

DOI: 10.46698/VNC.2026.99.60.001

ОСЕТИНЫ В ТУРЦИИ: СЕМЬЯ КАК ИНСТИТУТ СОХРАНЕНИЯ И ТРАНСЛЯЦИИ КУЛЬТУРНЫХ ТРАДИЦИЙ

З.В. Канукова

Представленное исследование нацелено на заполнение одной из этнокультурных лакун диаспорной жизни осетин-мухаджиров в Турции – семьи, ее структуры, внутреннего регламента и обрядности. Этнография осетин Турции мало исследована, специальные попытки ее изучения предприняты лишь в 2013-2015 гг. в ходе комплексных фольклорно-этнографических экспедиций Северо-Осетинского института гуманитарных и социальных исследований им. В.И. Абаева в места компактного проживания осетин. В сохранении этнической идентичности, языка и культуры народа семья играет ключевую роль, особенно в условиях инокультурного окружения, урбанизации и дисперсности расселения, когда ослабевают или вовсе исчезают другие механизмы консолидации переселенцев. Государственная национальная политика Турции, особенно в ее кемалистский период, мало способствовала сохранению и какой-либо демонстрации этнокультурной самобытности мухаджиров, вытесняя ее в тесные рамки семейно-родственной структуры. Поэтому семья и семейный быт становятся основным предметом этнографического исследования. Кроме материалов указанных экспедиций, источниковую базу настоящего исследования составили письменные этнографические источники, хронология которых позволяет проследить динамику осетинской семьи в течение всего XX в. и включить в состав информантов представителей всех поколений мухаджиров. Выявлено, что в условиях сложных адаптационных процессов осетины старались сохранить семейные традиции, заключать браки между собой, что чрезвычайно осложнялось строгими нормами экзогамии, запретом на заключение браков с родственниками, а также традициями соблюдения словного равенства браков. Стремление к сохранению этнической идентичности входило в конфликт не только с обычным правом, но и существующими реалиями, что привело к появлению инновационных практик брачного выбора и неизбежно – к созданию межнациональных семей. При этом осетины в Турции сохранили ослабевшие или исчезнувшие на родине ментальные установки, некоторые формы традиционной системы избегания.

Ключевые слова: осетинская семья, Турция, этническая идентичность, адаптация, брачная политика, система избегания, семейная обрядность.

Для цитирования: Канукова З.В. Осетины в Турции: семья как институт сохранения и трансляции культурных традиций // Известия СОИГСИ. 2026. Вып. 60 (99). С. 83-97. DOI: 10.46698/VNC.2026.99.60.001

Поступила в редколлегию: 27.04. 2026 г.

Принята к публикации: 15.06.2026 г.

Осетинская семья, как и многие другие проблемы этнографии мухаджиров, не становилась предметом специального исследования, несмотря на ее ключевую роль в сохранении этнической идентичности. Многие годы осетинская диаспора в Турции оставалась недоступным для этнологов объектом исследования, но в последние десятилетия в условиях установления и расширения научных, общественных, родственных, профессиональных и других контактов открылись возможности этнографического изучения осетин Турции, в том числе методом включенного наблюдения.

Материалы проведенных СОИГСИ комплексных фольклорно-этнографических экспедиций в Турцию (2015) и письменные источники, в которых зафиксированы этнографические сведения, позволяют составить общее представление о жизни осетинской семьи и выявить специфику, обретенную в условиях диаспорной жизни. Все письменные источники составлены в течение XX в. при содействии информантов – мухаджиров почти всех поколений. В 1903-1904 гг. в Турции побывал Бола Дзусов, описавший жизнь современных ему осетин, среди которых указываются мухаджиры

первого поколения. Небольшая статья на осетинском языке, опубликованная в журнале «Зонд», содержит интересные сведения, в том числе и о семейных традициях [1]. Последующие периоды жизни осетин нашли отражение в целом корпусе турецких этнографических источников, переведенных и опубликованных Г.В. Чочиевым. К ним относятся: фрагмент полевых исследований саракамышских осетин известного турецкого ученого Яшара Калафата [2], иезуитского миссионера Антуана Пуадебара, описавшего осетинскую княжескую свадьбу в Токатском районе Центральной Анатолии [3], фрагменты этнографических заметок турецкого этнографа, фольклориста и краеведа С. Казмаза [4; 5; 6], в том числе касающиеся семьи и семейной обрядности осетин – представителей второго поколения мухаджиров, а также этнографические наблюдения осетин, побывавших в Турции в 1970-1990 гг. [7; 8; 9]. В 1997-1999 гг. А.Н. Гадиевой проведено социологическое исследование осетинской диаспоры в Турции, в рамках которого изучена осетинская семья, сохранявшаяся на тот период времени семейные традиции и отношение к ним, приведены статистические данные об этническом составе семей и пр. [10]

Задачей настоящей статьи является исследование осетинской семьи в Турции на предмет сохранности семейных традиций, особенностей адаптации к инокультурному и иноэтническому принимающему обществу, современное состояние в условиях актуализации этнической самобытности.

Большая часть осетин-мухаджиров во второй половине XIX в. довольно компактно расселилась в центральной части Карса, в районе Сарыкамыша, основав селения Бозат, Верхний Саракамыш, Батмантас, Байалык, Пойразлы, Кайапынар, Карабаджак, Хамамлы, Хулык и другие, а в 1922 г. – селение Селим. Часть осетин была расселена и дисперсно, в основном, в городах. В местах компактного проживания осетинская семья была включена в систему соседско-родственных отношений, которая существенно регламентировала жизнь каждой семьи в хозяйственном, обычно-правовом, морально-нравственном аспектах, осуществляла консолидирующие функции, традиционную взаимопомощь и способствовала сохранению этнокультурной самобытности. В отдельных селениях сохранялся родственник принцип поселения, в частности, зафиксированы: однофамильные селения Цахиловых, Муруковых, Рубаевых, Мильдзиговых, Сабаткоевых; села с проживанием 2-3 фамилий [7, 13], а также практики поселения каждой фамилии на отдельной улице, как это было в селении Пойразлы [11, 589]. В селах преобладала большесемейная структура, долго сохранявшаяся в силу традиции совместного проживания, а также аграрного хозяйства, требовавшего большого числа рабочих рук. В городах нуклеарные семьи первое время тоже были многочисленными, включали большое число родственников (ПМА, 1)¹.

Описывая быт осетин в начале XX в., Б. Дзусов отмечает высокий уровень корпоративной солидарности, внимание и доброжелательность друг к другу, взаимную поддержку, отсутствие нищих и попрошак; считалось позором для всего села не проявить о них заботу [1, 5]. Старшим и больным уделялось особое внимание, было принято их проведывать, к больным приезжали даже из других селений, не различая бедных и богатых. Взаимопомощь была обязательной и в радостных, и в печальных событиях. Если во время сельскохозяйственных работ кто-то заболел, за него выполняли все необходимые работы. Отмечая материальное и социальное благополучие осетин, наличие среди них большого числа состоятельных, грамотных и успешных людей, стремление к образованию и европейскому образу жизни, Б. Дзусов, В.С. Уарзиати и другие авторы указывали на их трепетное отношение к традиции как к ценному сокровищу [1, 17; 11, 612].

Сохранение этнической самобытности было задачей семьи, где проходила первичная социализация молодежи, поэтому создание семейных союзов было предметом внимания всего соседско-родственного сообщества.

При заключении брака у осетин учитывалось множество обстоятельств: этническая принадлежность, сословное равенство, строгая экзогамия, материальная состоятельность сторон. Первое время переселенцы категорически отказывались вступать в родственные отношения с местным населением. По свидетельству информантов, местные мужчины и мечтать не могли о девушках-«черкешенках», которые отличались внешней красотой, безупречным поведением, высокой культурой домоводства. Бытовала даже такая поговорка: «Если к твоей дочери осмелился посвататься турок, сразу ее отдавай: для такой неслыханной смелости у него, очевидно, есть основания, и пока они не стали известны, надо достойно уладить дело» (ПМА, 1). Переселенцы старались строго соблюдать традиционные нормы, но объективные обстоятельства требовали новых стратегий и практик сохранения своей идентичности. Со временем осетины, как и все «черкесы», вынуждены были допускать межэтнические браки с турками, туркменами, курдами, грузинами-мусульманами – гюрджю [12, 63]. При этом отдавали предпочтение курдам, которые воспринимались ими как более близкие по своим ментальным установкам и этикетным нормам (ПМА, 2)². В 1971 г. М. Мамсурову довелось общаться с осетинами – потомками мухаджир в четвертом поколении, которые делились своими переживаниями по этому поводу: «Стали жениться на курдских и турецких девушках, а осетинки становятся невестками в курдских и турецких семьях» [7, 22]. Социологическое исследование, проведенное в 1997-1999 гг. в Турции, показало, что большинство респондентов (63,3%) отдавало предпочтение бракам с осетинами, но не возражало против межнациональных браков, 17,7% опрошенных признавали такие браки нежелательными и 11% считали, что национальность в браке не имеет значения. У подавляющей части опрошенных (86%) оба родителя были осетинами, что свидетельствует о высокой значимости этнической эндогамии как механизма сохранения своей идентичности. Вместе с тем, 83,9% родственников опрошенных горожан состояли в межэтнических браках [10, 18].

Важным фактором при заключении брака было сословное равенство брачующихся. Турецкий этнограф Сулейман Казмаз отмечал невозможность заключения браков между представителями «господ» и «рабов» в прежние времена и слабую сохранность этой нормы в 1940-х гг. [5, 43]. В Осетии социальному статусу брачующихся также придавалось большое значение, представители социальной элиты заключали браки между собой, предпочитая межнациональный, но социально равный брак. В стремлении сохранить «чистоту крови» они могли нарушать другое традиционное ограничение – родство (но не кровосмешение). В Турции, как и на родине, часто заключались и считались престижными браки между осетинской и кабардинской, балкарской, карачаевской, чеченской знатью.

В условиях диаспоры самой сложной задачей при заключении брака было строгое соблюдение принципа экзогамии, обычное право сурово карало за нарушение этой нормы. По свидетельству С. Казмаза, «примерно 50 лет назад парня и девушку, которые, будучи родственниками, вступили в брак, бросили в колодец и засыпали сверху камнями и землей» [5, 43]. Эта история довольно популярна и среди современных информантов (ПМА-1). Другой описанный Казмазом случай: «Поженились парень и девушка, доведившиеся друг другу двоюродными братом и сестрой, но они покинули село и поселились в Каракурте. С тех пор они ни разу не появлялись в Бозате, так же, как и их не посещал никто из бывших односельчан... Сейчас в селе проживают

различные роды, представители которых не могут вступать друг с другом в брак» [5, 43]. Со временем практически все селение оказывалось в отношениях искусственного родства, каждый заключенный брак создавал препятствия для последующих. Когда Карс оказался под властью России, у осетин появилась возможность взаимных визитов и заключения браков, но длилось это недолго.

Осетины вынуждены были отказываться от некоторых предписаний обычного права в пользу сохранения этнической идентичности, но очень тяжело переживали этот процесс. М. Мамсуров пишет, что «они стали создавать семьи даже в тех случаях, если их матери одной фамилии, но не из одной семьи» [7, 22]. Прибегали и к другим практикам: старшие отдельных фамилий выносили решение о возможности неоднократного заключения браков между их фамилиями, например, фамилии Хъусатæ и Пухатæ стали заключать браки между собой, исключая при этом кузенные союзы (ПМА, 1).

Наши информанты не подтверждают бытование в Турции левиратных браков, но такой случай, вызванный чрезвычайной ситуацией, описан М. Таутиевой со слов ее родственников: мать Минки Туганты выдали замуж за парня из семьи Хосонты. Когда свадебный поезд находился в дороге, жених внезапно скончался. Возвращать девушку в родительский дом посчитали не правильным, и привезли ее в дом шафера, а через две недели выдали замуж за младшего брата жениха [9].

Как и в Осетии, браки у осетин в Турции были довольно поздними для мужчин, что было связано как с экономическими проблемами, так и с описанными выше нормами, поэтому разница в возрасте жениха и невесты бывала существенной, но не воспринималась как препятствие к заключению брака. В начале XX в. в Турции выплата калыма была обязательной, его стоимость составляла 18 золотых (один золотой составлял 8 руб. 60 коп.), что приравнивалось в Осетии к 154 руб. 80 коп. [1, 17]. В период после Первой мировой войны и начала 1940-х гг. калым оставался обязательной нормой и оценивался в 150 лир (стоимость двух лошадей) [13, 139-140]. Подробное описание приводит С. Казмаз: «Заплатив 150 лир, сторона жениха больше никаких расходов не несет. На эти деньги покупаются вещи для новой семьи, доставляется в дом невеста. Если семья юноши богата, она может добавить к этой сумме еще кое-что, если бедна – ничего не добавляет... В случае расторжения уговора часть калыма возвращается обратно; помолвка – это своего рода договор» [4, 60].

Калым в Осетии долгое время был острой социальной проблемой. По поводу вреда, наносимого этим обычаем, высказывались известные представители интеллигенции, составлялись «приговоры» сельских сходов; «антикалымное» движение инициировала администрация, мотивированная желанием повысить платежеспособность населения, но изжить калым не удавалось. Одним из последствий бытования обычая в условиях пореформенной экономики и обнищания масс стало не традиционное для осетин похищение невест, которое приводило к затяжным конфликтам, зачастую со смертельным исходом и кровной мстостью.

В Турции, очевидно, складывалась похожая ситуация. У современных осетин сохранилось представление о похищении невест как о большом позоре: «*Скъæфт ирон адæммæ – стыр худинаг*», у турков оно тоже не практиковалось. У кабардинцев, балкарцев и абхазов умыкание было традиционной нормой и сосуществовало с такой формой заключения брака, как сватовство, а у осетин вызывало полное неприятие; перемирие достигалось очень сложно, порой тянулось годами, а могло и вовсе не состояться (ПМА, 3)³. Однако случаи умыкания невест в Саракамыше зафиксированы в этнографических источниках [6, 54]. Похищение невесты как правило происходило

из-за отказа ее семьи, но оно не избавляло от проблемы уплаты калыма: в случае перемирия его нужно было уплатить.

В заботах о создании семей соседско-родственное сообщество часто прибегало к практикам подбора и рекомендаций невесты и жениха *банымудзын*, учитывая нормы обычного права.

Осетины долго сохраняли и восстановили в наши дни традицию устройства массовых танцев *хъаст*. Отметим, что умение танцевать считается важным этническим маркером, а отказ от танца – поводом для обиды. В знак уважения к гостю в рамках традиции гостеприимства ему предоставляется право на танец – *уазæгæн кафт*. Такие танцевальные площадки занимали существенное место в традиционном досуге осетин, они использовались как возможность для знакомства и общения молодых людей. Выход девушки на такое мероприятие сигнализировал о готовности семьи выдать ее замуж; как правило, на такие смотрины отпускали старших дочерей. Регламент *хъаст* отличался строгим порядком подчинения «модератору», который мог по своему усмотрению, а чаще по просьбе юношей или их родственников, составлять танцевальные пары. Не дозволялось засматриваться на девушек, дотрагиваться до них во время танца, беспокоить разговором. С. Казмаз описывал, как «девушки выстраиваются в ряд в соответствии с возрастом и общественным статусом в селе: друг за другом следуют княжеские дочери, дочери пожилых и авторитетных людей, дочери грамотных родителей и т.д. Сразу же после девушек начинается строй юношей. Старики и гости, прибывшие из-за пределов села, сидят в углу. Распорядителем вечеринки назначается самый старший по возрасту холостяк. В танцах участвуют только незамужние девушки. Помолвленные могут танцевать лишь с разрешения их женихов, но сами женихи при этом не должны присутствовать. В руках распорядителя вечеринки, являющегося главным действующим лицом собрания, обычно бывает кнут или палочка. Музыкальным инструментом служит гармоника, представляющая собой разновидность аккордеона» [4, 59]. По воспоминаниям эмигранта Кубатиева, танцевальные вечеринки проходили постоянно, неженатой и незамужней молодежи было много и в Селиме, и в Бозате, они ездили друг к другу в гости [14, 25]. Если парню понравилась девушка, он искал посредников среди друзей и родственников для знакомства с ней; в случае взаимного интереса в процесс вступали старшие. Практиковались неофициальные визиты, под разными предлогами, родственников или соседок жениха в дом девушки *чызгуынаг* (смотрины девушки) и *хæдзарунаг* (смотрины дома, из которого берут девушку), в ходе которых оценивались чистота и порядок в доме, поведение и внешний вид девушки и других членов семьи (ПМА, 4)⁴. Согласие невесты считалось обязательным, но зачастую оказывалось добровольно-принудительным [14, 28]. Сватовство как обязательная церемония проходило в несколько этапов, как и в Осетии. Итогом первого визита сватов было обещание подумать и посоветоваться с родственниками. По свидетельству информантов, сваты приходили два раза, но дело могло быть улажено и с первого раза. В селах, как и в Осетии, родители не принимали участия в переговорах, но в городах это правило нарушалось, по турецкой традиции они сами сватали невесту сыну (ПМА, 4). Завершалось сватовство своеобразным договором *фидаугæ*, который в Турции называют *зырд* (слово, обещание). Число участников договора доходило до 15 человек, он обязательно скреплялся каким-либо приношением-залогом. В Саракамыше в качестве такого залога могли выступить лошадь, пистолет, деньги или золото [6, 51]. Последнее стало, очевидно, турецким влиянием, как и упомянутый в этом источнике обряд обмена кольцами, который не практиковался в Осетии. Этому договору придавалось большое значение,

его расторжение, как и в Осетии, считалось крайне нежелательным и предосудительным. После заключения договора происходил тайный визит зятя с друзьями *сусаг сьд* в дом невесты (ПМА, 4).

Свадебное торжество в селениях предполагало застолье и танцы. Сохранялись некоторые осетинские свадебные обряды. В частности, похищение чаши с медом *мыдыкус*, которую привозила с собой невеста и угощала свекровь и старших родственниц; при отсутствии меда масло смешивали с сахаром (ПМА, 5)⁵. Информанты средних лет не помнят воровства чаши, но указывают, что готовила чашу семья жениха, укладывая в нее не только мед, но и конфеты, другие сладости и монеты (ПМА, 5). Приготовление чаши семьей жениха бытовало у некоторых народов Северного Кавказа, и могло быть заимствовано осетинами, как и монетки в ее содержимом стали результатом влияния местной культуры. 104-летний информант Х. Хосонты в 2015 г. помнила и такой древний обычай, как одаривание матери невесты конем *бах-лавар* (ПМА, 4).

Невесту оценивали по качеству ее рукоделия, которое определялось во время обряда представления приданого *чырынгом каьнын* (открытие сундука невесты). В нем были сложены изготовленные невестой подарки: вышитые скатерти, постельное белье, салфетки, платки, коврики для намаза и пр. Одаривали родителей жениха, братьев, сестер и других родственников, а также шафера (ПМА, 3). К качеству изделий предъявлялись высочайшие требования, внимательно рассматривались швы и изнаночная сторона, которая в своей безупречности не должна отличаться от лицевой. Осетинки считали, что их культура рукоделия гораздо выше местной, снисходительно определяя последнюю как *авзар туркаг куыстытае, туркмайнаг хуытытае* (местное рукоделие низкого качества). До сих пор они много вяжут и вышивают, сохраняют традицию дарообмена изделиями собственного производства.

Обычай *сар амæ барзæй* – подача для старших мужчин ритуальных частей жертвенного животного головы и шеи – был утрачен, единственное упоминание о нем сохранилось в экспедиционных материалах 2015 г.: по воспоминаниям информанта, 32 года назад на одной из свадеб делали обрядовое заклинание (ПМА-3). Свадебный визит зятя в дом новых родственников сохранялся, но в трансформированном виде: вместо ритуальной яичницы и «воровства» шапки, которую зять должен был выкупать, готовили *барак* – сладкий пирожок. Это – новация, появившаяся под местным влиянием (ПМА, 5).

Национальная свадебная одежда не сохранилась: серебряные детали традиционного женского костюма – нагрудные застёжки и пояса – продавали в трудные времена (ПМА, 6)⁶. Современные свадебные наряды – исключительно европейские. Торжество проходит в ресторанах, осетинские танцы являются обязательной частью программы. А вот песен на свадьбах не поют, потому что они грустные, с тоской о родине. Кое-где пекут три пирога и наполняют чашу квасом, а в последнее время – лимонадом [7, 78].

Осетины в Турции не сохранили главный маркер идентичности – ритуальную трапезу *куывд* с молитвой, жертвоприношением и строгими правилами застольного этикета, основанную на традиционном миропонимании и религиозных представлениях, подвергшихся мощной трансформации в исламском окружении. Принято произносить исламскую молитву и приступать к застолью. Пироги подают разрезанными, что разрушает смысловое содержание этой важнейшей традиции. Также не сохранился важный компонент *куывд* – обязательное присутствие алкогольного напитка – пива или араки [15, 131]. Употребление спиртного имеет определенную динамику, связанную с влиянием местной культуры и изменениями в ней самой. В начале XX в. Б. Дзусов отмечал, что «пьют они вино и коньяк. Наши мусульмане не

пристрастны к выпивке, но там пьют даже некоторые муллы. За свадебным столом даже сами натихую просят подлить» [1, 17]. Саракамышские осетины вполне допускали употребление спиртного даже на молодежных вечеринках: «Это не осуждается. Однако молодежь должна пить так, чтобы со стороны это не было заметно. Старики же могут пить допьяна» [6, 49]. В другом источнике зафиксировано, что «пьют похожий на бузу алкогольный напиток, приготовляемый из ячменя. Его все пьют по очереди из одной чаши, переходящей от старших к младшим. Ограничиваются примерно 1–2 стаканами этого напитка, потому что от большего его количества можно опьянеть. Девушки могут не пить вообще» [4, 59]. Последнее утверждение допускает возможность употребления спиртного девушками, что категорически отвергается другими источниками. Среди напитков многие источники упоминают араку и пиво. Однако со временем в процессе исламизации утверждалась антиалкогольная установка. М. Мамсуров в 1971 г. писал, что у осетин в Турции осуждается даже питье пива, его не принято готовить, как и другие крепкие напитки [7, 78]. Отмечено, что старшее поколение наших современников в Турции вполне комфортно чувствует себя за осетинским столом, в то время как молодые люди, соблюдая исламскую традицию, не могут поддерживать застольный этикет. Более того, употребление спиртного они считают нарушением осетинской традиции и уверены в том, что раньше осетины никогда не пили спиртного. Такие утверждения можно объяснять не только влиянием ислама, но и непониманием истоков своей культуры и роли ритуального возлияния в ней.

В некоторых этнографических источниках упоминаются обряды и ритуалы, не имеющие аналогов с осетинскими. В частности, «аукцион» с подносом, напоминающим традиционный свадебный *хуын* с ритуальной едой, в котором «могут участвовать только зятя семьи невесты, больше никто не допускается. Поднос достается предложившему за него наибольшую цену, который затем угощает окружающих» [4, 60]. Или ввод невесты в дом жениха девушками, что сложно себе представить в Осетии даже в наши дни, поскольку этот важный кульминационный этап торжества проводят только специально избранные семьей люди – шафер *къухылхасæг* и *хуызисæг* (человек, снимающий фату).

По свидетельству побывавшей на осетинской свадьбе в 1988 г. Е. Кануковой, приглашающая сторона Хъусатæ подала для гостей автобус, в котором в течение полутора часов дороги из Стамбула в Измир не смолкала гармонь. Гостей встречали на улице, молодожены были одеты в европейские наряды, подавали только десертные блюда, а главным действием торжества были кавказские танцы. Старший фамилии Хъусатæ прервал веселье сообщением о присутствии гостей из Осетии. Соблюдая традицию, гостью пригласили на престижный танец *ханты сагъд* (княжеский) с самым уважаемым человеком принимающей стороны [8].

Уникальным для осетин Турции явлением можно считать сохранность и даже некоторую гипертрофированность системы избегания *уайсадын*, бытовавшую в нескольких вариантах. Наиболее ярко выраженным до сих пор является избегание между невесткой и старшими родственниками супруга. «Моя жена не может сидеть или разговаривать при моем старшем брате; она ведет себя как новая невестка... Невестка со свекровью начинала разговаривать через три года, а со свекром вообще никогда не разговаривала», – вспоминал саракамышский осетин [6, 48]. Для снятия этого ограничения проводился обряд *æргом*: свекор с кружкой воды и каким-нибудь подарком обращался к невестке с просьбой заговорить, но хорошим тоном считалось продолжать избегание (ПМА, 3). Зачастую и после этого обряда невестка

без особой надобности не вступала в разговор со свекром и старшими деверями. «Со свекром она не разговаривает очень долго и, даже начав разговаривать, не может сидеть рядом с ним» [4, 61].

По данным социологического опроса, проведенного в 1997-1999 гг., избегание оставалось действующей нормой, особенно в отношении старших членов семьи [10, 18]. В отношении пожилых людей этот вид избегания сохраняется и в наши дни. По свидетельству информанта Алисы Хосонты, когда ее 90-летнему дяде звонит жена его брата и молчит, он понимает, что это она и передает трубку супруге (ПМА, 7)⁷. Аналогичную историю с телефонными звонками поведали и другие информанты.

Невестке предписано не произносить имена старших родственников, особенно свекра и свекрови. Информанты рассказывают о случае, как пожилая осетинка перед смертью, согласно местной традиции, должна была проговорить шахаду «нет бога кроме аллаха и Мухаммед посланник его», но не могла произнести имени пророка, поскольку так звали ее свекра (ПМА, 1). Родившись и прожив свою жизнь в Турции, женщина перед тем, как предстать перед Всевышним, между шариатом и осетинским *æгъдау* выбрала последний. Современные осетины Турции воспринимают эту традицию как семейную ценность и с некоторым непониманием отмечают отсутствие строгих норм избегания на родине. В частности, побывав на свадьбе в Южной Осетии, они с удивлением рассказывали, что жених на второй день свадьбы свободно ходил по дому и сидел за столом с гостями (ПМА, 1). Более того, тот же информант 62 лет сообщает, что обычай избегания с новыми родственниками до свадьбы соблюдала не только его сестра, но и он, будучи подростком (ПМА, 1). Такого вида избегания на родине не наблюдалось. После свадьбы молодые супруги не должны были показываться вместе: «Я при родителях не могу разговаривать или находиться рядом со своей женой. В молодости она с наступлением вечера молча стелила постель и готовила воду для умывания», – говорил саракамышский осетин [6, 48].

В этнографических источниках отмечены практики избегания между родителями и детьми, а также табуирование имен: «У нас родители не произносят имени своего ребенка. Имя моего сына Берд, но, например, при моем старшем брате я не могу его произносить; это неприлично. Вместо этого мы называем его Тема. Точно так же нашу дочь Халиде мы называем Гузина. Родительское имя и действительное имя у человека бывают разными» [6, 48]. Однако в рассказе саракамышского осетина содержится информация, опровергающая сохранность этого вида избегания. В частности, он описывает как норму активное участие отца в выборе невесты для сына: «Отец юноши внимательно наблюдает за ними (девушками на танцах), изучает их внешность и манеры. Найдя какую-либо девушку красивой и благовоспитанной, он выясняет, из какой она семьи, кто ее родственники. Затем он говорит своим друзьям: “Мне понравилась эта девушка. Я пришлю моего сына. Если и ему она придется по душе, будем свататься”. После этого отец рассказывает об увиденном сыну, и юноша отправляется в дом друга отца» [6, 50-51]. Такая практика не бытовала в Осетии. Решивший жениться сын не мог обсуждать это с отцом и выбирал посредника для переговоров с ним; как правило, в такой роли выступал дядя будущего жениха. Ослабление системы *уайсадга* прослеживается и в отдельных аспектах воспитания детей. По утверждению того же информанта, «первейшей обязанностью отца было дать сыну такое воспитание, и начиналось оно с обучения снаряжению лошади и управлению ею» [6, 48]. Это плохо согласуется с осетинскими практиками избегания родителей и детей: верховой езде нельзя научить в своем дворе, а при посторонних тесное общение со своими детьми было не принято.

Очевидно, обычай избегания невесткой старших родственников в Турции стал той классической моделью, когда диаспора сохраняет явление традиционной культуры, утраченное материнским этносом.

В Осетии уже в пореформенное время происходили трансформационные процессы под влиянием новой экономики, урбанизации, распада больших семей, перекройки женского пространства, трудовой занятости женщин вне дома, получение ими образования. В результате этих перемен появлялись более демократичные формы системы избегания, адаптированные к новым условиям жизни: невестка не говорила со свекром, но отвечала на его вопросы, передавала информацию через младших членов семьи и пр. Советская модернизация внесла коренные изменения в семейные практики. В Турции в селах сохранялась большесемейная организация, строгий регламент отношений, женщины оставались в пространстве дома. Массовая урбанизация оказала влияние на многие стороны быта, но внутрисемейный регламент здесь сохранялся дольше. Возможно, консервация этого вида избегания связана и с аналогичными традициями у других народов Северного Кавказа, курдов и др. Как сообщает информант Т. Абисалова, вышедшая замуж за курда, в их семье также невестки соблюдали нормы избегания со старшими мужчинами (ПМА, 6). Женщины и мужчины не сидели за одним столом, молодые парни не садились за стол со старшими и прислуживали им. Старшие пользовались безоговорочным уважением и почитанием, спорить с ними было проявлением невоспитанности [7, 27-28].

Внутрисемейный регламент во многом определялся положением женщин. Осетинки пользовались значительной свободой (не избегали мужчин, не носили чадру и т.д.). Нормой являлось уважительное отношение мужчин к женщинам. В условиях хозяйства, приближенному к натуральному, сохранялось традиционное половозрастное разделение трудовых функций. Женщины, как и в Осетии, не работали в поле. Это правило нарушалось только в ситуациях войны или отходничества, когда сокращалось число мужчин. Женщины вели домашнее хозяйство, готовили, занимались рукоделием, обеспечивая членов семьи одеждой. Они не только шили, но и выделывали ткани и обувь из овечьей шерсти и кожи. Женщины занимались воспитанием детей, и в своем большинстве были замкнуты границами дома, не имея надобности вступать в контакты с местным населением. Поэтому незнание или недостаточное знание турецкого языка для них было обычным явлением. Только в 1970-1990-е гг. турецкий язык интенсивно стал вытеснять северокавказские языки из социальной и бытовой сфер [16, 140-143]. В 2015 г. нами зафиксирован случай, который нашим информантам вовсе не показался удивительным. Мать одного из них, пожилая женщина, прожившая всю свою жизнь в Турции, в том числе много лет в Стамбуле, остро нуждаясь в лечении, не могла одна находиться в стационаре, так как не знала турецкого языка. Круг ее общения, как и многих осетинок ее возраста, был ограничен семьей, родственниками и соседями. Бытовала лишь одна традиция, позволявшая женщинам проводить досуг вне дома, – женские посиделки *сылты бонтæ*. Примерно раз в месяц женщины собирались поочередно в доме одной из них и проводили свой досуг за разговорами и рукоделием. М. Мамсуров фиксировал эту традицию в 1971 г. [7, 74], М. Таутиева – в 1991 г., описывая ее следующим образом: «Собрались осетинки и осетинские невестки – турчанки. Среди них старшие, женщинам за 90 лет, им прислуживали молодые женщины. Вели себя с достоинством, были подчеркнута вежливы друг с другом. На столах – только чай, кофе и сладости. Такие собрания проходили в течение всего дня, с утра и до вечера в осетинских домах поочередно. За гостеприимство хозяйку дома благода-

рили подарком на память, как правило, это было золотое украшение. Общаются, слушают осетинскую музыку, при этом все рукодельничают, вышивают скатерти, кто-то шьет платье, кто-то кофту» [9]. Мы наблюдали эту традицию в 2018 г.: она актуализирована осетинским Фондом культуры и взаимопомощи осетин Турции «Алан», который предоставляет женщинам свое помещение и старается разнообразить их досуг танцами, мастер-классами по изготовлению блюд осетинской кухни и пр.

Современные осетинские семьи в Турции во многом сохраняют внутрисемейный регламент: мужчины по-прежнему отвечают за благосостояние семьи, женщины ведут хозяйство и занимаются рукоделием. Число работающих женщин к концу XX в. не превышало 15% [10, 20].

В осетинских селах Турции существовали устоявшиеся традиции гостеприимства. В начале XX в. Бола Дзусов писал, что они радушно встречают и мусульман, и христиан, выходцев из Осетии – особо сердечно, приглашают в каждый дом и в другие села, часто делают и подарки [1, 17]. Гостя обслуживала вся семья, даже дети. Как правило, его уговаривали остаться с ночевкой. Во многих домах были комнаты – кунацкие, предназначенные только для гостей. Ухаживали и за лошадью гостя: чистили, поили и кормили [6, 55]. «Раньше гостей бывало много. Сейчас не с кем посидеть, поговорить. По вечерам все время остаемся одни», – сетовали жители сел в 1940-х гг. [5, 39].

Правилом хорошего тона считались визиты вежливости *бæрæг кæнын*. В некоторых домах было заведено принимать гостей по определенным дням. Так, в Анкаре отставной подполковник Сулейман Фаик Огюн Хосонты собирал по субботам родственников. Этот человек обучал и содержал за свой счет мальчиков из родного села, устраивал в закрытые военные училища. Они всегда навещали его из чувства благодарности. Гости встречали пирогами и осетинскими танцами [14, 140-141]. Обычай проведения старших и уважаемых людей осетины соблюдают и во время визитов в Осетию. Современные осетины в Стамбуле также накрывают для гостей столы с осетинскими блюдами, пекут пироги, обязательно устраивают танцы, собирают много людей. По турецкой традиции, после застолья никто не расходится, а садятся за маленькие чайные столы со сладостями и фруктами и продолжают беседы [9].

Осетины в Турции утратили обрядность детского цикла. Не сохранились обряды, связанные с рождением ребенка: информанты не помнят обряд укладывания младенца в люльку *авдæнбæттæн*, этот предмет вышел из употребления. Турецкий этнограф Я. Калафат отмечал, что «с целью обеспечения долголетия родившегося ребенка его семья режет для него, особенно если это мальчик, барана. Верят, что принесенный в жертву баран будет оберегать ребенка» [2, 194]. Т. Кубатиев также подтверждает бытование этого обычая в 1921-1922 гг. [14, 13]. Приходят гости с поздравлениями и подарками, читают Коран, устраивают застолье. В честь новорожденного выпекают пирог, напоминающий традиционный осетинский пирог *гул*, но делают его открытым и выкладывают сверху сладости и золото, что является явным турецким влиянием (ПМА, 4).

С самого детства осетины передавали детям свою любовь и тоску о родине, сохранилась колыбельная песня «Авдæны зарæг» поэта Темирболата Мамсурова:

Будь с детства чужд турецкого, –
Ведь кровь в тебе кавказская.
А мы... взыскать уж не с кого
Мы загнаны, затасканы [17, 72].

В раннем возрасте начиналось и трудовое воспитание. Помимо хозяйственных навыков, большое внимание уделялось обучению мальчиков искусству наездничества, стрельбе в цель и т.п. Девочек обучали различным видам рукоделия, кулинарному мастерству, правилам уборки дома, присмотру за младшими братьями и сестрами.

В начале XX в. осетины в Турции, как и в Осетии, стремились к образованию. «Учатся и женщины, и мужчины. Но женщины обучаются только исламу, среди мужчин есть военные. Даже генералы, офицеры, доктора, инженеры, в каждом доме два-три образованных человека. К ним попали книги из Осетии, они им очень радовались, передавали из рук в руки, удивлялись и гордились тем, что осетины развиваются, у них появились книги на родном языке. Они знают о Коста и очень почитают его имя» [1, 17]. Другие источники также отмечают стремление к образованию: «Практически все дети посещали начальную или среднюю школу, даже если ее не было в собственном селе; многие направлялись в города в гражданские и военные учебные заведения» [13, 140].

Поминально-погребальная обрядность сочетала осетинские и мусульманские традиции. В селах сохранялась традиция оповещения о смерти через глашатая *фидиу-аг*, который соблюдал определенный этикет: спешивался с коня с левой стороны, держал плетень в левой руке, распускал хвост лошади и не входил в дом. Эти визуальные признаки готовили людей к принятию плохой вести. На похороны приходили все, кто слышал печальную весть. Смерть человека воспринималась как угасание огня, в памяти информантов сохранилось проклятие – «чтобы погас огонь в твоём очаге». Поэтому в доме покойного его не разжигали, не готовили еду в течение 2-3 дней, а по некоторым сведениям – всей недели после похорон. Все это время о семье усопшего заботились соседи и родственники. Женщины, причитая над покойным, сожалели о том, что не сбылась его мечта побывать на Кавказе и похоронен он будет на чужбине [7, 67]. По свидетельству информантов, именно эта часть причитаний вызывала наибольшее сочувствие, громкий плач и слезы (ПМА, 4).

В этнографических источниках зафиксированы сохранившиеся в осетинских селах Саракамыша этикетные нормы выражения соболезнования: женщины и мужчины ходили для выполнения этой миссии двумя отдельными группами, которые возглавлялись старшими, группу женщин сопровождали двое мужчин [6, 54].

По исламской традиции, бытовавшей и в исламской среде Осетии, покойного хоронили в день смерти, женщины на кладбище не ходили, поминок в этот день не устраивали, что соответствует похоронной обрядности в мусульманских селах Осетии. В течение семи дней в доме читали молитву *дуа* и принимали сочувствующих. Все это время «в дом усопшего от каждого из соседних домов посылается еда и столько же дней читается Коран. На седьмой день семья усопшего раздает соседям хлеб, режет барана, созывает соседей... в период рамазана в ночь на пятницу в мечеть направляется большое блюдо с угощением» [5, 47].

По покойному держало траур все селение: никто не устраивал увеселительных мероприятий, танцев. В зависимости от степени родства, свадьбы могли переносить или проводить без музыки и танцев. Однако считалось хорошим тоном со стороны семьи покойного *марчынтаг* инициативно выступить с «разрешением» *бар раттын* проводить свадьбу, чтобы не омрачать радость соседям. Получившая такое «разрешение» семья в свою очередь оказывала уважение тем, что ограничивала музыкальную программу торжества. Например, гармонь играла исключительно в момент вывода невесты из дома или сопровождала ее ввод в дом жениха (ПМА, 5). Подтверждая строгость траурных традиций, источники второй половины XX в. отмечают и их не-

избежное ослабление: «Если в селе кто-то умирал, там целый год не играли на гармонии, не устраивали свадеб и торжеств, все соседи сплачивались, как единая семья. Из солидарности так же поступали и другие села. А теперь что? Если в одном доме похороны, в соседнем уже на следующий день играет музыка» [5, 47].

Поминальная обрядность подвергалась большей трансформации, чем похоронная. При сочетании осетинских и исламских традиций преобладали последние. Первые поминки проводились в ближайший четверг после похорон, до захода солнца. Поминки справляли через семь дней, через 40 дней и через год; некоторые отмечали и 52 дня. На седьмой день было принято раздавать детям *закъуатæ* (вид печенья, жаренного в масле). Столы накрывались только в доме покойного, выделялась доля поминальной еды в дома сочувствующих *хæдзармæ хай*, особенно пожилым и больным людям. В селе на 40-й день резали скот, готовили много еды, в том числе осетинские блюда (ПМА, 4). В городах для исполнения этого обряда не было возможностей. Инновацией можно считать появление халвы на поминальных столах, которая позднее становится обязательным поминальным блюдом (ПМА, 7). По свидетельству Б. Дзусова, в начале XX в. поминки не устраивали, вместо них за упокой души усопшего стали давать деньги на благие дела: «Чаще всего дают деньги в помощь студентам. Обычно никто не дает меньше 5 туманов» [1, 17].

В этнографических источниках зафиксировано воспоминание о поминальных скачках в честь покойного, участвовать в которых приглашались лучшие всадники из всех осетинских сел. Маршрут скачек обычно пролегал между Хамамлы и Бозатом [5, 47].

Втянутые в урбанизационный процесс осетины утратили похоронно-поминальную обрядность, в городах она полностью нивелирована с местной традицией. Только в последние годы осетины в Турции вернули в похоронный обряд митинг с речью об усопшем – его жизни и благих делах. Такая речь произносится исключительно на осетинском языке некоторыми представителями Фонда культуры и взаимопомощи осетин Турции «Алан».

Рассмотренные источники и материалы позволяют считать осетинскую семью в Турции основным институтом сохранения традиционных ценностей, с этой функцией она довольно успешно справлялась долгое время, особенно в местах компактного проживания осетин. Однако в процессах урбанизации, изменивших образ жизни и структуру семьи, в условиях межэтнического общения и заключения браков с представителями других национальностей шансов для сохранения этнокультурной самобытности практически не оставалось. В процессах глобализации и взаимовлияния культур осетинская диаспора конструирует многоуровневую (турецкую гражданскую, общекавказскую этнокультурную) идентичность, сохраняя свою самобытность. Ответом на глобальные вызовы стала сохранность некоторых традиций, в частности почитания старших, некоторых форм избегания, гостеприимства и пр. Сегодня в осетинской диаспоре Турции наблюдаются возрожденческие практики, в ходе которых актуализируются традиции укрепления семьи, в частности семейные пиршества, а также традиционные танцевальные площадки [18, 151], одна из целей которых заключается в создании условий для общения молодежи и заключения браков. Этноактивисты инициируют большое число зрелищных, массовых мероприятий, существенно оживляющих этнокультурное движение, что делает его интересным предметом наблюдения.

Примечания:

1. Комплексная фольклорно-этнографическая экспедиция в Турцию. Июнь 2015 г. Полевой материал автора (ПМА). ПМА, 1 – информант Садреттин Хьусаты, 1962 г.р., Стамбул.

2. ПМА, 2 – информант Лейла Албегты, 1957 г.р., Стамбул.

3. ПМА, 3 – информант Филис Цахилты, 1950 г.р., Измир.

4. ПМА, 4 – информант Хосонты Хадижа, 1911 г.р., Стамбул.

5. ПМА, 5 – информант Нериман Албегты, 1958 г.р., Абант.

6. ПМА, 6 – информант Абысалты Тамара, 1953 г.р., Анкара.

7. ПМА, 7 – информант Алиса Хосонты, 1949 г.р., Абант.

1. Бола Дзусов. Ирон адам Турчи // Зонд. 1907. № 1. С. 5-17 (на осет. яз.)

2. Чочиев Г.В. Сведения турецкого этнографа Я. Калафата о народных верованиях сарыкамьшских осетин // Известия СОИГСИ. 2007. Вып. 1 (40). С. 193-200.

3. Чочиев Г.В. Северокавказские села округа Токат глазами французского иезуита: княжеская свадьба и версия «сагъæстæ» Темирболат Мамсурова // Известия СОИГСИ. 2016. Вып. 21 (60). С. 121-141.

4. Чочиев Г.В. Брачно-свадебная обрядность сарыкамьшских осетин глазами турецкого этнографа Сулеймана Казмаза (1-я половина XX в.) // Вестник Владикавказского научного центра. 2022. Т. 22. № 4. С. 57-61.

5. Чочиев Г.В. Повседневный быт и историческая память жителей осетинских сел округа Сарыкамьш по дневникам Сулеймана Казмаза 1940-1941 гг. // Вестник Владикавказского научного центра. 2023. Т. 23. № 3. С. 36-48.

6. Чочиев Г.В. Сарыкамьшский осетин Керим-бей о себе, своем селе и своем народе (фрагмент дневника Сулеймана Казмаза, 1941 г.) // Вестник Владикавказского научного центра. 2025. Т. 25. № 1. С. 43-55.

7. Мамсуров М. Чужбина. Владикавказ: ИП Валиева И.С., 2010. 91 с.

8. Хъаныхъуаты Е. Кавказай чи афтыд // Растдзинад. 13 мая 1988.

9. Таутиаты М. Фыды фаедзаехст // Растдзинад. 3 января 1991.

10. Гадиева А.Н. Осетинская диаспора в Турции: этносоциологический аспект. Автореферат диссертации кандидата соц. наук. М., ?? 2002. 26 с.

11. Уарзиати В.С. Избранные труды: Этнология. Культурология. Семиотика. Т. 2. Владикавказ: Абета, 2018. 637 с.

12. Чочиев Г.В. Северокавказские этнические группы в Восточной Анатолии: расселение и проблемы социальной адаптации (вторая половина XIX – XX в.) // Вестник Института цивилизации. 2000. № 3. С. 118-159. С. 118-159.

13. Чочиев Г.В. Материалы полевых исследований Сулеймана Казмаза как источник по истории и этнографии турецких осетин // Инновационная наука. 2016. № 12. Ч. 4. С. 138-140.

14. Кубатиев Т. Воспоминания осетинского эмигранта. Ч. 2. Моя жизнь в Турции. Владикавказ: СОИГСИ ВНЦ РАН, 2015. 165 с.

15. Канукова З.В. Осетины в Турции: традиционная пища как маркер идентичности // Вестник антропологии. 2025. № 3. С. 123-140.

16. Чочиев Г.В. Северокавказская диаспора в Турции во 2-й половине XX в.: проблема сохранения этнонациональной идентичности // Актуальные проблемы гуманитарных и естественных наук. 2014. № 3-1. С. 140-143.

17. Мамсуров Темирболат. Осетинские песни. Орджоникидзе: Ир, 1985. 87 с.

18. Сокаева Д.В., Канукова З.В., Марзоев И.Т. и др. Отчет об экспедиции СОИГСИ в Турцию (этнография, фольклор, язык) в 2015 году // Известия СОИГСИ. 2015. Вып. 18 (57). С. 145-151.

Kanukova, Zalina V. – V.I. Abaev North Ossetian Institute for Humanitarian and Social Studies of the Vladikavkaz Scientific Centre of RAS (Vladikavkaz, Russia); <https://orcid.org/0000-0002-7353-4324>; z.kanukova@mail.ru

OSSETIANS IN TURKEY: FAMILY AS AN INSTITUTION FOR THE PRESERVATION AND TRANSMISSION OF CULTURAL TRADITIONS.

Keywords: *Ossetian family, Turkey, ethnic identity, adaptation, marriage policy, avoidance system, family rituals.*

The presented study is aimed at filling one of the ethno-cultural gaps in the diaspora life of the Ossetian-Muhajirs in Turkey – the family, its structure, internal regulations and rituals. The ethnography of the Ossetians in Turkey has been little studied, serious attempts to study it were made only in 2013-2015 during complex folklore and ethnographic expeditions of V.I. Abaev North Ossetian Institute for Humanitarian and Social Studies to places of compact residence of Ossetians. The family plays a key role in preserving the ethnic identity, language, and culture of the people, especially in conditions of a foreign cultural environment, urbanization, and dispersion of settlement, when other mechanisms of consolidation of migrants weaken or disappear altogether. It should be noted that the state national policy of Turkey, especially in its Kemalist period, contributed little to the preservation and any demonstration of the ethnocultural identity of the muhajirs, which was forced into a narrow framework family and kinship space. Therefore, the family and family life become the main subject of ethnographic research. In addition to the materials of these expeditions, the source base of this study consists of written ethnographic sources, the chronology of which allows us to trace the dynamics of the Ossetian family throughout the twentieth century and to include representatives of all generations of muhajirs in the list of informants. It is revealed that in the conditions of complex adaptation processes, the Ossetians tried to preserve family traditions, to marry each other, which was extremely complicated by the strict norms of exogamy and prohibition to conclude marriages with relatives, as well as the traditions of observing the class equality of marriages. The desire to preserve ethnic identity was in conflict not only with customary law, but also with existing realities, which led to the emergence of innovative practices of marriage choice, and inevitably to the creation of interethnic families. At the same time, the Ossetians in Turkey have retained the mental attitudes that have weakened or disappeared in their homeland, some forms of the traditional system of avoidance in an exaggerated form.

For citation: *Kanukova, Z.V. Ossetians in Turkey: family as an institution for the preservation and transmission of cultural traditions // Izvestiya SOIGSI. 2026. Iss. 60 (99). Pp.83-97. (in Russian). DOI: 10.46698/VNC.2026.99.60.001*

References

1. Dzusov, B. Iron adam Turchi [Ossetians in Turkey]. Zond. 1907, iss. 1, pp. 5-17. (In Ossetian)
2. Chochiev, G.V. *Svedeniya turetskogo etnografa Ya. Kalafata o narodnykh verovaniyakh sarykamyshskikh osetin* [Information of the Turkish ethnographer Y. Kalafat on the folk beliefs of the Sarykamysh Ossetians]. *Izvestiya SOIGSI* [Proceedings of the North Ossetian Institute for Humanitarian and Social Studies]. 2007, iss. 1 (40), pp. 193-200.
3. Chochiev, G.V. *Severokavkazskie sela okruga Tokat glazami frantsuzskogo iezuита: knyazheskaya svad'ba i versiya "sagæstæ" Temirbolata Mamsurova* [North Caucasian Villages of the Tokat District as Seen by a French Jesuit: the Princely Wedding and the Version of Temirbolat Mamsurov's "Sagæstæ"]. *Izvestiya SOIGSI* [Proceedings of the North Ossetian Institute for Humanitarian and Social Studies]. 2016, iss. 21 (60), pp. 121-141.

4. Chochiev, G.V. *Brachno-svadebnaya obryadnost' sarykamyskikh osetin glazami turetskogo etnografa Suleimana Kazmaza (1-ya polovina XX v.)* [Marriage and Wedding Rituals of the Sarıkamış Ossetians through the Eyes of a Turkish Ethnographer Süleyman Kazmaz (1st Half of the 20th Century)]. *Vestnik Vladikavkazskogo nauchnogo tsentra* [Bulletin of the Vladikavkaz Scientific Center]. 2022, iss. 22 (4), pp. 57-61.

5. Chochiev, G.V. *Povsednevnyi byt i istoricheskaya pamyat' zhitelei osetinskikh sel okruga Sarykamysk po dnevnikam Suleimana Kazmaza 1940-1941 gg.* [Everyday Life and Historical Memory of the Inhabitants of the Ossetian Villages of the Sarıkamış District according to the Diaries of Süleyman Kazmaz, 1940–1941]. *Vestnik Vladikavkazskogo nauchnogo tsentra* [Bulletin of the Vladikavkaz Scientific Center]. 2023, iss. 23 (3), pp. 36-48.

6. Chochiev, G.V. *Sarykamyskii osetin Kerim-bei o sebe, svoem sele i svoem narode (fragment dnevnika Suleimana Kazmaza, 1941 g.)*. [Sarıkamış Ossetian Kerim-Bey about himself, his village and his people (Fragment from the diary of Süleyman Kazmaz, 1941)]. *Vestnik Vladikavkazskogo nauchnogo tsentra* [Bulletin of the Vladikavkaz Scientific Center]. 2025, iss. 25 (1), pp. 43–55.

7. Mamsurov, M. *Chuzhbina* [Abroad]. Vladikavkaz, IP Valieva I.S., 2010. 91 p.

8. Khanykhuaty, E. *Kavkazai chi aftyd* [Gone from the Caucasus]. *Rastdzinad* [Rastdzinad]. May 13, 1988. (In Ossetian)

9. Tautiaty, M. *Fydy faedzaekhst* [Testament of the Father]. *Rastdzinad* [Rastdzinad]. January 3, 1991 (In Ossetian)

10. Gadieva, A.N. *Osetinskaya diaspora v Turtsii: sotsiologicheskii aspekt* [Ossetian Diaspora in Turkey: Sociological Aspect]. Thesis abstract of the candidate dissertation (in Sociology). Moscow, 2002. 26 p.

11. Uarziati, V.S. *Izbrannye trudy: Etnologiya. Kul'turologiya. Semiotika. V 2-kh t.* [Selected works: Ethnology. Culturology. Semiotics. In 2 vols]. Vladikavkaz, Abeta, 2018, vol. 2. 637 p.

12. Chochiev, G.V. *Severokavkazskie ehtnicheskie gruppy v Vostochnoi Anatolii: rasselenie i problemy sotsial'noi adaptatsii (vtoraya polovina XIX – XX v.)* [North Caucasian Ethnic Groups in Eastern Anatolia: Settlement and Problems of Social Adaptation (Second Half of the 19th – 20th Centuries)]. *Vestnik Instituta tsivilizatsii* [Bulletin of the Institute of Civilization]. 2000, iss. 3, pp. 118-159.

13. Chochiev, G.V. *Materialy polevykh issledovaniy Suleimana Kazmaza kak istochnik po istorii i etnografii turetskikh osetin* [Materials of Field Research of Suleiman Kazmaz as a Source on the History and Ethnography of the Turkish Ossetians]. *Innovatsionnaya nauka* [Innovative Science]. 2016, iss. 12, part 4, pp. 138-140.

14. Kubatiev, T. *Vospominaniya osetinskogo emigranta. Chast' 2. Moya zhizn' v Turtsii* [Memoirs of the Ossetian emigrant. Part 2. My life in Turkey]. Vladikavkaz, North Ossetian Institute for Humanitarian and Social Studies, 2015. 165 p.

15. Kanukova, Z.V. *Osetiny v Turtsii: traditsionnaya pishcha kak marker identichnosti* [Ossetians in Turkey: Traditional Food as a Marker of Identity]. *Vestnik antropologii* [Bulletin of Anthropology]. 2025, iss. 3, pp. 123-140.

16. Chochiev, G.V. *Severokavkazskaya diaspora v Turtsii vo 2-i polovine XX v.: problema sokhraneniya etnonatsional'noi identichnosti* [The North Caucasian diaspora in Turkey in the 2nd half of the twentieth century: the problem of preserving ethno-national identity]. *Aktual'nye problemy gumanitarnykh i estestvennykh nauk* [Actual problems of humanitarian and natural sciences.]. 2014, iss. 3(1), pp. 140-143.

17. Mamsurov, T. *Osetinskie pesni* [Ossetian songs]. Ordzhonikidze, Ir, 1985. 87 p.

18. Sokaeva, D.V., Kanukova, Z.V., Marzoev, I.T., et al. *Otchet ob ehkspeditsii SOIGSI v Turtsiyu (ethnografiya, fol'klor, yazyk) v 2015 godu* [The report on the 2015 NOIHSS expedition (ethnography, folklore, language) to Turkey]. *Izvestiya SOIGSI* [Proceedings of the North Ossetian Institute for Humanitarian and Social Studies]. 2015, iss. 18 (57), pp. 145-151.