>58</sup> становили загрозу громадському порядку на півострові, запроваджені владою плани виглядають щонайменше надмірними. Так напередодні 18 травня 1988 р. у Кримській області було встановлено посилений режим охорони громадського порядку[19, арк. 179]. А вже 7 червня ЦК КПУ склав план, згідно з яким органи внутрішніх справ Кримської області переводилися на посилений режим роботи. Також розглядалася можливість залучення додаткових підрозділів внутрішніх військ та військовослужбовців Радянської армії[92, 151–52]. Протягом літа та осені 1988 р. на території Криму відбулася низка мітингів<sup>59</sup>, зокрема у десятю річницю самоспалення Муси Мамута[19, арк. 289]. 11 вересня у селищі Леніно відбувся великий мітинг кримських татар з вимогами відновити Кримську автономію та визнати права кримських татар. Міліціонери застосували силу, а до адміністративної відповідальності було притягнуто 48 осіб[20, арк. 91; 92, 156]. Мусфіре Муслімова, родина якої брала участь у цій демонстрації, згадує, як розгорталися події:

---

<sup>57</sup> Так у квітні 1988 р. 40 учнів Богатівської школи припинили відвідування навчального закладу через те, що вчитель військової справи висловився щодо «колективної зради кримських татар під час Великої вітчизняної війни». Також у зафіксованих КДБ висловлюваннях мешканців Криму йдеться про ненависть до «нащадків татарських карателів»[19, арк. 145, 228].

<sup>58</sup> У звіті КДБ Щербицькому від 9 березня 1988 р. йдеться про 16 акцій кримських татар на півострові з початку року[19, арк. 72]. Так, 10 квітня в Білогорську відбувся мітинг проти Постанови №1476, в якому взяли участь 500 кримських татар[19, арк. 126]. А 13 квітня у селищі Советському із гаслом «Немає екстремістів – є народ» на акцію протесту вийшло 150 кримських татар[19, арк. 128].

<sup>59</sup> Згідно зі звітами КДБ, на нарадах активістів кримськотатарського національного руху неодноразово говорилося про те, що мітинги та страйки у Криму не є результативними і налаштовують місцеве населення проти кримських татар[19, арк. 255; 20, арк. 43]. Натомість вважалося, демонстрації мають відбуватися передусім у Москві і районах розселення кримських татар, зокрема в Узбекистані та Краснодарському краї[19, арк. 295].

*Ми сіли на землю і взялися за руки. Тоді нас почали висмикувати і кидати в автобус. Чоловіка мого ведуть і мене. А в мене тоді зуби були міцні і я міліціонера, який чоловіка веде, хочу вкусити. Він мене жбурнув і я впала під колеса автобуса. [...] Потім двері закрили і почали всередину газ пускати<sup>60</sup>. Вперше в Союзі тоді газ застосовували. Наші почали вибивати вікна одразу. [...] В мене на обличчі синяк був, у сина теж, а доньці палець вивихнули. Молодь до ранку не розходилася[66].*

Зі звітів КДБ та очільників партійних органів складається враження, що півострів постійно перебував під загрозою масштабного наступу «екстремістів».<sup>61</sup> Але попри те, що 1988 р. справді відзначився значною кількістю мітингів та демонстрацій, доцільніше говорити про штучне створення атмосфери загрози тією частиною партійної номенклатури, яка була налаштована проти повернення кримських татар на батьківщину.

У 1988 р. тривало переселення кримськотатарських родин в Крим: на батьківщину повернулося ще 19 000 кримських татар (найбільша концентрація в Білогірському, Джанкойському, Кіровському та Сімферопольському районах). Таким чином, у січні 1989 р. в УРСР мешкало 44 228 кримських татар, з них в Криму – 35 076[21, арк. 38] (Додаток П). Також було одноразово проведено оргнабір, за яким вдалося переселитися в Крим 300 родинам[92, 157]. Зрештою, незмінними залишалися і вимоги кримських татар: повернення народу в Крим та відновлення автономії[20, арк. 209].

Окрім «московських акцій» 1987 р., які стали каталізатором повернення, подібну роль мали і ферганські події (травень–червень 1989 р.), коли інший депортований народ, турки-месхетинці, став жертвою переслідувань з боку

<sup>60</sup> У 1989 р. на території УРСР саме у Кримській області сльозогінний газ «Черемуха» застосовувався найчастіше[3, арк. 34–36].

<sup>61</sup> Наприклад, у звіті від 21 квітня 1988 р. йдеться про підготовку кримськими татарами масових «антигромадських заходів» та зазначено, що «екстремісти намагаються використати будь-яку можливість для загострення ситуації в Криму»[19, арк. 254–255].

місцевого населення, в результаті чого загинуло 103 людини. Разом із турками-месхетинцями біженцями стали і ті кримські татари, що мешкали в епіцентрі конфлікту[176, 363]. У листі активістів національного руху кримських татар до Горбачова від 9 червня 1989 р. вказано, що жертвами погромів стало 30 родин кримських татар[101]. Відповідно, для частини кримських татар, що почали свій шлях на батьківщину в 1989 р., саме ферганські події були поштовхом до цього[376, 394]. Вже 27 червня кримські татари, мешканці с. Кіровське Кримської області, висловили готовність прийняти співвітчизників, біженців із Ферганської області[22, арк. 25]. Зрештою, у зверненні Кримського комітету у справах біженців від 19 липня 1989 р. йдеться про більше, ніж 200 кримськотатарських біженців з Ферганської області, що прибули до Криму[97, 245]. Згадуючи ферганські події, Наріман стверджує, що саме після 1989 р. його родичі переїхали в Крим[69]. Саджіє Асанова у розмові з журналісткою Венерою Якуповою зізнається, що після ферганської різанини вони не могли продати будинок: «Стільки покупців до нас приходило, але місцеві їм погрожували. «Кримські татари нам свої будинки за миску катика<sup>62</sup> віддадуть!» – казали вони» [168, 47]. Ельвіра згадує, що в 1989 р. було відчуття, що кримські татари будуть наступним, після турків-месхетинців, об'єктом нападу, тому родини планували повернення в Крим незалежно від того, чи торкнулися їх ферганські події[54]. Дослідник Еміль Паін це відчуття називає «ферганським синдромом» [219, 60].

Слід зазначити, що у 1987–1989 рр. переселення здійснювали також ті кримські татари, які протягом тривалого часу планували повернення на батьківщину. Доцільно припустити, що попри присутність соціально-політичних підстав, які підштовхували кримських татар до переселення в Крим, рішення про повернення не було раптовими. Прикметно, що навіть у звіті КДБ за 14 травня 1990 р. згадано «природній потяг» кримських татар повернутися на історичну батьківщину[24, арк. 19]. Таким чином, прагнення до повернення сформоване у

---

<sup>62</sup> Кисломолочний напій.

вигнанні та вкорінене у екзильну ідеологію, так само слугувало чинником переселення. Частина тих інформантів, які переселилися в Крим наприкінці 1980-х рр., стверджує, що їхні родини раніше намагалися повернутися, або, принаймні, мали такі наміри. Синавер Кадиоров згадує, що його батько вперше приїхав в Крим у 1970 р. Проте тоді родина не мала достатньо заощаджень для переїзду, а житло, в якому вони мешкали в Ташкенті, було «державним», тобто родина не мала змоги продати його[84]. Осман розповідає, що про повернення в родині говорили, коли він вчився в четвертому класі[70]. Ельвіра згадує, що в 1968 р. її батьки розшукали будинок поблизу Ялти і вже готові були наважитися на переїзд, проте їм відмовили господарі: «Ні, ви – татари, вам не продамо». Зрештою, родина повернулася в Крим в 1989 р.[54]. Зуріє стверджує, що її батько регулярно виписував головні газети «Известия» та «Правда»: родина чекала на «постанову», дозвіл, щоб повернутися. Батько Зуріє так поспішав переїхати в 1989 р., що не встиг продати будинок в Узбекистані. Він приїхав першим, потім приїхав чоловік Зуріє, вона ж приїхала з донькою вже у 1990 р. Зуріє згадує, що голова сільради забороняв місцевим мешканцям продавати будинки кримським татарам. Перший час, допоки не отримали ділянки під забудову, вони жили всі разом великою родиною: «Коли папа йшов в магазин, то всі казали: «Не пускайте цього старого! Він бере 10 пляшок молока, 10 пляшок кефіру!». Нас було 4 родини в одному домі»[57]. Вона також пам'ятає, як в 1987 р., «коли все відкрилося», кримські татари кидали все і їхали в Крим:

*Кидали інститути, думали вже в Криму продовжити навчання. Але коли? Поки влаштувалися, потім діти. А як влаштуватися, якщо на роботу не беруть? А щоб прописатися – треба робота. А без прописки не беруть на роботу»[57].*

Отже, у 1987 р., після низки масштабних акцій у Москві та на Тамані, покликаних привернути увагу влади до проблеми кримських татар, відбулося відновлення повернення народу на батьківщину. Попри оголошену перебудову,

повернення у 1987–1989 рр. відбувалися в умовах та всупереч заборонам та обмеженням. Прописка, працевлаштування, а також придбання будинків залишалися важелями контролю над переселенням кримських татар до Криму, про що свідчить прийняття Постанови № 1476. Попри появу зовнішніх факторів впливу на прийняття рішення про переселення (як-от, ферганські події), в наративах інформантів, які здійснили переїзд до Криму наприкінці 1980-х рр. присутнє прагнення до повернення.

## 6.2. Самобуди та наметові містечка

На відміну від повернень, які відбувалися наприкінці 1960-х – у 1970-х рр., коли спротив відбувався у межах присадибної ділянки, характерною ознакою 1987–1989 рр. є символічна боротьба за простір, фактично за весь півострів. Так, Таманський похід 1987 р. був початком «відвоювання» рідної землі не лише як ділянки, на якій розташовано садибу, яку попри всі заборони вдалося придбати, але й того символічного Криму, з яким прощалися у 1944 р. кримські татари, перетинаючи Сиваш.

У лютому 1989 р. Синавер Кадиров вирушає в Крим. Якщо інші боролися, щоб повернутися, то Синавер повернувся, щоб боротися. Його цікавили нові виміри боротьби: «Ми виношували нові ідеї.»[84]. Практика зайняття земельних ділянок (встановлення наметових містечок<sup>63</sup>) без дозволу місцевої влади та зведення «районів компактного проживання кримських татар», стали відповіддю на поширену ще з 1960-х рр. владну риторику про перенаселеність Криму, брак землі і, як наслідок, «неможливість» повернення кримських татар в Крим. Явище, яке на довгі роки стало визначальним в уявленнях про простір кримського півострова, отримало назву *самозахоплення* (рос. *самозахват*). Синавер стверджує, що цей термін був запроваджений саме владою, з метою надати цьому явищу злочинного характеру<sup>64</sup>. Натомість самі кримські татари

---

<sup>63</sup> Про встановлення наметів із протестною метою у 1968 р. вже згадувалося попередньо. Наметові містечка як метод боротьби кримські татари планували використовувати в 1988 р. [19, арк. 234]. У 1989 р. намети згадуються як тимчасове житло для співвітчизників, що повертаються на батьківщину[21, арк. 125; 22, арк. 8].

<sup>64</sup> На початку жовтня у звіті КДБ вказано, що до 5 000 кримських татар зібралися на околиці Сімферополя для здійснення самозахоплення[23, арк. 84].

надавали перевагу терміну *самостійне будівництво* (рос. *самострой*)<sup>65</sup>. (Додаток Т).

Переселенців до участі у самобудах підштовхував відчай, а рішення було несподіваним для них самих. Анонімна кримська татарка згадує, що в 1988 р. вони з чоловіком продали будинок та квартиру в Узбекистані та переїхали в Крим. Проте знайти будинок на батьківщині їм не вдалося. Зрештою, родина наважилася на самобуд у передмісті Сімферополя[125]. Гульнара, дружина Расіма стверджує, що пам'ятає той день, коли він зателефонував з Криму в Ташкент і повідомив їй, що вони із сином «захопили ділянку»: «Як це захопили? Як ви могли це зробити? Тим паче ти ніколи такими речами не займався!»[72].

На самобудовах важливе значення відігравала підтримка та взаємодопомога. Так, існувала практика, яка передбачала, що мешканці наметового табору зводили фундаменти майбутніх будинків разом, як одна будівельна бригада, і лише потім методом жеребкування обирали, кому яка ділянка дістанеться[373, 214–215]. Кадиров згадує, що в таборах була жорстка дисципліна, доводилося слідкувати за своїми, щоб ніхто не піддався на провокації, які влаштовувала влада[84]. Таким чином, самобуди – це насамперед колективна практика.

Синавер Кадиров звертає увагу на те, що вони займали лише ті землі, які належали радгоспам, тобто народу, та уникали колгоспних ділянок. Формальностей, стверджує він, теж дотримувалися: активісти подавали заяву на виділення ділянок для приватного будівництва. Проте він не приховує, що єдине порушення з їхнього боку полягало в тому, що вони не були місцевими мешканцями (правом на виділення земельної ділянки могли користуватися лише

---

<sup>65</sup> Зокрема, на протигагу терміну *самозахоплення*, кримські татари з іронією вживають термін *самоповернення*. Наголошуючи на тому, що після повернення в Крим вони не вимагали звільнити будинки, з яких було депортовано їхні родини 1944 р., кримські татари стверджують, що *самоповернення* є винятково мирним відновленням історичної справедливості. Іноді, особливо у матеріалах ЗМІ, використовуються такі означення: галявина протесту, наметове містечко, кримськотатарський район, кримськотатарське селище. Однак слід зазначити, попри негативні конотації терміну *самозахоплення*, нерідко й самі кримські татари використовують саме його. Враховуючи відсутність сталого слововжитку, ми вживатимемо термін *самобуд*, який семантично точніше відображає тогочасні практики.



«кримчани»). Натомість, у своїх заявах кримські татари спиралися на факт депортації кримських татар. Якщо у вказаний термін ділянки не виділялися владою, ініціативна група займала їх самочинно. Синавер згадує, що одним із дієвих методів боротьби влади із самобудами була практика термінового виділення вказаних кримськими татарами у заяві ділянок місцевому населенню під дачні господарства[168, 48]:

*Були рішення виконкомів, сільських рад, профспілкових організацій, які буквально нав'язували людям земельні ділянки[41]. А ще їй виділяли грошову допомогу, бо люди казали: «Для чого мені земельна ділянка, в мене грошей немає». Їм давали позики на будівництво[84].*

Це робило неможливим будівництво кримськими татарами саме на цій ділянці, бо, як каже Синавер, з цього моменту у ділянки був власник, а вони уникали конфліктів з місцевим населенням[84]. Відповідаючи на питання про те, як визначали місце під будівництво, інформант стверджує, що передусім брали до уваги прогнозоване розростання міст у майбутньому за рахунок передмістя, тобто районів, які планували збудувати кримські татари. По-друге, важливе значення відігравала близькість до доріг, що спрощувало не тільки доставку будівельних матеріалів, але й, у майбутньому, комунікацію з містом. Синавер згадує, що під час наради, на якій приймалося рішення щодо місця встановлення наметового містечка, думки розділилися: Бекір Умеров наголошував на тому, що будівництво слід розпочати якомога далі від Сімферополя (він пропонував місцевість біля с. Бештерек (Донське), що в 10 км від міста), сподіваючись на те, що влада піде на компроміс. Синавер вважав, що їм все одно доведеться «скуштувати гумових кийків», тому краще одразу «отримати» за перспективну ділянку. Зрештою, частина активістів залишилася у Бештереку, інші, на чолі із Синавером, 9 вересня 1989 р. вирушили у передмістя Сімферополя, до с. Молодіжне, встановлювати наметове містечко[84]. Того ж дня наметове містечко було зруйновано, 130 кримських татар жорстоко розігнали

спецпризначенці, а Синавера та інших організаторів заарештували. 12 вересня подібна ситуація із застосуванням міліцією сили відбулася у с. Ашаггы Фундуклы (Нижні Орішники) Білогірського району[97, 247–248].

За свідченнями Синавера, місцева влада, яка не хотіла, аби в Крим масово поверталися кримські татари, була рішуче налаштована проти самобудів, бо саме ця практика, на відміну від попередніх, означала, що повернення стає реальним та масовим, попри всі перепони. 28 жовтня 1989 р. поблизу с. Дегерменкой (Запрудне) Алуштинського району кримські татари, чії батьки народилися в цьому селі, після безрезультатних звернень до влади щодо виділення земельних ділянок, встановили наметове містечко з промовистою назвою «Къысмет» (з крим. *удача*). Якупова описувала це місце як «воєнно-польовий табір»: бліндажі та пляшки із запальною сумішшю[168, 24]. Наметове містечко протрималося до 14 грудня, коли для його ліквідації залучили спецпідрозділ міліції, місцевих дружинників, а також трактори, екскаватор та пожежні машини. Під час побиття Ридвана Чаруха, ветерана війни, міліціонери втиснули його обличчям у землю зі словами: «Жери кримську землю»[154].

Однак раніше, 14 вересня 1989 р., оточене спецпризначенцями наметове містечко неподалік Судака, а нині с. Асрет (з крим. *ностальгія, туга*), встояло у протистоянні. Самі кримські татари вважають, що причиною було те, що комендант табору Ільвер Аметов наказав усім облисти себе бензином: «Ми поклали Коран на каністру та поклялися, що нікуди не підемо з цієї землі»[150]. Грета Юлінг стверджує, що один із проявів «безсмертності» Муси Мамута полягає у тому, що його вчинок став рольовою моделлю боротьби за рідну землю. До того ж, продовжує вона, про події червня 1978 р. пам'ятали не лише кримські татари, але й місцева влада та співробітники міліції. Так, погрожуючи спалити себе, іноді вистачало вказати на каністри з водою, і міліція відступала[377, 327]. Наприклад, 7 жовтня неподалік від міста Старий Крим кримські татари встановили 4 намети, а на вимогу місцевої влади звільнити ділянку відповіли відмовою та заявили, що у випадку застосування сили до них, буде використано запальну суміш[23, арк. 88]. Проте події у Дегерменкой

демонструють, що ця стратегія не завжди була вдалою: під час штурму наметового містечка, декілька чоловіків прочитали дуа і облили себе бензином, проте міліція не зупинилася і тоді Сейдамет Балджі підпалив себе. Однак, навіть це не зупинило спецпризначенців[168, 47]. Слід зазначити, що погрози кримських татар спалити себе КДБ фіксує ще в жовтні 1987 р.[18, арк. 182–184]. А 24 жовтня 1989 р. у місті Саки здійснив акт самоспалення Шевкет Яруллін, казанський татарин, дружиною якого була кримська татарка[23, арк. 126].

Варто зазначити, що не всі самобуди виникали шляхом протистоянь. Так у серпні 1989 р. біля с. Севастьянівка Бахчисарайського району з'явилося наметове містечко, а згодом, без конфлікту, розпочалося будівництво[176, 368]. Низка документів свідчить про пошуки компромісу між кримськими татарами та місцевою владою. Наприклад, у протоколі засідання Центральної ради Організації кримськотатарського національного руху (10–12 липня 1989 р.) згадано «Голову Бахчисарайського райвиконкому А. І. Таряніка», який, як вказано у протоколі, є «порядним» представником влади «нового типу», повністю підтримує відновлення Кримської АСРР та повернення кримських татар на батьківщину[108]. У заяві учасників Кримської обласної наради активістів кримськотатарського національного руху від 13 вересня 1989 р. також вказано, що завдяки сприянню Таряніка кримським татарам було виділено 500 земельних ділянок у межах району[94, 269]. Доцільно припустити, що самобуд у с. Севастьянівка відбувся завдяки компромісу із місцевою владою.

Після розгрому наметового містечка у Дегерменкої було розпочато пікетування будівлі Кримського обкому з вимогою звільнити арештованих під час штурму кримських татар[191, 162]. Лютфі Бекірову запам'яталося, що саме після «обкомівського протистояння» кримських татар почали «по-людськи» прописувати[64]. Доцільно припустити, що цей етап, перехід до дієвих заходів, є певною мірою героїзованим сюжетом історії повернення кримських татар на батьківщину. По-перше, він був втіленням гасла «Батьківщина або смерть», яке прикрашало наметові містечка, а по-друге, саме самобуд є практикою буквального повернення собі батьківщини, рідної землі. До того ж, зростання

кількості самобудів на півострові супроводжувалося розширенням встановлених владою «зон розселення» кримських татар. Так, вже у 1990 р. розселення відбувається на південному березі Криму[25, арк. 8].

*Репатріація.* Наприкінці 1989 р. було ухвалено два документи, які хоч і частково, але задовольняли вимоги кримських татар. 14 листопада ВР СРСР прийняла Декларацію «Про визнання незаконними та злочинними репресивних акцій проти народів, які були насильно переселені, та забезпечення їхніх прав» (Додаток С). Засуджуючи депортації «покараних народів», ВР проголошувала намір законодавчо відновити права народів, що зазнали репресій[97, 78]. А вже 28 листопада ВР схвалила висновки державної комісії щодо проблем кримських татар, створеної 12 липня 1989 р. Насамперед документ визнавав право кримськотатарського народу на повернення на історичну батьківщину та відновлення національної цілісності, а також визначав попередні нормативні акти як такі, що ускладнювали переселення кримських татар до Криму у 1950-х – 1980-х рр. Комісія пропонувала три сценарії переселення кримських татар, що мали діяти одночасно: державне (із забезпеченням житлом, згідно із ухваленим графіком), індивідуальне (без забезпечення житлом), групове (колективне чи кооперативне, з відновленням зниклих селищ за державної підтримки). Також у висновках комісії йшлося про доцільність утворення Кримської АСРР у складі УРСР[97, 79–82]. У січні 1990 р. було створено тепер вже урядову комісію (до складу якої увійшло п'ятеро кримських татар) щодо вирішення проблем кримськотатарського народу відповідно до висновків комісії ВР[97, 83–84]. Бекірова оцінює ці процеси як такі, що заклали початок процесу відновлення прав кримських татар[176, 367]. Однак лишається здогадуватися, чи вдалося б державним комісіям не тільки втілити заплановане у висновках та концепціях (повернення кримських татар на батьківщину згідно із графіком мало бути завершено у 1996 р.), але й подолати протидію кримської партійної номенклатури, якби СРСР не припинив своє існування. Отже, попри спротив

місцевої влади поверненню кримських татар<sup>66</sup>, центральна влада, згідно з Декларацією ВР СРСР 1989 р., легітимізувала право на повернення, що є однією з характерних ознак репатріації.

Статистичні дані показують, що наприкінці 1980-х рр. відбувалося суттєве зростання кількості кримськотатарського населення в Криму: 17 500 в 1988, 38 300 в 1989 та 83 100 в 1990 рр.[191, 153]. Самі кримські татари, навіть ті, хто повернувся до Криму в 1998 р., характеризують увесь період 1990-х рр. як період масового повернення[141]. Проведене 2003 р. дослідження, в рамках якого було опитано 484 респонденти, виявило, що більшість (66.9 %) кримських татар повернулися на батьківщину саме у період 1989–1994 рр.[302, 236]. Іншою ознакою репатріації, окрім масовості та всеохопності, є організованість: переселення було добре злагодженим процесом, в якому одиницями пересування були не тільки родини, але й сусідства[389, 440]. Едвард Олворт відмічає, що молоді кримські татари, які переселялися до Криму на початку 1990-х рр., були готові жити у «провінції» (у порівнянні з Ташкентом) лише тому, що «всі поверталися»<sup>67</sup>[243, 22].

Таким чином, практика самовільного зайняття земельних ділянок була не тільки спробою вирішити патову ситуацію, що склалася на півострові наприкінці 1980-х рр., та відповіддю на владну риторику про перенаселеність Криму, але й символічним поверненням собі рідної землі. Певною мірою самобуди були розширенням «зони розселення» кримських татар, що склалася на півострові (Додаток В), а також практичним застосуванням стратегій і тактик спротиву, що зародилися у 1978 р. Самобуди, що з'явилися у 1989 р., були втіленням прагнення до повернення в умовах часткової заборони. Зрештою, їхня поява була

---

<sup>66</sup> Інформанти, які поверталися в 1990-ті рр., зазначають, що й надалі існували проблеми з пропискою кримських татар та працевлаштуванням. Актуальною стала також проблема забезпечення кримських татар житлом та земельними ділянками[45; 46].

<sup>67</sup> Повернення наприкінці 1980-х рр., а потім і репатріація, – це вже не тільки історії про те, хто і як повернувся в Крим, але й історії про те, хто і як не залишився в Узбекистані. Дослідникам невідома точна кількість кримських татар, які не змогли (чи не захотіли) повернутися в Крим і залишилися в Узбекистані. За різними оцінками наприкінці 1990-х рр. в Узбекистані мешкало до 100 000 кримських татар, 73 % з них планували своє повернення на батьківщину. Попри сповільнення темпів міграції з різних причин, під час роботи в полі нам траплялися інформанти, які переселилися до Криму в 2013 р.[232].

однією з ознак переходу від повернення, яке було під забороною від 1944 р., до масової репатріації. Прийняття Декларації та схвалення висновків державної комісії Верховною Радою СРСР у листопаді 1989 р., а також перелічені ознаки (масовість, всеохопність, організованість) дозволяють провести чітку межу між поверненнями та репатріацією. Остання надалі була обмежена лише ксенофобською політикою кримської влади. Попри те, що репатріація не була позбавлена труднощів, збільшення кількості кримських татар на півострові, а також їх солідарність та взаємодопомога дозволили чинити спротив владі.

### **6.3. Наративи батьківщини після переїзду до Криму**

Як вже попередньо зазначалося, подорож додому не закінчується із прибуттям. Так повернення містить у собі так зване вселення – процес, який у випадку кримських татар передбачав не тільки пошук будинку, прописку, спротив та щоденну боротьбу, але й не менш важливі адаптацію, відновлення традицій, нормальності та гармонійності, зрештою пошук себе в новому домі та перевинайдення батьківщини. Якщо депортація, несправедливий акт покарання, уявлялася як порушення нормальності, то метою повернення було відновлення гармонійності життя[229, 46]. У спогадах кримських татар помітне місце займають наративи вкорінення на батьківщині та її «відкриття» після повернення.

*Перевинайдення та конструювання батьківщини після повернення.* Повернення до Криму для другого покоління кримських татар, народжених у вигнанні, передбачає першу зустріч та знайомство із батьківщиною, усвідомлення суттєвої відмінності між розповідями батьків про «омріяний край» та реальністю. Так, Ремзіє розповідає, що хоча в її родині батьки з дітьми говорили кримськотатарською мовою, натомість діти відповідали російською. Але, як запевняє інформантка, в той день, коли вона зійшла з літака в Сімферополі, її охопило бажання говорити рідною мовою: «О, Боже мій, що це таке: я хочу говорити своєю мовою. Хочу-хочу!»[74]. Рефат Чубаров, наприклад, добре пам'ятає, як їхня та інші родини, які поверталися в Крим за орнабором,

в'їхали в Крим з боку керченської поромної переправи. Долання природної межі, тобто Керченської протоки, та перші кроки на «сакральній» землі, нагадують мрії про повернення через іншу «браму батьківщини» – Сиваш:

*Це було вже під вечір. І коли вагони витягували з порому і формували залізничний склад вже на кримській стороні, мій батько та інші чоловіки відійшли метрів 15 від потяга, сіли і прочитали молитву. Нас, дітей, вони не просили доєднатися, може тому що потяг, нове оточення, дуже багато людей довкола. Багато хто цілував землю[78].*

Після повернення на батьківщину вигнанці стикаються з тим, що того «дому», який вони пам'ятали, чи про який їм розповідали батьки, вже немає. Під домом тут мається на увазі територія, що може дорівнювати родинній садибі, може поширюватися на сусідство, а може сягати розмірів міста. Дім – це простір, в якому живе не тільки родина, але й народ[329, 63]. Місце, чиє сакральне значення формувалося та плекалося у вигнанні, може виявитися чужим, непривітним, позбавленим казковості. На це впливають і обставини повернення: якщо зворотна міграція відбувалася в умовах виснажливого емоційного напруження, перше враження від зустрічі із батьківщиною матиме значення. Зуріє згадує, що спочатку, наприкінці 1980-х рр. повернулися її батьки, потім її чоловік, і вже останньою, з маленькою донькою на руках їхала вона сама:

*Я коли приїхала, в мене ж була ця казка в пам'яті, що батько розповідав, що бабусі розповідали. Я приїхала і чекала на столицю, Сімферополь. Прилетіла: сірі будинки. Я була сама з дитиною, їй рік. Води нема як дитині купити, вона кричить. Наші старі дуже сентиментально до цього поставилися. Ми, молодь, не сильно[57].*

Повернення можуть супроводжуватися розгубленістю і фрустрацією, причиною чому є усвідомлення відмінності між мрією та дійсністю[357, 213]. Шефіка згадує, що з розповідей батьків Крим уявлявся землею обітованою,

натомість – «Нічого особливого. Сімферополь – велике село»[88]. Відмінність між створеним (успадкованим) образом та реальністю може полягати в деталях, які можуть здаватися незначними, якщо не знати, яке значення вони мали у вигнанні. Шефіка, яка з дитинства запам'ятала розповіді батька про смак кримських фруктів, після повернення усвідомила, що в Узбекистані вони смачніші, бо «там більше сонця, вони солодші та ароматніші.»[87]. В Узбекистані родина мешкала в гірській місцевості і батьки завжди вказували на те, що «Це не те. Це не гори. От у нас в Черкез-Кермен гори!»[88]. Згодом, коли Шефіка приїхала в долину, де до війни було село батька Черкез-Кермен, гори її зовсім не вразили: «Такі собі гори, не дуже високі у порівнянні. В Узбекистані був тритисячник»[88]. Але згодом, як зазначає інформантка, вона почала помічати в цих горах дикість природи, круті та виразні скелі, відбулося переосмислення батьківщини:

*... процес вкорінення в рідну землю, і тепер для мене це теж земля обітована. Я і дітям своїм кажу: «Ви можете їздити по світу, крила я вам не обрізаю. Але шануйте своє родове гніздо»[88].*

Рефат Чубаров, який буквально зростав на казках про Крим, стверджує, що був достатньо дорослий на момент повернення (10 років) аби розуміти розбіжність між уявою та реальністю, але все одно не очікував потрапити до степу:

*Коли ми приїхали в Джанкой, я зрозумів, що лісу з гарними тваринками немає. Це ж мої дитячі уявлення про те, який Крим. Ще коли в'їхали в Керч, я побачив степ: «А де гори? А де ліс?». Мама ж весь час розповідала про гори, але гір немає. В Джанкой приїхали вночі – взагалі нічого немає. Спека посеред ночі. [...] Ліси і гори я побачив лише через рік життя в Криму[78].*



Едіє пам'ятає, як вони приїхали з мамою та братом в Крим, де їх вже чекав батько. Він зустрів їх в Сімферополі та повіз в Калинівку, що на Керченському півострові:

*Уявіть, ця дорога. Ми їдемо, я дивлюся по сторонах і кажу: «Баба [тато. – М.-О. К.], а де Крим?» – «Ось, балам [моя дитино. – М.-О. К.], дивися, це – Крим». Я їду, але ніяк не зрозумію, де ж Крим! Я знову: «Баба, къайда Къырым? [Тато, де Крим? – М.-О. К.]»[52].*

Слід зазначити, у випадку тих, хто був народжений в Криму до депортації, очікування теж не відповідали реальності. У спогадах Лютфі Бекірова майже відсутні рідні йому місця, бо за оргнабором переселяли лише в північну частину півострова і можливості переїхати до Бахчисарайського району не було. Села Ескі-Юрт, де він народився і звідки було депортовано родину, вже немає, але Лютфі Бекіров зізнається, що спогади не дають йому спокою: з дитинства він пам'ятає старі надгробки з написами арабською і хоче спробувати відшукати їх. Він пишається тим, що Ескі-Юрт було одним з найдавніших селищ в Криму, куди, за його словами, приходили дервіші і звідки поширювався іслам в Криму. Лютфі хотів би ще раз туди поїхати, бо попередні рази коли він там був, він не зміг вгадати рідні йому місця. З особливою ніжністю і, водночас, роздратуванням він згадує фруктові сади, які були в Криму до депортації. Його батько був агрономом і брав сина із собою. Він пам'ятає великі фруктові дерева: «Одне дерево давало тонну. Кожну гілку тримала підпорка.<sup>68</sup> Дуже багаті сади були. Занадто багаті». Деревя були такі високі, що плоди треба було збирати на драбинах, що, за словами Лютфі, лінувалися робити переселенці, яких привезли на місце кримських татар після 1944 р.: «Вони опалювали деревами». А замість них були посаджені низькорослі дерева, «з яких жодного врожаю немає»[65]. Таким чином, гармонійності життя, що була до 1944 р., вже немає. Лютфі не зміг

<sup>68</sup> Помолог Левко Симиренко у своїй роботі про плідівництво Криму називає подібні фруктові сади *чаталами* (буквально «підпорка»). Такий метод, за словами дослідника, дозволяв збирати в середньому 20-40 пудів яблук з дерева, в деяких випадках – 60 пудів (960 кг)[227, 104].

повернутися в свій Крим, але він задовільнив претензії на батьківщину: для нього *повернення* стало битвою, яку він виграв, адже тепер в Криму живуть троє його дітей, восьмеро онуків та дев'ять правнуків. Хоча він і сумує за дружиною Гультар, казковим світом велетенських дерев<sup>69</sup> та магічних написів на надгробках.

Назім, на відміну від Лютфі, походив зі степової частини Криму, засушливої та позбавленої води. Туди ж, в рідне село, він і повернувся. Під час інтерв'ю інформант характеризує повернення родини в наступний спосіб: «Почали жити тут, відновили будинок, сади. Тут раніше всюди були сади, а коли приїхали – жодного.»[68]. Назім показує свій сад, розповідає про те, що догляд за деревами в степу, в умовах дефіциту водопостачання, потребує особливих навичок, якими здавна володіли кримські татари. Прикметно, що повернення Назіма збіглося у часі із занепадом інфраструктури радянських радгоспів, зокрема і зрошувальної системи, яка належала до північнокримського каналу. А в момент запису інтерв'ю в каналі взагалі не було води. Справді, для кримських татар зміна природного ландшафту Криму є символічною ознакою трансформації батьківщини: Рефат Чубаров згадує, що шовковиця, про яку йому розповідала мати і за якою він ще підлітком знайшов будинок матері в с. Ай-Серез після повернення, було зрізано в 1990-ті рр.[78]. Разом із тим, як у випадку Назіма, повернення – це не тільки відновлення садів, але й власного «коріння».

Дійсно, після депортації кримських татар, в Криму змінився природній ландшафт, а також кримськотатарські селища зникли з мапи не тільки фігурально (до 1948 р. було проведено масштабне перейменування топонімів), але й частина з них насправді були покинуті та занедбані[176, 121]. Про те, що цілеспрямовано руйнувалися культові споруди, азизи<sup>70</sup> та мусульманські цвинтарі, тобто змінювалося «обличчя» Криму, кримські татари писали у

<sup>69</sup> Попри те, що рефлексування на тему впливу вірувань на сучасні наративи кримських татар потребує окремого дослідження, слід зазначити, що в традиційній культурі кримських татар деревам приділялася окрема увага. По-перше, доісламські анімістичні уявлення досить рано стали частиною ісламського віровчення кримських татар, а по-друге, уявлення про райський сад є так само сильними в ісламі. До того ж, природній ландшафт є невід'ємною частиною переказів корінних народів[181, 85; 360].

<sup>70</sup> Святині.

зверненнях до влади ще у 1975 р.[8, арк. 198]. Таким чином, – і це ілюструє наратив Лютфі, який не зміг впізнати рідні йому місця, – Кримський півострів фізично змінився з 1944 р., виявився іншим не тільки для другого покоління, але й для тих кримських татар, які народилися в Криму.

Повернення кримських татар на батьківщину та розселення переважно у сільській місцевості передбачало також адаптацію до нових умов. Едіє вразили умови, в яких опинилася родина: північнокримського каналу ще не було, вода в колодязі на подвір'ї була гірка. «В мене був шок: ми в Узбекистані добре жили, у нас були хороші умови»[52] – каже інформантка. В Узбекистані батько як раз закінчив спорудження нового будинку, натомість в новому домі в Криму не було навіть меблів[52]. Як вже попередньо стверджувалося, після скасування режиму спецпоселень у 1956 р. відбувалася поступова урбанізація кримськотатарського населення. Перепис 1989 р. зафіксував, що 69% кримських татар в Узбекистані мешкало в містах<sup>71</sup>. Синавер Кадиров, розповідаючи про свою молодість, декілька разів звертає увагу на переваги життя у Ташкенті та наголошує, що якщо його батько прагнув повернутися у рідне село, то він вже не міг уявити існування поза великим містом[84]. Зуріє вказує на те, що коли родина переїхала в Крим, це був голий степ, де не було належних умов, зокрема і газопостачання. Водночас, коли вона народилася, в них вдома, в Узбекистані, вже був газ і телефон. Навички опалення дровами інформантка отримала вже на батьківщині. Зуріє згадує, що були проблеми із працевлаштуванням, від розпачу була готова йти працювати скотаркою в колгосп:

*А директор мені і каже: «Та ви подивіться на себе!». Я ще подумала: «Невже я погано вдягнута?!». Насправді, ми ж приїхали у фетрових капелюшках, фетрових пальто, на підборах. Потім все кинули, на калоші перейшли[57].*

Побут та звикання до нових повсякденних практик насамперед залишили слід в наративах жінок. Ліляра згадує, що її чоловік дуже тішився, коли родина

<sup>71</sup> Натомість з 1989 по 1993 р. в сільській місцевості Криму оселилося 73 % кримських татар[184, 96–97].

переїхала в Крим. Коли він показував дружині майбутній будинок, а в той момент це були лише стіни, вона плакала: «Ліля, це найкраще місце! Ти пічку топити не будеш, у тебе всі послуги будуть.»[61]. Дружина Назіма визнає, що повернення видалося дуже важким:

*В мене була депресія два роки. Я так схудла, що син мені казав «Мама, ти тепер як французженка, тобі в ямочки можна яйця класти». В моїй родині повертатися вже не було кому, я одна повернулася[68].*

Справді, ті, хто повертався наприкінці 1980-х – на початку 1990-х рр., відзначають, що їхнє знайомство з батьківщиною було затьмарене економічною кризою та труднощами адаптації. Нерідко можна почути від інформантів, що заради повернення до Криму вони залишали чи продавали за безцінь в Узбекистані великі будинки та квартири[68; 87;]. Наріман, який повернувся в Крим лише в 2005 р. (хоча першу спробу зробив у 1990 р.), розповідає, що в той момент не сумнівався б у доцільності переселення, якби збудований в Узбекистані дім можна було б просто «перенести» в Крим[69]. Петр Мейлахс у своєму дослідженні турків-месхетинців, які не повернулися на батьківщину, наводить цитату свого респондента, в якій йдеться про те, що після життя у місті ніхто не хотів би лізти у багно, але він (інформант) погодився б, бо це земля його предків[211, 259]. В наративах кримських татар, зокрема, йдеться про те, що будь-які жертви, особливо побутового характеру, варті повернення на батьківщину.

Так само, як у вигнанні зв'язок із втраченою батьківщиною підтримувався за рахунок практик дому, після повернення стосунки з простором формуються через певну активність. Так, батько Зуріє все життя працював з автомобілями, і тому він сподівався, що після повернення на батьківщину не сяде за кермо, а мріяв їздити бричкою. Зуріє згадує, що він також дуже хотів зробити баштан, власноруч вирощувати кавуни та дині. Інформантка запевняє, що першу свою мрію він здійснив: 3 роки їздив бричкою. А другу вже не встиг, хоча коли лягав

на операцію, то обіцяв лікарю, що буде пригощати його кавунами. Брат Зуріє вирішив топтати стежку батька та продовжив робити те, що той не встиг за життя. Зуріє, яка в Узбекистані захоплювалася кримськотатарськими народними танцями та традиційним вбранням, збираючи інформацію по крихтах, зараз каже:

*Добре, що повернулися. Хоча б наші діти бачать традиційний наряд. Спеціально заради цього ми їздили в Хансарай, щоб подивитися. Правда, раніше там було всього більше, багатше...[57].*

Та згодом додає: «Нам головне, аби жити на батьківщині, щоб наші діти пройнялися цим. Бо ми були просякнуті тільки історіями»[57]. Виглядає на те, що для Зуріє, як і для її батька, повернення в Крим стало поверненням до певного гармонійного ладу, який існував до депортації 1944 р., попри те, що він був їй невідомий, адже народилася вона в Узбекистані. Зараз вона вивчає Коран і коли ми з нею заходимо до місцевих старих, вона просить їх показати, як правильно читати той чи інший уривок. Так зі старих фото та музейних колекцій вона відбудовує свій кримськотатарський Крим.

Мусфіре Муслімова розповідає, що її чоловік Рефат дуже тішився, що повернення у рідне с. Къоз (Сонячна долина) після 20 років в Криму нарешті відбулося. Він весь час докладав зусиль, аби перетворити рідне село в «омріяний» край. Так, йому вдалося зібрати гроші і відновити мечеть, але він не цурався і фізичної праці. Мусфіре згадує, як її чоловік вирішив посадити кипарисову алею, домовився із сільрадою, що вони його забезпечать власне кипарисами, натомість все інше він зробить сам. Люди питали її, чи не влаштувався він раптом на роботу. На що вона із гордістю відповідала: «Ні, він працює на благоустрій села!»[66]. В 2010 р. було опубліковано книгу Рефата, присвячену історії рідного села[215]. Мабуть, саме таким і було повернення до нормальності Рефата Муслімова: повернення в Крим із кипарисами та мечетями.

*Кінець шляху додому.* В 1970 р., через два роки після повернення родини до Криму, Рефат Чубаров, у віці 13 років, здійснив з молодшим братом та друзями подорож до Ай-Серезу (Міжріччя), селища, де народилися його батьки. З села, де мешкала родина, вони дісталися до автостанції в Красноперекопську (крайня північна частина півострова), звідти до Сімферополя, де вони зробили пересадку на тролейбус до Ялти. В Ялті вони сіли на «Метеор»<sup>72</sup> та вирушили до Капсіхора (Морське), де переночували, а зранку встали і пішли пішки в Ай-Серез. Рефат зазначає, що дуже добре пам'ятає цей маршрут. Але доречно припустити, що насправді маршрутів було два: перший, який належить Рефату – це подорож з села, де жила родина, до Капсіхора, оповитий юнацькою впевненістю та самостійністю. І другий маршрут, успадкований ним, від Капсіхора до дому своєї матері в Ай-Серезі, який він знав з дитинства: «Мені мама вечорами в Самарканді розповідала»[78]. Коли вони вийшли на дорогу, в голові у Рефата «почав вимальовуватися маршрут»: чешме (з крим. *джерело*), міст, сільський клуб, який раніше був джамі (з крим. *мечеть*), школа, шовковиця зі смачними ягодами на шляху від школи до дому, магазин, який був навпроти дому. Зайшовши в магазин, Рефат спитав продавчиню, чи бува вона не знає, хто мешкає в будинку навпроти і чи можна його подивитися, бо там мешкала його мама. Продавчиня, Надія Федорівна, виявилася новою господинею будинку. Вона провела, показала, дозволила сфотографувати все. Після повернення додому Рефат розповів матері про те, як він пройшов цим сакральним маршрутом чешме-шовковиця-дім, проте мати йому не повірила («Балам, ну чого ти вигадуєш»), допоки він не надрукував фотознімки[78].

Оповідь Рефата про цю подорож більше подібна на ранньомодерний травелог, сакральну подорож до Єрусалиму, ритм якої задано символічними зупинками, як-от джерело, з якого його батькові у 1960-ті рр. родичі привозили воду в Узбекистан, чи шовковиця, ягодами якої смакувала ще його мати на шляху зі школи. Рефат згадує, що потім неодноразово чув від інших подібні

---

<sup>72</sup> Судно на підводних крилах.

історії про те, як друге покоління кримських татар інтуїтивно знаходило будинки своїх батьків[78]. Вочевидь, він теж цю історію оповідав не вперше, про що свідчить її впорядкованість та осмисленість. З іншого боку, видається, що цей маршрут, який «вимальовувався в голові» з розповідей матері, справді мав велике значення для конструювання образу його батьківщини.

Відповідаючи на питання, чи стала подорож до батьківського дому та його пошуки в 13 років завершенням повернення, його фіналом, Рефат Чубаров відповідає, що така подія дійсно відбулася в його житті, але значно пізніше, коли він придбав у Надії Федорівни будинок і віддав матері ключі<sup>73</sup> від будинку, де вона народилася, і сказав «Я виконав своє зобов'язання»[78]. Також пощастило і Назіму: після інтерв'ю з ним ми виходимо на подвір'я і він показує сусідній старий будинок, який належав його батькові, і який він, попри шалену ціну, викупив після повернення в Крим[68]. Але небагатьом кримським татарам вдалося викупити свої будинки чи будинки своїх предків.

Едіє згадує, що її батько, Рефат Муслімов, у 1970-ті рр. придбав мотоцикл з візком, і вся родина, включно з бабусею, регулярно відвідувала рідне село Къоз, де вони на той момент не мали права оселитися[52]. Руستم Карабаш відвідував із старшим сином своє рідне село Буюк-Ламбат (Малий Маяк), що неподалік Алушти, де татарам було категорично заборонено мешкати[47]. Перше покоління інформантів, які народилися в Криму, здобули можливість повернутися в рідні села наприкінці 1980-х – початку 1990-х рр. Після 1988 р. Муміне Карабаш нарешті повернулася до рідного с. Ускут (Привітне), розташованого на південному узбережжі Криму. Родині пощастило придбати не родинний, але теж старий кримськотатарський будинок. Її син розповідає, що він планував його перебудувати, а згодом прийшов до розуміння, що варто зберегти

---

<sup>73</sup> Ключ має вагомe символічне значення в наративах кримських татар та інших мігрантів, що втратили свій дім. Так, мати Веджіє Кашка перед своєю смертю віддала доньці ключ від дому в Криму, який вона берегла з травня 1944 р., як символ сподівань на повернення на батьківщину[251, 29]. Мати Аліє Акімової так само зберегла ключ від квартири в Сімферополі[113]. Ключі від свого дому, як надію на повернення, навіть якщо дому вже фізично не існувало, зберігали також палестинці у вигнанні, а передача цих ключів наступному поколінню згодом перетворилася на окремий ритуал[357, 205]. На самому початку вигнання ключ міг бути також символом того, що повернення додому відбудеться якнайшвидше. Зберігання ключів також може означати збереження тактильного зв'язку з домом[276, 17].

автентичність дому, і навпаки, відтепер мріє зробити дах зі справжньої глиняної черепиці «татарки»[47]. Так само змогли повернутися в рідні села в період перебудови Льоман та родина Муслімових. Зрозуміло, що не всім вдається повернутися саме туди, звідки було депортовано їх чи батьків. Зрештою, не всі цього і прагнуть, надаючи перевагу великим містам, як-от Синавер, що народився та виріс у великому місті, Ташкенті[84]. Олена Соболева, базуючись на опитуванні 212 респондентів, робить висновок що лише 19% з них повернулося у район, з якого вони походили, і 8% – в рідне місто чи село[363, 122].

Справді, повернення передбачає встановлення зв'язку з місцем походження, яке має сакральне значення. Вже згадана практика відвідування рідного дому (чи місця, де він був), як вже зазначалося, відома з 1956 р. Тоді кримські татари могли відвідувати рідні їм місця лише як «туристи». Наприкінці 1980-х – початку 1990 х рр. відвідування селищ, що зникли внаслідок депортації 1944 р., чи просто місць, звідки походить родина, перетворилися на колективну практику *койдешлер корюшові* (з крим. *зустріч односельчан*), або просто *койдешлер*, під час якої відбувається дуа за загиблими під час депортації односельчанами та тими, хто не повернувся. Так, відомо, що в с. Кучук-Узень, що тепер має назву Малоріченське, перша подібна зустріч відбулася в 1988 р.[146]. Натомість с. Стіля вже давно немає на мапі Криму, але там так само раз на рік відбуваються зустрічі тих, кого депортували звідси, та їхніх нащадків[147]. *Койдешлер* відбуваються не тільки у маленьких містечках та селах. Самі «односельчани» описують ці зустрічі як «невидима нитка, що пов'язує із предками»[164]. Традиція *койдешлер* передбачає колективне пригадування, в якому беруть участь друге та третє покоління. Така практика не тільки пов'язує їх, але й змушує пам'ятати про рідний дім.

Окрім природнього ландшафту та елементів місцевої архітектури, які збереглися та слугували певним маркером батьківщини, як-от в історії Рефата Чубарова про пошуки дому матері, на усвідомлення повернення впливали контакти із місцевим населенням, яке мешкало в Криму до 1944 р. та пам'ятало



кримських татар. Ці люди, а радше їхнє ставлення до кримських татар, а також знання ними кримськотатарської мови, позначали територію, що на перший погляд здавалася непривітною, як свою та рідну. Шефіка згадує, що в 1975 р. в Старому Криму ще була жива «баба Настя», яка кримськотатарську мову знала у «чистому вигляді». Жінка дарувала кролів для розведення кримським татарам, які робили спроби повернення, а вони під час мусульманських свят відвідували її та цілували руки на знак поваги[87]. Рефат зазначає, що у 1990 р. вони з бабусею відвідували її подругу дитинства, «тітку Аню», яка не тільки розмовляла кримськотатарською мовою, але й вказувала на те, що мова кримських татар змінилася внаслідок вигнання[77]. Олена Соболева стверджує, що причиною дружніх стосунків місцевих, що жили в Криму до депортації, із кримськими татарами (на відміну від загалом прохолодних стосунків із переселенцями з України та Росії), є спільна історична пам'ять та культурні зв'язки[363, 127].

Слід відзначити, що попри те, що в дитинстві мати розповідала Рефату Чубарову історії про ліси і гори, а також попри особливий, сильний зв'язок з Ай-Серезом, він стверджує, що для нього весь Крим – це батьківщина[78]. Прикметно, що дослідниця Мері Дуглас зазначає, що попри те, що дім має просторовий вимір, це не обов'язково фіксоване місце. Дім, на її думку, починається з «контролю» за певною територією[329, 79]. Абдріпі після закінчення Севастопольського приборобудівельного інституту в 1984 р. відкидав всі направлення на роботу за межі Криму, попри погрози адміністрації навчального закладу: «Я категорично відмовлявся – далі Криму землі немає.»[43]. Він відмовився від, зокрема, працевлаштування на заводі підводних човнів у Северодвінську. Історія про відмову від кар'єри за межами Криму є свідченням закінчення подорожі, вкорінення в кримську землю. Наратив Абдріпі унаочнює уявлення кримських татар про нерозривний зв'язок народу із батьківщиною. Інформант вважає, що кримські татари мають жити на рідній землі, попри всі перепони[43].

*Ностальгія за Узбекистаном чи за минулим?* Аліє Акімова, яка згадує своє надмірно травматичне дитинство в Узбекистані, та мати якої зберігала ключ від будинку в Криму, не повернулася на батьківщину. Батьки Аліє «ностальгічно» повернулися в Крим в 1990 р., але не знайшли залишеної ними колись батьківщини. Батько не витримав без свого дому, винограду та айвану<sup>74</sup>, що залишилися в Узбекистані, «зачахнув і помер за два роки»[274, 191]. Аліє вказує, що раніше, у вигнанні, кримські татари при знайомстві називали своє походження: «Алушта, Керч, Бахчисарай». Тепер, після повернення, вони «ностальгічно» відповідають: «Андіжан, Фергана, Шахріябз, Ташкент». На її думку, півстоліття в Узбекистані призвели до того, що кримські татари зріднилися з цією землею. Аліє завершує своє автобіографічне есе думкою про те, що кримським татарам в Криму тепер сняться тополі та арики<sup>75</sup> узбецької землі: «Другий «вихід» мого народу виявився не менш драматичним, ніж перший.»[113].

Зуріє пригадує діалог, який стався після повернення в Крим з пересічною жінкою, про життя в Узбекистані:

*«У вас там і газ був, і асфальт. То ж чого ви сюди приїхали?»  
– «Ми приїхали на свою батьківщину» – «А вам не шкода було залишати цивілізацію? Ви не плачете ночами?» – «Ні, я навпаки радію, що я приїхала на свою батьківщину. Тут у нас теж все буде» – «Ви така оптимістка.»[57].*

Зуріє каже, що її родичка якось сказала, що хотіла б поїхати в Узбекистан, подивитися на свою школу. Але її, Зуріє, не тягне зовсім: «Може, тому що наші всі поїхали»[57]. Тема відсутності народу, точніше його неприсутності, яка панує в спогадах тих кримських татар, які поверталися в Крим наприкінці 1960-х рр., після масової репатріації набуває нових відтінків туги за єдністю. Ведін стверджує, що тоді, до повернення, всі кримські татари були дружні, «як

<sup>74</sup> Тераса.

<sup>75</sup> Зрошувальні канали в Узбекистані.

одна сім'я жили», а зараз «багаті, один одного не визнають, ніс підіймають»[48]. Зуріє, яка була присутня при цій розмові, потім додає: «Тоді мета у всіх була повернутися, а коли повернулися, у кожного своя мета з'явилася: хтось хоче швидше будинок спорудити, хтось дітей вивчити.»[57].

В одному зі своїх дописів в мережі *facebook* Едіє написала, що бачить уві сні дім в Каттакургані, Узбекистан, де вона народилася. Пам'ять дозволяє їй до найменших дрібниць відтворити візуальний образ. Едіє пише, що добре пам'ятає дитячий садок, який вона не хотіла лишати, бо це був останній рік, і їй мали подарувати портфель та книжки із зошитами перед школою: «В Криму мене зустріли в школі зі словами «татари-зрадники»»[133]. З допису Едіє, а також коментарів інших кримських татар<sup>76</sup>, стає зрозуміло, що мова йде не про ностальгію за місцем, Узбекистаном, а за часом, безтурботним дитинством, яке обірвалося небажаним дорослішанням після повернення до Криму. Рефат Чубаров під час інтерв'ю відзначає, що повернення в Крим для нього, одинадцятирічного хлопчика, стало межею дитинства[78]. Така туга за минулим (а не за місцем) підпадає під ознаки рефлексивної ностальгії, з характерним сумом за старими добрими часами, повертатися в які, вважають кримські татари, не варто. Доцільно припустити, що емоційно виснажливі обставини повернення та складні умови вселення вплинули на появу ностальгійної туги.

Як вже зазначалося раніше, повернення передбачає перевинайдення батьківщини: її реконструкцію у випадку першого покоління, (тих, хто народився в Криму), та конструювання у випадку другого покоління (народжених у вигнанні). Перша зустріч, знайомство із батьківщиною, усвідомлення суттєвої відмінності між розповідями батьків про «омріяний край» і реальністю у випадку другого покоління та між спогадами і реальністю у випадку народжених в Криму до 1944 р. підсилювали таке перевинайдення. Повернення кримських татар не було подією, це був довгий та розтягнутий у часі

---

<sup>76</sup> Зуріє, наприклад, зазначила, що її ностальгія за Узбекистаном «крихітна», бо вона завжди хотіла повернутися в Крим на батьківщину.

процес, складовими якого були адаптація до нових умов життя та відновлення гармонійності, зокрема через практики, відповідно до уявлень про життя до депортації. Кінець шляху додому пов'язаний, зокрема, із фізичним пошуком та відвідуванням родинного дому, що сприяє усвідомленню свого повернення. Однак неможливість, з різних причин, повернутися і мешкати у просторі, що пов'язаний із дитячими спогадами чи розповідями батьків, зумовлює сприйняття всього Криму як батьківщини. Цей процес, що розпочався під час виселення і закінчився із поверненням, є ілюстрацією міграційного циклу.

\*\*\*\*\*

Відсутність очікуваного вирішення владою «кримськотатарського питання», попри лібералізацію в СРСР, призвела до активізації протестної діяльності кримських татар у 1987 р., наслідком чого стало відновлення переселень до Криму. Політизація суспільного життя в умовах перебудови, а також спроби кримської влади завадити поверненню кримських татар, посилили міграційні настрої всередині спільноти. Натомість фактором впливу на прийняття рішення про переселення стали ферганські події у 1989 р., які, буквально, «підштовхнули» кримських татар на батьківщину. Однак, повернення у 1987–1989 рр., згідно з Постановою № 1476 відбувалося в умовах часткової заборони: прописка, працевлаштування, а також придбання будинків залишалися важелями контролю над переселенням кримських татар до Криму.

Заборони, обмеження та ігнорування центральною владою проблем кримських татар призвели до появи нової практики боротьби за рідну землю – самобудів. Самовільне захоплення земельних ділянок, що мало шанси задовільнити потреби кримських татар, які у розпачі поверталися до Криму, продавши за безцінь житло в Узбекистані, мало також і символічну роль як повернення собі батьківщини. Крім того, наслідком виникнення самобудів стало розширення встановлених владою «зон розселення» кримських татар. На додаток, фізична боротьба за земельні ділянки із владою передбачала втілення стратегій спротиву, вкорінених у події 1978–1979 рр. Зрештою, 1989 рік

доцільно вважати кульмінацією процесу повернення та водночас його межею. Надалі кримськотатарський національний рух оформлюється вже як самодостатня політична сила, а переселення набуває ознак репатріації насамперед тому, що слабшає контроль влади над міграцією кримських татар.

Виявлено, що після повернення на батьківщину вигнанці стикаються з тим, що того «дому», який вони пам'ятали, чи про який їм розповідали батьки, вже немає. Так відмінність між створеним (успадкованим) чи збереженим образом та реальністю може полягати як у критичних відмінностях (зникнення селищ внаслідок депортації, нові топоніми, зміна природного ландшафту), так і в деталях. Ті хто повертався наприкінці 1980-х – на початку 1990-х рр., відзначають, що їхнє знайомство з батьківщиною було затьмарене економічною кризою та передбачало адаптацію до нових умов, що були відмінні від тих, до яких звикли інформанти під час проживання у містах Узбекистану. Типовою була ситуація, коли родина опинялася у селищах, де не було належних умов. З'ясовано, що після повернення стосунки з простором формуються через знайомство із батьківщиною предків чи відновлення сакрального зв'язку. Усвідомлення того, що тієї батьківщини, з якої було депортовано народ, вже немає, підштовхує кримських татар до конструювання нової системи уявлень про рідний дім. Якщо депортація, несправедливий акт покарання, уявлялася як порушення нормальності, то переселення в Крим в уявленні кримських татар стало поверненням до певного гармонійного ладу, який існував до 1944 р. Зроблено висновок, що з огляду на те, що не всім вдалося повернутися в село чи місто з якого походила родина, межі «сакральної батьківщини» можуть охоплювати увесь півострів. Таким чином, довге повернення, або «вселення» також означає, з огляду на згадану неможливість повернення в минуле, винайдення чи перевинайдення батьківщини.

## ВИСНОВКИ

Дослідження повернення кримських татар на батьківщину у період 1956–1989 рр. дає можливість зробити наступні висновки:

1. Як показав аналіз історіографії, літературі з історії кримських татар у другій половині ХХ ст. властива певна тяглість, спричинена тим, що в умовах Холодної війни внесок у дослідження депортації та політичної боротьби кримських татар за свої права в СРСР зробили насамперед американські дослідники. Застосована у цій історіографії нарративна схема, в центрі якої – депортація народу, а національний рух розглядається як прояв політичної боротьби чи опору радянській владі, зберігається і донині. Попри значну увагу до теми, повернення кримських татар в умовах заборони висвітлені фрагментарно. Натомість панівним є уявлення про масове повернення кримських татар до Криму наприкінці 1980-х – на початку 1990-х рр. як ключовий сюжет історії кримських татар після депортації 1944 р. Такий підхід не тільки не враховує можливість комплексної реконструкції практик повернення кримських татар до 1989 р., але й залишає поза увагою прагнення до повернення кримських татар.

Для всебічного дослідження повернення кримських татар на батьківщину було залучено широке коло джерел, які висвітлюють формування прагнення до повернення, перебіг переселення до Криму і позицію влади щодо «кримськотатарського питання». У ході дослідження було записано 52 усноісторичних інтерв'ю, а також виявлено документи, що раніше не вводилися в науковий обіг, зокрема з фондів Галузевого державного архіву Служби безпеки України, Архіву відкритого суспільства (Будапешт) та Публічної бібліотеки Нью-Йорка.

Дисциплінарно дослідження виконано у рамках студій з міграцій, тому особлива увага приділяється наявним дослідницьким підходам до інтерпретацій категорій *місце* та *батьківщина*. Дисертація спирається на розуміння поняття місця (батьківщини) як соціального конструкту, який може зазнавати змін,

конструюватися та винаходитися спільнотою у вигнанні та після повернення. Повернення також розглянуто як ідеологію, що виникає у середовищі депортованих кримських татар під впливом травми депортації та колективної пам'яті про втрачену батьківщину.

2. Проаналізовано значення та місце депортації у колективній пам'яті кримських татар та виявлено, що уявлення про Крим як втрачену батьківщину формувалося від моменту виселення з Криму 18 травня 1944 р. Так у наративах кримських татар, а також у піснях, що зафіксовані у спогадах та, які, ймовірно, були складені під час депортації, присутній сюжет прощання кримських татар з Кримом та мрії про повернення на батьківщину. Таким чином, оповіді про повернення беруть свій початок від моменту вигнання. Це дозволило зробити висновок, що віра в обов'язкове повернення народу була вкорінена в травму депортації.

Простежено, що у спогадах кримських татар про перші роки життя у спецпоселеннях присутні згадки про очікування повернення, яке неодмінно, на думку вигнанців, повинно було відбутися найближчим часом. Тобто, виникла віра у повернення, яке мало відбутися із санкції влади і у такий самий спосіб, як і депортація, тобто організовано. Така віра в повернення впливала, зокрема, на побутові практики. Таким чином, перші роки у вигнанні – це час превалювання міфу про повернення. Зроблено висновок про те, що період у 1944–1956 рр. складаються передумови повернення кримських татар на батьківщину: конструюється Криму як втраченої батьківщини і відбувається формування міфу про повернення.

3. Виявлено, що кримськотатарські родини як спільноти пам'яті виконували головну роль у збереженні, відтворенні та поширенні спогадів про Крим як втрачену батьківщину. Колективні пригадування у сімейному колі впливали на формування культурної пам'яті про минуле народу та появу знань про існування батьківщини у другого покоління народжених у вигнанні кримських татар. Всебічне вивчення записаних нами наративів другого покоління кримських

татар дозволяє стверджувати, що у випадку відмови батьків говорити з дітьми про травму депортації та життя у вигнанні, інші члени родини та бесіди дорослих між собою, ставали джерелом знань про батьківщину та вигнання. Ще одним каналом появи та поширення знань про депортацію у дітей, було іншування кримських татар з боку місцевого населення.

Зв'язок із втраченим домом відтворювався також через систему повторюваних повсякденних практик, які зберігалися у родинях, та в яких було втілено попередній досвід життя в Криму. Використання рідної мови в родинному колі, релігійні звичаї, національна культура, культ дому та звички господарювання відіграли роль не тільки в збереженні дому для тих, хто був народжений в Криму, але й у формуванні кримськотатарської ідентичності у другого покоління кримських татар.

Простежено, що основним фактором появи прагнення до повернення у другого покоління кримських татар (та підтримування цього прагнення у першого покоління) був сформований у вигнанні образ Криму як бажаного місця для життя, до якого треба повернутися. Втрачена батьківщина описувалася в категоріях казковості, розмаїття, достатку та родючості, що перегукується з фемінним образом батьківщини-матері. Відбувалося формування топосу невідворотності: уявлення про повернення як про процес, який обов'язково відбудеться попри всі перешкоди. Зроблено висновок, що кримські татари сформували екзильну ідеологію, яка полягала у прагненні до повернення на батьківщину, останнє з'явилося після скасування режиму спецпоселень у 1956 р., коли не справдилися сподівання на швидке переселення народу.

4. Після скасування режиму спецпоселень у 1956 р., в умовах офіційної заборони на мешкання в Криму, кримськими татарами здійснювалися спроби переселитися до Криму та сусідніх із півостровом областей, а також з'явилася практика відвідування рідного дому, зокрема під прикриттям відпочинку на кримських курортах. На нашу думку, така практика, що слугувала відновленню зв'язку із втраченою батьківщиною, може розглядатися як один із перших, в умовах офіційної заборони, проявів втілення прагнення до повернення, першим



кроком на шляху до рідного дому. В такі мандрівки старші намагалися брати із собою дітей, з метою показати їм саме той Крим, який вони (батьки) пам'ятали, відтворюючи маршрути і ментальні мапи, про які вони попередньо оповідали своїм дітям та онукам. Виявлено, що поширеною була практика, коли з таких подорожей привозилися певні кримські «сувеніри», які мали символічне значення для членів родини та близьких.

Охарактеризовано політику влади, а саме Указ Президії Верховної Ради СРСР від 5 вересня 1967 р. «Про громадян татарської національності, які проживали в Криму», та з'ясовано, що попри приховану заборону на переселення до Криму, восени 1967 р. розпочалося повернення кримських татар на батьківщину. Нами виокремлено три стратегії переселення кримських татар до Криму, дві з яких мали самостійний характер, а третя була спробою влади взяти повернення під свій контроль. Перша практика була втіленням повернення відповідно до Указу 1967 р., та полягала у спробах кримських татар отримати дозвіл на мешкання в Криму. Ця практика відзначилася також досвідом сквотування простору, тривала майже рік, і за цей час близько 100 кримських татар змогли прописатися в Криму.

Друга стратегія повернення до Криму мала декілька етапів та загалом тривала до 1978 р. На першому етапі кримські татари робили спроби повернутися до рідних сіл та містечок, з яких було депортовано родину. Проте боротьба місцевої влади з такими поверненнями призвела до переходу на наступний етап: кримські татари обирали для повернення віддалені райони степової частини Кримського півострова. Однак це не рятувало переселенців від переслідувань та примусових виселень за межі Криму, які отримали назву «повторна депортація». Отже, такі повернення були своєрідною боротьбою кримських татар за право мешкати на батьківщині, тобто проявом ненасильницького спротиву владі.

Третя практика була ініційована та контрольована владою та полягала в організованому переселенні кримських татар до радгоспів та колгоспів

північного Криму. Уточнено, що в рамках організаційного набору до Криму потрапляли навіть активісти національного руху кримських татар. Наявні джерела підважують загальноприйняті уявлення, що більшість тих кримських татар, які поверталися за організаційним набором, були «лояльні» до влади. Оргнабір для кримських татар не проводився системно та декілька разів скасовувався.

5. Прояснено, що кримські татари, які поверталися на батьківщину, стикалися не лише з незаконними обмеженнями у прописці та працевлаштуванні, але й з іншуванням та дискримінацією з боку місцевої влади, що, зрештою, впливало на ставлення частини місцевого населення до кримських татар. Відбувалося формування образів кримських татар не тільки як «зрадників», але й небезпечних чужинців.

Попри попередньо наведені владні стратегії, кількість переселень зростала, що, на нашу думку, спричинило рішучу реакцію кримської партійної номенклатури. З ініціативи місцевої влади та за сприяння республіканської влади 15 серпня 1978 р. Радою Міністрів СРСР було прийнято Постанову № 700 «Про додаткові заходи на зміцнення паспортного режиму у Кримській області», яка узаконила примусове виселення кримських татар із Криму. Згідно із джерелами, в цей час також запроваджено нові методи боротьби з переселенням кримських татар на півострів, як-то знесення придбаних будинків бульдозером. Встановлено, що прийняття Постанови № 700, яка була покликана повністю зупинити переселення до Криму, було втіленням масової репресивної політики радянської влади щодо кримських татар.

Наслідком переслідування кримських татар та символічним завершенням першого періоду повернень стало самоспалення, внаслідок утисків владою, Муси Мамута 23 червня 1978 р. Таким чином, попри те, що гасло «Батьківщина або смерть», а також погрози самоспаленням, як і випадки загибелі кримських татар, що намагалися повернутися до Криму, відомі ще з 1960-х рр., з'ясовано, що саме самогубство Муси Мамута буквально стало втіленням цього гасла, яке

набуло нових вимірів. В 1978–1979 рр. в Криму сталося ще 3 самогубства кримських татар. Це дозволяє зробити висновок, що трагічні події літа 1978 р., посилення «паспортного режиму» та бажання влади остаточно вирішити «кримськотатарське питання», вплинули на появу в середовищі кримських татар ідей (намірів) щодо силового протистояння діям влади. Згідно із джерелами, мали місце не тільки випадки готовності «пожертвувати собою», але й акти силового спротиву діям влади. Також виявлено, що заборона на повернення до Криму поширювалася й на кримських татар, що померли за межами півострова. Проаналізовано дві відомі спроби поховання на батьківщині, які призвели до конфліктів з владою та стали ще одним проявом спротиву.

б. З'ясовано, що попри розпочату в СРСР перебудову, влада дотримувалася політики заборон щодо переселення кримських татар на батьківщину. Аналіз двох масштабних акцій (в Москві та на Тамані), виявив, що ці події спричинили новий етап повернення народу. Також уточнено роль ферганських подій 1989 р., які теж пришвидшили переселення.

Попри заборони та обмеження, кількість переселень зростала. В умовах, що склалися, в середовищі кримських татар зароджується нова стратегія повернення: самобуди, що виникають довкола великих міст, та у віддалених районах півострова, були, насамперед, колективною практикою. Погрози самоспаленням та, власне, самоспалення використовувалися як тактика захисту самобудів від спецпризначенців. Поширення самобудів півостровом супроводжувалося розширенням встановлених владою «зон розселення» кримських татар. Наприкінці 1989 р. було ухвалено два документи, які хоч і частково, але задовольняли вимоги кримських татар: засуджували депортації «покараних народів», проголошували намір законодавчо відновити права народів, що зазнали репресій, та визнавали права кримськотатарського народу на повернення на історичну батьківщину. Досліджено, що наприкінці 1980-х рр. відбувалося суттєве зростання кількості кримськотатарського населення в Криму: 7 500 в 1988, 38 300 в 1989 та 83 100 в 1990 рр. В роботі аргументовано

стверджується, що саме у 1989 р. відбувся перехід від повернення на батьківщину в умовах заборони до масової репатріації народу.

Зроблено висновок, що подорож кримських татар додому не закінчувалася із прибуттям: це був довгий та розтягнутий у часі процес, який передбачав адаптацію в умовах економічної кризи, а також відновлення нормальності та гармонійності відповідно до уявлень про життя до депортації. З'ясовано, що батьківщина виявлялася не завжди такою, як пам'яталося, або відрізнялася від образу, успадкованого від батьків. Повернення передбачало також перевищання батьківщини, її реконструкцію у випадку першого покоління (тих, хто народився в Криму) та конструювання у випадку другого покоління (народжених у вигнанні). Після повернення стосунки з батьківщиною формувалися через певні практики побутового характеру, а також сакральні подорожі до батьківського дому. Виявлено, що з огляду на неможливість повернення до дому втраченого, кримські татари остаточно формують уявлення про увесь Крим як батьківщину.

Слід зазначити, що подальшого вивчення потребує питання повернення кримських татар на батьківщину в умовах політичної та економічної кризи 1990-х рр. Зокрема, перспективним є висвітлення долі кримських татар, які не повернулися на батьківщину і наразі мешкають в Узбекистані.

## СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ І ЛІТЕРАТУРИ

### І. ДЖЕРЕЛА

#### НЕОПУБЛІКОВАНІ ДЖЕРЕЛА

##### Центральний державний архів громадських об'єднань (ЦДАГО)

##### **Фонд 1. Центральний комітет Комуністичної партії України (ЦК КПУ), 1918–1991 рр.**

##### **Опис 25. Загальний відділ ЦК КПУ (секретна частина) (1968–1988 рр.).**

1. Спр. 703. – Докладная записка отдела пропаганды и агитации ЦК Компартии Украины, информации Херсонского обкома партии, Прокурора Киевского военного округа о судебном процессе над группой карателей-изменников Родины, находившихся в годы Великой Отечественной войны на службе у гитлеровских оккупантов в 152-м татарском добровольческом батальоне «СД», о публикации в прессе, передачах по радио и телевидению судебного процесса и высказываниях граждан в связи с судебным процессом и по другим вопросам. – 24 арк.
2. Спр. 891. – Информации Донецкого обкома партии, Военного трибунала Киевского военного округа, Министерства юстиции Украинской ССР о судебном процессе над изменниками Родины Динкелем А.Г., Пономаревым И.А. и другими, докладные записки отдела административных органов ЦК Компартии Украины о переселении в Крымскую область лиц татарской национальности. – 38 арк.

##### **Опис 32. Загальний відділ ЦК КПУ (несекретна частина) (1970–1991 рр.). Том 3.**

3. Спр. 2555. – Записки, довідки, інформації, листи, телеграми ЦК Компартії України до ЦК КПРС, відділів ЦК Компартії України, партійних, радянських органів, міністерств, відомств, наукових установ, громадських організацій про створення і діяльність неформальних об'єднань, мітинги і збори громадськості, суспільно-політичний стан у республіці, в її окремих регіонах та інші питання ідеологічної роботи. – 259 арк.

**Галузевий державний архів Служби Безпеки України (ГДА СБУ)****в м. Києві****Фонд 16. Секретаріат ГПУ–КГБ УРСР, 1930–1991.**

4. Спр. 938. Документи (повідомлення, вказівки, телефонограми, довідки) КДБ при РМ УРСР на адресу УКДБ щодо покращення контррозвідувальних заходів регіональних органів КДБ по лініях: іноземці, емігранти, реемігранти, репатріанти, націоналістичні організації, розвідувальна робота за кордоном. – 246 арк.
5. Спр. 963. Документи (повідомлення, доповідні) КДБ при РМ УРСР до ЦК КПУ про: результати оперативно-слідчої роботи; поточну оперативну обстановку, антирадянські прояви на місцях та надзвичайні події; розшук авторів та розповсюджувачів антирадянських листів та листівок; протестні акції представників творчої інтелігенції; ситуацію в середовищі радянських та іноземних студентів; рух кримськотатарських автономістів; реагування громадськості на події суспільно-політичного життя; роботу пунктів «ПК»; діяльність українських емігрантських організацій тощо (а/с «Блок»). – 379 арк.
6. Спр. 976. Документи (повідомлення, доповідні) КДБ при РМ УРСР до ЦК КПУ про: результати оперативно-слідчої роботи; поточну оперативну обстановку, антирадянські прояви на місцях та надзвичайні події; розшук агентів інорозвідок, авторів та розповсюджувачів антирадянських листів та листівок; протестні акції представників творчої інтелігенції; ситуацію в середовищі радянських та іноземних студентів; рух кримськотатарських автономістів; реагування громадськості на події суспільно-політичного життя («Празька весна»); роботу пунктів «ПК»; діяльність українських емігрантських організацій тощо (а/с «Блок»). – 420 арк.
7. Спр. 1109. Документи (повідомлення, доповідні записки) КДБ УРСР при РМ УРСР на адресу ЦК КПУ щодо поточної оперативної обстановки, терористичних проявів стосовно представників радянської влади,

- діяльності закордонних українських націоналістичних організацій, сект, сіоністів, розшуку авторів антирадянських листівокЮ оперативної роботи серед студентства, представників наукової та творчої інтелігенції, перебування в Києві Президента Франції тощо (а/с "Блок"). – 390 арк.
8. Спр. 1110. Документи (повідомлення, доповідні записки) КДБ УРСР при РМ УРСР на адресу ЦК КПУ щодо поточної оперативної обстановки, терористичних проявів стосовно представників радянської влади, діяльності закордонних українських націоналістичних організацій, сект, сіоністів, розшуку авторів антирадянських листівокЮ оперативної роботи серед студентства, представників наукової та творчої інтелігенції, подій в ЧССР та Югославії тощо (а/с "Блок"). – 311 арк.
9. Спр. 1133. – Документи (повідомлення, доповідні записки) КДБ при РМ УРСР на адресу ЦК КПУ щодо поточної оперативної обстановки, терористичних проявів стосовно представників радянської влади, діяльності закордонних українських націоналістичних організацій, сект, сіоністів, розшуку авторів антирадянських листівок, оперативної роботи серед студентства, представників наукової та творчої інтелігенції, реагування населення на резонансні події суспільно-політичного життя в СРСР та за кордоном тощо (а/с «Блок»). – 318 арк.
10. Спр. 1163. – Документи (повідомлення, доповідні записки) КДБ УРСР на адресу ЦК КПУ щодо поточної оперативної обстановки, терористичних проявів стосовно представників радянської влади, діяльності закордонних українських націоналістичних організацій, сект, сіоністів, розшуку авторів антирадянських листівок, оперативної роботи серед студентства, представників наукової та творчої інтелігенції, підготовки до літньої «Олімпіади-80» (XXII олімпійські ігри), реагування населення на резонансні події суспільно-політичного життя в СРСР, за кордоном тощо (а/с «Блок») – 458 арк.
11. Спр. 1167. – Документи (повідомлення, доповідні записки) КДБ УРСР при РМ УРСР на адресу ЦК КПУ щодо поточної оперативної обстановки,

терористичних проявів стосовно представників радянської влади, діяльності закордонних українських націоналістичних організацій, сект, сіоністів, кримськотатарських автономістів, розшуку авторів антирадянських листівок, оперативної роботи серед студентства, представників наукової та творчої інтелігенції, реагування населення на резонансні події суспільно-політичного життя в СРСР, за кордоном тощо (а/с "Блок"). – 380 арк.

12. Спр. 1169. – Документи (повідомлення, доповідні записки) КДБ УРСР при РМ УРСР на адресу ЦК КПУ щодо поточної оперативної обстановки, терористичних проявів стосовно представників радянської влади, діяльності закордонних українських націоналістичних організацій, сект, сіоністів, кримськотатарських автономістів, розшуку авторів антирадянських листівок, оперативної роботи серед студентства, представників наукової та творчої інтелігенції, реагування населення на резонансні події суспільно-політичного життя в СРСР, за кордоном та напередодні виборів до ВР УРСР тощо (а/с "Блок"). – 381 арк.
13. Спр. 1179. – Документи (повідомлення, доповідні записки) КДБ УРСР на адресу ЦК КПУ щодо поточної оперативної обстановки, терористичних проявів стосовно представників радянської влади, діяльності закордонних українських націоналістичних організацій, сект, сіоністів, розшуку авторів антирадянських листівок, оперативної роботи серед студентства, представників наукової та творчої інтелігенції, забезпечення підготовки й проведення XXVI з'їзду КПРС та КПУ, реагування населення на резонансні події суспільно-політичного життя в СРСР тощо (а/с «Блок»). – 312 арк.
14. Спр. 1184. – Документи (повідомлення, доповідні записки) КДБ УРСР на адресу ЦК КПУ щодо поточної оперативної обстановки, терористичних проявів стосовно представників радянської влади, діяльності закордонних українських націоналістичних організацій, сект, сіоністів, розшуку авторів антирадянських листівок, оперативної роботи серед студентства, (рух "хіпі") представників наукової та творчої інтелігенції, забезпечення



- підготовки й проведення XXVI з'їзду КПРС та КПУ, реагування населення на резонансні події суспільно-політичного життя в СРСР тощо (а/с «Блок»).
- 349 арк.
15. Спр. 1241. Документи(доповідні записки, довідки) секретаріату КДБ УРСР щодо результатів роботи з розгляду заяв, листів, скарг, громадян УРСР. – 257 арк.
16. Спр. 1249. Документи (повідомлення, доповідні записки) КДБ УРСР при РМ УРСР на адресу ЦК КПУ щодо поточної оперативної обстановки, терористичних проявів стосовно представників радянської влади, діяльності закордонних українських націоналістичних організацій, сект, сіоністів, розшуку авторів антирадянських листівок, оперативної роботи серед студентства, представників наукової та творчої інтелігенції, реагування населення на резонансні події суспільно-політичного життя в СРСР, аварій та профілактичних робіт на Запорізькій, Южноукраїнській та Рівненській АЕС, ліквідації наслідків аварії на ЧАЕС тощо (а/с "Блок", "Фарисеи"). – 180 арк.
17. Спр. 1250. – Документи (повідомлення, доповідні записки) КДБ УРСР на адресу ЦК КПУ щодо поточної оперативної обстановки, терористичних проявів стосовно представників радянської влади, діяльності закордонних українських націоналістичних організацій, сект, сіоністів, розшуку авторів антирадянських листівок, оперативної роботи серед студентства, представників наукової та творчої інтелігенції, реагування населення на резонансні події суспільно-політичного життя в СРСР, за кордоном тощо. – 192 арк.
18. Спр. 1256. – Документи (повідомлення, доповідні записки) КДБ УРСР при РМ УРСР на адресу ЦК КПУ щодо поточної оперативної обстановки, терористичних проявів стосовно представників радянської влади, діяльності закордонних українських націоналістичних організацій, сект, сіоністів, розшуку авторів антирадянських листівок, оперативної роботи серед студентства, представників наукової та творчої інтелігенції,

- реагування населення на резонансні події суспільно-політичного життя в СРСР, аварій та профілактичних робіт на Запорізікій, Южноукраїнській та Рівненській АЕС, ліквідації наслідків аварії на ЧАЕС тощо (а/с "Блок", "Фарисеи"). – 294 арк.
19. Спр. 1262. Документи (повідомлення, доповідні записки) КДБ УРСР при РМ УРСР на адресу ЦК КПУ щодо поточної оперативної обстановки, терористичних проявів стосовно представників радянської влади, діяльності закордонних українських націоналістичних організацій, сект, сіоністів, розшуку авторів антирадянських листівок, оперативної роботи серед студентства, представників наукової та творчої інтелігенції, реагування населення на резонансні події суспільно-політичного життя в СРСР, аварій та профілактичних робіт на Запорізікій, Южноукраїнській та Рівненській АЕС, ліквідації наслідків аварії на ЧАЕС тощо (а/с "Блок", "Фарисеи", "Бумеранг"). – 386 арк.
20. Спр. 1266. Документи (повідомлення, доповідні записки) КДБ УРСР при РМ УРСР на адресу ЦК КПУ щодо поточної оперативної обстановки, терористичних проявів стосовно представників радянської влади, діяльності закордонних українських націоналістичних організацій, сект, сіоністів, кримськотатарських автономістів, розшуку авторів антирадянських листівок, оперативної роботи серед студентства, представників наукової та творчої інтелігенції, реагування населення на резонансні події суспільно-політичного життя в СРСР, аварій та профілактичних робіт на Запорізікій, Южноукраїнській та Рівненській АЕС, ліквідації наслідків аварії на ЧАЕС тощо (а/с "Блок", "Фарисеи", "Бумеранг"). – 282 арк.
21. Спр. 1273. Документи (повідомлення, доповідні записки) КДБ УРСР при РМ УРСР на адресу ЦК КПУ щодо поточної оперативної обстановки, терористичних проявів стосовно представників радянської влади, діяльності закордонних українських націоналістичних організацій, сект, сіоністів, кримськотатарських автономістів, розшуку авторів

- антирадянських листівок, оперативної роботи серед студентства, представників наукової та творчої інтелігенції, реагування населення на резонансні події суспільно-політичного життя в СРСР, ПНР та УНР тощо. – 172 арк.
22. Спр. 1275. Документи (повідомлення, доповідні записки) КДБ УРСР на адресу ЦК КПУ щодо поточної оперативної обстановки, терористичних проявів стосовно представників радянської влади, діяльності закордонних українських націоналістичних організацій, сект, сіоністів, кримськотатарських автономістів, розшуку авторів антирадянських листівок, оперативної роботи серед студентства, представників наукової та творчої інтелігенції, забезпечення підготовки й проведення XXVI з'їзду КПРС та КПУ, реагування населення на резонансні події суспільно-політичного життя в СРСР, ПНР та УНР, ліквідації наслідків аварії на ЧАЕС тощо. – 117 арк.
23. Спр. 1279. – Документи (повідомлення, доповідні записки) КДБ УРСР при РМ УРСР на адресу ЦК КПУ щодо поточної оперативної обстановки, терористичних проявів стосовно представників радянської влади, діяльності закордонних українських націоналістичних організацій, сект, сіоністів, кримськотатарських автономістів, розшуку авторів антирадянських листівок, оперативної роботи серед студентства, представників наукової та творчої інтелігенції, реагування населення на резонансні події суспільно-політичного життя в СРСР, ліквідації наслідків аварії на ЧАЕС тощо. – 171 арк.
24. Спр. 1288. – Документи (повідомлення, доповідні записки) КДБ УРСР при РМ УРСР на адресу ЦК КПУ щодо поточної оперативної обстановки, терористичних проявів стосовно представників радянської влади, діяльності закордонних українських націоналістичних організацій, сект, сіоністів, кримськотатарських автономістів, розшуку авторів антирадянських листівок, оперативної роботи серед студентства, представників наукової та творчої інтелігенції, реагування населення на

резонансні події суспільно-політичного життя в СРСР, ліквідації наслідків аварії на ЧАЕС тощо. – 231 арк.

25. Спр. 1289. – Документи (повідомлення, доповідні записки) КДБ УРСР при РМ УРСР на адресу ЦК КПУ щодо поточної оперативної обстановки, терористичних проявів стосовно представників радянської влади, діяльності закордонних українських націоналістичних організацій, сект, сіоністів, кримськотатарських автономістів, розшуку авторів антирадянських листівок, оперативної роботи серед студентства, представників наукової та творчої інтелігенції, реагування населення на резонансні події суспільно-політичного життя в СРСР, ліквідації наслідків аварії на ЧАЕС тощо. – 172 арк.

**Vera and Donald Blinken Open Society Archives at Central European  
University, Budapest, Hungary**

**HU OSA 300-85-9. Records of Radio Free Europe/Radio Liberty Research  
Institute: Samizdat Archives.**

26. AS 45. “Appeal of 118 Crimean Tatars to world community”, 21 June 1968.
27. AS 76. “P. G. Grigorenko, speech to Crimean Tatars representatives on behalf of A. Ye. Kosterin in whose honor meeting convoked”, 17 March 1968.
28. AS 114. “A. Kosterin open letter to Litgazeta”, September 1968.
29. AS 307. “Crimean Tatar Informatsia (no number)”, November 1968.
30. AS 308. “Crimean Tatar Informatsia. The forcible expulsion of two families from their native village of Uskut”, 22 September 1967.
31. AS 309. “Letter of Tatar Soviet Citizens who returned to Crimea following the USSR rehabilitation decree of September 1967 to the CPSU/CC, the USSR Council of Ministers and the USSR Supreme Soviet”, June 1968.
32. AS 311. “Umer Chobanov letter in Tatar about refusal of the Sovkhoz “Slavnoe” to hire him and four other Crimean Tatars tractor drivers”, April 1967.

33. AS 319. "Eye-witness report of 4 Moscovites about militia brutality toward 4 Crimean Tatar families in the village of "Rybachye" of Alushta raion of the Crimea ", 1968.
34. AS 320. "K. A. Serametov, a Crimean Tatar who returned to the Crimea, letter to the MVD and KGB ", 27 November 1968.
35. AS 491. "Crimean Tatar couple, Ismail Dugu and his wife Zulfinar Kashka, letter to the U.N. Human Right Comission and World Public opinion", 25 July 1969.
36. AS 503. "Bekir Kashka, Crimean Tatar head of family of 7 letter to the U.N. Human Right Comission and World Public opinion", August 1969.
37. AS 505. "Eldar Shabanov, Crimean Tatar head of family of 7 letter to the U.N. Human Right Comission and World Public opinion", 2 July 1969.
38. AS 506. "Seidamet Seitmemetov, Crimean Tatar, letter to All Honorable People on Planet Earth", July 1969.

### **The New York Public Library. Manuscripts and Archives Division**

#### **Edward Allworth papers. Series II. Crimean Tatars files, 1944–1994.**

##### **Box 3.**

39. Folder 1. Reshat Djemilev materials – Reflections (1977). Решат Джемилев, Крым – Крымские татары и мои размышления. Ташкент, Самиздат.
40. Volume 1. Biographical scrapbook of Eskender Ganeevich Umerov. Умеров, Эскендер, том 21. Обращения к органам власти и материалы судебных разбирательств.

##### **Box 5**

41. Folder 2. Newspaper clippings. Francis X. Clines, "Crimean Tatars returns as squatters". The New York Times, November 12, 1990.
42. Folder 5. Articles and reports for research. Информационный бюллетень Инициативной группы им. Мусы Мамута, №2, Август 1981. Симферополь-Ташкент.

## Усноісторичні джерела

### Особистий архів автора

43. Інтерв'ю з Абдріпі С., 1962 р.н., Інтерв'ю Автора, 2 серпня 2015.
44. Інтерв'ю з Ава-Шерфе М., 1953 р.н. Інтерв'ю Автора, 9 січня 2014.
45. Інтерв'ю з Аджимамбетом Б., 1940 р.н. Інтерв'ю Автора, 9 серпня 2017.
46. Інтерв'ю з Анонімом., 1949 р.н., Інтерв'ю Автора, 7 серпня 2017.
47. Інтерв'ю з Ватаном, 1970 р.н., Інтерв'ю Автора, 18 серпня 2018.
48. Інтерв'ю з Ведіном, 1932 р.н., Інтерв'ю Автора, 9 серпня 2017.
49. Інтерв'ю з Венерою Б., 1959 р.н., Інтерв'ю Автора, 30 жовтня 2013.
50. Інтерв'ю з Гультсум М., 1954 р.н., Інтерв'ю Автора, 8 січня 2014.
51. Інтерв'ю з Джізаїром Х., 1937 р.н., Інтерв'ю Автора, 28 жовтня 2013.
52. Інтерв'ю з Едіє М., 1963 р.н. Інтерв'ю Автора, 12 серпня 2015.
53. Інтерв'ю з Едіє М., 1963 р.н. Інтерв'ю Автора, 18 серпня 2017.
54. Інтерв'ю з Ельвірою А., 1962 р.н., Інтерв'ю Автора, 9 січня 2014.
55. Інтерв'ю з Зевідом Г., 1939 р.н., Інтерв'ю Автора, 9 серпня 2017.
56. Інтерв'ю з Зерою Б., 1959 р.н., Інтерв'ю Автора, 30 жовтня 2013.
57. Інтерв'ю з Зуріє К., 1968 р.н., Інтерв'ю Автора, 10 серпня 2017.
58. Інтерв'ю з Ленурою Д., 1946 р.н., Інтерв'ю Автора, 9 січня 2014.
59. Інтерв'ю з Лєсвазе А., 1938 р.н., Інтерв'ю Автора, 7 серпня 2017.
60. Інтерв'ю з Лілією Х., 1953 р.н., Інтерв'ю Автора, 10 січня 2014.
61. Інтерв'ю з Лілярою Г., 1948 р.н. Інтерв'ю Автора, 3 серпня 2015.
62. Інтерв'ю з Льоманом, 1938 р.н., Інтерв'ю Автора, 13 серпня 2017.
63. Інтерв'ю з Лютфі Бекіровим., 1928 р.н., Інтерв'ю Автора, 7 серпня 2015.
64. Інтерв'ю з Лютфі Бекіровим., 1928 р.н., Інтерв'ю Автора, 9 серпня 2015.
65. Інтерв'ю з Лютфі Бекіровим., 1928 р.н., Інтерв'ю Автора, 1 серпня 2017.
66. Інтерв'ю з Мусфіре Муслімовою, 1933 р.н., Інтерв'ю автора, 12 серпня 2017.
67. Інтерв'ю з Надіє К., 1951 р.н. Інтерв'ю Автора, 9 січня 2014.

68. Інтерв'ю з Назімом (1936 р.н.) та Вайде (1941 р.н.). Інтерв'ю автора, 9 серпня 2017.
69. Інтерв'ю з Наріманом А., 1962 р.н. Інтерв'ю Автора, 6 серпня 2015.
70. Інтерв'ю з Османом Т., 1967 р.н. Інтерв'ю Автора, 29 жовтня 2013.
71. Інтерв'ю з Османом Т., 1967 р.н. Інтерв'ю Автора, 12 серпня 2015.
72. Інтерв'ю з Расімом (1939 р.н.) та Гульнарою (1943 р.н) Б., Інтерв'ю Автора, 10 січня 2014.
73. Інтерв'ю з Ревзіє А., 1953 р.н., Інтерв'ю Автора, 10 січня 2014.
74. Інтерв'ю з Ремзіє З., 1958 р.н., Інтерв'ю Автора, 9 січня 2014.
75. Інтерв'ю з Рефатом Г., 1962 р.н. Інтерв'ю Автора, 28 жовтня 2013.
76. Інтерв'ю з Рефатом Р., 1975 р.н., Інтерв'ю Автора, 2 серпня 2015.
77. Інтерв'ю з Рефатом У., 1968 р.н., Інтерв'ю Автора, 27 жовтня 2013.
78. Інтерв'ю з Рефатом Чубаровим, 1957 р.н., Інтерв'ю Автора, 3 квітня 2020.
79. Інтерв'ю з Рустемом В., 1957 р.н. Інтерв'ю Автора, 8 січня 2014.
80. Інтерв'ю з Рустемом Н., 1951 р.н., Інтерв'ю Автора, 8 січня 2014.
81. Інтерв'ю з Сагде У., 1934 р.н., Інтерв'ю Автора, 10 серпня 2015.
82. Інтерв'ю з Сеїт-Ягья К., 1964 р.н., Приватне листування з Автором, 7 квітня 2020 року.
83. Інтерв'ю з Сейраном Х., 1934 р.н., Інтерв'ю Автора, 10 серпня 2015.
84. Інтерв'ю з Синавером Кадировим, 1955 р.н. Інтерв'ю Автора та Максима Свеженцева, 13 липня 2019.
85. Інтерв'ю з Улькер Г., 1968 р.н. Інтерв'ю Автора, 28 жовтня 2013.
86. Інтерв'ю з Хаїре У., 1929 р.н., Інтерв'ю Автора, 8 серпня 2017.
87. Інтерв'ю з Шефікою А., 1950 р.н., Інтерв'ю Автора, 9 січня 2014.
88. Інтерв'ю з Шефікою А., 1950 р.н., Інтерв'ю Автора, 12 серпня 2015.

### **Щоденники**

#### **Приватний архів Гульнари Бекірової**

89. Дневник Зылхи Люмановой (1924 г.р.).

## ОПУБЛІКОВАНІ ДЖЕРЕЛА

## Опубліковані документи

90. Артизов, Андрей, Юрий Сигачев, Виктор Хлопов и Игорь Шевчук, состав. *Реабилитация: Как это было. Март 1953 – февраль 1956 гг. Документы Президиума ЦК КПСС и другие материалы.* Т. I. Москва: МФД, 2000.
91. Бажан, Олег, Юрій Данилюк, Сергій Кокін, Олександр Лошицький, упорядн. *Кримські татари: шлях до повернення: кримськотатарський національний рух (друга половина 1940-х – початок 1990-х років) Очіма радянських спецслужб: Зб. документів та матеріалів.* Ч. 1. Київ: Інститут історії України, 2004.
92. ———. *Кримські татари: шлях до повернення: кримськотатарський національний рух (друга половина 1940-х – початок 1990-х років) Очіма радянських спецслужб: Зб. документів та матеріалів.* Ч. 2. Київ: Інститут історії України, 2004.
93. Бажан, Олег, Ольга Бажан, Сергій Блащук, Геннадій Боряк, Сергій Власенко, Наталія Маковська, упорядн. *Крим в умовах суспільно-політичних трансформацій (1940–2015): збірник документів і матеріалів.* 2-е вид. Київ: Інститут історії України НАН України, 2016.
94. Бажан, Олег, Юрій Данилюк, упорядн. *Кримські татари, 1944–1994 рр.: Статті. Документи. Свідчення очевидців.* Київ: Рідний край, 1995.
95. Білуха, Юрій, Ольга Власенко, упорядн. *Депортовані кримські татари, болгары, вірмени, греки, німці. Документи. Факти. Свідчення. (1917–1991).* Київ: Муз. Україна, 2004.
96. Бугай, Николай. *Принудительное переселение крымских татар: путь к реабилитации (материалы и документы).* Москва: «Аквариус», 2015.
97. Губогло, Михаил, Светлана Червонная, ред. *Крымскотатарское национальное движение Том II. Документы. Материалы. Хроника.* Москва: ЦИМО, 1992.



98. Джемилев, Решат, сост. *Живой факел. Самосожжение Мусы Мамута. Сборник документов.* Нью-Йорк: Фонд Крым, 1986.
99. «Докладная записка зам. председателя КГБ СССР С.Г. Банникова Н.В. Подгорному о настроениях крымских татар» *Russian Perspectives on Islam*, accessed October 8, 2020, <https://islamperspectives.org/rpi/items/show/21938>.
100. «Донесение начальника 9 управления МГБ СССР полковника В.В. Шияна заместителю министра МГБ СССР генерал-майору П.П. Кондакову о переселении крымских татар в УзССР» *Russian Perspectives on Islam*, accessed October 8, 2020, <https://islamperspectives.org/rpi/items/show/21947>.
101. «Запрос Национального движения крымских татар М.С. Горбачеву» *Russian Perspectives on Islam*, accessed October 8, 2020, <https://islamperspectives.org/rpi/items/show/22003>.
102. «Информация заведующего приемной Президиума Верховного Совета СССР М.П. Складова председателю Президиума Верховного Совета СССР Н.В. Подгорному о заявлениях крымских татар на дискриминацию» *Russian Perspectives on Islam*, accessed October 8, 2020, <https://islamperspectives.org/rpi/items/show/21922>.
103. «Информация заведующего приемной Президиума Верховного Совета СССР М.П. Складова председателю Президиума Верховного Совета СССР Н.В. Подгорному о настроениях крымских татар». *Russian Perspectives on Islam*, accessed October 8, 2020, <https://islamperspectives.org/rpi/items/show/21942>.
104. «Информация № 47 о проделанной работе представителями крымскотатарского народа, находящихся в Москве» *Russian Perspectives on Islam*, accessed October 8, 2020, <https://islamperspectives.org/rpi/items/show/21500>.
105. «Коллективное письмо крымских татар из г. Ферганы УзССР в Политбюро ЦК КПСС об их дискриминации,» *Russian Perspectives on Islam*, accessed October 8, 2020, <https://islamperspectives.org/rpi/items/show/21609>.

106. «Обращение крымско-татарского народа к Политбюро ЦК КПСС (о притеснениях крымских татар),» *Russian Perspectives on Islam*, accessed October 8, 2020, <https://islamperspectives.org/rpi/items/show/21931>.
107. Постановление Совета Министров СССР от 24 декабря 1987 г. № 1476, «Об ограничении прописки граждан в некоторых населенных пунктах Крымской области и Краснодарского Края». <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/v1476-400-87#Text>.
108. «Протокол засідання Центральної Ради організації Кримськотатарського національного руху, м. Бахчисарай 10–12 липня 1989 р.» *Електронний архів українського визвольного руху. Самвидав з приватної колекції посла Литви Пятраса Вайтекунаса*. <http://avr.org.ua/viewDoc/21464>. Останній перегляд 8 жовтня 2020.
109. Сигачев, Юрий, Виктор Хлопов и Игорь Шевчук, состав. *Реабилитация. Как это было. Документы Президиума ЦК КПСС и другие материалы*. Т. II: Февраль 1956 – начало 80-х годов. Москва: Материк, 2003.
110. *Шестой процесс Мустафы Джемилева: материалы следствия и запись судебного процесса 1983–1984 гг. (г. Ташкент)*. Симферополь, 2001.
111. Яковлев, Александр, ред., Николай Поболь, и Павел Полян, состав. *Сталинские депортации, 1928–1953*. Москва: Материк, 2005.
112. *Case 23 (interviewer E.H., type A2). Male, 23, Kalmyk, Minor Kolkhoz official*. Harvard Project on the Soviet Social System digital collection: interviews and manuals, 1950–1953, Schedule A, Vol. 3. <https://id.lib.harvard.edu/ead/c/fun00001c00038/catalog> Accessed November 23, 2020

### Опубліковані спогади

113. Акимова, Алие. «...И зори родины далекой.» *Дружба народов*. Вып. 3 (2002). <https://magazines.gorky.media/druzhba/2002/3/i-zori-rodiny-dalekoj.html>. Останній перегляд 8 жовтня 2020.

114. Аметов, Энвер. *Любовь к отчизне всеми нами движет. Сборник воспоминаний и размышлений ветерана национального движения крымских татар*. Симферополь: Изд. проект Миллий Фирка, 2014.
115. Амит, Эмиль. «Никто не забыт, ничто не забыто : Воспоминания». *Так это было : Национальные репрессии в СССР, 1919–1952 годы*. В 3 т. Т.3. Сост., предисл., послесл., коммент. и примеч. Светланы Алиевой. Москва : Инсан, 1993:74–120.
116. Аппазов, Рефат. *Следы в памяти и сердце*. Симферополь: Доля, 2001.
117. Бекирова, Гульнара, ред., Миневер Идрисова, сост. *С тоской по Родине... Судьбы крымских татар на Мелитопольщине*. Симферополь: Тезис, 2011.
118. Бекташ, Айдер. «Крым, Краснодар, Дагестан, Баку. 1968». <https://ayder-bekdash.livejournal.com/tag/%D0%94%D0%B0%D0%B3%D0%B5%D1%81%D1%82%D0%B0%D0%BD>. Останній перегляд 3 жовтня 2020.
119. Бобков, Филипп. *КГБ и власть*. Москва: ЭКСМО, 2003.
120. «Воспоминания Эльдара Шабанова: каким было возвращение в Крым». *Avdet*, 14 февраля 2020. <https://avdet.org/ru/2020/02/14/vospominaniya-jeldara-shabanova-kakim-bylo-vozvrashhenie-v-krym/>. Останній перегляд 8 жовтня 2020.
121. Григоренко, Петр. *В подполье можно встретить только крысы...* Нью-Йорк: Детинец, 1981. <https://www.sakharov-center.ru/asfcd/auth/?t=book&num=808>.
122. «Джелял Челебієв.» *Tamirlar* . <http://tamirlar.com/джелял-челебієв/>. Останній перегляд 8 жовтня 2020.
123. Дюльбер, Ленора. «У меня хватит сил.» *Их Крым. Как крымские татары возвращались на Родину. Истории семей*. <https://focus.ua/long/350756>. Останній перегляд 20 жовтня 2020.
124. Исмаїлов, Рамазан. «Частина 2. Уривки зі щоденника». *Щоденники війни*. [https://www.warmuseum.kiev.ua/ua/news/podcast/index\\_1.php](https://www.warmuseum.kiev.ua/ua/news/podcast/index_1.php). Останній перегляд 25 жовтня 2020.
125. «История жизни крымской татарки: от депортации до сегодня.» Интервью Павеля Никулина. *Avdet*, 14 апреля 2014. <https://avdet.org/ru/2014/04/14/istor>

- [iya-zhizni-krymskoj-tatarki-ot-deportatsii-do-segodnya/](#). Останній перегляд 8 жовтня 2020.
126. Казаков, Сеит-Ягъя. «Играйте Хайтарму.» *Их Крым. Как крымские татары возвращались на Родину. Истории семей.* <https://focus.ua/long/350756>. Останній перегляд 8 жовтня 2020.
127. ———. «Черное море». 6 квітня 2020. [https://www.facebook.com/permalink.php?story\\_fbid=3056096171120197&id=100001595336385](https://www.facebook.com/permalink.php?story_fbid=3056096171120197&id=100001595336385). Останній перегляд 8 жовтня 2020.
128. Клименко, Андрей «В последние дни было несколько публикаций насчет возвращения крымскотатарского народа в Крым...». 27 жовтня 2017. [https://www.facebook.com/permalink.php?story\\_fbid=1325801180882425&id=100003576664760](https://www.facebook.com/permalink.php?story_fbid=1325801180882425&id=100003576664760). Останній перегляд 20 жовтня 2020.
129. «Кусочек кебаба, кусочек Крыма, морг, под окном отец, пустой мезар.» *Avdet*, 18 мая 2012. <https://avdet.org/ru/2012/05/18/kusochek-kebaba-kusochek-kryma-morg-pod-oknom-otets-pustoj-mezar/>. Останній перегляд 8 жовтня 2020.
130. Куртиев, Рефат, ред. *Депортация крымских татар 18 Мая 1944 года. Как это было. Воспоминания депортированных.* Ч. 1. Симферополь: Оджакъ, 2004.
131. ———, ред. *Депортация крымских татар 18 мая 1944 года. . Как это было. Воспоминания депортированных.* Ч. 2. Симферополь: Оджакъ, 2005.
132. ———, ред. *Депортация крымских татар 18 мая 1944 года. . Как это было. Воспоминания депортированных.* Ч. 3. Симферополь: Оджакъ, 2005.
133. Муслимова, Эдие. «Мне снится дом, в котором я родилась». 29 квітня 2015. <https://www.facebook.com/EdiyeMuslimova/posts/834158649988735>. Останній перегляд 8 жовтня 2020
134. Мустафаев, Сейтумер. «Миллетим, котерлень!» *Avdet*, 4 ноября 2013. <https://avdet.org/ru/2013/11/04/milletim-koterlen/>. Останній перегляд 8 жовтня 2020.

135. «Открывшие путь на Родину: Веджие Кашка». *Crimean Tatars*, 2015. <https://www.crimeantatars.club/history/repatriation/otkryvshie-put-na-rodinu-vedzhie-kashka>. Останній перегляд 8 жовтня 2020.
136. Пашаєв, Осман «Фельетоны о бабушке Лютфие». <https://mzcenter.org/ФЕЛЬЕТОНЫ-О-БАБУШКЕ-ЛЮТФИЕ-ОСМАН-ПАША/>. Останній перегляд 8 жовтня 2020.
137. «Разгрузили у мыловаренного завода... Даже пошли слухи о том, что привезли нас на мыло.» *Avdet*, 15 марта 2010. <https://avdet.org/ru/2010/03/15/razgruzili-u-mylovarennogo-zavoda-dazhe-poshli-sluhi-o-tom-chto-privezli-nas-na-mylo/>. Останній перегляд 8 жовтня 2020.
138. Сафонов, Николай. *Записки адвоката: Крымские татары*. Москва: Вся Москва, 1990.
139. «Свидетельство о депортации Абибулаєва Енвера». *Общественная акция сбора свидетельств геноцида крымскотатарского народа «УНУТМА»* [http://qtmm.org/public/images/ckeditor/file/quick-folder/01b\\_svidetelstvo\\_abibullayev\\_enver.doc](http://qtmm.org/public/images/ckeditor/file/quick-folder/01b_svidetelstvo_abibullayev_enver.doc). Останній перегляд 8 жовтня 2020.
140. «Свидетельство о депортации Меметовой Розиле». *Общественная акция сбора свидетельств геноцида крымскотатарского народа «УНУТМА»*. [http://qtmm.org/public/images/ckeditor/file/quick-folder/08b\\_svidetelstvo\\_memetova\\_rozile.doc](http://qtmm.org/public/images/ckeditor/file/quick-folder/08b_svidetelstvo_memetova_rozile.doc). Останній перегляд 8 жовтня 2020.
141. «Свидетельство о депортации Османовой Адавиє». *Общественная акция сбора свидетельств геноцида крымскотатарского народа «УНУТМА»*. [http://qtmm.org/public/images/ckeditor/file/quick-folder/9b\\_svidetelstvo\\_osmanova\\_adaviye.doc](http://qtmm.org/public/images/ckeditor/file/quick-folder/9b_svidetelstvo_osmanova_adaviye.doc). Останній перегляд 8 жовтня 2020.
142. «Усніє Сейтмеметова.» *Tamirlar*. <http://tamirlar.com/усніє-сейтмеметова>. Останній перегляд 8 жовтня 2020.

143. «Хайріє Аблаєва.» *Tamirlar*. <http://tamirlar.com/хайріє-аблаєва>. Останній перегляд 8 жовтня 2020.
144. Эмирова, Адиле. «Ностальгия.» *Крым и крымские татары*. [http://kirimtatar.com/index.php?option=com\\_content&task=view&id=93&Itemid=366](http://kirimtatar.com/index.php?option=com_content&task=view&id=93&Itemid=366). Останній перегляд 8 жовтня 2020.

### Періодична преса та публіцистика

145. «10 интересных фактов о Мустафе Джемилеве.» *Avdet*, 13 ноября 2017. <https://avdet.org/ru/2017/11/13/10-interesnyh-faktov-o-mustafe-dzhemileve/>. Останній перегляд 8 жовтня 2020.
146. Абдулла, Арзы. «Выходцы из Кучук-Узень встретились в 30-ый раз». *Crimean Tatars*, 2018. <https://www.crimeantatars.club/life/society/vyhodtsy-iz-kuchuk-uzen-vstretilis-30-yj-raz>. Останній перегляд 8 жовтня 2020.
147. Абдула, Арзы. «Стиля: село, превращённое в санитарную зону». *Crimean Tatars*, 2020. <https://www.crimeantatars.club/history/repatriation/selo-prevrashhyonnoe-v-sanitarnuyu-zonu>. Останній перегляд 8 жовтня 2020.
148. «Ансамблю Хайтарма исполнилось 55 лет». <http://qirim.org/kultura/xajtarma-ispolnilos-55-let.html> Останній перегляд 8 жовтня 2020.
149. «Арешти в Крыму». *Вісник репресій в Україні*, вип. 6, (червень 1981): 9-10.
150. «Асрет – возвращение Родины». *Crimean Tatars*, 2019. <https://www.crimeantatars.club/history/repatriation/asret-vozvrashhenie-rodiny>. Останній перегляд 8 жовтня 2020.
151. Ваапова, Зарина. «Эскендер Фазыл – больше, чем поэт.» *Crimean Tatars*, 2017. <https://www.crimeantatars.club/culture/literature/eskender-fazyl-bolshe-chem-poet>. Останній перегляд 8 жовтня 2020.
152. «Выселения из Крыма.» *Хроника текущих событий*, № 53, 1 августа 1979, <http://hts.memo.ru./xtc53-49.htm>. Останній перегляд 8 жовтня 2020.



153. Кривошеев, Павел. «“Таманский поход” достиг своей цели – Джебпаров.» *Крым.Реалии*, 4 октября 2019. <https://ru.krymr.com/a/tamansky-pohod-dostig-svoey-celi-djepparov/30199293.html>. Останній перегляд 8 жовтня 2020.
154. «Кровавые события в Дегирменкое 23-летней давности.» *Avdet*, 22 сентября 2012. <https://avdet.org/ru/2012/09/22/krovavye-sobytiya-v-degirmenkoe-23-letnej-davnosti/>. Останній перегляд 8 жовтня 2020.
155. «Мнение члена комитета прав человека В. Н. Чалидзе по записке А. Д. Сахарова о восстановление прав переселенных народов». *Хроника защиты прав в СССР*, вып. 5–6 (ноябрь–декабрь 1973): 50–54.
156. «О национальности приказано забыть: потомок крымских татар о двух депортациях». *ТАСС*. <https://tass.ru/spec/tatary>. Останній перегляд 8 жовтня 2020.
157. «Перезахоронение останков Эшрефа Шемьи-заде стало предметом дискуссий.» *QHA*, 16 октября 2015. <http://old.qha.com.ua/ru/obschestvo/perezahoronenie-ostankov-eshrefa-shemizade-stalo-predmetom-diskussii/149634/>. Останній перегляд 8 жовтня 2020.
158. «Поистине наш народ терпелив и трудолюбив.» *Avdet*, 29 октября 2013. <https://avdet.org/ru/2013/10/29/poistine-nash-narod-terpeliv-i-trudolyubiv/>. Останній перегляд 20 жовтня 2020.
159. «Постановление № 700.» *Хроника текущих событий*, № 52, 1 березня 1979, <http://hts.memo.ru./xtc52-29.htm>. Останній перегляд 8 жовтня 2020.
160. «Преследование крымских татар». *Вести из СССР*, №1–2, 31 января 1986. <https://vesti-iz-sssr.com/2016/12/09/presledovaniya-krymskikh-tatar-1986-1-2-5/>. Останній перегляд 8 жовтня 2020.
161. «Саиде Боданинская – дочь, жена и мать выдающихся людей.» *Avdet*, 22 апреля 2013. <https://avdet.org/ru/2013/04/22/saide-bodaninskaya-doch-zhena-i-mat-vydayushhihsya-lyudej/>. Останній перегляд 8 жовтня 2020.
162. «Самосожжение Мусы Мамута». *Хроника текущих событий*, № 51, 1 декабря 1978 г. <http://hts.memo.ru./xtc51-32.htm>. Останній перегляд 8 жовтня 2020.

163. «Самоубийство Иззета Мемудаллаева». *Хроника текущих событий*, № 51, 1 декабря 1978 г. <http://hts.memo.ru./xhc51-32.htm>. Останній перегляд 8 жовтня 2020.
164. «Свидание с родными истоками.» *Avdet*, 5 августа 2018. <https://avdet.org/ru/2018/08/05/svidanie-s-rodnyimi-istokami/>. Останній перегляд 8 жовтня 2020.
165. «У справі повернення татар на Крим: Заява ЗП УГВР.» *Сучасність* № 7 (103) (1969): 91–2.
166. Шемби-заде, Эшреф. «Кому же плакать, как не нам?» *Страна Крым*, 14 марта 2019. <https://www.facebook.com/314647171929588/posts/2316170311777254/>. Останній перегляд 8 жовтня 2020.
167. Эмиров, Рустем. «Словно яркий метеор на национальном небосклоне.» *Голос Крыма New*, 2016. <http://goloskrimanew.ru/slovno-yarkiy-meteor-na-natsionalnom-nebosklone.html>. Останній перегляд 8 жовтня 2020.
168. Якупова, Венера. *Крымские татары, или Привет от Сталина!* Казань: Часы истории, 2009.
169. Karavansky, Svyatoslav. “A Petition to the Council of Nationalities of the USSR.” *The Ukrainian Quarterly* XXIV, no. 2 (1968): 108–16.

## II. ЛІТЕРАТУРА

170. Алексеева, Людмила. *История инакомыслия в СССР: новейший период.* Вильнюс-Москва: Весть, 1992.
171. Аметов, Рефат. «Экономическая сущность категории ‘возвращение и обустройство’ депортированного народа Крыма.» *Культура Народов Причерноморья*, №. 6 (1999): 12–15.
172. Ассман, Алейда. *Длинная тень прошлого. Мемориальная культура и историческая политика.* Москва: НЛЮ, 2014.
173. Ассман, Аляйда. *Простори спогаду. Форми та трансформації культурної пам'яті.* Київ: Ніка-центр, 2012.



174. Бажан, Олег, і Юрій Данилюк. *Опозиція в Україні (друга половина 50-х – 80-ті рр. ХХ ст.)*. Київ: Рідний край, 2000.
175. Бекирова, Гульнара. *Крымские Татары. 1941–1991: (Опыт политической истории)*. Симферополь: Тезис, 2008.
176. Бекірова, Гульнара. *Пів століття опору: кримські татари від вигнання до повернення (1941–1991 роки). Нарис політичної історії*. Київ: Критика, 2017.
177. ———. «“Частішають звістки про загибель родин і вже глухе ремство панує серед нас.” (епізод 1944 року). До питання про зародження опозиційних настроїв серед кримських татар.» *Кримські студії: Інформаційний Бюлетень*, №. 1–2 (2003): 115–123.
178. Бердинских, Виктор. *Спецпоселенцы: политическая ссылка народов Советской России*. Москва: НЛО, 2005.
179. Берк, Пітер. «Вступ. Нова історія: її минуле і майбутнє.» *Нові перспективи історіописання*, за ред. П. Берка, Київ: Ніка-Центр, 2004: 8–35.
180. Бетлій, Олена. «Біженці у Києві у роки Першої Світової війни: ідентичність, досвід, особисті історії (за матеріалами київського перепису біженців 1916)» *Наукові записки НаУКМА. Історичні науки*, № 2 (2019): 106–123.
181. Бойцова, Елена, Виктор Ганкевич, Эльмира Муратова, и Зарема Хайреддинова. *Ислам в Крыму: Очерки истории функционирования мусульманских институтов*. Симферополь: Элиньо, 2009.
182. Боряк, Геннадій, упор. *Історія Криму в запитаннях та відповідях*. Київ: Наукова думка, 2015.
183. Волобуев, Олег. «Крымскотатарский вопрос по документам ЦК КПСС (вторая половина 50-х – середина 80-х гг. ХХ в.)» *Отечественная история*, №. 1 (1994): 157–69.
184. Вяткин, Аркадий, и Эдуард Кульпин, ред. *Крымские татары : проблемы репатриации*. Москва: Институт востоковедения РАН, 1997.

185. Габриелян, Олег, Вячеслав Зарубин, и Александр Кислый, ред. *Крымские репатрианты: депортация, возвращение и обустройство*. Симферополь: Амена, 1998.
186. Газізова, Олена. «Кримськотатарське питання в контексті анексії півострова: регіональний вимір всеукраїнської соборності.» *Вісник Львівського університету. Серія філософсько-політологічні студії*, № 15 (2017): 141–147.
187. Галенко, Олександр. «Про етнічну спорідненість українців та кримських татар раніше і тепер.» *Кримські татари: Минуле і сучасність (до 50-річчя депортації кримськотатарського народу): Матеріали міжнародної наукової конференції, 13–14 травня 1994, Київ*: 101–109.
188. Гладун, Олександр, Омелян Рудницький, Наталя Кулик. «Оцінка демографічних втрат кримськотатарського народу внаслідок депортації 1944 року.» *Демографія та соціальна економіка*, № 2 (2017): 11–28. [http://nbuv.gov.ua/UJRN/dse\\_2017\\_2\\_3](http://nbuv.gov.ua/UJRN/dse_2017_2_3). Останній перегляд 20 жовтня 2020.
189. Грінченко, Гелінада. *Усна історія: Методичні рекомендації з організації дослідження: для студентів і аспірантів*. Харків, 2007.
190. Грінченко, Гелінада, Ірина Реброва, Ірина Романова. «Усна історія в пострадянських дослідницьких практиках (на прикладі сучасних Білорусі, Росії та України)» *Український історичний журнал*, № 4 (2012): 172–187.
191. Губогло, Михаил, и Светлана Червонная. *Крымскотатарское национальное движение*. Том 1. Москва: ЦИМО, 1992.
192. Гучинова, Эльза-Баир. «Кто старое помянет, кто старое забудет: о стиле переживания калмыками депортационной травмы.» *Журнал социологии и социальной антропологии* 5, №. 2 (2002): 90–112.
193. Джемилев, Мустафа, ред. *Шестьдесят шестая годовщина Крымской АССР. Демонстрации и митинги крымских татар*. London: The Society for Central Asian Studies, 1989.
194. Даниэль, Александр. «Эхо депортации: крымскотатарское движение за возвращение и предпосылки к установлению связей с правозащитными

- організаціями.» *Миграционные последствия Второй мировой войны: этнические депортации в СССР и странах Восточной Европы: сборник статей*, вып. 1, отв. ред. Аблажей Н., Блюм А. Новосибирск: Изд-во «Наука», 2012: 234–250.
195. Джемільєв, Мустафа. «Кримські татари в Москві. Літо 1987.» *Кримські Студії: Інформаційний Бюлетень*, №. 5–6 (2002): 136–205.
196. Земсков, Виктор. «Спецпоселенцы из Крыма (1944–1956).» *Крымский музей*, № 1 (1994): 73–90.
197. ———. «Спецпоселенцы (по документам НКВД-МВД СССР).» *Социологические исследования*, № 11 (1990): 3–17.
198. Зінченко, Юрій. *Кримські татари: Історичний нарис*. Київ: Голов. спеціаліз. ред. літ. мовами нац. меншин України, 1998.
199. Караманов, Рустем. «Мотив “Къырым-Ана» (“Крым-Родина-Мать”) в крымской прозе “изгнания-возвращения”.» *Филология и культура*, № 3 (57) (2019): 133–39.
200. Кислая, Анна. «Диагональный анализ этнических проблем в Крыму.» *Annales*, № 3 (2001): 118–25.
201. Кислий, Мартін-Олександр. «Дитинство депортованих кримських татар в Узбекистані у 1950-х роках (за матеріалами спогадів)» *Наукові записки НаУКМА. Історичні науки*, № 169 (2015): 52–58.
202. ———. «Наративи Великого Голоду: погляд з обох боків Перекопу.» *Наукові записки НаУКМА. Історичні науки*, № 1 (2018): 73–86.
203. ———. «Особливості проведення устноісторичних досліджень у сучасному Криму та нові старі наративи.» *Питання-відповіді-інтерпретації: усна історія України ХХ століття*, за ред. Гелінади Грінченко. *На стадії друку*.
204. ———. «Повернення кримських татар до 1989 р. як дослідницька проблема» *Наукові записки НаУКМА. Історичні науки*, № 3 (2020): 54–61.
205. Кислый, Александр. «Возвращение крымских татар из депортации и процесс развития гражданского общества в Украине». *Крымскотатарское национальное и правозащитное движение: истоки, эволюция. Сборник*

- докладов міжнародної науково-практичної конференції, посвященої 60-літтю М. Джемилева. Симферополь: ДОЛЯ, 2004: 138–41
206. Кісь, Оксана. «Коллективна пам'ять та історична травма: теоретичні рефлексії на тлі жіночих спогадів про Голодомор.» *У пошуках власного голосу: Усна історія як теорія, метод, джерело: Зб. наук. праць*, за ред. Г. Грінченко, Н. Ханенко-Фрізен. Харків: Східний інститут українознавства ім. Ковальських, 2010: 171–191.
207. ———. «Усна історія: становлення, проблематика, методологічні засади.» *Україна Модерна* 11 (2006): 7–24.
208. Коннертон, Пол. *Як суспільства пам'ятають*. Київ: Ніка-центр, 2013.
209. Кульчицький, Станіслав. «Боротьба кримських татар за повернення на Батьківщину (1956–1989 рр.)» *Український історичний журнал*, № 2 (2018): 75–109.
210. Курас, Іван, Юрій Левенець, Олександр Майборода, Май Панчук, і Ярослав Пилинський, ред. *Проблеми інтеграції кримських репатріантів в українське суспільство: збірник матеріалів семінару Київського проекту Інституту Кеннана та Інституту політичних і етнонаціональних досліджень НАН України, 13–14 Травня 2004 р.* Київ: Стилос, 2004.
211. Мейлахс, Петр. «Отдавая “родине” должное: опыт этносимволического анализа случая турок-месхетинцев центральной России.» *Ab Imperio*, № 2 (2006): 233–73.
212. Меметов, Айдер. *Крымские татары. Историко-лингвистический очерк*. Симферополь: Анаюрт, 1993.
213. Меметова, Рейана. «Формирование мест современного компактного проживания крымскотатарского населения.» *Культура народов Причерноморья*, № 253 (2012): 105–10.
214. Музафаров, Рефик. *Анатомія депортації кримських татар*. Симферополь: Тарпан, 2011.
215. Муслимов, Рефат. *Судакънынъ ильваны Къоз*. Симферополь: Тезис, 2010.

216. Наберухін, Анатолій. «1944 рік: детатаризація Криму.» *Кримські татари 1944–1994 рр. Статті. Документи. Свідчення очевидців*, упоряд. О. Бажан та Ю. Данилюк. Київ: Рідний край, 1995: 5–17.
217. Некрич, Александр. *Наказанные народы*. Нью-Йорк: Хроника, 1978.
218. Озенбашлы, Энвер Крымцы. *Сборник работ по истории, этнографии и языку крымских татар*. Симферополь: Аксмеджит, 1997.
219. Паин, Эмиль. «Возвращение (о проблемах репатриации депортированных народов)» *Социологические исследования* № 12 (1990): 59–66.
220. Панчук, Май, Олександр Майборода, і Володимир Євтух. *Крим в етнополітичному вимірі*, за ред. Івана Кураса. Київ: Світогляд, 2005.
221. Полян, Павел. *Не по своей воле... История и география принудительных миграций в СССР*. Москва: ОГИ; Мемориал, 2001.
222. Прибыткова, Ирина. «Современные миграционные процессы: теоретико-методологические аспекты исследований.» *Социология: теория, методы, маркетинг*, № 1 (1999): 161–72.
223. Рикер, Поль. *Память, история, забвение*. Москва: Изд. гуманитарной литературы, 2004.
224. Розенталь, Габріель. «Цілюща дія розповідання історій: до питання про умови розповідання історій у контексті дослідження та терапії.» Перекладачі Гелінада Грінченко та Ірина Реброва. *Схід-Захід. Історико-культурологічний збірник*, № 11–12 (2008): 42–58.
225. Сактаганова, Зауреш. «Фрагменты воспоминаний депортированных женщин: адаптация и жизнь в Казахстане.» *Мир Большого Алтая*, № 5 (2) (2019): 232–47.
226. Сануков, Ксенофонт. «Крымские татары – спецпоселенцы в Марийской АССР в 1940–1950-е годы.» *«Запад-Восток»*. *Научно-практический ежегодник*, № 8 (2015): 77–89.
227. Самиренко, Лев. *Крымское промышленное плодоводство. Т. 1*. Москва: 1912.

228. Смолій, Валерій, відп. ред., та інші. *Крим від античності до сьогодення: Історичні студії*. Київ: Інститут історії України, 2014.
229. Соболева, Олена. «Формування образу етнічної Батьківщини кримських татар в умовах репатріації та облаштування в АР Крим.» *Матеріали до української етнології*, № 10 (2010): 44–51.
230. ———. «Ісламські традиції у весіллі кримських татар кінця 19 – початку 20 століття.» *Етнічна історія народів Європи*, № 25 (2008): 74–81.
231. Хальбвакс, Морис. *Социальные рамки памяти*. Москва: Новое издательство, 2007.
232. Хамзин, Али. «Крымские татары в Узбекистане.» *Рабочие документы Французского института исследования Центральной Азии*. Выпуск 11 (Декабрь 2004). Ташкент, 2004.
233. Хаяли, Рустем, сост. *Крымскотатарский народ: без права на Родину (первая половина 1940-х – начало 1990-х гг.)*. 2-е изд. Симферополь: ДОЛЯ, 2006.
234. ———. «Обустройство спецпереселенцев-крымских татар в первые годы депортации (1944–1947 гг.)» *Культура народов Причерноморья*, № 3 (1998): 263–7.
235. Хаялі, Рустем. «Крымскотатарський народ в умовах депортації (1944–1967 рр.): автореф. дис... канд. іст. наук: 07.00.01.» Зап. держ. ун-т, 2000.
236. Червонная, Светлана. «Крымскотатарское национальное движение (1994–1996).» *Исследования по прикладной и неотложной этнологии*, № 101 (1997): 3–28.
237. Шевель, Оксана. «Кримські татари та українська держава: питання політики, правозастосування та значення риторики.» *Кримські студії: Інформаційний Бюлетень*, № 1 (2001): 10–31.
238. Яремчук, Віталій, Валентин Безверхий. «Татари в Україні (історико-політологічний аспект).» *Український історичний журнал*, № 5 (1994): 18–29.
239. Abrams, Lynn. *Oral History Theory*. New York: Routledge, 2010.

240. Ackermann, Felix. "Autosovietization. Migration, Urbanization and Social Acculturation in Western Belarus." *Jahrbücher Für Geschichte Osteuropas* 64, no. 3 (2016): 409–36.
241. Adelman, Howard, and Elazar Barkan. *No Return, No Refuge: Rites and Rights in Minority Repatriation*. New York: Columbia University Press, 2011.
242. Alekseeva, Lyudmila. *Soviet Dissent: Contemporary Movements for National, Religious, and Human Rights*. Translated by Carol Pearce and John Glad. Middletown, Conn.: Wesleyan University Press, 1985.
243. Allworth, Edward. «Renewing Self-Awareness.» In *The Tatars of Crimea: Return to the Homeland*, edited by Edward A. Allworth. Duke University Press, 1998: 1–26.
244. ———. "Mass Exile, Ethnocide, Group Derogation: Anomaly or Norm in Soviet Nationality Policies?" In *The Tatars of Crimea: Return to the Homeland*, edited by Edward A. Allworth. Duke University Press, 1998: 180–205.
245. ———, ed. *Tatars of the Crimea: Their Struggle for Survival : Original Studies from North America, Unofficial and Official Documents from Czarist and Soviet Sources*. Duke University Press, 1988.
246. Al-Rasheed, Madawi. "The Myth of Return: Iraqi Arab and Assyrian Refugees in London." *Journal of Refugee Studies* 7, no. 2–3 (1994): 199–219.
247. Anwar, Muhammad. *The Myth of Return: Pakistanis in Britain*. London: Heinemann Educational Books, 1979.
248. Arendt, Hannah. *The Origins of Totalitarianism*. Harcourt Brace Jovanovich, 1973.
249. Assmann, Aleida. "The Holocaust – a Global Memory? Extensions and Limits of a New Memory Community." In *Memory in a Global Age: Discourses, Practices and Trajectories*, edited by Aleida Assmann and Sebastian Conrad. London: Palgrave Macmillan UK, 2010: 97–117.
250. Assmann, Jan, and John Czaplicka. "Collective Memory and Cultural Identity." *New German Critique*, no. 65 (1995): 125–33.

251. Aydingün, Ayşegül, and Erdogan Yildirim. "Perception of Homeland among Crimean Tatars: Cases from Kazakhstan, Uzbekistan and Crimea." *Bilig*, no. 54 (2010): 21–46.
252. Baily, Samuel L. "Cross-Cultural Comparison and the Writing of Migration History: Some Thoughts on How to Study Italians in the New World." In *Immigration Reconsidered: History, Sociology, and Politics*, edited by Virginia Yans-McLaughlin. Oxford University Press, 1990: 241–53.
253. Bakewell, Oliver. "Relaunching Migration Systems." *Migration Studies* 2, no. 3, (November 2014): 300–318.
254. Balkelis, Tomas. "Ethnicity, Identity and Imaginings of Home in the Memoirs of Lithuanian Child Deportees, 1941–53." In *Displaced Children in Russia and Eastern Europe, 1915–1953*, edited by Nick Baron. Leiden: Brill, 2017: 248–72.
255. Bartlett, Frederic. *Remembering: A Study in Experimental and Social Psychology*. Cambridge University Press, 1995.
256. Basu, Pau. "Roots-Tourism as Return Movement: Semantics and the Scottish Diaspora." In *Emigrant Homecomings: The Return Movement of Emigrants, 1600–2000*, edited by Marjory Harper. Manchester University Press, 2005: 131–50.
257. Beiner, Guy. "Probing the Boundaries of Irish Memory: From Postmemory to Prememory and Back." *Irish Historical Studies* 39, no. 154 (2014): 296–307.
258. Blegen, Theodore. *Norwegian Migration to America, 1825–1860*. Northfield: The Norwegian-American Historical Association, 1931.
259. Bolognani, Marta. "From Myth of Return to Return Fantasy: A Psychosocial Interpretation of Migration Imaginaries." *Identities* 23, no. 2 (2016): 193–209.
260. Boym, Svetlana. *The Future Of Nostalgia*. Basic Books, 2001.
261. Brettell, Caroline B., and James F. Hollifield. "Introduction." In *Migration Theory: Talking across Disciplines*, edited by Caroline B. Brettell and James F. Hollifield. New York: Routledge, 2000: 1–36.



262. Budrytė, Dovilė. “Experiences of Collective Trauma and Political Activism: A Study of Women ‘Agents of Memory’ in Post-Soviet Lithuania.” *Journal of Baltic Studies* 41, no. 3 (September 1, 2010): 331–50.
263. Butler, Kim D. “Defining Diaspora, Refining a Discourse.” *Diaspora: A Journal of Transnational Studies* 10, no. 2 (2001): 189–219.
264. Castles, Stephen, and Mark J. Miller. *The Age of Migration. International Population Movements in the Modern World*. Macmillan, 1998.
265. Cemiloglu, Mustafa. “A History of the Crimean Tatar National Liberation Movement: A Sociopolitical Perspectives.” In *Crimea: Dynamics, Challenges and Prospects*, edited by Maria Drohobycky. Rowman & Littlefield, 1995: 87–105.
266. Chamberlain, Mary. “Family Narratives and Migration Dynamics: Barbadians to Britain.” *Immigrants & Minorities* 14, no. 2 (1995): 153–169.
267. Chimni, B. S. “The Birth of a ‘Discipline’: From Refugee to Forced Migration Studies.” *Journal of Refugee Studies* 22, no. 1 (March 2009): 11–29.
268. Christou, Anastasia. *Narratives of Place, Culture and Identity: Second-Generation Greek-Americans Return “Home.”* Amsterdam: Amsterdam University Press, 2006.
269. Clifford, James. *Routes: Travel and Translation in the Late Twentieth Century*. Harvard University Press, 1997.
270. Conquest, Robert. *The Nation Killers: The Soviet Deportation of Nationalities*. London: Macmillan, 1970.
271. Conquest, Robert. *The Soviet Deportation of Nationalities*. London: Macmillan, 1960.
272. *Crimean Tatars: Repatriation and Conflict Prevention*. New York: Open Society Institute, Forced Migration Projects, 1996.
273. Dixit, Meha. “Field Research in Conflict Zones: Experience from India and Sierra Leone.” *International Studies* 49, no. 1–2 (2012): 133–50.
274. Emirova, Arzy. “Deportation in the Collective Memory of Crimean Tatars.” *Культура Народов Причерноморья*, no. 212 (2011): 190–92.

275. Erikson, Kai. "Notes on Trauma and Community." In *Trauma: Explorations in Memory*, edited by C. Caruth. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1995: 183–99.
276. Feldman, Ilana. "Home as a Refrain: Remembering and Living Displacement in Gaza." *History & Memory* 18, no. 2 (2006): 10–47.
277. Field, Sean. *Oral History, Community, and Displacement: Imagining Memories in Post-Apartheid South Africa*. Palgrave Macmillan US, 2012.
278. Fisher, Alan W. *The Crimean Tatars*. Stanford: Hoover Institution Press, 1978.
279. FitzGerald, David Scott. "The Sociology of International Migration." In *Migration Theory: Talking across Disciplines*, edited by Caroline B. Brettell and James F. Hollifield. New York: Routledge, 2000: 115–47.
280. Fivush, Robin. "Speaking Silence: The Social Construction of Silence in Autobiographical and Cultural Narratives." *Memory* 18, no. 2 (2010): 88–98.
281. Forster, Walter O. *Zion on the Mississippi. The Settlement of the Saxon Lutherans in Missouri 1839–1841*. Saint Louis: Concordia Publishing House, 1953.
282. Fujii, Lee Ann. *Interviewing in Social Science Research*. New York: Routledge, 2017.
283. Gabaccia, Donna R. "Time and Temporality in Migration Studies." In *Migration Theory: Talking across Disciplines*, edited by Caroline B. Brettell and James F. Hollifield. New York: Routledge, 2000: 37–66.
284. Gatrell, Peter. "Population Displacement in the Baltic Region in the Twentieth Century: From 'Refugee Studies' to Refugee History." *Journal of Baltic Studies* 38, no. 1 (2007): 43–60.
285. ———. *The Making of the Modern Refugee*. Oxford: Oxford University Press, 2013.
286. Green, Nancy L. "The Comparative Method and Poststructural Structuralism: New Perspectives for Migration Studies." *Journal of American Ethnic History* 13, no. 4 (1994):3–22.

287. Greenwood, Michael J., and Gary L. Hunt. "The Early History Of Migration Research." *International Regional Science Review* 26, no. 1, (January 2003):3–37.
288. Gullestad, Marianne. "Imagined Childhoods: Constructions of Self and Society in Life Stories." *Educação & Sociedade* 26, no. 91 (2005): 509–34.
289. Hall, Mica. *Russian as Spoken by Crimean Tatars*. University of Washington, PhD dissertation, 1997.
290. Hammer, Juliane. *Palestinians Born in Exile: Diaspora and the Search for a Homeland*. University of Texas Press, 2005.
291. Hammond, Laura. "Examining the Discourse of Repatriation: Towards a More Proactive Theory of Return Migration." In *The End of the Refugee Cycle?: Refugee Repatriation and Reconstruction*. New York; Oxford: Berghahn Books, 1999: 227–44.
292. Handlin, Oscar. *The Uprooted: The Epic Story of the Great Migrations That Made the American People*. Boston: Little, Brown and Company, 1951.
293. Hansen, Marcus Lee. *The Atlantic Migration, 1607–1860: A History of the Continuing Settlement of the United States*. New York: Harper Torch Books, 1940.
294. Harvey, Jonathan. "Footprints in the Field: Researcher Identity in Social Research." *Methodological Innovations Online* 8, no. 1 (2013): 86–98.
295. Harzig, Christiane, and Dirk Hoerder, with Donna Gabaccia. *What is Migration History?* Polity: Cambridge, 2009.
296. Hionidou, Violetta, and David Saunders. "Exiles and Pioneers: Oral Histories of Greeks Deported from the Caucasus to Kazakhstan in 1949." *Europe-Asia Studies* 62, no. 9 (2010): 1479–1501.
297. Hirsch, Marianne. "Past Lives: Postmemories in Exile." *Poetics Today* 17, no. 4 (1996): 659–86.
298. ———. "The Generation of Postmemory." *Poetics Today* 29, no. 1 (2008): 103–28.

299. Hirsch, Marianne, and Nancy K. Miller. "Introduction." In *Rites of Return: Diaspora Poetics and the Politics of Memory*, edited by Marianne Hirsch and Nancy K. Miller. Columbia University Press, 2011: 1–20.
300. Hirsch, Marianne, and Leo Spitzer. "'We Would Not Have Come Without You': Generations of Nostalgia." *American Imago* 59 (2002): 253–76.
301. Israel, Mark. "South African War Resisters and the Ideologies of Return from Exile." *Journal of Refugee Studies* 15, no. 1 (2002): 26–42.
302. Izmirli, Idil P. "Return to the Golden Cradle: Post-Return Dynamics and Resettlement Angst among the Crimean Tatars." In *Migration, Homeland and Belonging in Eurasia*, edited by Cynthia Buckley, Blair Ruble, and Erin Trough Hofmann. Woodrow Wilson Center Press, 2008: 227–64.
303. Jansen, Stef. "Troubled Locations: Return, the Life Course, and Transformations of 'home' in Bosnia-Herzegovina." *Focaal*, no. 49 (2007): 15–30.
304. Kabachnik, Peter, Joanna Regulska, and Beth Mitchneck. "Where and When Is Home? The Double Displacement of Georgian IDPs from Abkhazia." *Journal of Refugee Studies* 23, no. 3 (2010): 315–36.
305. Kibreab, Gaim. "Revisiting the Debate on People, Place, Identity and Displacement." *Journal of Refugee Studies* 12, no. 4 (1999): 384–410.
306. Kirimal, Mustafa Edige. "Complete Destruction of National Group as Groups: The Crimean Turks." In *Genocide in the USSR: Studies in Group Destruction*, edited by Nikolai Dekker and Andrei Lebed. New York: Scarecrow Press, 1958: 20–29.
307. ———. "The Tragedy of Crimea." *Eastern Quarterly* 4, no. 1 (January 1951): 39–46.
308. Kirimli, Hakan. "Soviet Educational and Cultural Policies toward the Crimean Tatars in Exile (1944–1987)." *Central Asian Survey* 8, no. 1 (1989): 69–88.
309. Kirss, Tiina. "Survivorship and the Eastern Exile: Estonian Women's Life Narratives of the 1941 and 1949 Siberian Deportations." *Journal of Baltic Studies* 36, no. 1 (2005): 13–38.

310. Kisly, Martin-Oleksandr. "Crimean Tatars in Exile: Community Belonging and Being the Others." *Наукові записки НАУКМА. Історичні науки*. Т. 2 (2019): 41–55.
311. ———. "Post-Traumatic Generation: Childhood of Deported Crimean Tatars in Uzbekistan." *International Crimes and History Issue 16* (2015): 71–93.
312. Kolarz, Walter. *Russia and Her Colonies*. Praeger, 1955.
313. Korostelina, Karina. "Crimean Tatars From Mass Deportation to Hardships in Occupied Crimea." *Genocide Studies and Prevention: An International Journal* 9, no. 1 (2015): 33–47.
314. Korytová-Magstadt, Štěpánka. "In Search of Causes: Historiography of Migration, 1910–1990." *AUC Studia Territorialia* 3, no. 5 (2005): 49–61.
315. Kowalewski, David. "National Dissent in the Soviet Union: The Crimean Tatar Case." *Nationalities Papers* 2, no. 2 (1974): 1–18.
316. Kreindler, Isabelle. "The Soviet Deported Nationalities: A Summary and an Update." *Soviet Studies* 38, no. 3 (1986): 387–405.
317. Lacapra, Dominick. "Trauma, History, Memory, Identity: What Remains?" *History and Theory* 55, no. 3 (2016): 375–400.
318. Lacroix, Thomas, and Elena Fiddian-Qasmiyeh. "Refugee and Diaspora Memories: The Politics of Remembering and Forgetting." *Journal of Intercultural Studies* 34, no. 6 (2013): 684–96.
319. Lakha, Salim. "Waiting to Return Home: Modes of Immigrant Waiting." In *Waiting*, edited by Ghassan Hage. Melbourne: Melbourne University Press, 2009: 121–34.
320. Leerssen, Joep. "Imagology: History and method." In *Imagology: The Cultural Construction and Literary Representation of National Characters: A Critical Survey*, edited by Manfred Beller and Joep Leerssen. Amsterdam – New York: Rodopi, 2007: 17–32.
321. Levy, Nathan, Asya Pisarevskaya, and Peter Scholten. "Between Fragmentation and Institutionalisation: The Rise of Migration Studies as a Research Field." *Comparative Migration Studies* 8, no. 24 (2020): 1–4.

322. Loftus, Elizabeth. "Creating False Memories." *Scientific American* 277, no. 3 (1997): 70–5.
323. Loftus, Elizabeth, Julie Feldman, and Richard Dashiell. "The Reality of Illusory Memories." In *Memory Distortion: How Minds, Brains, and Societies Reconstruct the Past*, edited by Daniel L. Schacter and Joseph T. Coyle. Harvard University Press, 1997: 47–64.
324. Low, SETH. "Toward an Anthropological Theory of Space and Place." *Semiotica*, no. 175 (2009): 21–37.
325. Lupu, Noam, and Leonid Peisakhin. "The Legacy of Political Violence across Generations." *American Journal of Political Science* 61 (2017): 836–51.
326. Mabogunje, Akin L. "Systems Approach to a Theory of Rural-Urban Migration". *Geographical Analysis* 2 (1970): 1–18.
327. Magocsi, Paul Robert. *This Blessed Land: Crimea and the Crimean Tatars*. Toronto: University of Toronto Press, 2014.
328. Malkki, Liisa. "National Geographic: The Rooting of Peoples and the Territorialization of National Identity among Scholars and Refugees." *Cultural Anthropology* 7, no. 1 (1992): 24–44.
329. Mallett, Shelley. "Understanding Home: A Critical Review of the Literature." *The Sociological Review* 52, no. 1 (2004): 62–89.
330. Marples, David R., and David F. Duke. "Ukraine, Russia, and the Question of Crimea." *Nationalities Papers: The Journal of Nationalism and Ethnicity* 23, no. 2, (1995): 261–89.
331. Martin, Terry. "The Origins of Soviet Ethnic Cleansing." *The Journal of Modern History* 70, no. 4 (1998): 813–61.
332. Merrill, Natalie, and Robyn Fivush. "Intergenerational Narratives and Identity across Development." *Developmental Review* 40 (2016): 72–92.
333. Naimark, Norman M. *Stalin's Genocides*. Princeton University Press, 2010.
334. Najmabadi, Afsaneh. "The Erotic Vatan [Homeland] as Beloved and Mother: To Love, to Possess, and To Protect." *Comparative Studies in Society and History* 39, no. 3 (1997): 442–67.

335. Nikolko, Milana. "Collective Trauma, Memories, and Victimization Narratives in Modern Strategies of Ethnic Consolidation: The Crimean Tatar Case." In *Crisis and Change in Post-Cold War Global Politics: Ukraine in a Comparative Perspective*, edited by Erica Resende, Dovilė Budrytė, and Didem Buhari-Gulmez. Palgrave Macmillan, 2018: 69–93.
336. Norman, J. "Got Trust? The Challenge of Gaining Access in Conflict Zones." In *Surviving Field Research. Working in Violent and Difficult Situations*, edited by Chandra Lekha Sriram et al. London: Routledge, 2009: 71–90.
337. Payin, Emil. "Population Transfer: The Crimean Tatars Return Home." *Cultural Survival Quarterly*, 1992.
338. Perks, Robert. "By Train to Samarkand: A View of Oral History in the Soviet Union." *Oral History* 19, no. 1 (1991): 64–67.
339. Pickering, Michael, and Emily Keightley. "Communities of Memory and the Problem of Transmission." *European Journal of Cultural Studies* 16, no. 1 (2013): 115–31.
340. Pohl, J. Otto. *Ethnic Cleansing in the USSR, 1937–1949*. Westport, Conn.: Greenwood Press, 1999.
341. ———. "Loss, Retention, and Reacquisition of Social Capital by Special Settlers in the USSR, 1941–1961" In *Migration, Homeland and Belonging in Eurasia*, edited by Cynthia Buckley, Blair Ruble, and Erin Trouth Hofmann. Woodrow Wilson Center Press, 2008: 203–22.
342. ———. "Soviet Apartheid: Stalin's Ethnic Deportations, Special Settlement Restrictions, and the Labor Army: The Case of the Ethnic Germans in the USSR." *Human Rights Review* 13 (2012): 205–24.
343. Portelli, Alessandro. "Living Voices: The Oral History Interview as Dialogue and Experience." *The Oral History Review* 45, no. 2 (n.d.): 239–48.
344. ———. *The Battle of Valle Giulia: Oral History and the Art of Dialogue*. University of Wisconsin Press, 1997.
345. ———. *The Death of Luigi Trastulli and Other Stories: Form and Meaning in Oral History*. Albany, NY: SUNY Press, 1991.

346. ———. “What Makes Oral History Different.” In *The Oral History Reader*, edited by Robert Perks and Alistair Thompson. 3<sup>rd</sup> edition. New York: Routledge, 2016: 48–58.
347. Potichnyj, Peter J. “The Struggle of the Crimean Tatars.” *Canadian Slavonic Papers / Revue Canadienne Des Slavistes* 17, no. 2/3 (1975): 302–19.
348. Rahi-Tamm, Aigi. “Homeless Forever: Home and Homelessness among Deportees from Estonia.” In *Narratives of Exile and Identity: Soviet Deportation Memoirs from the Baltic States*, edited by Violeta Davoliūtė and Tomas Balkelis. Budapest: CEU Press, 2018: 65–84.
349. Reddaway, Peter. “The Crimean Tatar Drive for Repatriation: Some Comparisons with Other Movements of Dissent in the Soviet Union.” In *The Tatars of Crimea: Return to the Homeland*, edited by Edward A. Allworth. Duke University Press, 1998: 226–36.
350. ———, ed. *Uncensored Russia: Protest and Dissent in the Soviet Union*. Translated by Peter Reddaway. New York: American Heritage Press, 1972.
351. Reeves, Madeleine. “Introduction: Contested Trajectories and a Dynamic Approach to Place.” *Central Asian Survey* 30, no. 3–4 (2011): 307–30.
352. Ritchie, Donald A. *Doing Oral History: A Practical Guide*. 2<sup>nd</sup> edition. Oxford University Press, 2003.
353. Said, Edward W. *Reflections on Exile and Other Essays*. 3<sup>rd</sup> Edition. Cambridge, Mass: Harvard University Press, 2002.
354. Schacter, Daniel L. “Memory Distortion: History and Current Status.” In *Memory Distortion: How Minds, Brains, and Societies Reconstruct the Past*, edited by Daniel L. Schacter and Joseph T. Coyle. Harvard University Press, 1997: 1–45.
355. ———. “The Seven Sins of Memory. Insights from psychology and cognitive neuroscience.” *American Psychologist* 54, no. 3 (1999): 182–203.
356. Schivelbusch, Wolfgang. *The Culture of Defeat: On National Trauma, Mourning, and Recovery*. 2<sup>nd</sup> ed. Picador, 2004.



357. Schulz, Helena Lindholm, and Juliane Hammer. *The Palestinian Diaspora: Formation of Identities and Politics of Homeland*. London; New York: Routledge, 2003.
358. Scioldo-Zürcher, Yann. “Reflections on Return and the ‘migratory Projects’ of the Français d’Algérie.” In *Coming Home? Vol. 2: Conflict and Postcolonial Return Migration in the Context of France and North Africa, 1962–2009*, edited by Sharif Gemie and Scott Soo. Cambridge Scholars Publishing, 2013: 53–73.
359. Scott, James C. *Weapons of the Weak. Everyday Forms of Peasant Resistance*. New Haven; London: Yale University Press, 1985.
360. Selin, Helaine, ed. *Nature Across Cultures: Views of Nature and the Environment in Non-Western Cultures*. Springer Netherlands, 2003.
361. Sheehy, Ann. *The Crimean Tatars and Volga Germans: Soviet Treatment of Two National Minorities*. Minority Rights Group. Report, no. 6. London: Minority Rights Group, 1971.
362. Simon, Gerhard. “Die nationale Bewegung der Krimtataren.” *Berichte des Bundesinstitut für Ostwissenschaftliche und Internationale Studien* 30 (1975): 1–23.
363. Sobolieva, Olena. “Landscape, Culture, Identity. Repatriation of Crimean Tatars and the Processes of Constructing the Place.” *Euxeinos – Culture and Governance in the Black Sea Region* 9, no. 27 (2019): 114–40.
364. Soysal, Yasemin Nuhoglu. “Citizenship and Identity: Living in Diasporas in Post-War Europe?” *Ethnic and Racial Studies* 23, no. 1 (January 1, 2000): 1–15.
365. Spector, Ivan. *The Soviet Union and the Muslim World, 1917–1958*. Seattle: University of Washington Press, 1959.
366. Stefanovic, Djordje, Neophytos Loizides, and Samantha Parsons. “Home Is Where the Heart Is? Forced Migration and Voluntary Return in Turkey’s Kurdish Regions.” *Journal of Refugee Studies* 28, no. 2 (2015): 276–96.
367. Stephenson, George M. *A History of American Immigration, 1820–1924*. Boston: Ginn and Company, 1926.

368. Stronski, Paul Michael. *Forging a Soviet City: Tashkent, 1937–1966*. Stanford University, PhD dissertation, 2003.
369. Sviezhentsev, Maksym. "‘Phantom Limb’: Russian Settler Colonialism in the Post-Soviet Crimea (1991–1997)". The University of Western Ontario, PhD dissertation, 2020. Electronic Thesis and Dissertation Repository, <https://ir.lib.uwo.ca/etd/7077>.
370. Thomson, Alistair. "Moving Stories: Oral History and Migration Studies." *Oral History* 27, no. 1 (1999): 24–37.
371. Thompson, Paul. "The Voice of the Past: Oral History." In *The Oral History Reader*, edited by Robert Perks and Alistair Thompson, 3<sup>rd</sup> edition. Routledge: New York, 2016: 33–9.
372. Tummala-Narra, Pratyusha. "The Immigrant’s Real and Imagined Return Home." *Psychoanalysis, Culture & Society* 14, no. 3 (2009): 237–52.
373. Uehling, Greta Lynn. *Beyond Memory: The Crimean Tatars’ Deportation and Return*. New York: Palgrave Macmillan, 2004.
374. ———. "Genocide's Aftermath: Neostalinism in Contemporary Crimea." *Genocide Studies and Prevention: An International Journal* 9, no. 1 (2015): 3–17.
375. ———. "Memory, History and Coexistence in Crimea." *Крымское Историческое Обозрение / Crimean Historical Review*, no. 1 (2015): 159–66.
376. ———. "Sitting on Suitcases: Ambivalence and Ambiguity in the Migration Intentions of Crimean Tatar Women." *Journal of Refugee Studies* 15, no. 4 (2002): 388–408.
377. ———. "Squatting, Self-Immolation, and the Repatriation of Crimean Tatars." *Nationalities Papers* 28, no. 2 (2000): 317–41.
378. Useinova, Feridehanum. *Sözlü gelenekte Kırim Tatar Türklerinin sürgünleri ve muhaceret*. Gazi Üniversitesi, Yüksek lisans tezi, 2016.
379. Vardys, V. Stanley. "The Case of the Crimean Tartars." *The Russian Review* 30, no. 2 (1971): 101–10.
380. Viola, Lynne. *The Unknown Gulag*. Oxford University Press, 2007.

381. Volkan, Vamik D. "Transgenerational Transmissions and Chosen Traumas: An Aspect of Large-Group Identity:" *Group Analysis* 34, no. 1 (2016): 79–97.
382. Warner, Daniel. "Voluntary Repatriation and the Meaning of Return to Home: A Critique of Liberal Mathematics." *Journal of Refugee Studies* 7, no. 2–3 (1994): 160–74.
383. Weingrod, Alex, and Andre Levy. "On Homelands and Diasporas: An Introduction." In *Homelands and Diasporas. Holy Lands and Other Places*, edited by Andre Levy and Alex Weingrod. Stanford: Stanford University Press, 2005: 3–26.
384. Wilcock, Cathy. "Mobilising towards and Imagining Homelands: Diaspora Formation among U.K. Sudanese." *Journal of Ethnic and Migration Studies* 44, no. 3 (2018): 363–81.
385. Williams, Brian. "Commemorating 'The Deportation' in Post-Soviet Chechnya: The Role of Memorialization and Collective Memory in the 1994–1996 and 1999–2000 Russo-Chechen Wars." *History & Memory* 12, no. 1 (2000): 101–34.
386. ———. "A Community Reimagined. The Role of 'Homeland' in the Forging of National Identity: The Case of the Crimean Tatars." *Journal of Muslim Minority Affairs* 17, no. 2 (1997): 225–52.
387. ———. "Hidden Ethnocide in the Soviet Muslim Borderlands: The Ethnic Cleansing of the Crimean Tatars." *Journal of Genocide Research* 4, no. 3 (2002): 357–73.
388. ———. "The Crimean Tatar Exile in Central Asia: A Case Study in Group Destruction and Survival." *Central Asian Survey* 17, no. 2 (1998): 285–317.
389. ———. *The Crimean Tatars: The Diaspora Experience and the Forging of a Nation*. Leiden; Boston: Brill, 2001.
390. Yans-McLaughlin, Virginia. "Metaphors of Self in History: Subjectivity, Oral Narrative, and Immigration Studies." In *Immigration Reconsidered: History, Sociology, and Politics*, edited by Virginia Yans-McLaughlin. Oxford University Press, 1990: 254–90.

391. Zaloznaya, Marina, and Theodore P. Gerber. "Migration as Social Movement: Voluntary Group Migration and the Crimean Tatar Repatriation." *Population and Development Review* 38, no. 2 (2012): 259–84.
392. Zetter, Roger. "Reconceptualizing the Myth of Return: Contuity and Transition Amongst the Greek-Cypriot Refugees of 1974." *Journal of Refugee Studies* 12, no. 1 (1999): 1–22.
393. Zubkovych, Alina. "Crimean Tatars and the Question of National and Ethnic Belonging in Ukraine." In *Decentralization, Regional Diversity, and Conflict: The Case of Ukraine*, edited by Hanna Shelest and Maryna Rabinovych. Palgrave Macmillan, 2020: 81–104.

## ДОДАТКИ

### Додаток А

#### Питальник

##### *Дитинство*

Де і коли Ви народилися? Розкажіть про своє дитинство. Яким воно було?

Які у Вас залишились найяскравіші моменти та спогади з дитинства.  
Приємні/неприємні.

Розкажіть про своїх друзів.

Як саме Ви проводили час з друзями?

Чи відвідували ви дитячий садок?

Які у вас були хатні обов'язки? Що Вас змушували робити, а що Ви робили  
із задоволенням?

Які у Вас були іграшки? Які ігри у Вас та друзів були популярні?

Які книжки були найулюбленішими?

##### *Депортація*

Розкажіть про депортацію 1944 року.

Як депортація зачепила Вашу сім'ю?

Розкажіть про перші роки виселення.

Чи загинув хтось із членів Вашої родини протягом перших років  
виселення?

##### *Родина*

Яким був склад вашої сім'ї? Чи були бабусі, дідусі? Брати, сестри?

Звідки були Ваші батьки і де вони познайомилися?

З ким із батьків Ви проводили найбільше часу?

Ким працювали батьки і яким був рівень достатку у сім'ї? Чи мали Ви господарство?

Які свята святкувалися у родині? Релігійні? Місцеві? Радянські? Які з них Ви любили найбільше?

Кримськотатарські весілля, похорони, мітинги на кладовищах?

Які повсякденні практики збереглися в родині?

### *Оточення*

Які стосунки були із сусідами та місцевим населенням?

Чи багато було татар там, де Ви жили? З ким спілкувалася Ваша сім'я, до кого ходила в гості?

### *Освіта*

Якою була Ваша дошкільна освіта? Хто з Вами займався?

Чи відвідували дитячий садок?

Чи вчили Ви татарську?

Якою мовою Ви спілкувалися вдома?

У скільки років Ви пішли до школи? Що це була за школа, чи багато там було кримських татар і чи легко Вам було інтегруватися в колектив?

Де і як здобували вищу освіту? За яким фахом? Де працювали після навчання?

### *Наративи*

Чи говорили Вам, що Ви живете не на рідній Батьківщині?

Скільки Вам було років, коли Ви почули про депортацію? Від кого і за яких обставин?

Що розповідали про депортацію? Чи пам'ятаєте пісні 18 травня, Урал, *Татарлыгъым?*

Як депортацію називають кримські татари?

Як вважаєте, депортація – це обмежена у часі подія чи процес?

Що означала депортація для Вас? Для Вашої родини?

Чи відчували Ви трагедію депортації? В якому віці Ви це зрозуміли?

Розповіді/спогади про Крим, його історію.

Який образ Криму був у сім'ї? Що розповідали батьки про рідні їм місця? Що Ви чули від інших?

За якої нагоди Ви отримували інформацію від батьків?

Чи говорили у Вашій родині про повернення до Криму?

Як ставилися до своєї долі у сім'ї?

Чи були в родині прояви регіональної ідентичності в залежності від місця походження батьків?

Весь Крим – Батьківщина?

Як ви себе самоідентифікуєте? Коли ви визначилися? Що означає для вас бути кримським татариним?

### *Повернення*

Коли ви вперше дізналися про рух за повернення? Як поширювалася ця інформація?

Чи говорили про це в родині? В оточенні?

Чи була популярною ідея повернення у вашому оточенні?

Чи сприймали ви Крим як батьківщину?

Чи мали ви або хтось родичів/друзів контакти з ініціативними групами?

Які ви пам'ятаєте практики боротьби за повернення? До яких долучалися?

Коли ви вперше потрапили до Криму? Коли повернулися остаточно?

Ви вперше приїхали в Крим, як це було? Ви прилетіли? Прибули на паромі? Автобус? Машина? Це була зима чи літо?

Коли інші поверталися в Крим?

Як інші поверталися? Арешти, виселення?

Конфліктні ситуації? Якими були стосунки з сусідами/місцевими після повернення?

Куди саме повернулися в Криму і чому?

Як влаштовували побут, де працювали?

Як складалися стосунки з владою?

Які найпроблемніші моменти/виклики повернення?

Ціна повернення (чим пожертвували)?



## Додаток Б

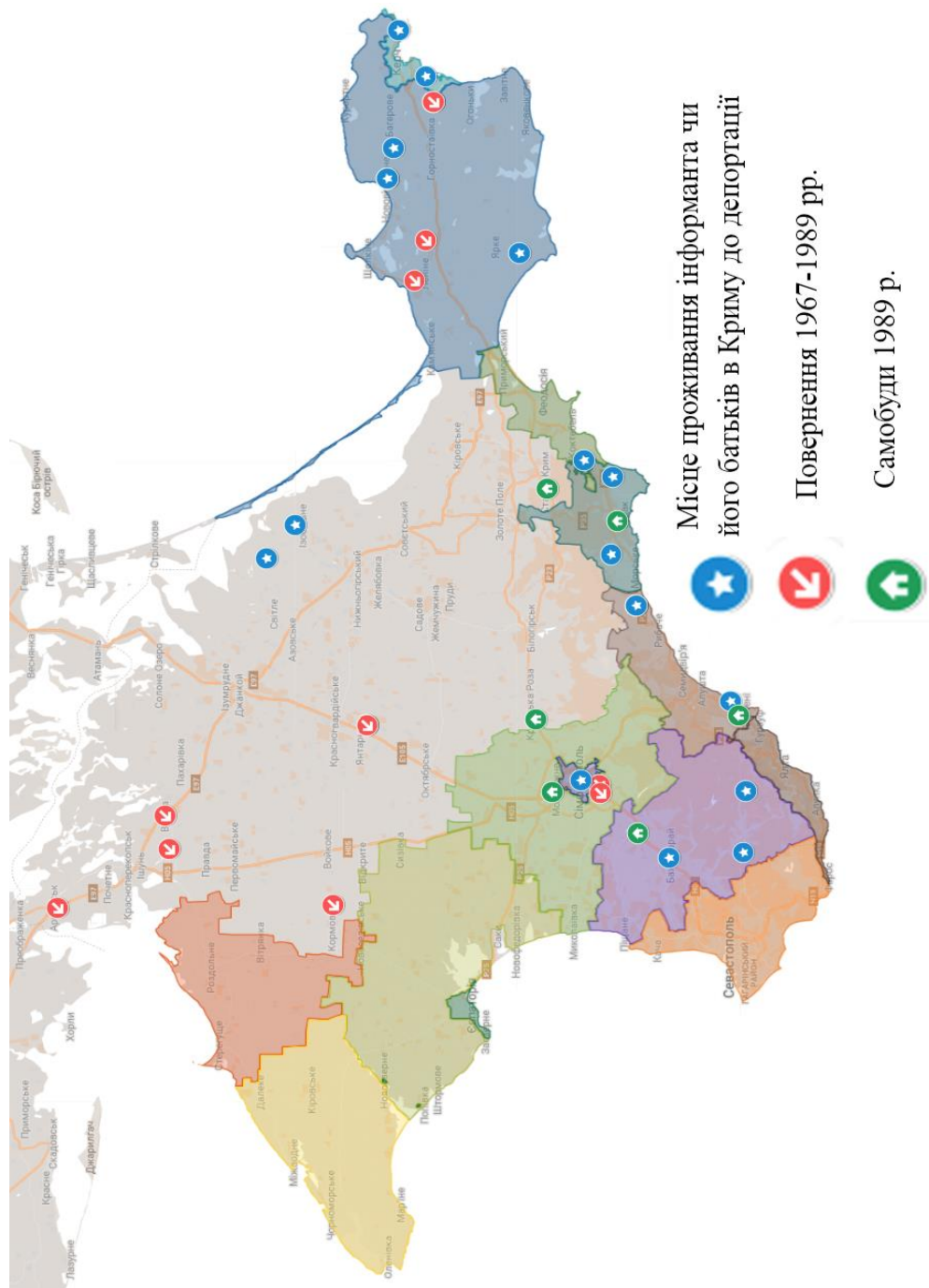
Рис. Б.1. Мапа населених пунктів Узбецької РСР, в яких мешкали інформанти напередодні повернення на батьківщину.<sup>77</sup>



<sup>77</sup> Створену за результатами нашого дослідження інтерактивну версію мапи можна переглянути за посиланням [shorturl.at/iuJS4](http://shorturl.at/iuJS4)

## Додаток В

Рис. В.1. Мапа Кримської області з відміченими на ній районами, в яких була заборонена прописка кримських татар згідно з Постановою Ради Міністрів № 1476. Від 24 грудня 1987 р. На мапу нанесено місця проживання інформантів (чи їх батьків) до депортації; місця розселення під час повернення у 1967-1989 рр.; та перші самобуди, що з'явилися у другій половині 1989 р.<sup>78</sup>

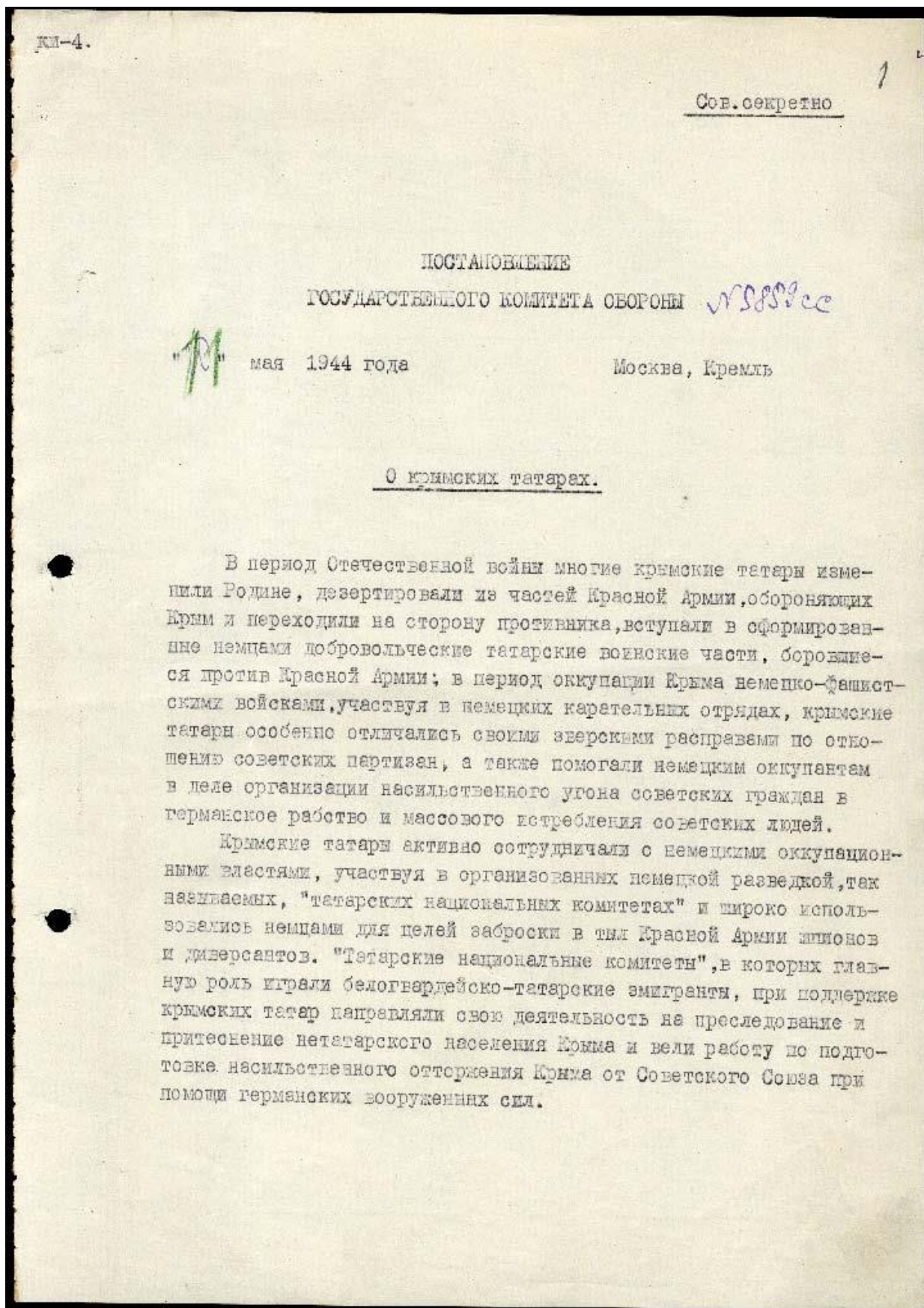


<sup>78</sup> Створену за результатами нашого дослідження інтерактивну версію мапи можна переглянути за посиланням [shorturl.at/BEKLP](http://shorturl.at/BEKLP)

## Додаток Г

## Постанова ДКО № 5859сс від 11 травня 1944 р.

Рис. Г.1. с. 1





Учитывая вышеизложенное, Государственный Комитет Обороны  
ПОСТАНОВЛЯЕТ:

1. Всех татар выселить с территории Крыма и поселить их на постоянное жительство в качестве спецпоселенцев в районах Узбекской ССР. Выселение возложить на НКВД СССР. Обязать НКВД СССР (тов.Верия) выселение крымских татар закончить к 1 июля 1944 г.

2. Установить следующий порядок и условия выселения:

а) разрешить спецпереселенцам взять с собой личные вещи, одежду, бытовой инвентарь, посуду и продовольствие в количестве до 500 килограммов на семью.

Оставшееся на месте имущество, здания, надворные постройки, мебель и приусадебные земли принимаются местными органами власти; весь продуктивный и молочный скот, а также домашняя птица принимаются Наркоммясомолпромом, вся сельхозпродукция - Наркомзагом СССР, лошади и другой рабочий скот - Наркомземом СССР, племенной скот - Наркомсовхозов СССР.

Примемку скота, зерна, овощей и других видов сельхозпродукции производить с выпиской обменных квитанций на каждый населенный пункт и каждое хозяйство.

Поручить НКВД СССР, Наркомзему, Наркоммясомолпрому, Наркомсовхозов и Наркомзату СССР к 1 июля с.г. представить в СНК СССР предложения о порядке возврата по обменным квитанциям спецпереселенцам принятого от них скота, домашней птицы и сельскохозяйственной продукции;

б) для организации приема от спецпереселенцев оставленного ими в местах выселения имущества, скота, зерна и сельхозпродукции командировать на место комиссию СНК СССР в составе: председателя комиссии т.ТРИЦЕНКО (заместителя председателя СНК РСФСР) и членов комиссии - т.КРЕСТЬЯНИНОВА (члена коллегии Наркомзема СССР), т.НАЦЬЯРИНА (члена коллегии НКММЦ), т.ПУСТОВАЛОВА (члена коллегии Наркомзата СССР), т.КАБАНОВА (заместителя Народного комиссара Совхозов СССР), т.ГУСЕВА (члена коллегии НКФинна СССР).



КП

з.

3

Обязать Наркомзем СССР (т.Бенедиктова), Наркомзаг СССР (т.Субботина), НКМММ СССР (т.Смирнова), Наркомсовхозов СССР (т.Лобанова) для обеспечения приема от спецпереселенцев скота, зерна и сельхозпродуктов командировать, по согласованию с т.ПРИЦЕНКО, в Крым необходимое количество работников;

в) обязать НКПС (т.Кагаловича) организовать перевозку спецпереселенцев из Крыма в Узбекскую ССР специально сформированными эшелонами по графику, составленному совместно с НКВД СССР. Количество эшелонов, станции погрузки и станции назначения по заявке НКВД СССР.

Расчеты за перевозки произвести по тарифу перевозок заключенных;

г) Наркомздраву СССР (т.Митереву) выделить на каждый эшелон со спецпереселенцами, в сроки по согласованию с НКВД СССР, одного врача и две медсестры с соответствующим запасом медикаментов и обеспечить медицинское и санитарное обслуживание спецпереселенцев в пути;

д) Наркомторгу СССР (т.Любимову) обеспечить все эшелоны со спецпереселенцами ежедневно горячим питанием и кипятком.

Для организации питания спецпереселенцев в пути выделить Наркомторгу продукты в количестве, согласно приложению № 1.

Е. Обязать секретаря ЦК КП(б) Узбекистана т.МСУНОВА, председателя СНК УзССР т.АБДУРАХМАНОВА и Народного Комиссара внутренних дел Узбекской ССР т.КОВУЛОВА до 1 июня с.г. провести следующие мероприятия по приему и расселению спецпереселенцев:

а) принять и расселить в пределах Узбекской ССР 140-160 тысяч человек спецпереселенцев-татар, направляемых НКВД СССР из Крымской АССР.

Расселение спецпереселенцев произвести в совхозных поселках, существующих колхозах, подсобных сельских хозяйствах предприятий и в заводских поселках для использования в сельском хозяйстве и



ки

4. 4

промышленности;

б) в областях расселения спецпереселенцев создать комиссии в составе председателя Облсполкома, секретаря Обкома и начальника УНКВД, возложив на эти комиссии проведение всех мероприятий, связанных с приемом и размещением прибывающих спецпереселенцев;

в) в каждом районе вселения спецпереселенцев организовать районные тройки в составе председателя райисполкома, секретаря райкома и начальника РО НКВД, возложив на них подготовку к размещению и организацию приема прибывающих спецпереселенцев;

г) подготовить гуж-автотранспорт для перевозки спецпереселенцев, мобилизовав для этого транспорт местных предприятий и учреждений;

д) обеспечить наделение прибывающих спецпереселенцев приусадебными участками и оказать помощь в строительстве домов местными стройматериалами;

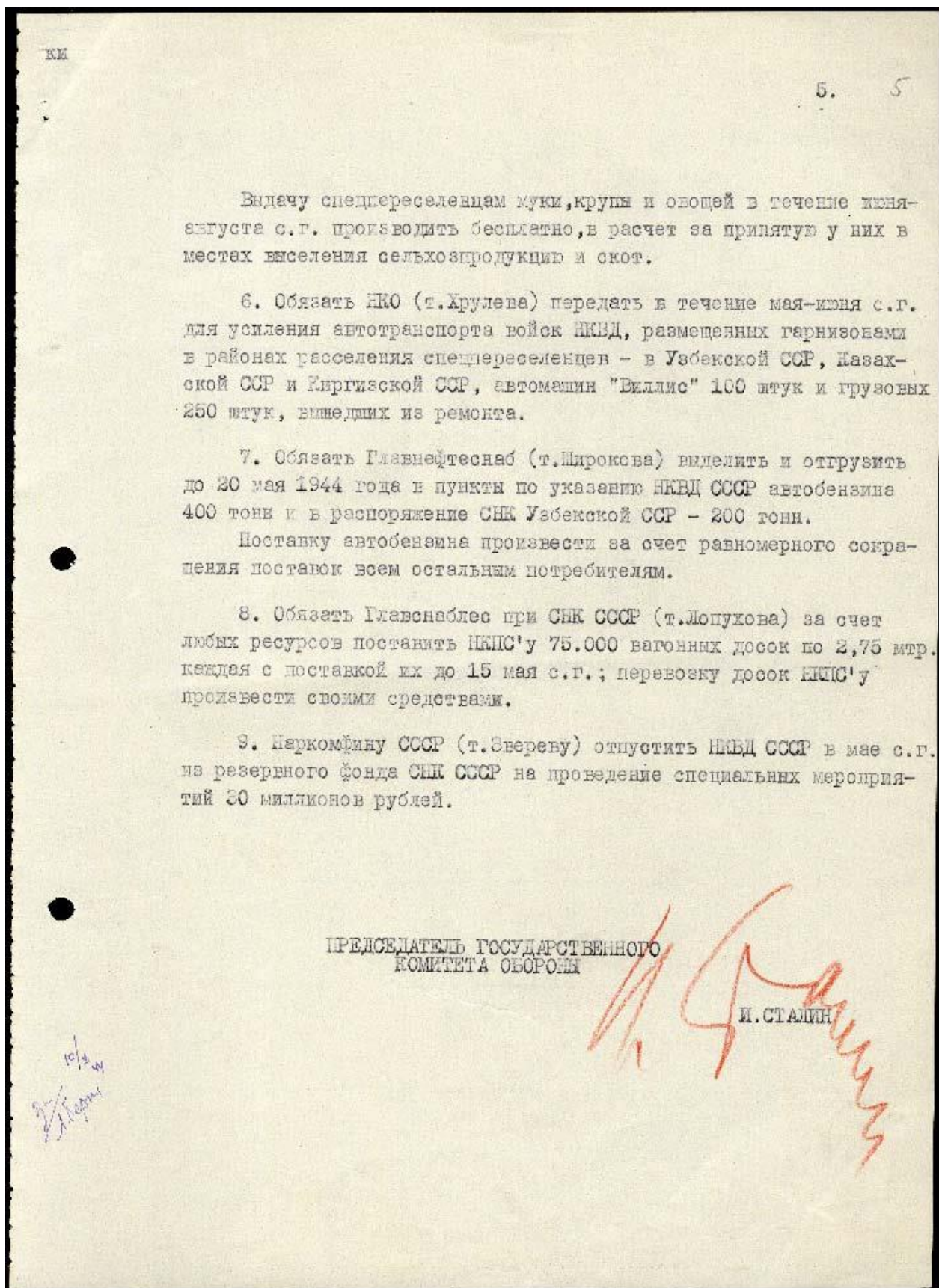
е) организовать в районах расселения спецпереселенцев спецкомендатуры НКВД, отнеся содержание их за счет сметы НКВД СССР;

ж) ЦК и СНК УзССР к 20 мая с.г. представить в НКВД СССР тов. ВЕРИЯ проект расселения спецпереселенцев по областям и районам с указанием станции разгрузки эшелонов.

4. Обязать Сельхозбанк (т. Крайнова) выдавать спецпереселенцам, направляемым в Узбекскую ССР, в местах их расселения, ссуду на строительство домов и на хозяйственное обзаведение до 5.000 рублей на семью, с рассрочкой до 7 лет.

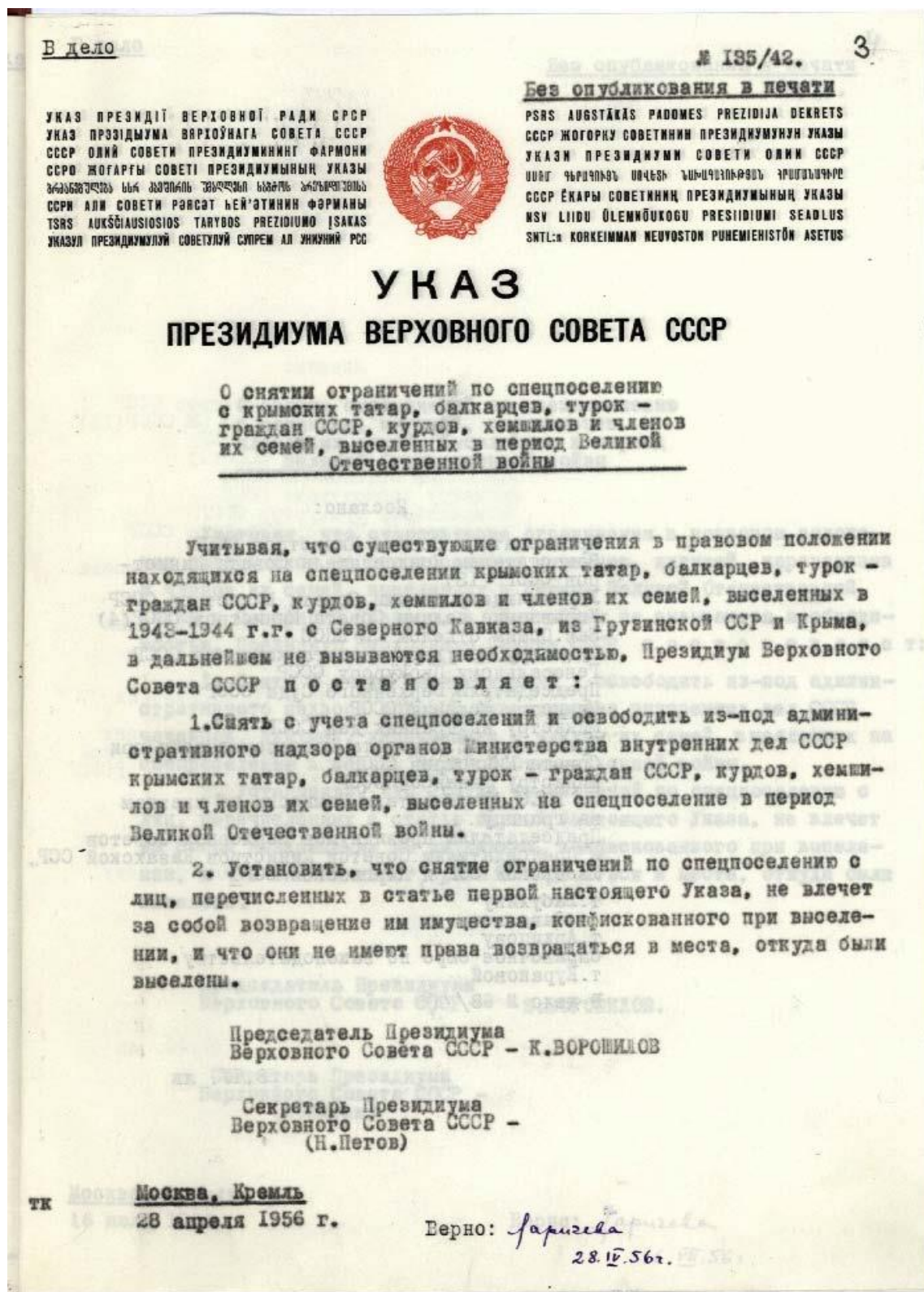
5. Обязать Наркомзег СССР (т. Субботина) выделить в распоряжение СНК Узбекской ССР муки, крупы и овощей для выдачи спецпереселенцам в течение июня-августа с.г. ежемесячно равными количествами, согласно приложению № 2.





## Додаток Д

Рис. Д.1. Указ Президії ВР СРСР від 28 квітня 1956 р. про звільнення кримських татар зі спецпоселень.



Джерело: ГАРФ Ф-7523. Оп. 75. Д. 675. Л. 3



## Додаток Е

## Паспорт Халіла Яг'яєва виданий напередодні звільнення зі спецпоселення.

Рис. Е.1. Відмітка про видачу паспорта на підставі довідки зі спецкомендатури

*указ 13. X. 50г.*

**П А С П О Р Т**

Действителен по *Бессрочный*

1. Имя, отчество, фамилия *Яг'яев Халил*

2. Время и место рождения *1890г. Бешуй*  
*Силидре районск. Р-на, Эрзинской обл.*

3. Национальность *Татарин*

4. Подпись владельца паспорта *Яг'яев*

5. Социальное положение *Рабочий*

6. Отношение к военной службе *Кавр*

7. Кем выдан паспорт *Искандером Ротмвд*  
*Жаңсаңтаской областы*  
*У. сеп*

8. На основании каких документов выдан паспорт *Справка*  
*№131 от 12/II-1955г. Бешу*  
*Спецкомендатуры №33.*

Изначальне милиции *Сидоров*

М. П.

Над паспортного стола *Сидоров*

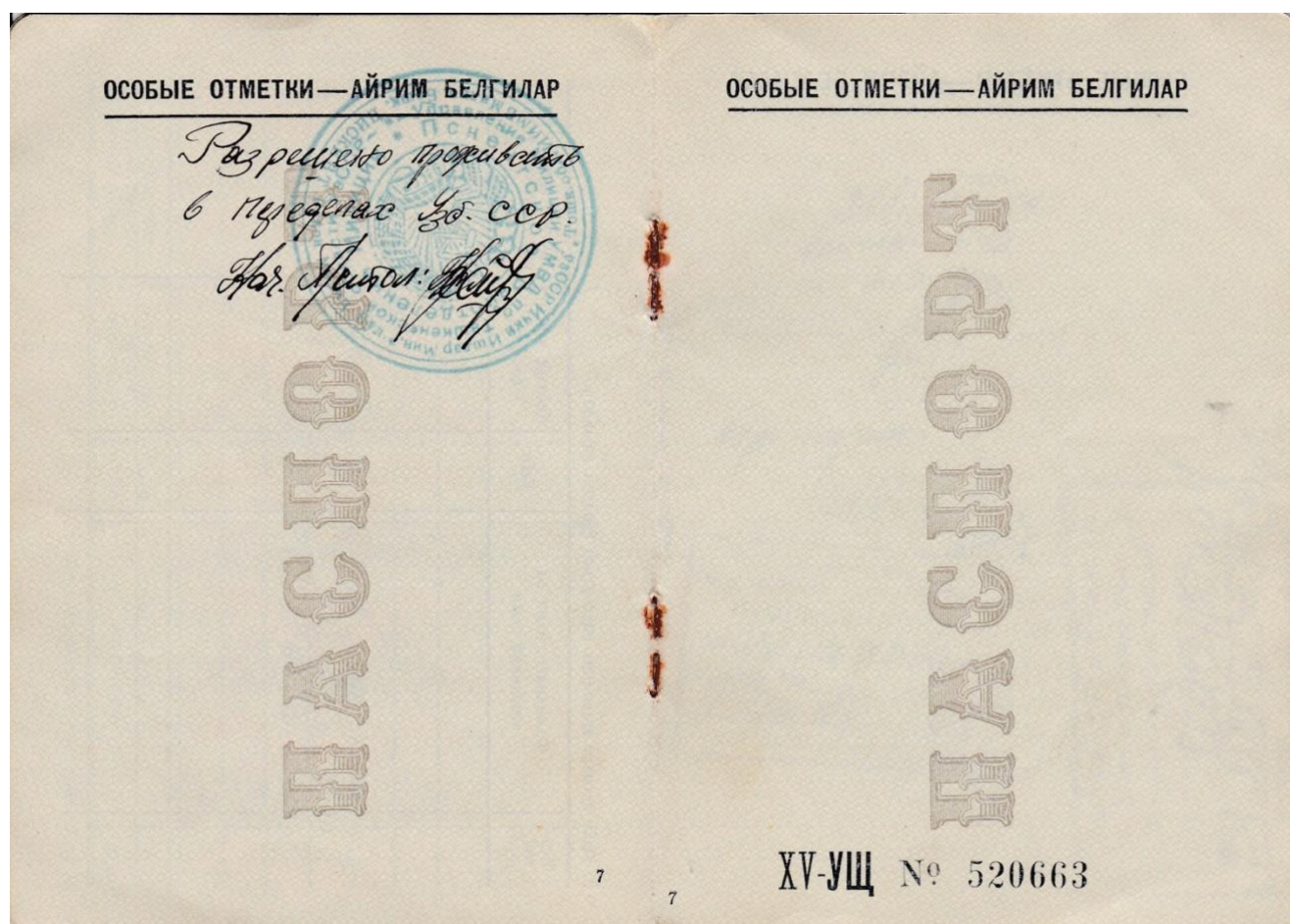
Дата выдачи *30 Марта 1955г.*

XV-УЩ № 520663

XV-УЩ № 520663




Рис. Е.2. Відмітка «Дозволено мешкати у межах УзРСР».



Джерело: Особистий архів Ельзари Галімової



## Додаток Є

**Указ Президії ВР СРСР від 5 вересня 1967 р. «Про громадян татарської національності, які проживали в Криму»**

Рис. Є.1. с.1

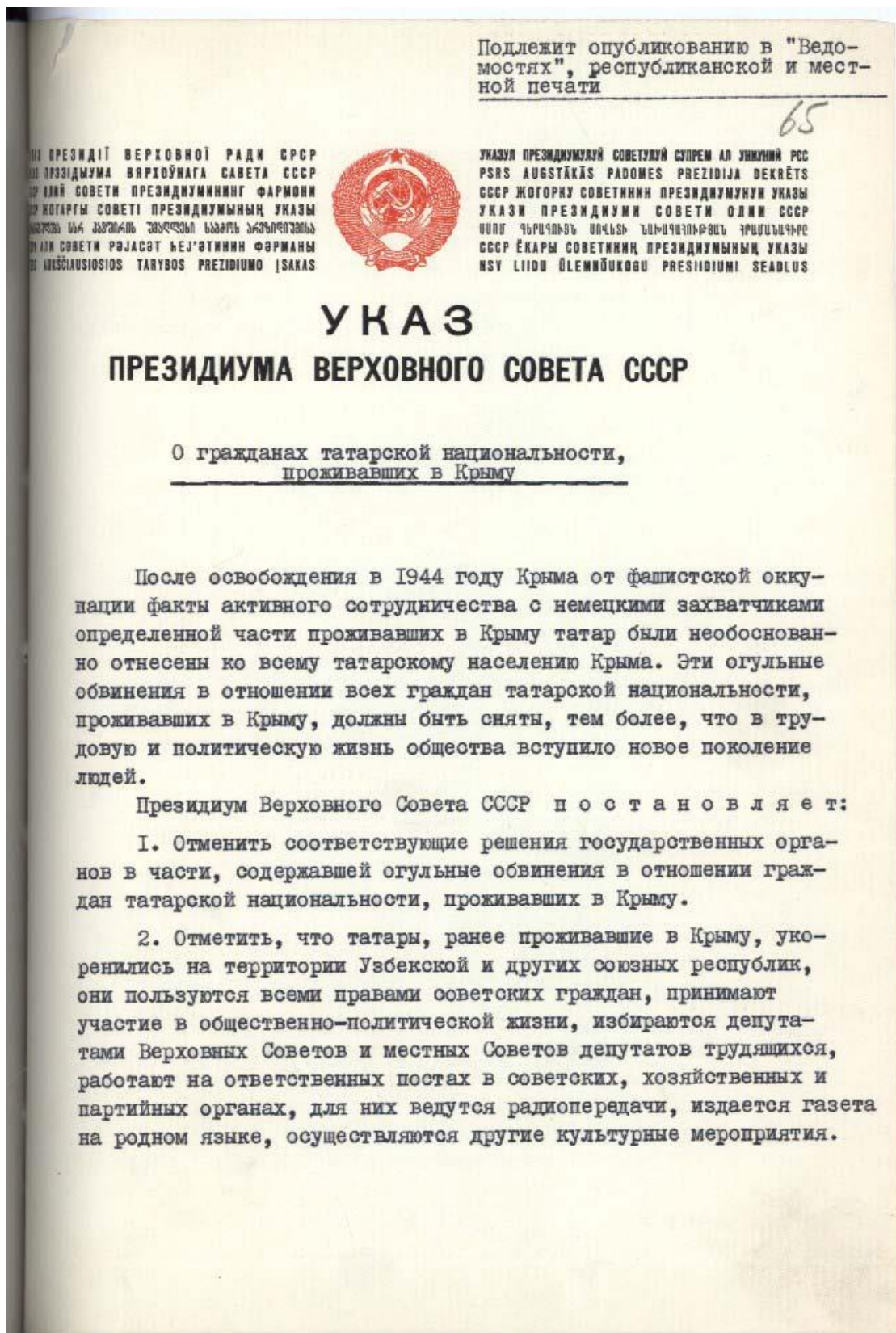
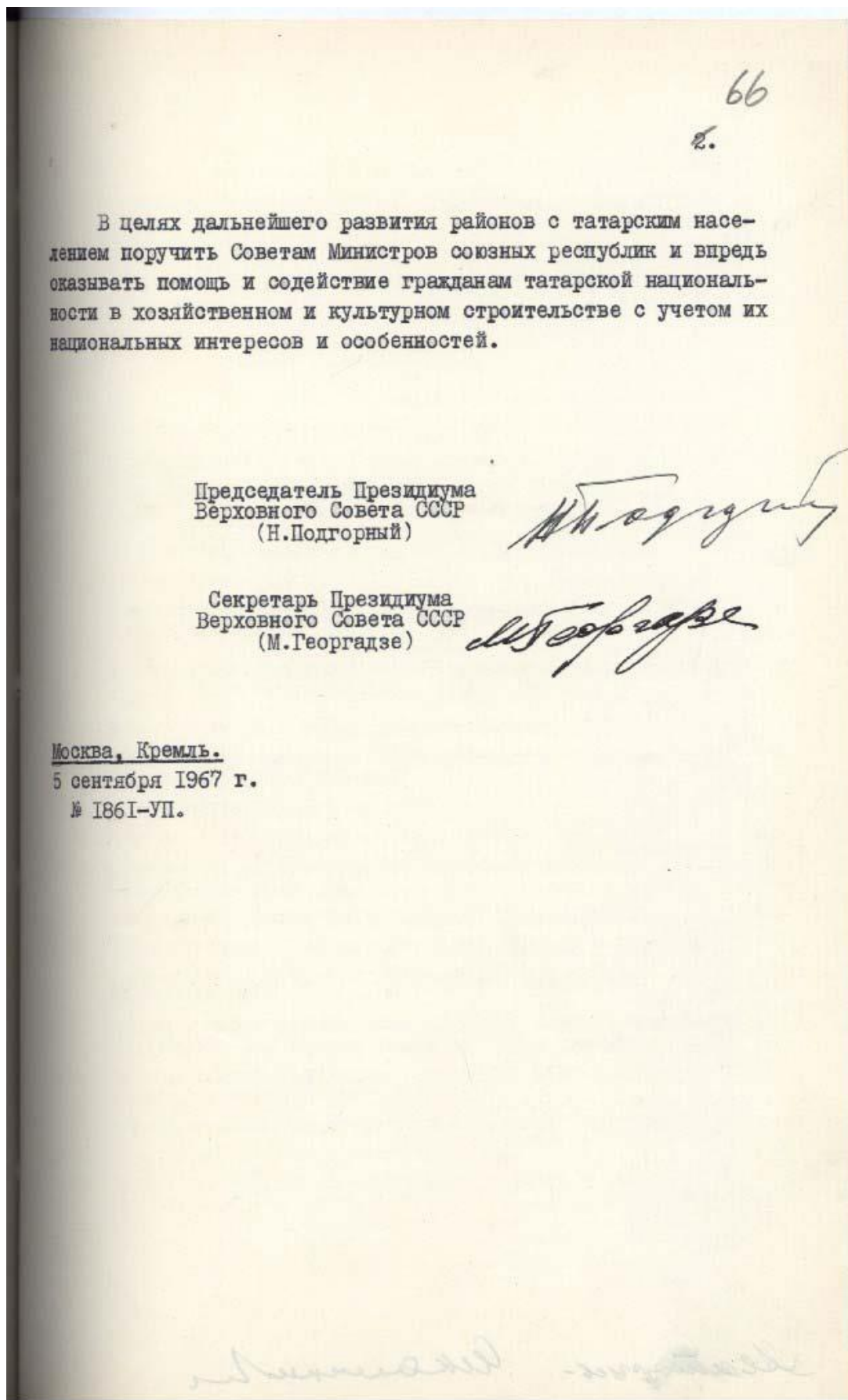


Рис. С.2. с.2



## Додаток Ж

### Переселення в Крим згідно з Указом 1967 р.

Рис. Ж.1. Пікетування кримськими татарами будівлі Кримського облвиконкому, серпень 1968 рр.



Джерело: Музей Центру Сахарова, Ф-3190

Рис. Ж.2. Родина Муміне та Рустема Карабаш, які жили у сквері Перемоги (Сімферополь) із сімома дітьми, 1968 р.



Джерело: <https://medium.com/@poluostrov/многодетная-крымская-татарка-дважды-депортированная-с-родины-393d67e1843b>



### Додаток З

#### Проводи до Криму

Рис. 3.1. Проводи до Криму. Узбекистан, кінець 1960-х рр. *Фотограф Мустафа Томак*



Джерело: Особистий архів Нізамі Ібраїмова

## Додаток И

### Переселення родини Бекірових до Криму за оргнабором

Рис. И.1. Проводи родини в Крим.



Рис. И.2. Лютфі Бекіров з квітами на вокзалі в Ташкенті.





Рис. И.3. Фото потягу, «який відвезе родину на батьківщину», зроблений сином Лютфі Бекірова, Рустемом.



Рис. И.4. Проводи родини на вокзалі.



Рис. И.5. Кримські татарки, які повернулися в Крим за оргнабором, на тлі планових будинків для переселенців.



Рис. И.6. Родини Бекірових та Уста.





Рис. И.7. Вирощування помідор на присадибних ділянках.



Рис. И.8. Дружина Лютфі Бекірова, Гульнар, під час збирання винограду у колгоспі «Більшовик».



Джерело: Особистий архів Бекірових.

**Додаток І****Родина Муслімових**

Рис. І.1. Мусфіре Муслімова



Рис. І.2. Рефат та Мусфіре Муслімови, 1964 р.



Рис. І.3. Родина Муслімових в Криму, 1969 р.



Джерело: Особистий архів Муслімових

**Додаток Й**

Графік Й.1. Кількість кримських татар переселених в Крим за організаційним набором [6, арк. 209; 92, 23; 176, 237].



## Додаток І

Графік І.1. Переселення кримських татар до Криму у 1973–1977 рр [94, 240–244; 92, 79].





**Додаток К**  
**Виселення з Криму**

Рис. Й.1. Виселення родини з Криму



Джерело: Особистий архів Гульнари Бекірової.

Рис. Й.2. Виселення родини Мустафи Мемедінова. с. Біле, Сімферопольського району, 22 червня 1978 р.



Джерело: Музей Центру Сахарова, Ф-3094.



Рис. Й.3. Виселення родини Енвера Аметова, 1976 р.[114, 52]



Рис. Й.4. Повторне виселення родини Енвера Аметова, зруйнований бульдозером будинок, 1979 р.[114, 74]



## Додаток Л

### Поховання кримських татар на батьківщині

Рис. І.2. Поховання Ешрефа Шем'ї-заде 14 березня 1978 р. у с. Ак-Чора.  
Стоїть справа – Джемпар Акімов.



Джерело: [www.facebook.com/ayderemir/posts/3686483384758553](https://www.facebook.com/ayderemir/posts/3686483384758553)

Рис. Ї.1. Поховання Муси Мамута 30 червня 1978 р. у селі Беш Терек (Донське).



Джерело: Музей Центру Сахарова, Ф-3159.

## Додаток М

Таблиця М.1. Кримськотатарське населення Криму після прийняття  
Постанови № 700 [17, арк. 177; 92, 79, 87–89, 90, 93, 98–99, 100, 234].

	1979	1980	1981	1982	1983	1984	1985
Прописаних	6841	7107	7130	7476	9038	9216	10058
Не прописаних	3476	2891	2471	1815	165	22	32
Усунуто	141	315	не вказ.	не вказ.	не вказ.	не вказ.	не вказ.
Виїхали	262	413	154	не вказ.	не вказ.	не вказ.	не вказ.



## Додаток Н

### Московські акції кримських татар, 1987 р.

Рис. Н.1. Ймовірно, на фото зображено момент, коли 25 липня під час демонстрації на Червоній площі Бекір Умеров та Зоре Аметова встали на плечі товаришів та розгорнули транспарант із гаслом «Батьківщина або смерть!».

*Фотограф Ібраїм Воєнний.*



Джерело: <https://www.crimeantatars.club/blogs/ibraim-voennyj-let-1987-go-kak-krymskie-tatary-mitingovali-na-krasnoj-ploshhadi>

## Додаток О

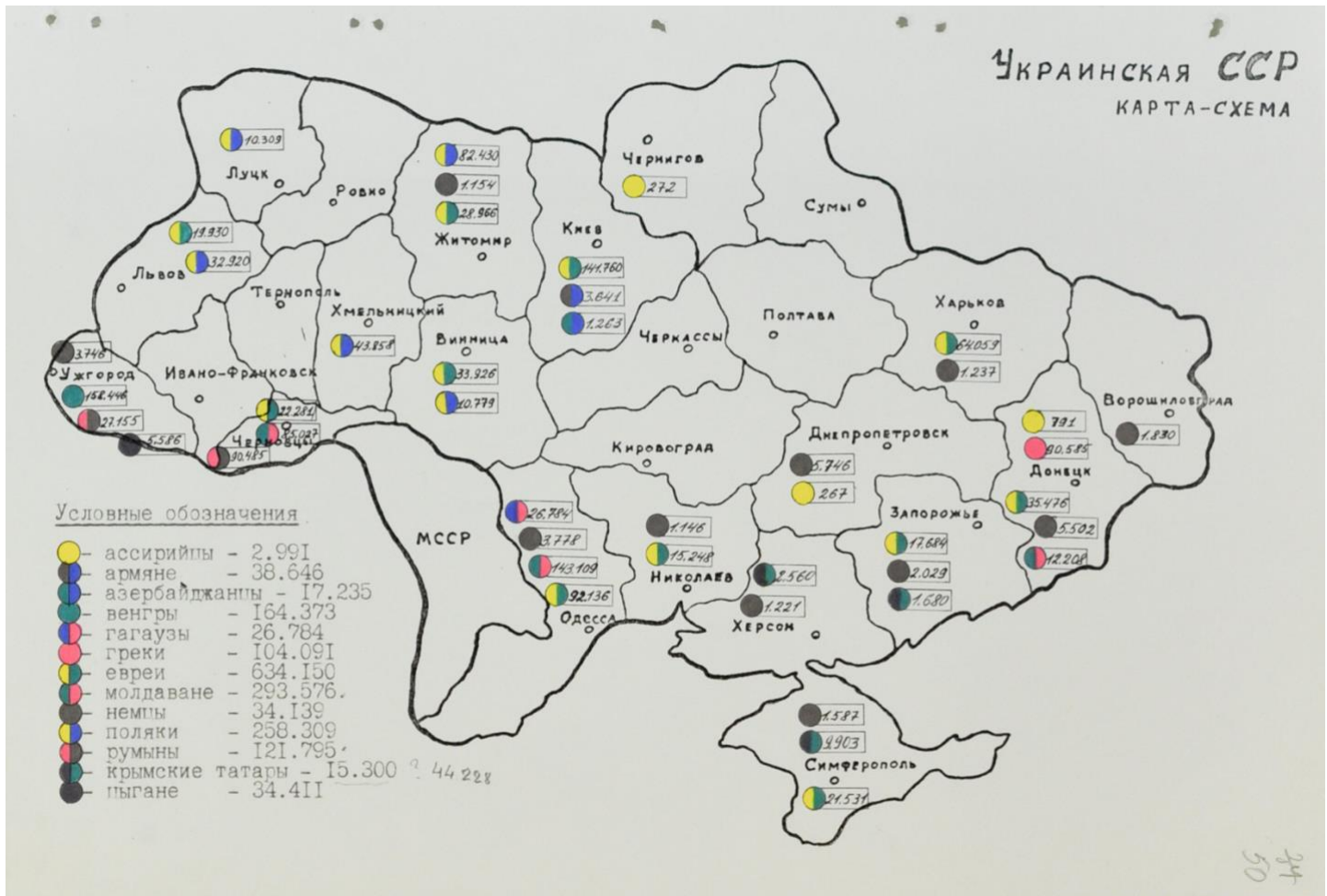
Таблиця О.1. Відновлення переселення в Крим в 1987 р. [спр. 1256, арк. 184, 265]

	1 січня – 1 серпня	1 серпня – 1 жовтня	1 жовтня – 15 жовтня	липень- листопад	Загалом
В'їхало	173	365	264	1500	2297

## Додаток П

## Мапа національностей УРСР, 1989

Рис. П.1. Мапа, додаток до довідки складеної КДБ УРСР у січні 1989 р. Однак, у довідці йдеться про 44 228 кримських татар у республіці ( з них 35 076 у Кримській області), натомість на мапу нанесено застарілі дані: 15 300 та 9 903 відповідно [12, арк. 50].



**Додаток Р****Таманський похід**

Рис. р.1. Колона кримських татар, що рухаються з Тамані у напрямку до Криму.



Джерело: [ua.krymr.com/a/27329325.html](http://ua.krymr.com/a/27329325.html)



## Додаток С

**Декларация Верховной Рады СРСР від 14 листопада 1989 р. «Про визнання незаконними та злочинними репресивних акцій проти народів, які були насильно переселені, та забезпечення їхніх прав»**

Рис. С.1. с.1.

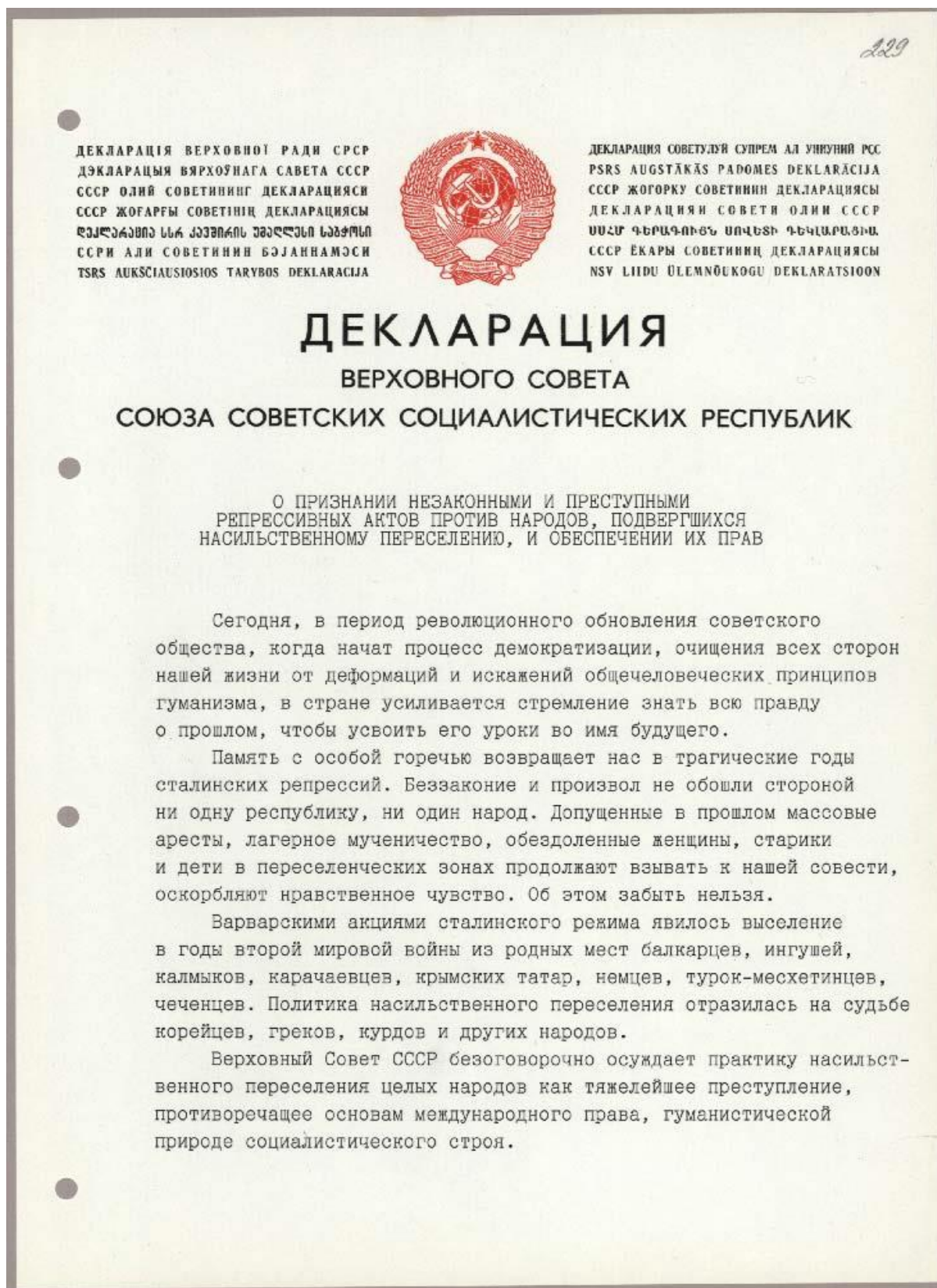
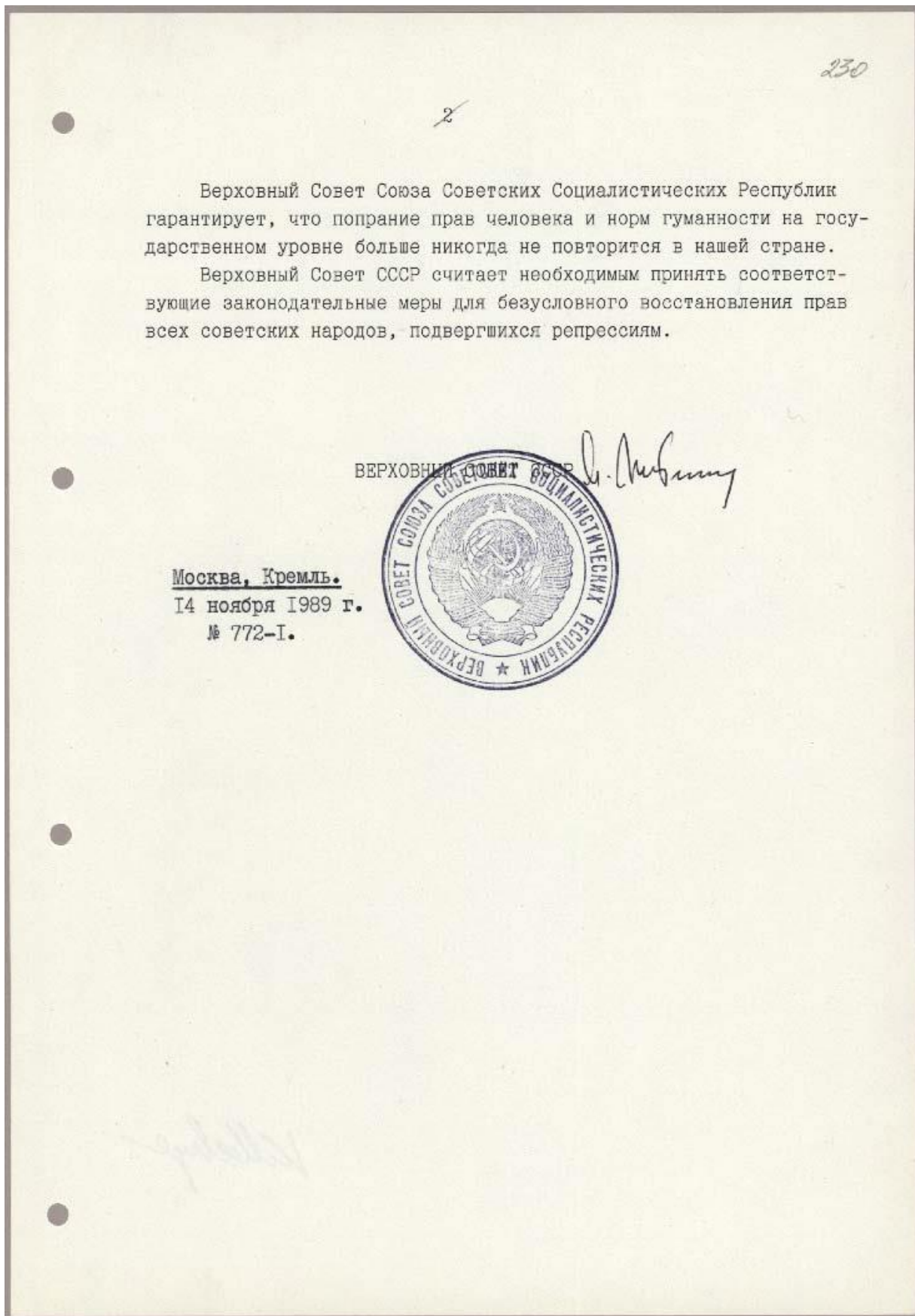


Рис. С.1. с.2.



**Додаток Т****Повернення кримських татар наприкінці 1980-х – на початку 1990-х рр. на батьківщину. Самобуди**

Рис. Т.1. Наметовий табір. *Фотограф Олександр Клименко*



Джерело: [pravda.com.ua/articles/2016/05/18/7108898/](http://pravda.com.ua/articles/2016/05/18/7108898/)

Рис. Т.2. Наметовий табір. Фотограф Олександр Клименко.



Джерело: [pravda.com.ua/articles/2016/05/18/7108898/](http://pravda.com.ua/articles/2016/05/18/7108898/)



Рис. Т.3. Самобуд. Фотограф Валерій Мілосердов



Джерело:

[facebook.com/media/set/?vanity=vmiloserdov111&set=a.859855657426568](https://facebook.com/media/set/?vanity=vmiloserdov111&set=a.859855657426568)

Рис. Т.4. Голодування на самобуді. Фотограф Валерій Мілосердов.



Джерело:

[facebook.com/media/set/?vanity=vmiloserdov111&set=a.859855657426568](https://facebook.com/media/set/?vanity=vmiloserdov111&set=a.859855657426568)

Рис. Т.5. Батьківщина або смерть.



Джерело: [avdet.org/ru/2016/03/26/glaza-starika-kak-tselyj-narod/](http://avdet.org/ru/2016/03/26/glaza-starika-kak-tselyj-narod/)



Рис. Т.6. Будівництво. Фотограф Ріфхат Якупов



Джерело:

[kirimtatar.com/index.php?option=com\\_content&task=view&id=496&Itemid=404](http://kirimtatar.com/index.php?option=com_content&task=view&id=496&Itemid=404)