

## РОЗДІЛ 4

### ПОДАЛІ ВІД ЄВРЕЙСЬКОЇ СПАДЩИНИ? СТРАТЕГІЇ ВИЖИВАННЯ КРИМЧАКІВ ПІД ЧАС ГОЛОКОСТУ ТА ЙОГО ВПЛИВ НА ФОРМУВАННЯ ГРУПОВОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ У ПОВОЄННОМУ СРСР

У цьому дослідженні я розглянув дві проблеми, які можна вважати двома аспектами одного питання. Перша: яким був досвід групи, яка відома як кримчаки, на Кримському півострові в роки нацистського панування? Як вони сприйняли політику нацистського геноциду? Чи намагалися вони мінімізувати або уникнути переслідування? До яких конкретних кроків вони могли б вдатися, щоб вижити? У контексті їхнього історичного походження та нацистських підходів до „кримчакського питання” чи був їхній досвід домірним досвіду ашкеназьких<sup>1</sup> євреїв на півострові? Які додаткові способи виживання (якщо такі були) могли практикувати кримчаки, порівняно з євреями-ашкеназами?

Ця група питань тісно пов'язана з другою, а саме – із впливом Голокосту на післявоєнну ідентичність (самоусвідомлення) кримчаків. Особливістю цієї ситуації є те, що, говорячи про ідентичність цієї групи, ми маємо на увазі скоріше процес, аніж факт, що вже відбувся і завершився.

На відміну від кримських євреїв-ашкеназів, які були частиною більш широкої та чисельної єврейської діаспори, у кримчаків у ХХ столітті динамічні процеси формування ідентичності відбувалися всередині порівняно нечисленної громади та на обмеженому географічному просторі (адже більшість спільноти майже до кінця ХХ століття жила в Криму), які призвели наприкінці століття до формування „кримчакського етнічного міфу”, як його назвали дослідники. Згідно з цією теорією кримчаки мають не єврейське, а

---

<sup>1</sup> Ашкенази – самоназва євреїв Центральної та Східної Європи, пов'язана з найменуванням Німеччини в середньовічній єврейській географії (*Ашкеназ*). Тут вживається для позначення більшості єврейської громади Кримського півострова, нащадків мігрантів до Криму внаслідок його включення до „смуги осілості” невдовзі після анексії півострова Російською імперією у 1783 р.

тюрко-хозарське походження і є нащадками давніх племен, які переселилися в Крим з гір Алтаю; вони були насильно навернені в юдаїзм у середньовіччі, але глибоко в серцях зберегли відданість своїм тюркським звичаям і традиціям. Значна частина національної еліти кримчаків намагалася поширити цей міф серед пересічних членів громади та назовні.

Враховуючи становище євреїв у післявоєнному СРСР (побутовий та державний антисемітизм), виникнення цього етнічного міфу теж слід вважати певною стратегією виживання кримчакської спільноти.

Мета дослідження – вивчити вплив Голокосту як глибокої етнопсихологічної травми на подальший процес формування ідентичності кримчаків. Я не стверджую, що нацистське тотальне вбивство було єдиним, вирішальним чинником, що змусив національне керівництво кримчаків, яким пощастило вижити, інтенсивно шукати новий тип самоусвідомлення та максимально відмежувати громаду від єврейської спадщини. Двадцяте століття принесло цій громаді цілу низку суворих випробувань та важких втрат (громадянська війна на півострові, голод 1921 року, швидка соціальна більшовицька трансформація 1920-х років та пов'язані з ним ломка традиційних інститутів, нацистська окупація і тотальне вбивство, радянський державний антисемітизм), які, зрештою, не могли не позначитися на тому, які уявлення про власну сутність та походження поширяться серед членів спільноти. І все ж Голокост, унаслідок якого кримчаки зазнали не лише суттєвих соціальних перетворень або культурних змін, а загибелі близько 80 відсотків одноплемінників (підрахунки дослідників 1948 р. дозволяють говорити про наявність у Криму не більше ніж 700–750 кримчаків) [1, с. 10], не може не визнаватися як один із найважливіших етапів у цілому ланцюжку подій і зусиль, результатом яких стала поява наприкінці ХХ ст. окремої (від єврейської) форми етнічної свідомості. Серед етнологів та етнографів, які досліджують траєкторії формування ідентичностей малих груп єврейського походження, є консенсус щодо того, що досвід Голокосту є найважливішим чинником, який сприяв формуванню нового, „неєврейського” самоусвідомлення цих груп [2; 3].

Відповіді на запитання статті можуть бути різними, залежно від рівня розгляду. Перший можна назвати рівнем групового лідерства, коли увага дослідника спрямована на опис поглядів, мотивів та дій групової еліти, яка продукує візії як майбутнього, так і минулого. Вивченню позиції освічених представників кримчаків щодо поводження з єврейською спадщиною та їхні погляди на процеси „деюдаїзації” [4, с. 15], чи навіть „аудодеюдаїзації” [2] (як це називають одні дослідники) або „етносепаратизму” (від єврейського походження та спадщини), як воліють це називати інші, вже присвячені окремі роботи [5]; це питання також розглядається як складова загальних описів історії кримчаків або нарисів сучасного стану їхньої громади [6]. Але мета цієї роботи – дослідити не стільки етапи формування кримчакськими лідерами міфу про тюркське походження, скільки те, як травма Голокосту сприяла тому, аби члени спільноти цей міф засвоювали *en masse*. Інакше кажучи, нас цікавить другий, більш масовий рівень носіїв ідентичності<sup>2</sup>.

Для розкриття цих питань необхідне використання широкого кола джерел усної історичної походження, які би містили масові ставлення, тобто погляди, сприйняття та авторепрезентації не представників групової еліти, а пересічних членів громади – не тих, хто здобув вищу гуманітарну освіту та професійно вивчав рідну історію, а „звичайних” людей, які не робили ці питання змістом своєї професійної діяльності. Такі джерела у розпорядженні дослідників є. Це інтерв’ю з літніми кримчаками, записані, по-перше, Фондом „Ті, хто пережили Шоа”<sup>3</sup> у 1998 р. (41 інтерв’ю), а також

---

<sup>2</sup> Звичайно, цей поділ на „елітарне” та „масове” є досить умовним, оскільки і освічені лідери громади, і звичайні її члени роблять свій внесок у формування колективної ідентичності. Цей аналіз ускладнений фактом відсутності формального керівництва кримчаків у розглянутий період.

<sup>3</sup> Нині це Інститут Фонду „Шоа” при Університеті Південної Каліфорнії (див.: <https://sfi.usc.edu/>). Відеосвідчення зберігаються в архіві Інституту (далі – USC SFIA). Висловлюю вдячність співробітникам Інституту за стипендію Corie ten Boom Research Award у січні–лютому 2009 р., яка уможливила дослідження свідчень кримчаків. Також я вдячний Центру досліджень Голокосту та геноциду (Амстердам) і д-ру Карелу Беркгофу за надання наукової стипендії для розширення теоретичних знань у цій темі та консультації, а також дослідницям Тетяні Величко та Айше Еміровій за цінні коментарі.

інтерв'ю, записані у 2007 р. експедицією „Комплексні етнографічні дослідження кримчакського населення в Криму” за підтримки Центру вивчення історії східноєвропейського єврейства (18 інтерв'ю)<sup>4</sup>. Методика запису обох колекцій не була однаковою. Якщо для першої використовували жорстко структуровані інтерв'ю зі значною роллю інтерв'юєра та наперед визначеним переліком запитань (що, втім, на практиці не виключало певної імпровізації під час запису) з історією Голокосту як центральною темою, то для другої був використаний метод вільного біографічного наративу з уточнюючими запитаннями у другій половині розмови, щоб отримати матеріал ширшого кола тем. Поряд з багатьма окремими фактами, що їх почерпнуто зі свідчень обох колекцій, для свого аналізу я також використовую кількісно-статистичний аналіз дотичних до теми статті сюжетів, які зустрічаються у оповідях, аби з'ясувати, наскільки типовим було те чи інше явище, що розглядається (наприклад, скільки осіб із загального кола інформантів стикалися з антисемітизмом у своєму житті і т. п.). Проте, варто додати дві методологічні зауваги: 1. наявна картина не претендує на соціологічну вибірку, адже коло інформантів є невеликим навіть для нечисленної спільноти кримчаків, і тому не є репрезентативним, а відтак не може вважатися такою, що достеменно віддзеркалює процеси в усій спільноті; 2. інтерв'ю не однаковою мірою містять відповіді на ті запитання, які нас цікавлять; деякі респонденти через різні причини взагалі оминали ті або інші теми та сюжети (хоча б тому, що такі запитання їм не ставили). Отже, наприклад, наявність згадок про антисемітизм, умовно кажучи, у половини респондентів не обов'язково означає, що такого ставлення не відчували більше інформантів – але не всі про це висловилися. Тим не менше, незважаючи на всі умовні недоліки

---

<sup>4</sup> „Кримчаки. Пошуки тюркських коренів та юдаїзм. Трансформація ідентичності. 40-ві рр. XX століття – початок XXI століття”. Дослідження виконувалися за підтримки Центру вивчення історії та культури східноєвропейського єврейства (Київ); автор проекту і керівник експедиції – співробітник Інституту мистецтвознавства, етнології та фольклористики ім. М. Рильського НАН України Тетяна Величко. Транскрипти свідчень зберігаються, зокрема, в архіві Українського центру вивчення історії Голокосту, Київ (далі – архів УЦВІГ).

цього типу джерел, їхня кількість дозволяє не лише використати їх для опису індивідуальних доль та життєвих траєкторій, а й для узагальнення типовості та масовості суспільних явищ.

Слід додати також важливу дослідницьку роботу, яку було проведено у 1980-х роках Анатолієм Хазановим; його нарис історії кримчаків містить, зокрема, польові записи із кримчакськими інформантами та спостереження за процесом трансформації їхньої ідентичності відповідно до зміни поколінь [29]. Неоцінним є значний масив аналогічних відомостей, що були записані від переважно літніх кримчаків наприкінці 1970-х – на поч. 1980-х років, але введені до наукового обігу нещодавно – це робота Велвлі Черніна „З кримських зошитів”, у якій, з-поміж інших питань, висвітлюються уявлення живих носіїв кримчакської культури про свою мову, походження, релігію та спільноту [7]. На додаток до цього масиву усної історичної свідчень, для дослідження також використані опубліковані спогади кримчаків, які останніми десятиліттями побачили світ завдяки видавничій діяльності Культурно-просвітницького товариства кримчаків „Кримчахлар” у Сімферополі.

Аналіз обмежується періодом з 1941 року (коли Крим опинився під нацистською окупацією та кримчаки зазнали геноциду) до 1989 року; вибір останньої межі обумовлений передусім лібералізацією завершальних років СРСР, що уможливила виникнення організованих форм етнокультурного життя (адже саме цього року було створено вищезгадане товариство кримчаків „Кримчахлар”, що означало якісно нові форми внутрішньогрупової комунікації та саморепрезентації), але водночас відкрила можливість для еміграції у Державу Ізраїль (чим скористалися чимало кримчаків). Остання обставина теж стала значним чинником, що вплинув на самоусвідомлення спільноти тих, хто залишався у Криму. Отже, період після 1989 р. варто розглядати як такий, що принципово видозмінив ситуацію, а тому його варто вивчати окремо.

Коротко опишемо найважливіші етапи історії кримчаків. Згідно з останніми дослідженнями кримчаки є єврейською субетнічною, або, за іншою термінологією, етноконфесійною групою, що сформувалася в Криму в Пізньому Середньовіччі та

новітньому часі єврейськими іммігрантами з Візантії, Європи, Кавказу, Близького Сходу та інших регіонів. Деякі дослідники, спираючись на лінгвістичні дані, стверджують, що період між X і XIII століттями був важливим для генезису групи, яку їхні сусіди, кримські караїми, називали того часу „кримськими рабанітами” [8, с. 56]. Протягом наступних століть рабанітське єврейське населення збільшилося за рахунок мігрантів з Німеччини, Іспанії, Італії, Османської імперії та Східної Європи. Ця мозаїчна громада була консолідована в XVI–XVII столітті запровадженням молитовника та літургійного чину за назвою „Махзор Мінхаг Кафа”, який було прийнято усіма групами єврейського населення. Будучи юдеями за своїми віруваннями, євреї в Кримському ханстві перейняли побутові звичаї, традиції та розмовну мову від тюркського навколишнього середовища. Невдовзі після 1783 р., коли Крим був анексований Російською імперією, півострів був включений до „смуги осілости”. Сюди почалася міграція євреїв-ашкеназів. Кримська єврейська громада не поспішала змішуватися з мігрантами. Цей час слід вважати переломним для початку формування замкнутої, відокремленої спільноти з внутрішньогруповими шлюбами. У 1818 р., слідом за караїмами, кримські євреї-рабаніти звернулися до російського імператора Олександра I із проханням звільнити їх від антиєврейського законодавства, але марно. У XIX столітті кримчаки (тоді вперше з’являється, власне, цей термін, про походження якого існують різні гіпотези) були зосереджені переважно в Карасубазарі (нині – м. Білогірськ). Згідно з одним припущенням, термін „кримчаки” було запроваджено у 1859 р. імперськими чиновниками уряду Таврійської губернії, щоб позначити групу, яка відрізнялася від решти єврейського населення.

Спосіб життя кримчаків був традиційним. Здебільшого це були шевці, рознощики, ремісники, лимарі, різнороби. Переважна більшість групи була неписьменною. Секулярної інтелігенції не було до початку XX ст. Першим громадським лідером можна вважати Ісаака Кая, який здобув освіту у Єврейському педагогічному інституті у Вільні. Разом зі своїми однодумцями на початку XX ст. він намагався реформувати побут кримчаків,

запровадивши світську освіту, видавши в 1901–1902 рр. газету для кримчаків. У 1913 р. вони організували перший і єдиний перепис кримчаків.

Але ці реформаторські спроби були дуже повільними і не охопили більшості кримчаків. Новим міцним поштовхом для змін їхнього способу життя були революції 1917 року, які принесли рівноправність і кримчакам, і євреям, НЕП і, головне, більшовицька політика коренізації, яку було впроваджено в СРСР у 1920-х – поч. 1930-х рр. „Національні меншини” мали отримати представництво в місцевих органах влади пропорційно їхній чисельності. Це також означало можливість рідною мовою видавати газети, книги, мати заклади освіти та культури. Водночас це призвело до перебудови повсякденного життя на секулярних засадах. Як пригадував один з кримчаків, „відкрилися кримчакські школи з викладанням кримчакською мовою, дитячі садки; почали функціонувати кримчакські драмгуртки, де ставилися кримчакські п'єси "Есфір і Мордехай", "Муртиз севда" та ін. Було видано кримчакські підручники для початкових шкіл з латинським алфавітом” [9, с. 119].

Що означали всі ці зміни для простих кримчаків? Свідчення показують, що це залежало переважно від покоління. У той час як літні кримчаки не припиняли вести релігійне життя, відвідувати синагоги та святкувати єврейські свята, молодше покоління активно залучалося до секулярних заходів, зокрема, атеїстичної пропаганди, пропагуючи світські форми культурної діяльності, такі як напівпрофесійні та аматорські театральні шоу та клуби для молоді. У свою чергу, це призвело до деяких змін чинників, що формували ідентичність, до поширення такого самоусвідомлення, яке значно менше асоціювалося з юдейською традицією та релігією. Якщо для більшості тих, хто народився на початку ХХ століття, питання бути кримчаком означало передусім відвідувати синагогу та сповідувати юдаїзм, хоча з „кримськотатарською” мовою [7, с. 52–60] та традиціями, то ті, хто виріс у 1930-х роках, воліли дати іншу відповідь: кримчаки – це окремий народ (національність), у них лише релігія спільна з євреями, а все решта інакші: і побутові звичаї, і традиції, і мова кримчаків (примітно, що вони називали її кримчакською, але не кримськотатарською),

хоч і схожа на кримськотатарську, але все ж не те саме. Іншими словами, 1920–1930-ті роки були дуже важливим, хоча й не першим, кроком на шляху розвитку окремої етнічної самосвідомості.

Стимулювала цей розвиток одна знаменна подія, а саме – те, що в 1926 році, коли радянська влада готувалася до проведення Всерадянського перепису населення, група кримчакських активістів у Сімферополі успішно звернулася до влади з проханням про реєстрацію їх як окремої етнічної групи, що, зрештою, привело до використання етноніму „кримчак” під час перепису. Як визнано фахівцями вивчення націй і націоналізму, такі заходи, тобто фіксація та кодифікація офіційно-бюрократичними державними засобами етнічного статусу певної групи, можуть слугувати вагомим стимулом для подальшого зміцнення самосвідомості групи у цьому напрямі. Але наступний перепис 1937 року, замість етноніму „кримчак”, містив категорію „кримські євреї” (6144 осіб) [10]. Перепис 1939 року навіть „кримських” євреїв не виокремлював. Можна припустити, що напередодні німецького вторгнення на півострові налічувалося близько 7 тисяч кримчаків; за межами Криму їх мешкало не більше ста осіб.

Історики почали приділяти увагу долі кримчаків під час нацистської окупації ще в 1950-х роках [11; 30]. Останні дослідження пролили світло на різні аспекти трагічної долі кримчаків. Історії ухвалення рішень стосовно групи, з якою нацисти ніколи раніше масово не стикалися до приходу в Крим, присвячені фрагменти у нещодавніх працях (у книгах Андрея Ангріка [12, с. 27–30], Кіріла Фефермана [13, с. 282–288], роботи місцевих істориків [14; 15]). Водночас, розглядаючи ці процеси, що призвели до геноциду, дослідники не оминають увагою те, що керівництво кримчакської громади не було пасивним і що були спроби з боку кримчаків вжити певних заходів для порятунку громади. Відомості про це відсутні в офіційних звітах айнзацгрупи D поліції безпеки та СД (яка втілювала окупаційні „заходи безпеки” на півострові), а також у повоєнних офіційних документах радянського походження, передусім Надзвичайної державної комісії зі встановлення злочинів німецько-фашистських загарбників. Проте принаймні стислі згадки можна знайти як у свідченнях кримчаків



(наведених тими, хто вижив), так і в мемуарах, особливо опублікованих після розпаду СРСР, коли уможливилось пожвавлення етнічної культури та обговорення складних тем, які не вписувалися до радянського канону „Великої Вітчизняної війни”. Це дає можливість більш складно зрозуміти події, що відбулися, і побачити кримчакську громаду не просто як купу людей, яка покірно чекала нацистського „розв’язання” свого „питання”, а радше як організовану групу, яка намагалася реагувати відповідно до умов переслідування та загрози знищення. Отже, як кримчаки – як на груповому рівні, так і на індивідуальному – реагували на загрозу нацистських переслідувань?

### ***Стратегії виживання: общинний рівень***

Спроби реагувати на рівні громади дійсно мали місце. Для кращого розуміння контексту, в якому робилися ці спроби, слід згадати, що на початку 1930-х рр. радянська політика коренізації була згорнута, а общинні форми діяльності поступово заборонялися. Тому до Другої світової війни кримчаки середнього віку, а тим більше молоде покоління перетворилися радше на „радянських громадян кримчакського походження”. До війни практично всі молоді кримчаки вважали за краще не використовувати рідну мову поза домом.

У листопаді 1941 року Крим був окупований німцями, і єврейська, і кримчакська громада опинилися перед загрозою швидкого знищення. На відміну від західних територій, окупованих нацистами, де існувало авторитетне єврейське общинне керівництво і воно часто продовжувало очолювати громади під час окупації, кримчаки мали створити структури для комунікації з новою владою. Документів, які могли б пролити світло на це, поки що не знайдено, але з деяких усних свідчень можна дізнатися, що попри брак часу певні зусилля все ж були зроблені. У Сімферополі група кримчаків, згідно з цими свідченнями, намагалася скласти і передати німцям меморандум з історичною запискою про те, що кримчаки були окремою групою неєврейського походження, але тісно пов’язаною з кримськими татарами. Можна припустити, що до цього їх надихнув приклад кримських караїмів, які зробили таку саму (і більш успішну) спробу в той же час [16, с. 12–13, 91,

108–109, 157; 13, с. 268–280]. Що аналогічна спроба кримчаків справді мала місце, підтверджує й те, що вона знайшла своє відображення у щоденнику тогочасного некримчакського спостерігача: чутки про це були поширеними. Інтелігентний і уважний єврейський мешканець із Сімферополя Євсей Гопштейн написав у записі від 9 листопада, що „кримчаки Сімферополя та Євпаторії... у зв'язку з розпочатими сьогодні єврейськими старійшинами реєстраційними заходами за наказом німецької влади, намагаються відмежуватися [від євреїв. – *М. Т.*] і презентувати себе як окрему етнічну групу ближче до татар, ніж євреїв. Будучи здебільшого ремісниками та дрібними торговцями, кримчаки залучили до участі в цьому якогось нащадка Давида Лехно (який жив у Карасубазарі в XVII ст.); цей нащадок, який теж має прізвище Лехно і який до радянських часів був таким собі шамесом у місцевій кримчакській синагозі, і ще один догматик їхнього кола... вони намагаються знайти... підтвердження своєї окремішності від єврейства у Великій Радянській Енциклопедії” [17, с. 472–473].

Через кілька днів Гопштейн зазначив у своєму щоденнику (запис 2 грудня): „Я вже відзначав намагання кримчаків відокремитися від євреїв і наблизитися до кримських татар. У даний час на тлі тиску німецьких фашистів на єврейське населення Сімферополя та всього Криму кримчаки мали намір представити для командування німецької армії меморандум історичного характеру, що аргументував би спроби визнати себе непов'язаними з євреями, і навіть підкріпити якимось історичним документом, який вони отримали, як я чув, десь у Феодосії. Хтось написав для них цю записку російською, а тепер вони шукають, хто б переклав і записку, і історичний документ німецькою. Я сподівався отримати копії цих двох документів, але зараз можливість для цього зникла, і про точний зміст, а також про аргументацію цих клопотань кримчаків я не знаю” [17, с. 487].

Сімферополь був єдиним великим місцем, де нацистське „розв'язання” „кримчакського питання” було проведено одночасно з „єврейським”. В інших містах Криму – Феодосії, Євпаторії, Керчі, Карасубазарі – події розвивалися інакше. У цих містах винищення кримчаків планувалося не одночасно з євреями, а

пізніше. Можна припустити, що це сталося, можливо, тому, що місцеві командири айнзацкоманд (з яких складалася айнзацгрупа D) чекали вказівок від її штабу, що знаходився у Сімферополі. Але принаймні в одному випадку можемо дізнатися – знову ж таки зі свідчень кримчаків, – що в місті Керч п'ять осіб, неофіційних, але відомих кримчакських активістів, серед яких Ісаак Кая, який мав понад 30-річний досвід громадської кримчакської культурної діяльності, звернулися до місцевої ортскомендатури (осередку командування тилловим районом Вермахту) з публікаціями радянського періоду та рукописами історичного характеру, у яких стверджувалося про неєврейське походження кримчаків. Один із учасників цих подій З. Я. Борохов писав пізніше: „У ті дні всі [з нас] були в дуже збентеженому настрої. Щодо кримчаків, то наш статус був затуманений, і ця ситуація, обтяжена незрозумілими чутками, змусила нас активно діяти, а саме: вирішили зустрітися І. С. Кая, І. І. Валіт, М. С. Токатли, А. С. Мізрахі, З. Я. Борохов у будинку Анісіма Самойловича Мізрахі... Зустріч відбулася 25–26 листопада 1941 р. Під час цієї наради було ухвалено рішення представити владі опубліковані матеріали про кримчаків та рукопис статті І. Кая "Кримчаки".

Наступного дня... І. С. Кая разом з А. С. Мізрахі та М. С. Токатли передав відповідні матеріали владі. Після прочитання їх повернули, і було сказано, що начальнику біржі праці накажуть дати кримчакам роботу на рівних принципах [з рештою населення – М. Т.]. Після цього кілька кримчаків, серед них і я, заходили до біржі праці, але щоразу нам казали прийти через кілька днів. Тоді ж було оголошено всім кримчакам і тим, хто одружився на кримчачках, прийти до комендатури для реєстрації. Було зареєстровано 826 осіб, в основному старші, жінки та діти” [цит. за: 9, с. 123].

Як і у Феодосії, це не могло запобігти від вбивства німцями, і антикримчакські заходи дійсно були призначені на 2 січня 1941 р. – але цього разу плани нацистів не були реалізовані через раптову висадку десанту радянських військ 29 грудня, і це врятувало життя понад 800 кримчакам (хоча деякі з них були вбиті під час другої окупації Керчі, що почалася у травні 1942 р.).

***Стратегії виживання: індивідуальний рівень***

Можна констатувати, що сприйняття кримчаками політики геноциду дещо відрізнялося від сприйняття євреями. Звісно, такі спроби вижити, як підробки документів (заміна записів „кримчак” у паспортах на інші), або ігнорування реєстраційних заходів та місць збору „для переселення”, чи взаємодія з некримчаками, щоб приховатися, – були поширені і використовувалися як кримчаками, так і євреями. Проте був ще один спосіб спробувати вижити. Ідеться про спроби видати себе за кримських татар. Є кілька свідчень тих, хто таким чином вижив [18]. Це стало можливим завдяки кільком факторам:

1). Так могли вчиняти ті кримчаки, які ще вміли розмовляти рідною мовою. Оскільки кримчакська розмовна мова була дуже схожа на кримськотатарську („наша мова така сама, як татарська” – йдеться в багатьох свідченнях), деякі сім’ї та окремі особи могли переїхати в іншу місцевість, де їх ніхто не знав, і вдавати себе за татар. Водночас, навряд чи всі кримчаки змогли скористатися цим шляхом. За радянським переписом 1926 р. 25% кримчаків вказали рідною російську мову, а напередодні Другої світової війни молоде покоління воліло не використовувати кримчакську мову поза домом [8, с. 63]. Таким чином, цим способом могли скористатися переважно представники старшого покоління. Із інформантів Фонду „Шоа” вісімнадцять залишилися живими саме завдяки вдалим спробам мімікрії під кримських татар, чотири особи вціліли завдяки мімікрії під росіян, один – видаючи себе за караїма.

2). Повсякденні звичаї та традиції, такі як ведення домашнього господарства, традиційні страви та одяг, також дозволяли кримчакам мімікрувати під кримських татар.

3). Що стосується чоловіків, то обрізання дозволило також вдавати себе за татар, які сповідували іслам. Це було особливо важливо для військовополонених кримчаків під час німецьких обшуків євреїв, а також у інших ситуаціях, як-от під час слідств, що вчиняли СД (коли кримчаків, які переховувалися, заарештовували внаслідок виказування їх місцевій поліції, як іноді робили некримчакські сусіди).

Є також невелика кількість свідчень, які описують успішні спроби кримчаків вижити, вдаючи за кримських караїмів. Оскільки нацисти не поширили на караїмів політику „остаточного розв'язання”, через культурну близькість деякі кримчаки підробили свої документи, замінивши запис „кримчак” на „караїм”. Як і в інших випадках, ця тактика могла спрацювати лише в тому разі, якщо окрема особа чи родина могли переїхати в інший населений пункт (район міста чи іншого села), де їх ніхто не знав особисто.

Єдиною обставиною, яка могла перешкодити успішному рятуванню, іноді була необізнаність про релігійні обряди мусульман. Одна з кримчакських інформантів, яка розповіла історію виживання, згадала, що її мати передбачила це, показала та навчила доньок основних мусульманських молитв. Згодом, коли їх схопили, їй дійсно наказав помолитися місцевий помічник СД кримськотатарського походження, і вона залишилася жива лише тому, що змогла це зробити [19].

Іноді для тих кримчаків, які приховували свою справжню етнічну приналежність, все ж існувала загроза бути розкритими через ту саму культурну близькість: невеликі, але все ж наявні культурно-мовні нюанси, що відрізняли кримчаків від татар, можна було розпізнати, особливо для представників старшого татарського покоління. Про це свідчить фрагмент спогадів кримчаків, які евакуювалися з Криму, але опинилися під німцями на Тамані: „Наша сім'я складалася з дідуся Юди Мойсейовича Пуріма, бабусі Хави, сестер нашого батька Ані з її 5-річною дочкою Галею і Раї з 8-річним Йосифом і 6-місячним Олександром, і нас – мами Ади, моєї 12-річної сестри Рити і мене... Після прибуття [на Тамань. – М. Т.] батькова сестра Аня влаштувалася на роботу сільського перукаря. Але майже всю її зарплату ми повинні були віддавати якійсь татарській старій з Карасубазару, яка тут з'явилася невідомо як. Вона одразу зрозуміла, що ми кримчаки. Вона постійно погрожувала нам і вимагала, що аби вона мовчала, ми повинні давати їй подарунки, а якщо ми цього не зробимо, вона донесе на нас у гестапо. Інша татарка Гюльсум, сільський фельдшер, допомогла нам... отримати нові папери, замість радянських паспортів і свідоцтв про народження, де в

графі "місце проживання" було вказано Ленінград, а в графі "національність" – "кримський татарин"... Усі [з нас] змінили свої старі імена на нові. Я став Юнусом Аблязімовим..." [9, с. 127].

Аналізуючи мотиви тих, хто рятував кримчаків або доносив на них до поліції і таким чином співпрацював з нацистами, слід відзначити ще одну особливість, яка відрізняла становище кримчаків від євреїв. Оскільки, як уже зазначалося, кримчаки були групою, у якої процес формування колективної та індивідуальної ідентичності перебував у процесі трансформації, їхньому оточенню також бракувало консенсусу щодо того, хто „насправді” були кримчаки. У той час як деякі сусіди в руслі нацистської політики вважали їх групою, офіційно призначеною бути об’єктом переслідування, і тому діяли відповідно, викриваючи та грабуючи кримчаків, інші під впливом довоєнного образу кримчаків як окремої групи, близької до євреїв лише у своїх віруваннях (згадаймо, що цей чинник швидко зникав під час бурхливих модернізаційних процесів 1920–1930-х років), вважав їх близькими до кримських татар і тому не розглядав їх як потенційну мішень.

### ***Після війни***

Повертаючись до спроб врятувати громаду керівництвом кримчаків у таких містах, як Сімферополь і Керч, а також до особистих стратегій порятунку, слід враховувати таке: не всі з них були успішними і могли врятувати кримчаків від переслідувань. Але водночас ці спроби можна вважати дуже важливим чинником, який стимулював подальше відокремлення від єврейської спадщини після війни. На думку пересічних кримчаків (яку можна знайти в багатьох свідченнях), на запитання, „як Ви думаєте, чому німці знищували кримчаків”, більшість із них дають таку відповідь: через єврейську віру [20].

По війні це проявилось таким чином. Кримчаки, які повернулися з евакуації або яким пощастило залишитися живими у лавах Червоної Армії, пережили сильний етнопсихологічний шок, знайшовши не родичів, а натомість їхні могили. Вони відчували гостру потребу зробити щось для вшанування пам’яті жертв.

Це був період, коли антисемітизм у Радянському Союзі прогресував та перетворився на складову державної політики. До

того ж, відповідно до державного канону про „Велику Вітчизняну війну”, згідно з яким усі народи окупованої частини СРСР страждали однаково, специфічну долю євреїв радянська пропаганда почала замовчувати. Стосунки кримчаків з євреями-ашкеназами були неоднозначними. З одного боку, всім було очевидно, що нацистська політика щодо євреїв і кримчаків була однаковою. Масові могили в багатьох місцях були спільними. З іншого боку, коли після війни всі релігійні громади на півострові були зареєстровані радянською владою, жодної кримчакської синагоги не було відкрито, було лише кілька єврейських. Влада придушувала всі спроби євреїв відновити общинні форми життя, так само було і з кримчаками. Маємо лише туманну інформацію з деяких усних джерел, що Йосип Габай, який був шевцем і працював на сімферопольському базарі, переписав усіх кримчаків, які вижили і повернулися до Сімферополя [21, с. 79–81]. Є також свідчення про те, що в перші повоєнні роки існувала невелика каса взаємодопомоги, призначена для тих, хто повертався з евакуації, щоб допомогти їм оселитися [22]. Зрозуміло, цей фонд існував неформально.

Враховуючи, що всі види громадської діяльності були обмежені владою, окрім суто релігійних, кримчаки для вшанування пам'яті жертв змушені були об'єднувати зусилля з євреями у спробах спорудити пам'ятники на місцях масових розстрілів. Наприклад, через рік після вигнання німців з Криму, у 1945 р., група кримчаків приєдналася до організованого єврейськими активістами відвідання місця розстрілів у передмісті Сімферополя – до протитанкового рову, де були розстріляні кримчаки разом із євреями. Вони намагалися провести ексгумацію загиблих, щоб ідентифікувати їх та поховати окремо. Ця спроба, про яку згодом влада дізналася, уповноваженим з питань релігійних культів на півострові була суворо засуджена [23]. Тому для встановлення пам'ятників на братських могилах питання про те, чи будувати спільні пам'ятники з євреями, чи наполягати на окремих лише для кримчаків, було неактуальним на тлі тієї обставини, що влада взагалі забороняла вказувати етнічну приналежність жертв, адже на пам'ятниках дозволено ставити лише епітафії на кшталт „радянським мирним громадянам”.

Але що стосується поминальних заходів поза місцями поховань, то кримчаки, як правило, проводили їх окремо. Кримчакські активісти запровадили у Сімферополі особливий День пам'яті, зазвичай 11 грудня щорічно, церемонію під назвою „Ткун”, коли кримчаки збиралися, щоб помолитися і згадати про жертви. Показово, що назва походила з івритського слова „тікун” (виправлення), яке було частиною релігійної концепції „виправлення світу”, „Тікун олам”. Цю церемонію розглянемо уважніше, адже вона згадувалася майже в усіх свідченнях, які маємо, а також у опублікованих спогадах. По-перше, в умовах відсутності общинного приміщення люди відвідували цей захід, щоразу збираючись у достатньо великому приватному помешканні, що свідчить про те, що певний мобілізаційний потенціал та зв'язки з громадою в групі все ще існували. По-друге, сценарій зустрічі передбачав поєднання традиційної форми поминання з молитвою на місці поховання та секулярної зі спільною трапезою. З плином часу, оскільки старше покоління відходило, перший компонент поступово втрачав значення, а другий збільшувався [7, с. 81–88]. Важливо, що одним з наслідків травми стало створення нового „місця пам'яті” у вигляді жалобних пісень про розстріл кримчаків, які з'явилися у повоєнні десятиліття: у них про долю спільноти ішлося окремо, і виконувалися вони, як показують дослідження, на церемоніях „Ткун” регулярно принаймні до 1986 р. [24; 29, с. 21–22]. Показово також, як відбувалася трапеза. У багатьох свідченнях згадується, що кожен кримчак виносив на загальний стіл страви, які кримчаки вважали їжею саме кримчакського походження – *кубете*, *сузме*, *чоче*, *пастелі* та інші. Ці страви на тлі браку інших маркерів ідентичності (втрачена рідна мова, релігія, яка багатьма вважалася „єврейською”, а відтак „не нашою”, загальна суспільна ситуація тощо) відіграли роль (не тільки для церемонії „Ткун”, але й деінде) як, можливо, один із небагатьох чинників ідентичності, які залишилися<sup>5</sup>.

---

<sup>5</sup> Примітно, що більшість опитаних, коли їх запитували, хто такі кримчаки, посилалися на страви, які вони вважають саме кримчакськими; це посідало значне, часто перше місце у відповіді.



Важко переоцінити значення церемоній „Ткун”, які були наслідком Голокосту: це був практично єдиний комеморативний інструмент для обміну травматичним досвідом масової загибелі і, отже, для збереження колективної ідентичності. Примітно, що ці меморіальні практики відбувалися в закритому ізольованому просторі без уваги громадськості, висвітлення ЗМІ тощо. Кримчакі, як і євреї-жертви Голокосту, не мали публічних каналів, щоб поділитися своїм досвідом з рештою суспільства. Влада нічого не робила, щоб вшанувати пам'ять загиблих. У цьому контексті у спільноті кримчаків почали розвиватися дві тенденції. Перша – акультурація та рух до асиміляції з навколишнім населенням, друга – внутрішньогрупова консолідація.

Щодо асиміляції, у кримчаків гіпотетично існували три напрями. Перший – подальше зближення (та принаймні часткове злиття) з кримськотатарським оточенням. У той час як релігійний чинник самоідентифікації на тлі секуляризації життя стрімко зникав, а мова та повсякденна культура були мало не однаковими, це був один з імовірніших сценаріїв (згадаємо, що мімікрія під кримськотатарське оточення була одною з найдієвіших стратегій виживання під час нацистської екстремі). Але, зрозуміло, в реальних умовах, коли кримськотатарське населення у 1944 р. було затавровано як „колективний зрадник” та зазнало поголовної депортації з півострова, що супроводжувалося стиранням слідів їхньої присутності з культурно-символічного ландшафту, цей сценарій був неможливим. Отже, більш імовірними були або вибір між поверненням до „єврейської” спадщини чи рух у напрямі російської ідентичності, яка дедалі більше зміцнювалася у Криму післявоєнними роками – або намагання зберегти власну етногруппову свідомість. Які напрями обирали члени спільноти?

Розгляд свідчень та спогадів показує, що перспектива бути поверненим до „єврейського” кола влаштовувала незначну меншість; більше інформантів обирали „російський” орієнтир або власну етногруппову модель. Показовими у цьому контексті є життєві стратегії опитаних Фондом „Шоа” інформантів, більшість з яких дорослішала, здобувала освіту та укладала шлюби у перші післявоєнні десятиліття. Це питання пріоритетів у використанні

мови у домашньому вжитку, вибору партнера для створення родини або імен для дітей.

Щодо мови спілкування в родині, то фактично усі інформанти зазначали, що у передвоєнні або післявоєнні роки навіть у домашньому колі старші спілкувалися з ними не кримчакською, а російською (що, враховуючи відсутність можливості отримувати освіту рідною мовою або мати літературу цією мовою, прирікало її на зникнення).

Лише чотири інформанти обирали собі шлюбного партнера за принципом його належності до кримчакської спільноти. Ще п'ятеро інформантів зазнали осудження з боку родичів за вибір партнера-некримчака. Натомість шість уклади шлюби без огляду на етнічне походження партнера та його родини.

Найбільш проблемним є питання вибору імен для дітей. У традиційній культурі кримчаків був звичай давати імена на честь дідуся або бабусі. Проте покоління кримчаків, яке народжувало дітей у 1950-ті та пізніше, суттєво модернізувало свої підходи. Тринадцять інформантів Фонду „Шоа” все ще намагалися дотриматися звичаю, але підшукували для дітей російське ім'я, яке б починалося з тієї самої літери, що й ім'я, яким треба було назвати дитину (наприклад, Борис, замість Борух, Ігор замість Ісак і т. п.). П'ятеро назвали дітей довільними іменами („Галка – тому що чорненька була”). Один назвав дитину на честь відомого радянського діяча. Отже, всі ці життєві стратегії демонструють, що асиміляційні процеси у кримчаків відбувалися переважно у бік панівної у СРСР російської культури.

Один епізод у цьому контексті є особливо промовистим. Після війни виникла так звана „паспортна проблема”. Усім кримчакам, як і іншим громадянам, доводилося змінювати старі паспорти на паспорти нового зразка. У нових, як і у попередніх, потрібно було вказувати етнічну належність. Переважній більшості кримчаків місцева влада запропонувала вибрати будь-яку національність, окрім кримчаків: росіяни, євреї, караїми тощо. Від чиновників вони чули, що такої етнічної групи в Радянському Союзі немає. У 1955 р. ситуація була виправлена, і кримчаки могли вибрати бажану „національність”. Але показово, що, за свідченнями, у той

час як одні кримчаки намагалися наполягати, щоб записати в нових паспортах саме кримчакську національність, інші воліли обрати будь-який інший запис, окрім „єврей”. Коли з’явилася можливість виправити у паспортах етнічну належність, багато з тих, хто раніше мимоволі був записаний як єврей, поспішив до державних установ, аби повернути свої „єврейські” папери, а замість них одержати „кримчакські”. Типовою є історія, яку розповів кримчак, демобілізований у 1957 р.: [Після повернення до Сімферополя з місця служби. – М. Т.] „я мав отримати військовий квиток [документ про проходження строкової військової служби. – М. Т.]. Коли я прийшов у військкомат, мені дали військовий квиток, у якому було написано "єврей". Я кажу: "Товариш підполковник, це помилка, я кримчак". Він відповідає: "Такої національності немає". Я приніс йому Велику Радянську Енциклопедію. Але він все одно відповів, що кримчаків немає. Тоді я вирвав із посвідчення сторінку з цим "єврейським" написом і шпурнув йому в обличчя. Він мені сказав: "Я запроторю тебе за ґрати". Я відповів: "Коли мене відпустять, я тебе вб’ю". Але вони дали мені правильний папір, ніяких поганих наслідків не було, це був уже 1957 рік... Коли я повернувся додому, я побачив, що мої батько і брат уже євреї. І [після того, як я їм сказав. – М. Т.], вони відвідали паспортний стіл і змінили посвідчення на кримчакські” [22].

Так само, як він, робили багато людей: 15 інформантів Фонду „Шоа” в ті роки наполягали на „кримчакському” записі у паспорті під час заперечення державою існування такої групи або ж скористалися можливістю отримати її, щойно вона стала доступною.

Попри неєврейське самоусвідомлення, багато кримчаків наприкінці 1940-х – поч. 1950-х років потерпали від побутового антисемітизму з боку сусідів. Дванадцять інформантів Фонду „Шоа” пригадали, що у пізньосталінський період зазнавали антисемітських проявів у професійній діяльності та на виробництві, ще шість кримчаків – що зазнавали їх у особистому житті та повсякденних стосунках. Можна припустити, що всі ці чинники: Голокост та труднощі вшанування пам’яті, державні антисемітські заходи та поширені юдофобні настрої, „паспортна проблема” – прискорили розвиток як асиміляційних, так і етносепаратистських процесів.

Унаслідок цих обставин успішним був рух, очолюваний у 2-й пол. 1950-х – 1960-х рр. кримчакським активістом Євсеєм Пейсахом. Залучений до громадської групи допомоги Державному музею етнографії радянських народів у Ленінграді, Е. Пейсах зміг організувати групу з кримчаків-ентузіастів з різних місцевостей з метою представлення колекції кримчакської історико-культурної спадщини в окремій кримчакській експозиції музею. У своїх публічних промовах, листах та публікаціях Е. Пейсах намагався довести „неєврейську” версію історії кримчаків. Разом із підтримкою цієї інтерпретації існувала й деяка опозиція до нього (висловлювана іншими лідерами, Л. Кая та З. Бороховим). Проте завдяки зусиллям Е. Пейсаха та за підтримки відомого антрополога з Інституту етнографії АН СРСР професора Г. Дебеца, а також етнографів В. Наулко та В. Дяченко [29, с. 40–41, 44–45] саме ця версія узяла гору та, зрештою, була висловлена у статті „Кримчаки” Великої Радянської Енциклопедії, виданій 1973 р. (на відміну від попередньої 1953 р., яка стверджувала єврейське походження кримчаків), тобто перетворилася на кодифікований державою наратив <sup>6</sup> [25]. В умовах відсутності вільної публічної наукової дискусії про етнічну історію кримчаків (що було наслідком того, що радянська політика приглушувала в академічній сфері все, що стосувалося єврейства) цей варіант став переважаючим і, що головне, почав масштабно впливати на самоусвідомлення пересічних кримчаків.

Проте, очевидно, така візія була засвоєна не всією громадою; є непрямий спосіб довести це тим, що з кінця 1980-х років, коли з’явилася можливість емігрувати до Держави Ізраїль, чимало кримчаків скористалися нею <sup>7</sup>. З іншого боку, з кінця 1980-х –

---

<sup>6</sup> У статті зазначалося: „Мова належить до тюркських, проте більшість К. вважає рідною російську. Віруючі К. – юдаїсти. Етногенез К. остаточно не вивчений. Імовірно, вони сформувалися на основі давнього місцевого населення (яке перейшло до єврейської релігії) з пізнішою домішкою європейських, тюркських і, можливо, італійських (генуезьких) елементів”.

<sup>7</sup> Звісно, це безпосередньо не свідчить про те, що більшість вважала себе євреями; але це принаймні показує, що вони не ввібрали „тюркські” ідеї настільки глибоко, щоб відкидати можливість зробити алію. Та й надважкі економічні умови тогочасного життя багатьом додавали аргументів на користь еміграції.

поч. 1990-х років, коли в СРСР була дозволена етнокультурна діяльність і у Сімферополі було засновано Кримчакське культурно-освітнє товариство „Кримчахлар”, для тих, хто залишився в Криму, „етнічний міф” неодноразово відтворювався як у експозиції музею товариства, так і в популярній літературі, яку видавала громада (це можна вважати запізнілим розвитком тенденцій, накопичених у попередні десятиліття, але не реалізованих вчасно через жорстку державну політику, яка забороняла будь-які види етнокультурної діяльності). Показово, що багато хто з тих, хто народився в 1940-х роках, пояснюючи інтерв'юерам походження кримчаків, намагалися направити їх до музею товариства „Кримчахлар” і прочитати видану там літературу.

У підсумку наведемо приклади трьох моделей сприйняття етнічної історії та ідентичності, які існують у різних поколіннях кримчаків. Коли представників покоління, народжених у 1910-х – 1920-х роках, запитували, хто такі кримчаки, то загальна відповідь була такою: „Євреї і кримчаки – одне й те саме, різниця лише в тому, що євреї мають мову, близьку до німецької, але наша мова схожа на татарську” [26] (15 інформантів Фонду „Шоа”). Як бачимо, у цій відповіді не згадується факт релігійної належності до юдаїзму; інформатори не вважають його важливим, адже вони розглядають і кримчакське, і єврейське походження з єдиного джерела, що передбачає юдаїзм як самоочевидну субстратну ознаку.

Те саме питання, яке ставлять народженим у 2-й пол. 1920-х та на поч. 1930-х років, дає більш складну картину: „Кримчаки – це євреї, які колись опинилися під татарським ярмом, прийняли татарську мову, але зберегли єврейські вірування. Але сьогодні в Музеї [історії кримчаків. – М. Т.] говорять інше...” [27], або „...в той час [до війни. – М. Т.] казали, що кримчаки – це кримські євреї. Моя бабуся [з боку матері, полька. – М. Т.] все життя докоряла мені, що я жидівка... Але в 1960-х роках у Ленінградському музеї я вперше почула, що кримчаки були тюрками...” [28].

Видно, що послідовної та логічної версії етнічної історії це покоління не має. Їхні погляди складаються з двох підходів: перший, який вони чули від своїх батьків, а другий – те, що вони засвоїли у 2-й половині ХХ ст. Таку тезу висловили п'ять інформантів Фонду „Шоа” відповідного віку (показово, що з-поміж

інформантів експедиції 2007 р. їх було вже вісім, що свідчить про активну циркуляцію таких ідей у період незалежності України).

Якщо це питання ставили тим, хто народився після Другої світової війни, тобто першому повоєнному поколінню, яке здобуло освіту в 1960–1970-х роках, коли деякі представники кримчакської інтелігенції почали поширювати „кримчакський етнічний міф”, їхня колективна відповідь здебільшого буде знову послідовною, і вона ґрунтується на „корінній” або „тюрко-хазарській” версії.

### ***Висновки***

Упродовж бурхливого та багато у чому трагічного ХХ століття ідентичність спільноти, яка відома під назвою „кримчаки”, зазнавала суттєвих змін. З перебігом суспільних подій та соціальних потрясінь в основу їхньої ідентичності поклалися все нові чинники, що унаочнюється під час порівняння саморепрезентацій членами спільноти різних поколінь. Зрештою, це все привело до формування у 2-й половині ХХ століття того, що А. Хазанов називає „диспозиційне етнічне самоусвідомлення” [29, с. 59], або В. Чернін – „багатокомпонентність ідентичності кримчаків” [7, с. 38], тобто ситуації, коли взаємосуперечливі уявлення про походження та суть групи можуть бути наявні не лише всередині спільноти, а навіть в уявленнях одної людини. Як ми побачили, травматичний досвід Голокосту та стратегій виживання того періоду були одним з найсерйозніших чинників, що не лише сприяв формуванню нової моделі ідентичності, а й зумовив її широке засвоювання на масовому рівні спільноти. І євреї-ашкенази, і кримчаки багато розмірковували про досвід Голокосту і витягли з нього деякі уроки. Але, на відміну від ашкеназів, у яких досвід Голокосту є однією з невід’ємних частин їхньої нинішньої ідентичності, на кримчаків це вплинуло не так однозначно: у той час як одна частина громади – менша – не заперечувала уявлень про спільне з євреями походження, інша – більша – частина цієї групи, засвоюючи „деюдеїзаційні” ініціативи освіченої еліти, почала рух подалі від „єврейської” спадщини.

Наостанок я хотів би навести фрагмент зі свідчення кримчакської жінки, яка пережила Голокост. На запитання про ставлення до змішаних шлюбів вона відповіла, що після війни вже було неважливо, за кого вийти заміж, і, на відміну від своїх

батьків, вона навіть радила своїй дочці (яка збиралася вийти заміж за єврейського хлопця) вийти заміж за росіянина. Вона згадала: „Я сказала своїй дочці: "Знаєш, російський народ такий великий... Адже їх ніколи не розстрілювали лише за національність"” – І додала: „Знаєте, ми [кримчаки. – М. Т.] все ще боїмося, що з нами знову може трапитися щось не те...” [19]. Можливо, цей гіркий фрагмент є найкращою ілюстрацією впливу Голокосту на формування групової ідентичності кримчаків.

### Бібліографічні посилання

1. Филоненко В. И. Крымчакские этюды. *Rocznik Orientalystyczny*. 1972. Т. XXXV, Z. 1.
2. Дымшиц В. Борьба за существительное. *Народ Книги в мире книг*. № 50. Апрель 2004. URL: [http://narodknigi.ru/journals/50/borba\\_z\\_a\\_sushchestvitelnoe/](http://narodknigi.ru/journals/50/borba_z_a_sushchestvitelnoe/)
3. Мороз Е. Сон крымчака, или Тюркская память крымских евреев. *Народ Книги в мире книг*. № 75. Август 2008. URL: [http://www.narodknigi.ru/journals/75/son\\_krymchaka\\_ili\\_tyurkskaya\\_pamyat\\_krymskikh\\_evreev/](http://www.narodknigi.ru/journals/75/son_krymchaka_ili_tyurkskaya_pamyat_krymskikh_evreev/)
4. Chlenov M. Oriental Jewish Groups in the Former Soviet Union: Modern Trends of Development (The Twenty-first Annual Rabbi Louis Feinberg Memorial Lecture in Judaic Studies). Cincinnati, 1998. 45 p.
5. Мороз Е. От иудаизма к тенгрианству. Еще раз о духовных поисках современных крымчаков и крымских караимов. *Народ Книги в мире книг*. № 52. Август 2004. URL: [http://narodknigi.ru/journals/52/ot\\_iudaizma\\_k\\_tengrianstvu/#\\_ftn14](http://narodknigi.ru/journals/52/ot_iudaizma_k_tengrianstvu/#_ftn14)
6. Кизиллов М. Крымчаки: современное состояние общины. *Евразийский еврейский ежегодник – 5768 (2207/2008)* / ред.: В. Лихачев, В. Палей, А. Федорчук, С. Чарный, М. Членов (гл. ред.). Москва: Паллада, 2008. С. 58–82.
7. Чернин В. Из крымских тетрадей: очерки полевых исследований суб-этнических групп евреев Крымского полу острова. Серия научно-аналитических докладов. Москва: ЕАЕК. 2019. Вып. 2. 183 с.
8. Куповецкий М. К этнической истории крымчаков. *Этноконтактные зоны в европейской части СССР (география, динамика, методы изучения)*. Москва, 1989. С. 53–69.
9. Пурим Ю. Мое военное детство. Крымчахлар: научно-популярный литературно-художественный альманах, 2007. № 2/3. С. 110–135.
10. Всесоюзная перепись населения 1937 года: общие итоги. Сборник документов и материалов. Москва: „Российская политическая энциклопедия” (РОССПЭН), 2007. 320 с.

11. Loewenthal R. The Extinction of the Krimchaks in World War II. *The American Slavic and East European Review*. 1951. № 10. P. 130–136.

12. Angrick A. Besatzungspolitik und Massenmord. Die Einsatzgruppe D in der südlichen Sowjetunion 1941–1943. Hamburg : Hamburger Edition, 2003. 796 p.

13. Feferman K. The Holocaust in the Crimea and the North Caucasus. Jerusalem : Yad Vashem, 2016. P. 268–288.

14. Тяглый М. Места массового уничтожения евреев Крыма в период нацистской оккупации полуострова (1941–1944). Симферополь : БЕЦ „Хесед Шимон”, 2005, 120 с.

15. Гольденберг М. Керченско-Феодосийская десантная операция в судьбе евреев и крымчаков Восточного Крыма. *Вестник научно-просветительского центра „Ткума”*. 2004. № 4/5. С. 2.

16. Ehrenreich E. The Nazi Ancestral Proof: Genealogy, Racial Science, and the Final Solution. Bloomington : Indianan University Press, 2009. 234 p.

17. Hoover Institution Archives at Stanford University. Evsey Gopshtein papers, box 1, folder 8, p. 472–487.

18. USC SFIA, відеоінтерв'ю з М. Achkinazi. Травень 1998.

19. USC SFIA, відеоінтерв'ю з Е. Borisova (Saraf). Липень 1998.

20. USC SFIA, відеоінтерв'ю з S. Doronkina, V. Bakshi, M. Achkinazi, 1998.

21. Маневич И. Ткун – истоки традиции. *Крымчахлар : научно-популярный литературно-художественный альманах*. Симферополь : Доля, 2005. № 1. С. 79–81.

22. Архів УЦВІГ, аудіоінтерв'ю з А. М. Ачкіназі. Червень 2007.

23. Державний архів в Автономній Республіці Крим, ф. Р-3295, оп. 2, спр. 3, арк. 140–141.

24. Эмирова А. Песня о расстреле крымчаков. *Голокост і сучасність. Студії в Україні і світі*. 2011. № 2 (10). С. 87–96.

25. Крымчаки. БСЭ. Москва : „Советская энциклопедия”, 1973. Т. 13. 608 с.

26. Архів УЦВІГ, аудіоінтерв'ю з М. Хофет. Липень 2007.

27. Архів УЦВІГ, аудіоінтерв'ю з Д. Вейнберг. Жовтень 2007.

28. Архів УЦВІГ, аудіоінтерв'ю з Т. Рафаїлова. Липень 2007.

29. Khazanov A. The Krymchaks: A Vanishing Group in the Soviet Union. The Hebrew University of Jerusalem, The Marjorie Mayrock Center for Soviet and East European Research, 1989. 83 p.

30. Green W. The Fate of the Crimean Jewish Community: Askenazim, Krimchaks, and Karaites. *Jewish Social Studies*. 1984. № 46 (2). P. 169–176.