

Федеральное государственное бюджетное учреждение науки
«Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН»
Российской академии наук

На правах рукописи

Албогачиева Макка Султан-Гиреевна

**ИСЛАМ В СОЦИАЛЬНОЙ ЖИЗНИ ИНГУШЕЙ:
ИСТОРИЯ, ПРАКТИКИ, ИНСТИТУЦИИ
(XVIII – начало XXI в.)**

Специальность 07.00.07 — Этнография, этнология и антропология

Диссертация на соискание ученой степени доктора исторических наук

Научный консультант:
Резван Ефим Анатольевич,
доктор исторических наук

Санкт-Петербург
2021

Оглавление

Введение	4
Глава 1. Традиционные религиозные верования и мировые религии среди ингушей	
1.1. Древние верования: мир богов в представлениях ингушей.....	30
1.2. Христианизация ингушского общества.....	42
1.3. Исторические этапы распространения и утверждения ислама среди ингушей.....	53
Глава 2. Социально-религиозная структура ингушского общества: тарикаты, вирды, религиозные практики.	
2.1. Основатели религиозных братств кадирийского тариката и ритуальные практики громкого зикра.....	79
2.2. Основатели религиозных братств накшбандийского тариката и ритуальные практики тихого зикра.....	116
2.3. Значение и функции зийаратов и культовых сооружений.....	126
Глава 3. Обрядовые практики и этносоциальные реликты в современном ингушском обществе	
3.1. Обряды жизненного цикла.....	150
3.2. Обрядовые алгоритмы мусульманских праздников.....	194
3.3. Этносоциальные реликты (кровная месть, умыкание девушек с целью женитьбы, калым) в ингушском обществе: роль ислама в их редуцировании...	221
Глава 4. Религиозные институты и их функции в современной Ингушетии	
4.1. Роль Муфтията Ингушетии в общественно-политических процессах.....	269
4.2. Практики полиюридизма в ингушском правовом пространстве: соотношение и взаимодействие.....	289
4.3. Современная система исламского образования	316

4.4. Власть и муфтият в стратегии противодействия исламскому радикализму.....	334
Заключение	361
Список источников и литературы.....	375
Список сокращений	434

Введение

Актуальность избранной темы диссертационного исследования обусловлена теоретической и практической значимостью проблемных вопросов, касающихся многонационального, многоконфессионального российского общества, этнополитических процессов на Северном Кавказе, ценностно-смысловых аспектов религиозной культуры, ислама как одной из важнейших мировых религий, предопределяющих вектор регионального развития, а также поиска оптимальной модели регулирования общественных отношений при обязательном учете местных религиозных обычаев, традиций, практик, институций.

Религию не следует рассматривать как исторически законсервированную и неизменную кодифицированную систему. Ислам, как вторая по численности религия в нашей стране, всегда актуален для комплексного этнографического исследования. Как справедливо отмечает председатель Совета муфтиев России и Духовного управления мусульман Российской Федерации, муфтий Р. Гайнутдин: «Для России ислам является не религией иноземцев, а религией наших народов, которые испокон веков живут на нашей территории»¹. Более 60 коренных народов России — мусульмане. В настоящее время для большинства из них вопросы религиозной идентичности не менее актуальны, чем этнические. Религия занимает важное место в истории и культуре любого народа, выполняя множество социально значимых функций, соединяя прошлое с настоящим, влияя на мировоззрение и правосознание социума.

Ислам — один из важных структурных компонентов этнической культуры как отдельных его регионов, так и всего Северного Кавказа. К примеру, ислам в Ингушетии представляет собой один из региональных вариантов традиционной

¹ Гайнутдин Р. Оружие мусульман — не автомат, оружие — Божье слово (25 августа 2019) // Официальный сайт информационного агентства ТАСС. URL: <https://tass.ru/interviews/6794867> (дата обращения: 30 июля 2020 г.).

религии народа, в которой тесно переплелись обряды жизненного цикла, практики и институции. Если до середины XIX в. здесь можно было встретить и язычника, и христианина, и мусульманина, то, благодаря дальнейшему распространению на Кавказе, ислам окончательно утвердился в качестве религии подавляющего большинства ингушей. Современные ингуши — мусульмане-сунниты, принадлежат двум тарикатам: накшбандийа и кадирийа, в свою очередь, подразделяющимся на братства (вирды). Вирдовая принадлежность играет очень важную роль для местного общества, что определено историей этноса и межэтническими процессами. Вирды несут в себе одновременно интеграционные и дезинтеграционные тенденции, сплачивая одни группы и разделяя другие на основе принципа вероучения и обрядовых практик. В ингушском социуме смысловым ядром, задающим ритм жизнедеятельности мусульман, является религиозная практика.

Для конца XX в. характерна мощная волна реисламизации, охватившая весь бывший Советский Союз. Этот процесс после либерализации государственно-конфессиональных отношений в постсоветской России стал способствовать росту национального самосознания. На территории Ингушетии он особенно активизировался после восстановления ингушской государственности путем образования Ингушской Республики в составе РФ. (1992). С самого начала своего существования руководство республики апеллировало к религии как источнику национальных ценностей: было сформировано духовное управление мусульман, кадият, восстановлены мечети и *зийараты*. Местное духовенство начало играть важную роль в общественно-политической, религиозной и культурной жизни региона.

Ситуация в Ингушетии серьезным образом изменилась к концу 2000 г., с появлением в обществе радикально настроенной части населения, выступавшей против местного варианта суфизма, где сохраняется культ святых могил и родников, почитаются шейхи и их семьи, особенно по мужской линии.

К сожалению, противостояние не ограничилось только полемикой относительно правомочности некоторых религиозных практик ингушей. Молодежь вовлекалась в трагические события постперестроечного периода, когда велась борьба не только с официальными властями, но и с местным духовенством, вплоть до его физического уничтожения.

В настоящее время Республика Ингушетия — пример межнационального и межрелигиозного согласия в Северо-Кавказском регионе, однако этому предшествовала кропотливая работа всех ветвей власти, а также Муфтията. Совместными усилиями достигнута долгожданная стабилизация. Все более важную роль играет религиозное просвещение и образование населения: открылись медресе, исламские институты, а в общеобразовательных ингушских школах с 5 по 11 класс введен предмет «Основы религии». На республиканском уровне работает программа по реабилитации членов незаконных вооруженных формирований.

Генезис ислама, а также особенности формирования и функционирования суфийских братств Ингушетии важны и имеют огромное значение для понимания многих процессов, происходящих в современном ингушском обществе и регионе. Вышеназванные обстоятельства актуализируют проблему исследования ислама в социальной жизни ингушей и в конечном счете определяют выбор темы и хронологических рамок исследования.

Степень научной разработанности проблемы. Историографический обзор научных, научно-популярных работ, статистических данных и архивных материалов позволяет осуществить реконструкцию историко-этнографического изучения ингушского народа с периода вхождения в состав Российской империи по настоящее время. Результаты комплексного анализа позволяют выявить и особенности ислама в Ингушетии.

Исследования по истории ислама в Ингушетии, анализ этнографических аспектов религиозных практик ингушей в научной литературе представлены

отрывочно и неполно. Это связано с тем, что территория традиционного расселения ингушей, а потому и сам народ до второй половины XVIII в. оставались почти полностью вне поля зрения посещавших Кавказ путешественников, миссионеров, исследователей. Главным образом по этой причине различные аспекты духовной культуры ингушского народа до настоящего времени изучены историками, этнографами и другими специалистами достаточно слабо. Как правило, к теме ислама и суфийских братств Ингушетии обращались лишь в контексте других тем. В результате такого подхода с периода окончательного принятия ислама в середине XIX в. до настоящего времени не появилось исследований, посвященных исламу в Ингушетии, что свидетельствует о явном пробеле в разработке данной темы, особенно если сравнить Ингушетию с другими регионами Российской Федерации.

Обращаясь к истории изучения духовной культуры, отметим, что начало комплексного изучения Российской империи, а также Кавказского региона (большая часть которого еще не входила в состав империи) было положено во второй половине XVIII в. в ходе так называемых академических экспедиций (1768–1775), организованных Санкт-Петербургской академией наук. Значительный интерес представляют опубликованные труды членов академических экспедиций конца XVIII — начала XIX в., собранные И. Г. Георги, И. А. Гильденштедтом, Ю. Клапротом, П. С. Палласом и др., где в той или иной степени представлены некоторые религиозно-бытовые практики ингушей, а также политеизм и христианство. Достаточно хорошо описан пантеон языческих богов, отличавшийся сложностью и высоким уровнем развития. Уникальные материалы по истории и этнографии были собраны П. Г. Бутковым, Ф. И. Леонтовичем, Л. Л. Штедером (исследователи много лет находились на военной и гражданской службе на Кавказе и хорошо знали быт и нравы местного населения).

Роль ранних форм религиозных верований и отдельные аспекты религиозной жизни общества рассматривали Б. К. Далгат, Я. Рейнегс, Г. Ф. Чурсин, В. Ф. Миллер и др. Некоторые сведения относительно роли жрецов и обрядовых практик отражены в работах Н. Ф. Грабовского и А. М. Шегрена. О религиозном синкретизме свидетельствуют работы И. Ф. Бларамберга и Н. А. Стрельницкого. Одним из самых ценных среди современных исследований по языческим верованиям ингушей является труд М. Г. Царевой «Пантеон ингушей», детально раскрывший ингушский многоуровневый пантеон божеств. Перечисленные ученые делали акцент на языческих верованиях ингушей, хотя частично и описывали влияние ислама и христианства. Другие авторы подчеркивают роль христианства в религиозной жизни ингушей, уделяя лишь незначительное внимание языческим верованиям: С. М. Броневский, Г. А. Вертепов, К. О. Ганн, П. П. Зубов, Е. И. Крупнов, Е. Л. Марков, В. И. Марковин, В. Ф. Миллер и др. В качестве особого блока нужно рассматривать ранние работы по суфизму на Кавказе (посвященные в основном феномену мюридизма) М. Казым-Бека, А. И. Руновского, Н. В. Ханькова.

Хотя монографий, посвященных исламизации ингушей, нет, некоторые сведения XIX — начала XX в. встречаются в работах Ч. Э. Ахриева, И. Ф. Бларамберга, Г. А. Вертепова, Ф. С. Гребенца, Н. Ф. Дубровина, Г. А. Дзагурова, А. И. Ипполитова, Ф. И. Леонтовича, С. Максимова и др.

Систематическое и комплексное изучение Ингушетии и культуры ингушского народа началось с 1930-х гг. сотрудниками созданного в те годы Ингушского научно-исследовательского института. К числу ученых, внесших существенный вклад в ингушеведение, нужно отнести А. Н. Генко, Х.-М. Мугуева, Г. К. Мартиросиана, Л. П. Семенова, Е. М. Шиллинга, Н. Ф. Яковлева и др. Значимым событием исследуемого периода стал выход в 1925 г. первого популярного очерка «Ингуши», в котором Н. Ф. Яковлев познакомил читателей с историей, культурой, обычаями и языком

малоизвестного для многих народа, обобщив весь фактический материал, собранный в 20-е годы во время поездки по Ингушетии в составе экспедиции сотрудников Комиссии по изучению племенного состава населения СССР. Представляют особый интерес и несколько работ Л. П. Семенова по истории, этнографии и археологии ингушского народа, в которых прослеживается хронология религиозных верований ингушей.

Последующий период оказался очень драматичным как для науки, так и для ингушского народа. Объединение двух народов — ингушей и чеченцев (1934), последовавшие за ним трагические события, связанные с началом Великой Отечественной войны и выселением ингушей и чеченцев в Среднюю Азию и Казахстан (1944), привели к остановке изучения истории и этнографии этих народов. Спустя 13 лет они вернулись на Родину и начали возрождение науки, образования, культуры своего народа. Но под влиянием атеистической пропаганды тех лет в научной литературе появлялись статьи антирелигиозной направленности, в которых критиковался ислам, духовенство и священнослужители. В этот период также был нанесен существенный ущерб академическому изучению ингушского и чеченского народов, так как за это время было выпущено много работ с объединяющим названием братских народов — вайнахи, где не прослеживалось четкого деления на чеченцев и ингушей. В результате появилось огромное количество публикаций, в которых невозможно получить конкретные сведения ни по истории, ни по этнографии, ни по материальной и духовной культуре отдельно взятого народа, будь то ингуши или чеченцы, что осложняет изучение конкретных историко-этнографических и иных особенностей, касающихся этих двух народов.

С середины 1960-х гг. антропология ислама постепенно становится самостоятельным направлением мировой науки. К числу первых, кто стал изучать повседневные исламские практики, нужно отнести американского антрополога и социолога К. Гирца. Значимый вклад в основу антропологии

ислама внес труд английского философа и социального антрополога Э. Геллнера опубликовавшего в 1981 г. труд «Мусульманское общество». В последующий период существенный вклад в изучение антропологии ислама был внесен американским культурным антропологом Т. Асадом, который посвятил свое исследование мусульманскому вопросу. В этом же ряду стоит и работа, предпринятая американским антропологом С. Махмуд.

Кавказский вариант ислама получил освещение в работах известного исламоведа А. Бенигсена, который рассматривал существующие в ЧИАССР вирдовые особенности религиозных братств и отмечал их роль в функционировании местного общества.

Получила свое отражение исламская проблематика Кавказа и в современной российской научной литературе. Известны труды таких ученых, как Л. Т. Агиевой, В. Х. Акаева, С. И. Аккиевой, П. Х. Акиевой, А. К. Аликберова, З. М.-Т. Дзараховой, А.-М. М. Дударова и др. Начиная с 1990-х гг. в России стала формироваться новая школа религиоведов, ставивших своей целью изучение религиозных течений Северного Кавказа в настоящее время — Н. М. Емельянова, Э. Ф. Кисриев, Н. А. Нефляшева и др. При этом не стоит забывать, что конец 1990-х гг. характеризовался распространением идей радикального ислама в нашей стране, который не мог остаться вне поля зрения ученых-кавказоведов. В своих работах они отражают специфику и форму местного варианта ваххабизма, в частности это: В. Х. Акаев, В. О. Бобровников, А. О. Булатов, Т. Чабиева, А. А. Ярлыкапов и др.

Среди авторов много тех, кто занимался и в ряде случаев продолжает заниматься этнополитическими и этнорелигиозными вопросами Северного Кавказа, — А. В. Малашенко, С. И. Муртузалиев, Р. А. Силантьев, В. А. Тишков, В. А. Шнирельман и др. Различные стороны суфизма исследованы Д. Ю. Араповым, А. В. Авксентьевым, М. Ваचाгаевым, А. Д. Кнышем, М. М. Керимовым, Д. И. Месхидзе, С. М. Прозоровым и др. В современной

историографии нашли отражение различные аспекты правового плюрализма в трудах Ю. Д. Анчабадзе, М. С. Арсанукаевой, И. Л. Бабич, З. М. Блиева, И. Г. Гайдабура, М. А. Исмаилова, К. К. Кокархаева, А. Н. Маремкулова.

Таким образом, несмотря на устойчивый интерес к отдельным вопросам верований и религии народов Северного Кавказа, комплексный анализ проблемы «Ислам в социальной жизни ингушей в контексте истории, практик, институций, начиная с первых годов его распространения в регионе (XVIII в.) и до наших дней» не нашел должного отражения в научной литературе. Имеющиеся сведения достаточно отрывочны, разрозненны и часто представляют собой компиляцию более ранних источников, что не позволяет отразить общую картину развития ислама среди ингушей. Этот пробел призвано восполнить настоящее диссертационное исследование.

Объект исследования — комплекс национальных традиций, обычаев, обрядов и ритуальных практик ингушей в контексте взаимосвязи с религиозными верованиями и мировыми религиями.

Предмет исследования в совокупности составили: теоретико-методологические основания исследования этноконфессиональных отношений и эволюции системы религиозных верований ингушей в период XVIII — начало XXI в.; процессы и механизмы включения Ингушетии в исламскую цивилизацию; духовные константы народной культуры ингушей, институцированные в исламском компоненте общественного сознания и сопряженные с ним ритуальные и соционормативные практики в их исторической динамике.

Цель исследования заключается в комплексном анализе роли ислама в социальной жизни ингушей в период XVIII — начало XXI в. Предполагается не просто описать бытующие в данном социуме религиозные практики и институты, а представить их роль и влияние на религиозную ситуацию в Ингушетии с последующим конструированием элементов оптимальной модели

межнационального и межконфессионального согласия в Северо-Кавказском регионе.

Достижение поставленной цели потребовало решения следующих научных задач:

1. Выявить источники и проанализировать имеющиеся материалы, касающиеся духовной культуры ингушского народа.
2. Реконструировать историю распространения накшбандийского и кадирийского тарикатов среди ингушей.
3. Определить роль и место ритуальных практик *зикра* в обрядах жизненного цикла современного общества.
4. Охарактеризовать интегрирующие и дифференцирующие признаки вирдовых братств.
5. Показать роль Муфтията в координации работы этноконфессиональных и социально-политических объединений для предотвращения преступлений и правонарушений.
6. Дать характеристику практикам полиюридизма, сохранившим свою актуальность в вопросах функционирования ингушского общества, и их роли в социокультурном развитии и правовом сознании ингушского общества.
7. Рассмотреть основные причины, повлиявшие на радикализацию части общества.
8. Показать наиболее эффективные методы борьбы с этим явлением, а также защитные механизмы социума и практику противодействия угрозе радикального исламизма, применяемые на региональном уровне.
9. Выявить современные особенности этноконфессиональной ситуации в Ингушетии и показать векторы ее дальнейшего развития.

Географические рамки исследования — территория Республики Ингушетии. За рамками данного исследования остаются ингуши, проживающие в различных регионах Российской Федерации, а также иммигранты первой

волны, уехавшие в середине XIX в. в Турцию, и иммигранты второй волны, выехавшие в XX в. в страны Европы. Неизбежный процесс адаптации к новым социокультурным условиям и интеграция в принимающее общество привели там к размыванию традиций, изменению алгоритмов религиозных практик.

Хронологические рамки исследования охватывают период с XVIII в. до начала XXI в. Фольклор, некоторые археологические и исторические материалы позволяют говорить о том, что ингуши были знакомы с исламом и в более ранний период, но наиболее значительные и репрезентативные источники, отражающие историю распространения и бытования ислама среди ингушей, датируются XVIII–XXI вв. В связи с этим хронологические рамки регламентированы материалами источников (включая полевые данные автора, относящиеся преимущественно к концу XX — началу XXI в.), которые позволяют составить представление о динамике религиозных практик ингушей.

Методологию исследования составили принципы познания социальных явлений в их историческом развитии и вместе с тем во взаимосвязи, взаимообусловленности с точки зрения связи теории и практики, истории и современности, соотношения глобальных общеисторических и региональных с локальными особенностями этих явлений.

Являясь комплексной проблемой, тема диссертации потребовала сбора большого числа самых различных письменных, устных, визуальных, виртуальных и иных первоисточников, и соответственно использования большого количества разнообразных методов. К ее исследованию применимы общенаучные (анализ, синтез, аналогия), частнонаучные (системный, структурно-функциональный, социологический, статистический, кросс-культурный) и специальные методы (наблюдение, опрос, фиксация этнографических материалов, реконструкция идей и теорий, нормативно-правовое моделирование).

При сборе и первичной обработке материалов применялись методы, принятые в современной полевой этнологии. В большинстве случаев интервьюирование проводилось по заранее разработанному тематическому вопроснику. Чаще всего интервью были индивидуальными, но в некоторых случаях и коллективными, что позволило получить за более короткий срок достаточно много сведений. Анонимное анкетирование проводилось в случаях, когда вопросы касались личной жизни или субъективного восприятия некоторых норм ислама. При этом многие информанты не желали говорить на диктофон или видеокамеру, просили не делать записей в тетради.

Более доверительному общению способствовал метод включенного наблюдения: благодаря знанию языка, местных обычаев и традиций, норм этикета, автор оставался «своей» для окружающих, и фиксировал бытующие в настоящее время обряды, ритуалы и местные религиозные практики.

В настоящей работе широко использовались современные методики историко-этнологического описания, необходимые для понимания смысла культурных явлений и детализации феномена ислама на территории Ингушетии: именно «описательность делает историю историей»². Примечательно также, что американский антрополог и социолог К. Гирц полагал, что описание любого явления принципиально важно для самого исследователя, и ввел понятие «насыщенного описания»³. Так, именно описательный метод позволил нам впервые ввести в научный оборот обрядовые практики мужского и женского *зикра*.

Полученная в ходе полевых исследований информация тщательно проверялась и уточнялась. Материалы многих интервью, вызывающие сомнения, перепроверялись и по возможности дополнялись с помощью других источников. Важный аспект полевой работы — соблюдение этических принципов.

² Мазур Л. Н. Методы исторического исследования: учебное пособие. Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2010. 608 с.

³ Гирц К. Интерпретация культур. М.: РОССПЭН, 2004. 560 с.

Руководствуясь методикой этнографических экспедиций известного советского ученого Г. Г. Громова⁴ и более недавнего подхода правового плюрализма⁵, автору удалось собрать уникальные сведения о практиках полиюридизма (в особенности в области семейно-брачных отношений).

При характеристике любого изучаемого явления соблюдался порядок его последовательного рассмотрения с учетом особенностей природы его генезиса под влиянием разнообразных внутренних и внешних факторов. Вместе с тем не могу не согласиться с мнением известного востоковеда и антрополога В. О. Бобровникова о том, что есть известный эффект «замыленности» взгляда на свою религиозную культуру⁶. Именно научная методология в изучении религии позволила избежать, насколько это оказалось возможным, подобных проблем в ходе подготовки диссертации.

Многокомпонентность обозначенного в работе предмета исследования, а также специфика решаемых научных задач требуют применения комплексного междисциплинарного подхода, в том числе использования категориально-понятийного аппарата разных научных областей: философии, теологии, культурологи, антропологии, политологии, социологии, юриспруденции, педагогики, этнопсихологии и др.

Ислам в Ингушетии достаточно специфичен в связи с суфийскими практиками, которые имеют бытование в данном регионе. Путь духовного совершенства суфия лежит только через полное подчинение учителю — *муришду*, выполнение всех его указаний. В XX в., на Центральном Кавказе эта практика претерпела существенные изменения. Как говорилось выше, здесь нет живых шейхов, а суфийские практики существуют. На основе междисциплинарного изучения такого особого историко-культурного феномена,

⁴ Громов Г. Г. Методика этнографических экспедиций. М.: МГУ, 1966. 120 с.

⁵ Sartori P., Shahar I. Legal Pluralism in Muslim-Majority Colonies: Mapping the Terrain // Journal of the Economic and Social History of the Orient. 2012. Vol. 55. No. 4. 637-663; Legal Pluralism in Muslim Contexts / Ed. by N. Oberauer, Y. Prief, U. Qubaja. Leiden: Brill, 2019. P. 1-11.

⁶ Бобровников В. О. Антропология религии // Антропологический форум. 2017. № 34. С. 40.

всей совокупности правил и ценностей, определяющих образ жизни индивида, можно дедуцировать, что это — специфический, но самодостаточный вариант суфийского ислама.

Кроме того, исследование отдельных дискуссионных блоков в работе осуществлялось при помощи метода, предложенного американским ученым Т. Асадом, считавшего, что «антрополог ислама должен начинать с изучения организованных практик (помещенных в конкретный контекст, с конкретной историей), внутри которых мусульмане выступают в качестве мусульман»⁷. Например, в работе, как нам кажется, удалось избежать повторения во многом ставших трюизмом рассуждений, связанных с практиками громкого и тихого *зикра*, подчеркнув региональный компонент и общность практик обоих ингушских *тарикатов* (накшбандийа и кадирийа). Для понимания явлений, связанных с *зикром* кадиритов, имеет значение метод антропологии движения, разработанный А. В. Головневим. Ученый отмечает: «В научном толковании движения заложен парадокс: для его фиксации необходима хотя бы мгновенная остановка, и в этот миг описываемая сцена во всем соответствует реальной картине, за исключением одного качества — состояния движения. Стоп-кадр, как бы эффектно он ни выглядел, разрывает поток жизнедеятельности»⁸. Цикличность в ритуале кругового *зикра*, где остановка меняет направление *зикра*, демонстрирует дуализм статики и динамики элементов этой религиозной практики.

Вместе с тем, основой для систематизации и анализа междисциплинарных материалов послужили такие методы научного исследования, как: историко-генетический, историко-сравнительный, историко-типологический и историко-системный.

⁷ Асад Т. Идея антропологии ислама // Islamology. 2017. № 7 (1). С. 56.

⁸ Головнев А. В. Антропология движения (древности Северной Евразии). Екатеринбург: УрО РАН; Волот, 2009. С. 8.

Историко-генетический метод позволил выявить этапы формирования религиозного сознания ингушей под влиянием древних верований, а затем монотеистических религий — христианства и ислама. Так, основываясь на труде выдающегося венгерского востоковеда И. Гольдциэра «Кульст святых в исламе» (1938), удалось выявить особенности культа почитания *зийаратов* у ингушей. Ученый убедительно доказал: почитание святых — один из важнейших генетических каналов, позволяющий привнести в ислам культы и верования других религий.

Историко-сравнительный метод помог обнаружить присущие для Ингушетии специфические особенности в ритуально-бытовых практиках. Справедливо вспомнить, что еще английский религиовед и этнолог Д. Д. Фрэзер в XIX в. в своем классическом труде «Золотая ветвь: Исследование магии и религии» успешно применил историко-сравнительный метод в этнографическом изучении религии, используя которые удалось выявить локальные формы, отличающие их от норм, например, ближневосточного ислама.

Аналитическое исследование вопросов, касающихся местных ритуальных практик накшбандийского и кадирийского *тарикатов*, имеющих существенные отличия в обрядовых практиках, но в то же время имеющих и общую специфику, предполагает использование историко-типологического метода в диссертации.

Историко-системный метод лег в основу реконструкции религиозных верований ингушей, дал возможность показать место и роль каждого этапа в духовном развитии народа, а также выявить то новое, что возникло в ходе взаимодействия различных практик и институций, прогнозируя возможные изменения в духовной жизни конкретного народа.

Основные понятия и термины исследования. Использование соответствующих терминов играет важную роль в корректном и объективном рассмотрении предмета исследования.

Несмотря на определенную дискуссионность, в работе представлен категориально-понятийный аппарат, принятый в большинстве научных публикаций по истории ислама. Так, употребляется термин «мусульманское духовенство», хотя он, несомненно, условен: в исламе не существует институтов духовенства, аналогичных христианской Церкви, как в функциональном, так и в структурном отношении. Автор стремится как можно реже использовать термин «святой» в отношении мусульманских подвижников или праведников. Но там, где термин «святой» в применении к исламу не исключается из текста, он понимается в значениях «праведник», «подвижник» и пишется в кавычках. Во множестве научных трудов по исламу (в том числе и в данном исследовании) фигурирует термин «суфийский орден», принятый для обозначения того или иного *тариката* (букв.: дорога, путь), хотя его употребление также спорно.

В диссертации термин *вирд* понимается как религиозное братство, члены которого дают обет придерживаться пути, предложенного их основателем — шейхом. Современные адепты, проживающие на территории Северного Кавказа, не являются звеном цепочки преемственности, так как не получали личного благословения, т. е. *иджазы* — разрешения или дозволения *муршида*: в Ингушетии, Чечне нет живых шейхов. Их последователям приходится руководствоваться правилами, полученными от предшественников (в основном в виде устных пересказов), они считают себя *муридами* ушедших из жизни шейхов подобно тому, как другие адепты на Кавказе именуют себя *муридами* того или иного шейха. При этом подобная практика не соответствует сложившейся суфийской традиции в полной мере.

Под терминами «кадирийский *тарикат*» и «накшбандийский *тарикат*» в работе понимаются местный, ингушский вариант суфийских практик. Так как не все исламские практики, которых придерживаются ингуши, совпадают с теми, которые распространены, например, на Ближнем и Среднем Востоке или в Центральной Азии. Автор использует термины «радикальный ислам»,

«радикальные исламисты», отказавшись от понятий «салафизм», «ваххабизм»: не всех последователей этих учений можно отнести к категории радикальных мусульман. Салафизм — направление в суннитском исламе, объединяющее тех его последователей, которые в разные периоды истории выступали с призывами ориентироваться на образ жизни и принципы веры ранней мусульманской общины, квалифицируя как *бид'а* все позднейшие нововведения. Их основное противоречие с региональным исламом состоит в том, что салафиты отрицают возможность «посредничества» кого бы то ни было, в том числе и шейхов, между Аллахом и человеком. Своей основной задачей они считают борьбу за очищение ислама от различных чуждых ему, с их точки зрения, примесей, основанных на культурных, этнических или каких-либо других особенностях тех или иных мусульманских народов.

Источниковая база исследования. Самую обширную и информативную группу источников составили полевые материалы автора, собранные с 2003 по 2018 г. во всех районах Ингушетии (Джейрахском, Малгобекском, Назрановском и Сунженском).

В ходе полевых исследований на протяжении многих лет нам оказывали поддержку и всестороннюю помощь первый муфтий Ингушетии М. Албогачиев, второй муфтий И. Хамхоев, третий муфтий и бывший кадий А. Мартазанов, известные богословы и имамы мечетей.

Важную категорию источников составили архивные материалы. Комплексно рассмотрены материалы таких федеральных и региональных архивов, как:

- Российский государственный исторический архив;
- Санкт-Петербургский филиал Архива Российской академии наук;
- Государственный архив Республики Ингушетии;
- Архив Ингушского государственного музея краеведения.

Источниковедческое значение для данной работы имеют вероучительные источники ислама — Коран, *сунна*, труды мусульманских богословов и ученых, посвященные разработке проблем ислама, особенно суфизма.

Еще одну категорию источников составили Устав Муфтията Республики Ингушетии и материалы съездов ингушского народа, проводимых под эгидой Муфтията, на которых разрабатывались и утверждались новые законодательные решения (инг. *vaIad*).

Научная новизна исследования предопределяется подбором и компоновкой рассматриваемого материала. Диссертационная работа представляет комплексное историко-этнографическое исследование, в котором впервые в науке изучаются и обобщаются материалы по истории религиозных верований ингушей, прошедших в своем духовном развитии языческий, христианский и мусульманский периоды начиная с XVIII в. и до XXI в.

В научный оборот введены материалы полевых исследований, проливающие свет на историю ислама, особенности религиозных практик. В ходе работы над диссертацией привлекались и самые современные архивные материалы, по различным причинам не введенные в научный оборот.

Представляется, что диссертационное исследование вносит значимый вклад в вопросы осмысления истории распространения и утверждения ислама среди ингушей. Выявлены этапы этой истории, важные для понимания прошлого и настоящего конфессиональной ситуации в Республике Ингушетии.

Обобщение результатов исследования позволило сформулировать ряд положений и выводов. Впервые ритуальные практики и социальные институты ингушского общества рассматриваются как самостоятельный предмет изучения. Охарактеризована роль религиозных практик на важных этапах жизненного цикла ингушей с учетом ранее не исследованных локальных особенностей. Так, новым для кавказоведения является анализ характеристик и сравнение основных суфийских практик ингушей (XVIII — начало XXI в.). В диссертации

представлен ряд положений, вносящих существенный вклад в расширение представлений о ритуальных суфийских практиках ингушей, важных для поддержания этничности. Доказано: суфийские практики и социальные институты общества со своими внутренними связями, встроенными в культурные установки ингушского народа, представляют собой влиятельную социокультурную систему. Кроме того, в контексте современной социальной жизни представлены вопросы соотношения обычного и религиозного права у ингушей и значение практик полиюридизма.

На основании проведенного анализа источников, с учетом материалов, полученных из архивных фондов, и литературы, а также принимая во внимание проводимые в работе аналогии событий и интерпретации документов, в диссертации дана авторская оценка социокультурным процессам, приведшим к обращению части местного общества к радикальным политизированным течениям ислама. Показаны основные теологические противоречия между исламом *тарикатов*, к которому принадлежит основное население республики (90%), и «радикальными исламистами»; также в целом обозначена перспектива их совместного существования в ингушском обществе. Поставлена проблема рассмотрения средств и методов, используемых Муфтиятом, местными органами власти и населением в вопросах противодействия религиозно-политическому экстремизму. Изучены модели взаимодействия власти и духовенства в координации слаженной работы для решения вопросов гармоничного функционирования общества.

Положения, выносимые на защиту:

1. Анализ источников XVIII — первой трети XX в. позволяет сделать вывод о том, что материалы, касающиеся религиозных практик ингушей, показаны в них достаточно отрывочно и часто представляют собой компиляцию более ранних источников. Идеологизированные работы советской эпохи не могли в полной мере отразить особенности духовной культуры ингушского народа.

Лишь после перестройки появилась значительная часть публикаций по отдельным аспектам интересующих нас традиций и религиозных практик.

2. Исламизация ингушского общества на первоначальном этапе осуществлялась в форме суфизма накшбандийского тариката, связанного с именем имама Чечни и Дагестана Шамиля, который угрозами и жестокостью пытался обратить ингушей в ислам. Проповедническая деятельность шейха Кунта-хаджи Кишиева, обладавшего глубокими знаниями, ораторским искусством, способствовала принятию ислама абсолютно большей частью населения и имела решающее значение в деле распространения в Ингушетии кадирийского *тариката*. Причиной этого являлось то, что духовные основы кадирийского *тариката* оказались более понятны и близки местному населению, а антигазаватские идеи, лежавшие в основе вероучения Кунта-хаджи, оказались созвучными социально-политическим устремлениям ингушского общества того периода.

3. Основной формой исламского жизнеустройства ингушей является вирдовая система. *Вирд* — религиозное братство, члены которого дают обет придерживаться пути, предложенного их основателем — шейхом. В современных условиях принадлежность к тому или иному *тарикату* и *вирду* определяет весь жизненный уклад индивида, отражаясь в обрядах его жизненного цикла — от рождения до смерти. Социальные паттерны поведения своим истоком имеют авторитет шейхов — основателей *вирдов*, завещавших своим адептам определенные «*вирд-задания*», которые необходимо выполнять в тех или иных случаях. Сохраненные в устной традиции, они имплементированы в соционормативную культуру, и члены *вирдов* стараются неукоснительно исполнять их в строго установленном порядке.

4. Ингушские *вирды* демонстрируют единство в толковании ислама и в общей приверженности к событийно-обрядовой традиции, выполняя интегративную роль. Вместе с тем существуют заметные отличия в практиках

похоронно-поминальной обрядности. *Вирды*, таким образом, оказались носителями не только локальных особенностей суфийского вероучения (в форме заветов и наставлений шейхов), но и стали значимой долей социокультурной традиции ингушского народа.

5. Новая система взаимодействия религии, общества и власти, возникшая с созданием Муфтията и Кадията Ингушетии, создала принципиально иные условия для взаимодействия этноконфессиональных и социально-политических структур в жизни ингушского общества. Примирительные комиссии, Совет тейпов, Совет страны (Мехк-кхел), состоящие из старейшин, авторитетных членов ингушского общества и местного духовенства, совместно с органами власти участвуют в урегулировании и предотвращении различного рода правонарушений и преступлений. Они служили для поддержания социального порядка в местном обществе еще до утверждения ислама и, не потеряв своей актуальности, органично вписались в мусульманскую культуру. Их существование и сегодня является безусловно положительным фактором для социального развития Ингушетии.

6. Полноценное функционирование социальных институтов ингушского общества невозможно без учета мусульманского права (шариата) и норм обычного права (адата). Для ингушей практики полиюридизма играют огромную роль в повседневной жизни, где в той или иной форме продолжают существовать кровная месть, кража невест, многоженство, калым и др. Спорные вопросы, возникающие в обществе, традиционно решаются в рамках и с учетом норм законодательства, по правилам российской судебной системы. Вместе с тем по определенному кругу вопросов существует и распространенная практика внесудебного разрешения споров с привлечением норм шариата и адата.

7. На современном этапе ингушское общество столкнулось с множеством проблем, связанных с вызовом традиционной религиозности, который был брошен новыми религиозно-политическими течениями,

проникающими в республику извне. Характерная для жителей республики система мирно сосуществующих исламских тарикатов накшбандийа и кадирийа, традиционно разделенных на десятки малых религиозных братств, ныне подвергается масштабной эрозии и в организационном, и в идейном плане. Эти течения не только оспаривают основы традиционного для ингушей суфизма, но и дополняют экстремистское толкование ислама социально-политическими установками, противоречащими идеям единства ингушского общества.

8. Активному распространению на Северном Кавказе и, в частности, в Ингушетии идеологии исламского религиозно-политического экстремизма способствовали:

- упадок религиозности в период господства коммунистической идеологии;
- борьба Духовного управления мусульман Северного Кавказа с «народным исламом» советской эпохи и *фетв* против суфийских практик и суфиев, неподконтрольных власти в то время;
- социально-экономический кризис, обусловленный распадом СССР и вызвавший распад Чечено-Ингушетии на два отдельных субъекта, а также кризис
- идеологический, духовно-нравственный и политический;
- осетино-ингушский конфликт 1992 г. и приток беженцев после первой и второй чеченских кампаний, сопоставимый с численностью постоянно проживающего населения республики;
- нерешенность множества насущных проблем экономического развития и социально-экономической модернизации (например, сегодня Ингушетия занимает первое место в России по уровню безработицы);
- общее для России обострение межнациональных отношений; криминализация различных сторон жизни, коррупция; противоречивость политики федерального центра в отношении всего Кавказского региона и его отдельных субъектов; прямое и косвенное воздействие на ситуацию внешних сил (зарубежный радикальный исламизм);

— снижение авторитета традиционных духовных лидеров и отсутствие единства среди мусульманского духовенства.

9. Стабилизации обстановки в республике способствует комплекс мер по предотвращению радикализации общества, включающий преподавание курса «Основы религии» (5–11 классы), открытие медресе, колледжей, исламских институтов, в которых преподают местные специалисты. Эти меры помогают предотвратить приток зарубежных эмиссаров, как правило, часто предлагающих трактовки ислама, противоречащие суфийской традиции. При этом ареной жесткого и не всегда успешного противоборства остаются социальные сети. Тревогу вызывает и «заштампованность» ряда идеологических мероприятий, часто не учитывающих возросшие запросы молодежной аудитории. В целом же в последние годы в Ингушетии были найдены новые способы привлечь потенциал религиозных объединений, общественных организаций к предотвращению политического экстремизма. Скоординированная работа местного духовенства и региональных властей позволила начать проводить политику так называемой мягкой силы с учетом социального контекста жизни республики. Удалось снизить уровень активности экстремистов, убедить сложить оружие многих боевиков и начать процесс их социальной реабилитации.

Теоретическая значимость исследования заключается в том, что положения и выводы, сформулированные и обоснованные в нем, во многом дополняют, развивают и конкретизируют многие разделы этнографии народов Кавказа. Кроме того, комплексный характер диссертации предопределяет значимость результатов исследования для гуманитарных наук, так или иначе связанных с изучением истории ислама и народов Кавказа. Материалы и выводы диссертации могут быть использованы для подготовки учебных и методических пособий по вопросам истории ислама, суфийских практик, полиюридизма в России, а также в целом отдельных религиозных субкультур. Используя передовые религиоведческие теории и обширный эмпирический материал,

диссертационное исследование отражает историю ислама в Ингушетии сквозь призму роли религии в жизни общества, тем самым формируя обширную базу для дальнейшего изучения суфийских практик региона. Материалы диссертационного исследования могут быть использованы в качестве научных, научно-методических и практических пособий в высших учебных заведениях по курсам «Ислам на северном Кавказе», «Суфийские практики в регионах России», «Ислам в Ингушетии» и др.

Практическая значимость исследования. В научно-практическом плане исследование позволяет выявить исторически сложившуюся систему взаимоотношений различных конфессиональных групп ингушского народа, которые совместно координируют деятельность общественных организаций Ингушетии. Полученные в ходе исследования результаты могут быть использованы:

- в разработке на государственном уровне решений и мер, направленных на совершенствование и стабилизацию этнополитических, конфессиональных процессов в локальном, региональном или кросскультурном масштабе;
- практической деятельности государственных и муниципальных служащих — при разработке рекомендаций по совершенствованию гармонизации общественных отношений, связанных с развитием ислама в современной России, в частности в Республике Ингушетии;
- правотворчестве и правоприменении — при подготовке и реализации нормативно-правовых актов, адаптированных к местным традициям и укрепляющих межнациональное и межрелигиозное согласие в Северо-Кавказском регионе;
- дальнейших научных исследованиях современного состояния и перспектив развития ислама на Северном Кавказе, в частности в Республике Ингушетии. Полученные результаты важны для изучения локальных религиозных исламских

практик, существующих как в различных регионах Российской Федерации, так и в мире в целом.

Диссертация будет полезна при подготовке лекций и спецкурсов по исламу в России, а также ингушеведению и ингушской духовной культуре.

Апробация результатов исследования. Диссертация подготовлена в отделе этнографии Кавказа Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН и обсуждена в Международном центре исламских исследований МАЭ РАН. Основные положения и выводы исследования изложены в двух монографиях и 77 научных публикациях автора.

Содержание диссертации, ее основные идеи и теоретические положения докладывались и обсуждались на международных, всероссийских, региональных научно-практических и научно-теоретических конференциях, круглых столах, семинарах, таких как: «Образование через всю жизнь» (Санкт-Петербург, 2008); Реальность этноса: «Роль образования в формировании этнической и межконфессиональной толерантности» (Санкт-Петербург, 2009); «Мир ислама: история, общество, культура» (Москва, 2010); «Ислам в России и за ее пределами: история, общество, культура» (Магас, 2011); «Кавказ: история и современность» (Париж, 2011); «Восприятие государства и юридическая практика на Кавказе: антропологический взгляд на право и политику» (Батуми, 2011); «Гендерная социология — экономика — образование» (Москва, 2012); «Ислам на Северо-Восточном Кавказе» (Париж, 2012); «Ислам и современная российская правовая культура» (Санкт-Петербург, 2012); «Феномен социализации в этнической культуре» (Санкт-Петербург, 2012); «Актуальные проблемы социально-правовой защиты человека и гражданина» (Санкт-Петербург, 2013); «Этнический фактор в истории. Современные этнодемографические процессы» (Санкт-Петербург, 2013); «70 лет депортации ингушского народа» (Магас, 2014); «Этнография Санкт-Петербурга и Северо-Запада России: механизмы регулирования традиции» (Санкт-Петербург, 2015); «Исламская теология и академическое исламоведение:

сотрудничество и перспективы развития» (Москва, 2016); «Ислам: психологическая устойчивость — основа личного и общественного благополучия» (Москва, 2017); «Этнические традиции в мусульманской семье» (Москва, 2017); II Международный конгресс по грузиноведению, посвященный 100-летию Тбилисского государственного университета (Тбилиси, 2018); «Юго-Западная Грузия: история, археология, этнология» (Батуми, 2018); «Продвижение международного диалога и защита культурного наследия на Кавказе» (Мальмё, 2018); XIII Конгресс антропологов и этнологов России (Казань, 2019); «Право и хозяйство в исторической ретроспективе: рациональные и иррациональные начала взаимодействия» (Москва, 2020).

Автор — организатор Первой международной научной конференции в Ингушетии «Ислам в России и за ее пределами: история и культура общества» (Магас, 22–23 октября 2011 г.), более 150 участников которой — исламоведы, историки, социологи, политологи, культурологи, государственные и общественные деятели — собрались из 13 государств.

В процессе экспедиционных выездов в Республику Ингушетию автором были привезены вещевые и фотоколлекции, которые легли в основу профильного музейного собрания Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН. Некоторые из них выставлялись в Москве: Новый Манеж — «Женщины Кавказа в фотографиях, живописи, скульптуре и графике» (2004); Большой дворец Музея-заповедника Царицыно — «Кавказский словарь: Земля и люди» (2012).

Материалы по истории исламизации ингушей, собранные автором, нашли отражение в документальных фильмах: 2011 г. — «Ингушский монолит» (снят в рамках проекта «Лица России» в Республике Ингушетии, на Международном фестивале туристического кино «Свидание с Россией» награжден специальным призом «Оригинальная идея»); 2014 г. — «Орел Сулеймана» (на Международном

кинофестивале туристического кино «Свидание с Россией» награжден специальным призом Евразийской академии телевидения и радио).

Автор является экспертом регионального электронного информационно-аналитического СМИ «Кавказский узел».

Структура диссертации. Поставленная проблема, объект, предмет и цели диссертации определили внутреннюю логику и структуру данной работы. Диссертация состоит из введения, четырех глав, объединяющих тринадцать параграфов, заключения, списка литературы.

Глава 1. ТРАДИЦИОННЫЕ РЕЛИГИОЗНЫЕ ВЕРОВАНИЯ И МИРОВЫЕ РЕЛИГИИ СРЕДИ ИНГУШЕЙ

1.1. Древние верования: мир богов в представлениях ингушей

Ингушский народ прошел три религиозных этапа — языческий, христианский и мусульманский, причем языческие представления и практики сохраняли жизнеспособность до относительно недавнего времени.

С глубокой древности у ингушей была разработана система взглядов, позволявшая видеть явления и объекты природы в прямой зависимости от богов-покровителей. Люди были уверены в том, что существует тесная связь жителей параллельного мира с обитателями планеты Земля. Язычеству ингушей были присущи проявления анимистических и тотемистических представлений, магия, почитание объектов природы и (в частности, небесных светил), культ мертвых, культ домашнего очага и др. [Косвен 1953: 142]. Свидетельством тому является огромное количество памятников материальной культуры, связанных с религиозными представлениями ингушей, которые можно встретить на территории горной Ингушетии. К числу последних относятся святилища, эльгицы, придорожные стелы, погребальные сооружения — подземные, полуподземные, надземные каменные склепы (инг. *каш*) и др. Широкое освещение это нашло в мифах, легендах и сказаниях ингушей.

В древности у каждого отдельного племени кавказских народов существовал свой собственный пантеон богов, возглавляемый богом-отцом и богиней-матерью. Такая же модель характерна и для ингушского пантеона. Возглавляли его бог-отец Дяла и более древняя богиня-мать Тушоли. Ингуши-горцы до конца XIX в. продолжали чтить старые божества наравне с новым богом Аллахом [Цароева 2016 б: 11]. Божества, в зависимости от их значимости и роли в жизни народа, занимали определенную ступень иерархической лестницы пантеона. Верховным божеством считался Дяла. «Он жил на небе, и ему подчинялись остальные божества, отвечавшие за определенные явления

природы, сферы мироздания и покровительствовавшие обитателям земли в тех или иных аспектах жизни» [Карпов 2003: 47]. Почитание богов играло громадную роль в жизни ингушей, так как люди считали их заступниками перед высшим и всемогущим богом, не осмеливаясь обращаться к нему прямо в своих молитвах, чтобы не беспокоить. Всякое проявление его желаний или гнева исполнялось через его помощников, необходимость которых вызывалась потребностями народа. У ингушей были свои боги-покровители, общие как для всего племени, так и для отдельного аула и даже рода. Назывались они Цу. Боги-покровители были наделены равным могуществом и силою, но различались бóльшим или меньшим масштабom своих действий. Старшим богам-покровителям строили особые капища, называемые «эльгиц» [Труды Фомы Ивановича Горепекина 2006: 173].

Для божественного мира ингушей была характерна не только вертикальная иерархия, в зависимости от степени могущества населяющих его божеств, но и горизонтальная, в зависимости от доменов их управления. Одни, являвшиеся представителями фауны и флоры, управляли природой, горами, лесами и дикими зверями, другие, курирующие цивилизованный мир людей, были антропоморфными [Цароева 2016 б: 23].

В соответствии с этой структурой божественной иерархии они будут описаны в представленной работе.

Боги природы и Вселенной

Живя в системе патрилокальных отношений, ингуши переносили их и на свой пантеон, считавшийся ими одним большим святым семейством. Все другие божества считались детьми Дялы. Божественная семья отражала все стороны жизни народа и выражала их мировоззрение, их картину мира [Цароева 2016 б: 502].

Дяла — *бог-отец*, в божественной семье имя Дялы ставилось в начале имен его детей: Дяла Елта, Дяла Юхь, Тушоли (Тушоли — лик Дялы), Дяла Сели.

В сознании людей Дяла был доброжелательным богом-отцом, соединяющим в себе все самые совершенные качества: безграничную доброту, справедливость и божественную красоту. Он следил за ходом жизни в природе, в человеческом обществе и в мире божеств, чтобы все соответствовало установленным им нормам. Он заботился о том, чтобы в созданном им мире все было совершенно, чтобы людям в нем жилось хорошо и комфортно. Дяла поделил вселенную на мир живых, Дяли-Малхе, где царит солнце, и на мир мертвых, Дяли-Эли, где царствует Эштар [Ахриев 1875: 14].

Тушоли (богиня-мать) была всемогущей андрогинной богиней, от которой зависело «рождение всего, что дышит на земле». Тушоли получила в качестве атрибута божественную птицу удода, которую в апреле она посылала людям, чтобы объявить о наступлении весны и благословить земледельцев на пахотные работы. Женщины в начале полевых работ просили богиню-мать дать им хороший урожай и приплод скота, а также укрепить и увеличить их семьи [Цароева 2016 б: 503].

В честь богини Тушоли ежегодно устраивали праздник в последнее воскресенье апреля (инг. *тушоли-киринде*). С данным праздником связывался годовой круг скотоводческого хозяйства — выгон скота на летние пастбища [Шиллинг 1934: 5].

Тха (бог Вселенной) жил на недоступной вершине Казбека (инг. *Бешлоам-корт*). Бога Тха рассматривали как вездесущего создателя первых элементов упорядоченного мира, обеспечивающего справедливость и правосудие на земле, организатора принципа царственной власти, воплощающегося в образе льва. Тха обладал способностью пребывания в небесном, земном и потустороннем мирах [Акиева 2016 а: 326]. Он был глубоко почитаемым богом, с его именем связывают христианско-языческий храм Тхаба-ерды (IX в.), построенный на месте языческого святилища. С ослаблением христианства и возвращением ингушей к языческим верованиям месту и храму было возвращено его исконное имя

[Цароева 2016 б: 74]. В настоящее время Тхаба-ерды считается одним из древнейших православных храмов на территории России и должен стать важным объектом для туристического кластера «Курорты Северного Кавказа» [Без веры добрососедство невозможно].

Гал-ерда (бог неба) в древности персонифицировал солнце. Это отразилось в священном гимне девушек, который они исполняли во время паломничества к святилищу в день религиозных праздников [Цароева 2016 б: 82]. Там прославлялось солнце (Малха). Праздник в честь Гал-ерды отмечался дважды в год: зимой (в период зимнего солнцестояния) и во время сенокоса. Ингуши обращались к нему: «О великий боже Даьла! Да будет на нас милость твоя! Чтобы наш народ сделался великим, чтобы наш скот стал многочисленным! Не лиши нас родственных связей, не сделай нас немощными и бедными, избавь от града, молнии, ветра, не губи напрасно нашего труда!» [Крупнов 1971: 183–196].

Маго-ерда (бог-покровитель магии и знаний) является «клятвенным братом» божеств Галь-ерда и Амага-ерда. В честь него было построено святилище (инг. *эльгиц*) в селении Салги Назрановского округа. Место это теперь называется «Мага-тэ». Два раза в год, в период летнего и зимнего солнцестояния, жители села Салги собирались там для празднования. К этому празднику для жертвоприношения откармливались бараны в каждой семье, готовились пиво и арака. Как только глашатай объявлял о времени молитвы, в каждой семье женщины начинали готовить из пшеничной муки четыре круглые лепешки с сыром и маслом и одну такую же, но треугольную (инг. *боджль*). Эти угощения относили в святилище-эльгиц, окруженное каменной оградой. В этот двор могут заходить лишь мужчины, но в самое святилище заходят только старшие в роде и жрец [Труды Фомы Ивановича Горепекина 2006: 173].

Астральные божества

Малха (бог-солнце Дяла-Малх) был божеством реального мира. У ингушей солнце имело характеристики небесного воина и охотника. «Оно изгоняло своими ослепляющими лучами мрак, хаос и все, что представлялось темным, непонятным и устаревшим. Оно освещало мир и поддерживало вселенский порядок, являясь гарантом жизни на земле, которую оно оплодотворяло благодатными лучами. Солнце было также божеством клятвы. Оно очищало людей, клянувшихся его именем» [Цароева 2016 б: 101]. Б.К. Далгат писал, что ингуши о Дяла-Малхе (боге-солнце) составляют мифы и просят у него благодати, считая его добрым божеством. «Оно играет большую роль почти во всех празднествах в честь других богов; все моельни обращены у них к солнцу, на восток, все молящиеся смотрят также на восток; с высоты горы Будур-лоам они с благоговением наблюдают ночью, как вдали восходит божественное Солнце, величиною в целый город» [Далгат 2004: 161].

Малха-Аза (богиня утренней зари) представляется как невеста солнца. «Она персонифицировала первые лучи утренней зари. Во время весенних праздников роль невесты солнца, Малха-Азы, исполнялась лучшей девушкой ингушского общества, избранной языческим жрецом и одобренной паломниками. Она должна была отправиться в горы, в храм-грот бога животноводства Тамыж-ерды, и провести там ночь. Сопровождал ее лучший юноша общества, чтобы защитить в случае опасности» [Цароева 2016 б: 107]. Пробудившись ото сна на заре, она выходила к людям и рассказывала пророческий свой сон, а жрец растолковывал его людям [Базоркин 1989: 256].

Ктиран-ди (бог времени) [Ахриев 1875: 140]. Ингуши имели очень развитое понятие о времени: у них, кроме обычных названий семи дней недели, существовали названия семи дней недели наперед: сегодня, завтра, послезавтра и т. д. Все эти дни назывались по имени уже забытых богов. В горной Ингушетии встречается огромное количество пиктографов с изображением круга с

отходящими от него лучами. Этот пиктограф является символом солнца на земле и атрибутом бога времени, что подтверждается ингушской мифологией [Цароева 2016: 110].

Бут (бог луны) был значим для ингушей, им так же, как и солнцем, клялись, защищали землю, от его имени выносили решения. Наиболее почитаемой после бога луны была *богиня луны Гуш-мали*. Она покровительствовала плодородию и материнству и считалась помощницей богини-материи Тушоли, способствуя рождению живых существ и увеличению урожая. У луны была мать, которую звали *Кинч* [Далгат 2004: 163].

Солнечный мир ингуши называли *Дяли малхе* (мир бога солнца), а страну мертвых — *Дяли Эли* (мир бога Эли). В различных ингушских обществах его называли по-своему. Например, известно четыре божества потустороннего мира: *Эли, Эштар, Астар* и *Этер*. Они решали судьбы душ мертвых. Инфернальное божество Эштар называли *Эл да*, то есть Хозяин Эла. Будучи властителем душ мертвых, Эштар был связан с ночным небом, со звездами. Считалось, что бог подземного царства Эштар доставляет души умерших праведников в рай на священной кобылице *Са цена гила* [СПФ АРАН. Ф. 800. Оп. 6. Д. 160. Л. 26].

Божества природы

Села (бог грома и молнии) являлся божеством огня. В посвященный ему день (в среду) считалось грехом давать кому-либо из соседей хотя бы один уголек, а в остальные дни, выбрасывая золу из очага, нужно было оставлять там хотя бы щепотку золы. Тем, кто согрешил, бог посылал всякие беды: болезни, смерть детей, гибель скота и прочие несчастья [Далгат 2004: 109].

Убитых молнией нельзя было оплакивать — их считали богоизбранными. Для них строили миниатюрный каменный домик с двускатной крышей — селинг. Его фасад имел ниши для размещения свечей. Селенги являлись фамильными святынями, у которых ежегодно справлялись праздники всей фамилии [Крупнов

1971: 232]. С богом Села связаны: *Села ад* — радуга как дуга бога Селы; *Сигал* — божество неба; *Сата* — дочь бога Селы, покровительница невест.

Дарза-нана (богиня снежных вьюг) жила в снежных горах. Она очерчивала круг на вершине, а нарушителей наказыва насылая бури. Поэтому ежегодно летом в честь богини снежных вьюг устраивались жертвоприношения в Девдоракском ущелье в верховьях Терека, где находился жертвенник. Понедельник считался днем богини Дарза-нана. Это был выходной день для всех жителей. Особенно строго его соблюдали в месяц жатвы и покоса [Шиллинг 1931: 28].

Хин-нана (мать воды) являлась богиней рек, источников и покровительницей женщин, особенно невест. Она могла появляться в образе лягушки, а иногда и в образе полуженщины-полурыбы [Цароева 2016 б: 503].

Миха-нана (богиня ветров) была ответственна за погодные явления, зависящие от ветра. От нее зависел урожай горца, поэтому, чтобы ее ублажить и умиловить, ей посвящали во время полевых работ один день в неделю — понедельник. В этот день люди не работали и молились, прося Миха-нану обойти их стороной, оставить в покое их поля и скошенные травы [Ахриев 1875: 40].

Амга-ерда (покровитель озер) был младшим братом бога урожаяев Матцели и бога неба Пал-ерды, а также «клятвенным братом» бога знаний и магии Маго-ерды. Амга-ерда строго следил за чистотой воды озер и мог наказать за загрязнение. Вместе с тем он выступал и защитником, и покровителем жителей окрестных сел, предупреждая их о надвигающейся беде [Дахкильгов 1991: 175–176].

Хагар-ерда (бог-тур или бог-скала) фигурировал чаще всего в образе тура-самца, ассоциирующегося с горной стихией. «Будучи хозяином гор, скал и пещер, он бдительно охранял свой домен и серьезно наказывал того, кто вторгался в него без предупреждения» [Цароева 2016 б: 153].

Лес имел огромное значение в хозяйственной деятельности ингушей, благодаря чему в ингушском обществе культивировалось бережное и очень трепетное отношение к деревьям. Существовала строгая регламентация при рубке леса: в частности, нельзя было рубить на дрова граб, сосну, кизил, березу, бук. Территории их произрастания считались священными, им приписывались целительные и магические свойства [Султыгова 2013: 112].

В пантеоне ингушей существовало несколько божеств как плодовых, так и дикорастущих деревьев. Так, *бог фруктовых деревьев Херх-ерда* следил, чтобы его любимые деревья — яблоня и груша — глубоко почитались. Рубка этих священных деревьев строго запрещалась даже адатами ингушей. Покровителем дикорастущих деревьев являлась группа богов, именуемая *Наж-Ган-цу-хой*, или *божества (цу-хой) дуба (наж) и других деревьев (ган)*. Они следили за тем, чтобы люди соблюдали установленные правила: не рубили деревьев больше, чем это необходимо для хозяйственных нужд. Тем самым выработалось почтительное и бережное отношение к лесу, являвшемуся главным источником человеческой жизни: он кормил и обогревал народ, а при необходимости и оберегал [Цароева 2016 б: 157].

Божества различных областей сельской жизни

Огромную роль в ингушском пантеоне играл *Елта* — *бог охоты и покровитель охотников* [Далгат 1972: 256]. *Дяла Елта* был царь лесов и всех его обитателей — как лесных людей, так и зверей. Удача на охоте всецело зависела от него. Поэтому люди перед охотой непременно обращались к нему с мольбою о хорошей добыче, а после охоты приносили ему в жертву рога убитого зверя [Далгат 2004: 160]. Ингуши считали, что у всех звери имеют особую метку на ушах. Тех кто убивает зверей без нужды, Елта сурово наказывал [Далгат 1972: 54].

Тамаж-ерда (бог животноводства) особо почитался ингушами. «Ингуши изображают Тамаж-Ерда святым существом, имеющим маленький рост

и сидящим на маленьком коне, величиной с козленка. Если же он рассердится на кого-нибудь, то рост его увеличивается в пятнадцать раз, а лошадь, на которой он сидит, делается выше башни» [Ахриев 2000: 65]. Ежегодно 14–15 июня отмечался праздник в честь Тамаж-ерды [Головинский 1878: 253].

Мат-цели — бог плодородия, великого обилия, благополучия и справедливости. «Не раз он являлся в народ в образе почтенного старца и разрешал спорные дела, избавляя тем самым стороны от кровавых столкновений. Он дает урожай хлебам, ему приписывают и рождение детей, и размножение скота, у него просят исцеления больные телом, несчастные, угнетенные житейскими проблемами, молят о помощи, все считают себя обязанными успехом в жизни этому всесильному божеству, и в благодарность за это ежегодно каждое семейство приносит ему в жертву продукты своего хозяйства» [Б.Д. 1893: № 75].

Праздник в честь Мат-цели отмечали в первой половине июня. Все жители окрестных гор и жители равнин посещали в тот день гору Матцели (Столовая гора) [Базоркин 1875: 7–8] и святилище Матцел.

Сусан-Дяла (бог-покровитель материнства) заботился о том, чтобы род его паствы не прервался. Отсутствие детей в семье рассматривалось ингушами как божье наказание. Женщины очень почитали это божество. В горной Ингушетии было святилище этого божества. Там в первое воскресенье июля проходил праздник, в котором участвовали только женщины. Они готовили для своего покровителя свечи и пироги. Главным даром являлся белый барашек, вскормленный специально для него. Все дары передавались жрецу. Культ этого божества был очень высок до конца XIX в, но с принятием ислама был изжит полностью [Цароева 2016 б: 219–220].

В горной части Ингушетии всегда было очень мало пригодных для земледелия мест. Сенокосные угодья располагались в труднодоступных местах, и часто покос там был сопряжен с риском для жизни. Чтобы обезопасить себя,

люди прибегали к богам-покровителям [Султыгова 2013: 108]. В ингушском пантеоне был *бог-покровитель сенокоса и покровитель мужчин Матар-дяла*, он также был «побратимом» Мат-цели и покровителем отцовства. Святилище-эльгиц этого божества находилось на восточной стороне вершины Мат-лоам. В честь этого божества устраивали праздник. По окончании праздничной церемонии, посвященной «золотому Мятцели», женщины отправлялись к Сусан-дяле, а мужчины — к Матар-дяле [Цароева 2016 б: 222].

Божества социальной жизни

Ингушское общество как социальный организм развивалось в условиях политеизма и тоже зависело от определенных божеств, игравших важную роль в его жизни.

Агой — группа богов-покровителей девушек. Ингуши являются единственным народом на Кавказе, в пантеоне которого сохранилась группа божеств, покровительствующих девушкам. В честь Агой проводили праздник в первый четверг декабря. В этот день девушки и девочки-подростки собирались и ходили по селению, распевая песни. К этому празднику заранее готовили угощения и маленькие подарки, которыми одаривали девушек, когда они приходили в дом [Далгат 1893: 40].

Орхус (бог плодovitости и деторождения) отвечал за увеличение и укрепление семьи, рода, а также за рост поголовья домашних и диких животных.

Дика-сели (бог доброты и справедливости) считался божеством-покровителем всего того, что несет людям добро и счастье. Он защищал несправедливо обиженных и покровительствовал праведникам, живущим по божественным законам.

Арда (бог границ и родовых угодий) относился к самым почитаемым божествам пантеона. Отвечая за границы земельных наделов, он способствовал орошению и увеличению урожаев [Цароева 2016 б: 240]. В честь него

устраиались празднества вплоть до первой половины XX в. [Шиллинг 1931: 39–40].

Молдаз-ерда (покровитель ингушских воинов) глубоко почитался всеми ингушскими обществами и соседними горными чеченцами. Атрибутом этого божества были волк и пастушья сторожевая собака. Предки ингушей обращались к Молдаз-ерде с молитвой во время нашествий, прося помощи в отражении врага. Считалось, что воины, которые находились под его покровительством, были неуязвимы [Цароева 2016 б: 244].

Пара — покровитель путешественников и всех, кто вышел в дорогу по какому-то делу, в том числе и участников набегов. Перед дорогой совершалось жертвоприношение этому божеству, чтобы дорога была удачной. При благополучном исходе его благодарили за покровительство в пути и за счастливое возвращение, а охотники раздавали четвертую часть своей добычи вдовам и сиротам своего рода [Цароева 2016 б: 249].

Цори-ерда — бог вендетты. Он являлся патроном Цоринского общества, одного из самых значительных в прошлом ингушских обществ. *Цори-ерда* отличался особой нетерпимостью к роду кровника. К сожалению, об этом божестве сведений очень мало, известно о его бытовании, но о праздниках в его честь или о каких-либо ритуалах, кроме мщения, информации не найдено [Ковалевский 1890: 115].

Божества — покровители ремесел

Известно, что каждое ремесло и каждая отрасль натурального хозяйства горцев имела своих богов-покровителей. В силу разных причин в народной памяти сохранились только некоторые из них.

Села-Сата (великая искусница) была дочерью бога грозы Села и хранительницей любимого оружия отца — лука со стрелами, представленного в виде радуги и молнии. Села-Сата является покровительницей искусниц: ткачих, швей, вязальщиц, ковровщиц [Кодзоев 2013: 309].

Пхьармат (Кузнец страны) является полубожеством, покровителем и заступником народа, несущим в себе прометеевские черты. Пхьармат владел секретами огня и металла, он ковал из холодной бронзы оружие и орудия труда для своего народа, так как не было огня на земле, чтобы ее расплавить [Цароева 2016 б: 262]. О глубоком почитании этого божества можно судить по сохранившемуся в Джераховском ущелье названию святилища Пхьамат-Ерды [Акиева 2016 б: 92].

Малар-ерда (бог горячительных напитков) требовал от людей уважительного отношения к спиртным напиткам и призывал употреблять их только в торжественные моменты — религиозные и семейные праздники: свадьбы, рождения детей, прием гостей, поминки. Известно, что любимым ингушским напитком было пиво. У каждого общества был свой рецепт его приготовления. Но культ трезвости был очень важен.

Гирс, или Гирс, — бог оружия и пахотных орудий. Это божество курировало не только военное снаряжение, но и орудия для обработки земли [Цароева 2016 б: 269].

Божества бедствий

Горцы не были защищены от болезней, с которыми трудно было бороться, не имея лекарств и врачей. В период эпидемий умирали целыми семьями и даже аулами. Поэтому люди очень сильно боялись заразных болезней и призывали к помощи богов бедствия.

Уна-нана (богиня заразных болезней) насылала на людей болезни, уносящие целые селения, в наказание за какие-либо грехи. Любимой ее дичью была черная курица. Чтобы умиловать Уна-нана, ей приносили в жертву именно черную курицу [Дахкильгов 1991: 177]. Являясь божеством, несущим страшные эпидемии, заразу и смерть, Уна-нана в народе представляли в облике высокой, худой и страшной женщиной, «с переметной сумкой на плечах», в которой хранилась зола [Акиева 2016 б: 157].

Страшная и безжалостная была и *Хигиз-нана* (богиня оспы). Эта беспощадная болезнь время от времени поражала значительную часть общества. Чтобы умилостивить Хигиз-нана, ингушки специально запасали горшок масла, горшок сметаны, творог к ее празднику, проходившему за неделю до большого поста, который приходился на февраль. Женщины обращались к богине оспы с мольбами и просьбами не навещать их [Цароева 2016 б: 272–274].

Представления о болезнях, особенно заразных, вызывавших массовое вымирание населения, были характерны для многих народов, что свидетельствует о важности этого вопроса в традиционном обществе, где человек, не обладая знаниями о природе происхождения заболеваний, не мог с ними справиться.

Проанализировав материалы, можно отметить, что каждое божество имело свой домен влияния и свое место в божественной иерархии. В пантеоне нашли отражение обычаи, традиции, религиозные воззрения ингушей от древнейших эпох до XIX в. Они свидетельствуют о глубине, богатстве, разнообразии их духовного мира и жизненного уклада. Наличие такого сложного пантеона подготовило местную среду к принятию монотеистических религий.

1.2. Христианизация ингушского общества

Точные сведения о первичном знакомстве предков современных ингушей с христианством отсутствуют. Можно предположить, что это произошло в XI–XII веках [Далгат 2004: 44] и было связано с политической активностью в Кавказском регионе Византии. В XIII–XIV веках на смену византийцам пришли генуэзцы, занимавшиеся торговой деятельностью в Крыму и на Северном Кавказе. Об их возможном влиянии на процесс христианизации ингушей Б.К. Далгат писал: «Весьма вероятно, что генуэзцы и венецианцы, часто посещавшие Кавказ в XIV и XV столетиях с торговыми целями, также распространяли христианство и среди чеченцев (ингушей. — М.А.)» [Далгат 2004: 46]. Такой же точки зрения придерживался К.О. Ган, который усматривал в

архитектуре храма Тхаба-Ерды влияние итальянских зодчих [Ган 1901: 11]. Е. Марков также полагал, что христианство к предкам ингушей проникало «с восточного побережья Черного моря, от византийских греков и генуэзцев» [Марков 1883: 16].

В конце XII в., во время правления царицы Тамары, активную миссионерскую деятельность среди ингушей вела Грузия, которая подчинила себе ряд горских племен [Тусиков 1926: 18–19]. По приказаниям царицы строились храмы, к горцам различных территорий Кавказа посылались священники. Некоторые ученые (Г.А. Вертепов, Е.И. Крупнов и др.) с этой деятельностью связывают появление в Ингушетии храмов Тхаба-Ерды и Альби-Ерды. В культуре ингушей отмечают «овеществленные пережитки христианства в виде изображений крестов на очагах, очажных цепях, утвари и хлебах; крестовую орнаментику на боевых башнях и склепах, использование восковых свечей при молебствиях, наконец, массовые моления под открытым небом, номенклатуру некоторых культовых явлений и соответствующий словарный материал» [Крупнов 1971: 128–129].

На храме Тхаба-Ерды сохранились надписи, сделанные на древнегрузинском языке, и был найден Псалтырь, написанный от руки на пергаменте [Вертепов 1903: 22]. В значении грузинского влияния не приходится сомневаться. Однако нельзя не согласиться и с мнением М.А. Яндиева, который отмечает, что «Тхъа бIа — это место, где с древнейших времен располагался политический центр Ингушетии. Именно здесь проводились традиционные заседания ингушского Мехк Кхел (Народного Собрания) — парламента, игравшего огромную роль в исторической судьбе страны. Название храма носит имя бога Тхъа — «творца и повелителя» [Яндиев 2005: 19, 113]. Не исключено, что ингуши, издревле славившиеся как хорошие строители, сами возвели этот храм в честь одного из своих языческих патронов, в дальнейшем же под влиянием политически сильных соседей храм претерпел некоторые внутренние

и внешние изменения. Г.Г. Гамбашидзе отмечает, что на рубеже VIII–IX вв. храм представлял собой здание, включающее трехцерковную базилику [Гамбашидзе 1977: 50].

В последующие века влияние Грузии то ослабевало, то усиливалось, но никогда не прекращалась. В 1638 г. царь Кахетии Теймураз I (1606–1648) провел в горах Ингушетии два месяца, крестил людей, занимался восстановлением разрушенных церквей. Он писал, что местные жители приносили ему свои старые записи и он их скреплял [Генко 1930: 730–731]. Значительных результатов достигли грузинские миссионеры в 1751 г., склонив к крещению около двух тысяч кистинцев (ингушей) [Архив Института истории РАН. Ф. 36. Оп. 1. Д. 442. Л. 8 об.]. В этом контексте примечательно сообщение У. Лаудаева об обнаруженной им арабской рукописной книге, в которой описывались события на Кавказе, и об ингушах, в частности, говорилось, что «104 года <они> находились в крестопоклонстве до принятия ими мусульманской веры» [Лаудаев 1872: 27].

Вторая половина XVIII в. была отмечена активным вмешательством в эти процессы России. Н.Ф. Грабовский писал, что еще в 1744 г. правительство обратило внимание на ингушей с целью восстановления между ними падшего христианства. Правительство поощряло к этому грузинских духовных лиц, занимавшихся обращением в христианство ингушей и осетин [Грабовский 1870]. В 1764 г. Екатерина Великая предложила ингушам и осетинам принять крещение и переселиться к возводимой русской армией Моздокской линии. Предложение было принято. В том же году для новообращенных в Моздоке была учреждена Духовная осетинская школа, где обучались и ингушские дети. Для успешного обращения горцев в христианство необходимы были священники из местной среды [Хицунов 1846: № 13].

Миссионерскую деятельность в Ингушетии вели не только православные священники. В 1765 г. проповеднической деятельностью среди ингушей по

повелению Папы Римского занимались католические священники [Архив Института истории РАН. Ф. 36. Оп. 1. Д. 442. Л. 12]. Об этом П.Г. Бутков писал: «Явились на Осетинское подворье к игумену Григорию с кистинским старшиною два католических патера и один переводчик, что они имеют от папы позволение проповедовать Слово Божие. Полковник Гак, начальник в Моздоке, приказал не допускать их к проповеди и водворению в Осетии; а между тем донес и о сем обстоятельстве Коллегии иностранных дел. Указом ее от 29 августа того же года, Кизлярским комендантом генерал-майором Потаповым поступок Гака оправдан, предписано и впредь иноверных проповедников стараться удалять и разведать, откуда приехали, и не те ли они, которые в 1756 г. были в Астрахани, два капуцина Франциск-Мария и Сотер, на коих были от армянского архиерея многие жалобы в том, что обращают армян в католицкий закон. Оба тогда же высланы из России, но капуцин Сотер в 1758 г. через Гданьск морем опять сюда прокрался и вторично выслан. Точно ли были те самые патеры, не получено известия. Разведано только, что они приезжали из Ахалциха, под видом купцов для обозрения кистинского народа и православной церкви, у них построенной при реке Балсу, и когда увидели в предприятии своем препятствие, то уехали обратно» [Бутков 1869: 440].

В 1780 г. для проповеднической деятельности в Ингушетии были привлечены члены Осетинской духовной комиссии, которые достаточно хорошо знали своих соседей и могли с большим успехом выполнять эту миссию. Однако результаты их работы не были столь ощутимыми. Число лиц, принявших христианскую веру от Осетинской комиссии в «Киштинском уезде», составило всего 820 чел. [Русско-осетинские отношения 1976: Т. I. 391–392]. «Представители Осетинской духовной комиссии работали в Осетии и Ингушетии до 1792 г. В 1793 г. по указу Екатерины II была учреждена Моздокско-Маджарская викарная епархия и упразднена Осетинская духовная комиссия» [Хевсаков 2003: 96].

Россия была заинтересована в укреплении южных рубежей и прилагала для этого все силы. Для распространения христианской религии были привлечены не только русские, грузинские и осетинские проповедники, но и шотландские миссионеры. Так, с разрешения Александра I в начале XIX в. между Железноводском и Пятигорском, у подножия г. Бештау, между реками Кума и Подкумок, была основана шотландская колония Каррас (ныне — поселок Иноземцево), миссия Эдинбургского миссионерского общества. Миссионерам был выделен участок наиболее пригодной для этой цели земли, площадью в 6000 десятин, их освободили от всех личных и земельных налогов и платежей на тридцать лет, по истечении которых миссионеры должны были ежегодно платить пятнадцать копеек за каждую десятину пригодной для возделывания земли. Земельный налог был единственным налогом миссионеров. Они навеки освобождались от военной и гражданской службы, а помещения миссии никогда не должны были использоваться для постоя солдат. Колонисты тоже освобождались от военной и гражданской службы. Любому свободному горцу было разрешено принять христианское вероисповедание и стать членом колонии. Кроме того, миссия добилась согласия правительства выкупать у горцев невольников и по истечении нескольких лет, сделав их христианами, даровать им вольную. Что примечательно, Россия никогда ранее не даровала такие привилегии и льготы иностранным колонистам. Их деятельность распространялась на осетин, кабардинцев, татар, кубачинцев, черкесов, башкир, ингушей [Мусукаев, Маттис 2000: 8–9].

Для достижения поставленной цели миссионеры шотландской миссии мистер Брайтон и Питерсон стали изучать татарский, персидский, еврейский и некоторые другие языки, намеревались составить алфавит и письменность сложного для изучения кабардинского языка. Делали переводы священных книг на местные языки, выкупали людей из рабства и неволи, оказывали материальную помощь нуждающимся. Выполняя первостепенные задачи,

поставленные миссией, они с искренним интересом изучали историю, культуру, традиции и обычаи народов, населяющих Кавказ. Своей деятельностью они стремились принести на эту землю мир, благополучие, добро и способствовать распространению той веры, которую они считали единственной.

Внимание миссионеров Эдинбургского миссионерского общества Г. Блая и Г. Галлова привлекли ингуши, проживавшие в крепости рядом с Назранью. Знания по медицине, полученные в Шотландии, позволили миссионеру Блаю войти в доверие к ингушам, они смотрели на него «как на друга и отца, так, что ему возможно стало между ними ходить с полной безопасностью, даже и без охранительной стражи, чего дотоле ни с кем из европейцев не бывало» [РГИА. Ф. 797. Оп. 2. Д. 8809. Л. 8]. Изучив язык, Г. Блай перевел на ингушский Молитву Господню и напечатал ее в Астрахани. Он намеревался переложить Священное Писание на ингушский язык, чтобы облегчить его восприятие «новокрещеными», не понимавшими язык миссионеров. Устный перевод непонятных слов не достигал цели, и миссионеры смогли лишь научить горцев некоторым христианским обрядам. Для этой цели Г. Блай разработал первую ингушскую азбуку на основе латиницы [Краснокутская 2000: 114].

Г. Блай намеревался построить училище с пансионом для приходящих из соседних селений детей, которых будут содержать от заведения. Но неожиданно он был отозван из Назрани управляющим военной и гражданской частью на Кавказе генералом А.П. Ермоловым, который с осторожностью и недоверием относился к шотландским миссионерам, считая их поборниками политических интересов британской короны. Несмотря на неоднократные просьбы Шотландского миссионерского общества, Г. Блаю не позволили возобновить проповедническую деятельность в Ингушетии. Результаты, достигнутые Г. Блаем в деле просвещения ингушей в лоне христианской религии, были незначительны по своим масштабам, но могли бы быть поучительны для всех

последующих миссионеров, которые средствами материальными, насильственными, репрессивными стремились достичь желаемой цели.

Из рапорта Владикавказского коменданта полковника Широкого 1838 г. следует, что распространение христианской веры как в горной, так и в плоскостной части Ингушетии «находится на низшей ступени и в самом почти младенчестве» [РГВИА. Ф. 13454. Оп. 6. Д. 218. Л. 19–20]. Автор подчеркивал, что слабая подготовка грузинских миссионеров и незнание ингушами грузинского языка, на котором велась проповедническая деятельность, приводили к самым незначительным результатам. Но это была не единственная причина неэффективности работы миссионеров. Как отмечал статс-секретарь М.П. Позен, обращение в христианство происходило больше на бумаге, чем на деле, так как «обращаемые, как и обращающие, руководствуются в своих действиях не душевным убеждением и ожиданием благ нетленных, а помыслами мирскими и видами скорейшего достижения благ земных» [РГИА. Ф. 1268. Оп. 1. Д. 292. Л. 3].

С годами ситуация не менялась. Военный министр А.И. Чернышев отмечал, «что миссионеры поведением своим не умели внушить того уважения, какого должно требовать от звания проповедника слова Божия, так что если между ингушами, а в последствии времени и между осетинами, некоторая часть обратилась в христианство, то успех этого предприятия нельзя почти приписать убеждению проповедников, но более обстоятельствам. Подарки, деньги и пособие хлебом, выдававшиеся новообращенным, увлекли многих принять Святое Крещение, но большей частью людей самого бедного и низкого сословия, побуждаемых к тому видами корысти. Некоторые из них, дабы воспользоваться означенными пособиями, простерли святотатство до того, что крестились по нескольку раз» [РГВИА. Ф. 1. Оп. 1. Д. 13628. Л. 1–5 об.].

Новообращенным давалась ткань на рубаху, а также крест, образ и новое христианское имя [Русско-осетинские отношения 1976: Т. 1, 208]. Как отмечает

Х. Мугуев, знатым людям выдавали 20 рублей серебром и серебряный нательный крест, а бедным — только 50 коп. Многие крестились по десять–пятнадцать раз и снова возвращались к своим языческим богам и кумирам [Мугуев 1931: 10].

«Поощрялся переход в православие горцев, отбывавших наказание по приговорам различных судов, включая военных, за участие в восстаниях, которых было на Северном Кавказе немало, и совершение других правонарушений. Для них принятие православия становилось гарантией выживания в тяжелых условиях тюрьмы и ссылки. Дети зачинщиков и активных участников волнений отдавались в военно-сиротские батальоны, где под другими именами обращались в христианство» [Арсанукаева 2015: 193].

В начале XIX в. на территории Ингушетии можно было встретить как язычника, так и христианина и мусульманина. Ч. Ахриев отмечал, что «из сохранившихся христианских понятий у ингушей замечается, между прочим, понятие о Боге в трех лицах. Но это понятие является у них без всякого видимого сознания, и хотя ингуш клянется тремя великими лицами, но не может себе объяснить, что это за великие лица» [Ахриев 2000: 54].

Прежние верования ингушей видоизменились с принятием христианской религии. Из нового вероучения оказалось заимствовано то, что было близко традиционным верованиям. Так, богиня плодородия Тушоли стала именоваться Богородицей или Девой Марией [Великая, Виноградов 1989: 40]. К ней обращались с мольбой: «Сделай так, чтобы неродившие родили детей, а родившихся оставь в живых. Пошли нам урожай, пошли дождь масляный и солнце лекарственное» [Далгат 1972: 55]. Праздник Тушоли справлялся в одно из ближайших к Пасхе воскресений (Вербное или Фомино). Обязательным приношением считалось треугольное обрядовое печенье с изображением креста [Великая, Виноградов 1989: 40].

Широко стали отмечать и день пророка Ильи. На Руси его празднование приходилось на 20 июля ст. ст., или 2 августа н. ст., в эти же сроки праздновали и ингуши. Пророк Илья — один из самых почитаемых и уважаемых святых. На Руси образ Ильи-пророка наложился на грозный, но могущественный облик языческого славянского бога Перуна-громовержца. Перун не только был повелителем грома и молнии, но и поил землю благодатным дождем. Как отмечает Л.С. Клейн, в ингушской мифологии есть параллели со славянским язычеством. Так, Перун в ингушских сказаниях именуется Пирья, по рассказам, он создал медные своды небес. «Он заставлял женщин подниматься на самодельные своды небес и оттуда лить воду. Пирьон утверждал, что на небе и земле только он один — бог, и заставлял всех работать на себя» [Клейн 1985: 117]. Бог-громовержец оказывался в представлениях ингушей их господином и помощником, так как от него зависело плодородие нив и садов. Ильин день был своеобразным рубежом в полевых работах: до этого дня косили сено, после — начинали жать жито.

Схожую функцию выполнял Села — бог грома и молнии [Далгат 2004: 109]. К нему ингуши обращались с мольбой: «Небо часто заставь греметь. Тучным опустишь на землю. Заставь солнце целительно смотреть, пролей дождь маслом, возрасти посеянное, размножь летом питаемое. Не дай нам грубой пищи. Осенью не дай быть быстрому ветру. Моли Бога за нас» [Шиллинг 1931: Т. III, 35].

Из вышеизложенного следует, что Перун-громовержец и бог Села имели схожие функции, они олицетворяли Пророка Илью.

Под влиянием христианства у ингушей возникло представление об аде и рае. Прежде они считали, что жизнь человека после смерти такая же, как и на земле, с той лишь разницей, что, когда на земле день, там ночь. Так бог подземного царства Эштр стал творить справедливый суд над умершими: праведных он отправлял в рай, а грешников — в ад.

В культовую практику ингушей вошли и новые имена: Хава (Ева), Харон (Адам), Нохья (Ной) и др., а также появились термины, заимствованные из грузинского языка под влиянием христианства, такие как священник (инг. *mozgIar*), пост (инг. *марха*), крест (инг. *жарг*) и др. [Великая, Виноградов 1989: 40]. Можно сказать, что христианство существовало у ингушей не как догматическое учение, а только как новый обряд. Оно воздействовало на народ в основном внешним, зримым видом богослужения, не касаясь глубинной, нравственной стороны его жизни. Поэтому-то христианская вера не могла укорениться в местной среде, да и те обряды, которые ингуши приняли от христиан, стали забываться [Казиев, Карпеев 2003: 329].

О влиянии и бытовании христианства на территории Ингушетии свидетельствуют не только древние христианские храмы Тхаба-Ерды, Альби-Ерды, Таргимский, но и действующие храмы в городах Сунжа, Карабулак и в станице Троицкой [Благочинный церковей Ингушетии...]. Эти храмы были построены еще до революции 1917 г.: на территории современной Ингушетии находилось 15 казачьих станиц с несколькими десятками тысяч жителей православного вероисповедания и более 20 православных храмов. С 1919 по 1943 г. почти все православные храмы были закрыты и разрушены, духовенство и монашество арестовано. В 1940-х и начале 1950-х годов в приспособленных зданиях были открыты небольшие молитвенные дома в г. Карабулаке, станицах Орджоникидзевской, Троицкой, Вознесенской. Все они, кроме церкви в честь Покрова Пресвятой Богородицы в станице Орджоникидзевской, были закрыты к началу 1960-х годов. Покровская церковь стала центром местного православия. В 1990-х годах возобновились богослужения в станице Троицкой и в Карабулаке, однако основным приходом оставалась и остается церковь в Орджоникидзевской (ныне г. Сунжа), где проживает наиболее крупная в Ингушетии русская община [Ингушетия. Христианство].

Покровский храм был основан в 1912 г., но в 1930-е годы был разрушен. С 1950-х годов возобновились богослужения в молитвенном доме, перестроенном в небольшую церковь. Ныне существующий большой Покровский храм начал строиться в 2004 г. и был официально открыт 9 июня 2012 г., в дни празднования 20-летия Республики Ингушетии, в присутствии Ю.Б. Евкурова, А.Г. Хлопонина, С.В. Степашина, В.Г. Зеренкова, архиепископа Челябинского и Златоустовского Феофана, игумена муромского Спасо-Преображенского монастыря Варлаама и др. Освящение храма состоялось в праздник Покрова Пресвятой Богородицы 14 октября 2012 г. Приход храма входит в состав Махачкалинской и Грозненской епархии, которую возглавляет бывший настоятель Покровской церкви епископ Варлаам (Пономарёв). По открытии в Магасе Иоанно-Кронштадтской часовни при Управлении ФСБ в мае 2011 г. ему было вверено попечение о ней [Совершен чин великого освящения храма...]. В марте 2014 г. был открыт мужской Ново-Синайский монастырь — обитель, созданная на базе приходского храма в честь Покрова Божией Матери станицы Орджоникидзевской (бывшей Слепцовской, ныне г. Сунжа) Республики Ингушетии [Ново-Синайский мужской монастырь].

Важным шагом на сложном пути достижения взаимопонимания и взаимообогащения культур и народов стал перевод на ингушский язык «Евангелия от Луки». Переводчица Евангелия, известная в Ингушетии тележурналистка Хава Батаева, вместе с переводческой группой трудилась более восьми лет с тем, чтобы книга увидела свет. Книга издана тиражом 1000 экземпляров во взаимодействии с Синодальной Библейской комиссией и Институтом перевода Библии [Евангелие от Луки перевели на ингушский язык].

Хочется отметить, что все президенты Ингушетии были награждены высокими наградами за дело возрождения православия в Ингушетии. Одним из первых северокавказских руководителей, предпринявших активные действия в восстановлении православных храмов Ингушетии, стал экс-президент

Ингушетии Руслан Аушев. В 1997 г. он был награжден церковным орденом Даниила Московского 3-й степени, став первым мусульманином, получившим столь высокую православную награду. Благодаря его помощи было положено начало восстановлению самого большого в республике православного храма Покрова в станице Орджоникидзевской [Гаврилов, Шевченко 2007: 119]. В декабре 2005 г. епископ Ставропольский и Владикавказский Феофан по поручению Патриарха Московского и всея Руси Алексия II передал Главе республики М.М. Зязикову Патриаршью награду — орден Сергия Радонежского. Ингушский лидер удостоен его за свой огромный вклад в установление человеколюбивых межнациональных и межконфессиональных отношений, мира и согласия на Северном Кавказе [Газдиев 2005: 3]. 27 января 2013 г. Святейший Патриарх Кирилл вручил орден Славы и чести II степени главе Республики Ингушетии Ю.Б. Евкурову за помощь в строительстве храма Покрова Пресвятой Богородицы в ст. Орджоникидзевской Республики Ингушетии [Предстоятель Русской Церкви вручил высокие награды...].

В настоящее время в Ингушетии мирно живут представители разных конфессий и национальностей. Они чтут и уважают традиции всех народов, проживающих на этой территории.

1.3. Исторические этапы распространения и утверждения ислама среди ингушей

Наряду с попытками укоренения среди ингушей христианской веры происходило и проникновение к ним ислама со стороны Чечни, Дагестана и Кабарды. Проповедники ислама пытались утвердить свое влияние в регионе, где не было четко устоявшихся религиозных традиций монотеистических религий. Исламская традиция тогда была весьма молода и не столько вытесняла этические требования язычества, сколько в массовом сознании накладывалась на них или с ними синтезировалась [Манкиева 2017: 136].

Восточная часть Северного Кавказа исламизировалась по направлению с юга на север. «В результате к исламу последовательно приобщились живущие там этносы: в VII–X веках — лезгины, табасаранцы, рутульцы, в XI–XIII веках — агулы и лакцы, к концу XIV века мусульманами стали даргинцы, ногайцы и ряд других этносов, в XIII–XV веках — кумыки и аварцы, к концу XV века — чеченцы-акинцы и андо-цезские народы. Расширение зоны влияния ислама в Чечне и Ингушетии шло преимущественно мирным путем, поскольку он постепенно приспособлялся к местным традициям и обычаям, нормам обычного права (адата), социальному устройству вольных обществ, где общественная жизнь протекала в форме горской демократии» [Магомедов 2013: 58].

Обращение к истории проникновения ислама позволяет провести некоторую реконструкцию в религиозных вопросах. Многие местные религиоведы считают, что ислам стал проникать к вайнахам (ингушам и чеченцам) с периода завоевательных походов арабских полководцев на Дагестан (VII в.). В свете последних исследований стало понятно, что в этот же период он стал проникать и к балкарцам и кабардинцам [Аккиева 2009: 12].

Нужно отметить, что исламизация большей части Дагестана и всего Кавказа проходила непрерывно в течение семи веков. Это было обусловлено многообразием политических образований средневекового Дагестана, а также тем, что на определенных этапах ислам столкнулся в горах с христианством, имевшим в некоторых районах господствующее положение [Шихалиев 2007: 244].

Арабский полководец Абу-Муслим, известный как распространитель ислама среди дагестанцев, вел военные действия как на территории Дагестана, так и за его пределами (709–710 и 731–732 гг.), в частности, в области Бал-ал-Кист, т.е. на территории, где проживают кистины (ингуши, чеченцы).

Исходя из этого, можно выдвинуть версию, что в начале VIII в. Абу-Муслим добивался исламизации части горцев Дагестана, Чечни и Ингушетии. Интересно заметить, что среди ингушей распространены легенды об исламизации их арабским полководцем Абу-Муслимом и о том, что полководец похоронен в горной Ингушетии [Оздоева 2007: 12].

Э.М. Туганов со ссылкой на арабскую летопись «Сокровища драгоценных камней» сообщает о походе арабов на Кавказ под предводительством Джераха: «Через 30 лет после смерти Магомета арабы Багдада — сулейманийцы — прошли Грузию, Баба-Алан (т.е. Дарьял) и вышли на Северокавказскую равнину». Как говорит летопись, арабы установили здесь «свет истиной веры», т.е. ислама. Отсюда идет и название местности — Джерах [Туганов 1992: 195], район горной части Ингушетии.

Некоторые исследователи склонны связывать проникновение ислама с пребыванием монголо-татар в плоскостных районах современной Ингушетии. Их стоянки располагались на равнине между Тереком и Сунженским хребтом [Сигаури 1997: 216]. Влияние Золотой Орды до конца XIII в. было сравнительно слабым. Лишь с приходом к власти хана Узбека (годы правления: 1312–1340) исламизация стала вестись более интенсивно [Бабич 2003 б: 7].

В.Б. Виноградов считает, что ставка хана Узбека находилась в районе современных ингушских селений «Плиево и Карабулак, мавзолея Борга-Каш и на дороге к Ачалукам с их горькими источниками» [Виноградов 1966]. Грузинские источники сообщают, что до нашествия Тамерлана на Северный Кавказ в 1395 г. ингуши были христианами, но, покорив их страну, завоеватель обратил их в ислам и назначил мулл. Определенную роль в исламизации ингушей в XVI–XVII веках сыграли кабардинские феодалы, контролировавшие значительные территории равнины и предгорий Северного Кавказа. По имеющимся данным, в 1774 г. ингуши действовали против царских войск в

составе отрядов крымского хана, которые уничтожили несколько царских форпостов на Тереке [Ахмадов 2001: 399].

Часть ингушей, переселившаяся на равнину в XVII в., приняла ислам. Известно, что жители сел. Ангушт (от названия данного селения произошел этноним *ингуши*) являлись мусульманами-суннитами [Шавхелишвили 1963: 128], однако в сообщаемом это источнике отсутствуют уточнения, какого *тариката* они придерживались. Б.М. Мужухоев писал: «В отличие от горцев ингушей плоскостными ингушами ислам начинает приниматься с XVI в., а период его широкого распространения падает на XVIII в.» [Мужухоев 1979: 131].

Большое влияние на религиозные убеждения ингушей оказала деятельность уроженца чеченского селения Алды шейха Мансура (1760–1794 гг.). «В своих проповедях он призывал народ отказаться от греха и пороков, следовать духовному и нравственному совершенству. Стремился на основе шариата к изменению социальных и нравственно-духовных отношений в горском обществе» [Акаев 1994: 12]. В 1875 г. Мансур поднял восстание, в котором приняли участие чеченцы, ингуши, дагестанцы, кабардинцы. В этот период еще не было единой религии, на которую опиралось все общество, а насильственная христианизация настроила против себя значительную часть местного населения. В связи с этим влияние мусульманских миссионеров стало возрастать. Жители некоторых селений, располагавшихся по Сунже, начали строить мечети, отращивать бороды и делать мальчикам обрезание [АКАК. Т. IV. Д. 1368. Л. 891]. В донесении военному министру А.И. Чернышеву сообщалось, что вера горцев Северного Кавказа представляет собой «смесь христианства с идолопоклонством, но тагаурские старшины и почетные ингуши почти все исповедуют мухамеданскую веру омаровой секты («омаровой сектой» именовались сунниты. — М.А.), которую, однако, не строго соблюдают» [АКАК. Т. VII. Д. 303. Л. 370]. Здесь же отмечу, что на Северном Кавказе распространен ислам суннитского толка, представленный двумя мазхабами: ханафитским и

шафиитским, незначительная часть народов южного Дагестана — шииты. «Шафиитский толк распространен среди чеченцев, ингушей и дагестанских народов, кроме кумыков и ногайцев. Ханифизму следуют этносы, проживающие в западной и центральной частях Северного Кавказа, а также кумыки и ногайцы» [Магомедов 2013: 58].

В первой половине XIX в. значимую роль в укоренении среди ингушей тариката накшбандийа сыграла деятельность имама Дагестана и Чечни Шамиля. В период Кавказской войны этот тарикат стал официальной идеологией имамата, так что и некоторые ингушские общества — карабулаки, галашевцы, ранее не признавшие шейха Мансура, стали последователями учения имама Дагестана. «Вместе с тем следует отметить, что даже в разгар национально-освободительной борьбы имама Шамиля в Дагестане существовал тарикатский мюридизм, традиционный, направленный на духовное совершенствование человека с его муршидами-шейхами. Таким образом, восточнокавказские мюриды в период кавказской войны в XIX веке разделились на два разряда: мюридов наибских и мюридов по тарикату. Наибские мюриды, как фактически гвардия Шамиля — при прежних имамах их не было. Создать этот институт Шамиля побудила необходимость иметь в своем распоряжении верных людей для безотлагательного выполнения мероприятий, связанных с исключительным его положением» [Магомедов 2013: 59].

Ингуши не принимали активного участия в событиях Кавказской войны. В тот период среди них велась активная пропаганда двух мировых религий — ислама и православия. Миссионеры с той и другой стороны пытались вернуть народ в лоно собственной религии. Реакция на эти процессы в обществе была различной.

Так, в 1821 г. многие местные жители выразили протест против насильственного обращения в христианство [АКАК. Т. VI. Ч. 1. Д. 537. Л. 405–406]. Это вызвало гнев российской администрации, которая ультимативно

объявила назрановцам (той части ингушского общества, которая относительно недавно до этого переселилась в равнинные районы у крепости Назрань), что такие действия приведут к насильственному возвращению их на прежнее место жительства. Назрановцы ответили, что «у них ни мулл, ни мечетей не имеется, а хотя в некоторых семействах по человеку и по два только производят богомоление по обряду мухаммеданскому, но не есть совершенные мусульмане, и если изгнать оных, то каждое семейство лишится отца, брата или сына, да и прочие, будучи связаны родством, будут принуждены последовать за ними или принять общую участь вместе с помянутыми мухаммеданами» [АКАК. Т. VI. Ч. 1. Д. 537. Л. 405–406]. Известно, что первый имам Дагестана и Чечни Гази-Мухаммед сумел привлечь под свои знамена и ингушей, за что летом 1832 г. российские войска совершили карательную экспедицию в Ингушетию [Парова 1995: 19].

Нужно отметить, что в рассматриваемый период ингушское общество было разделено на несколько лагерей, преследовавших свои интересы. Так, «демократические силы держались ориентации на имама, принимая участие в движении, „верхи“ же из „лучших“ фамилий стояли за русскую ориентацию, тем более что отдельные лица и группы за выдающиеся заслуги перед „отечеством“ получали от официальных представителей последнего офицерские чины, земли, деньги» [Мартиросиан 1933: 28].

В этот сложный исторический период на территории Ингушетии можно было встретить язычника, мусульманина и христианина. Еще раз повторим: религиозный синкретизм был налицо. Принявшие святое крещение не видели в своих действиях ничего предосудительного, тогда как другая часть населения была возмущена их выбором, в результате чего произошел раскол местного общества. Конфликт на религиозной почве, назревавший многие годы, произошел 3 апреля 1836 г. Для усмирения сторон были введены войска, зачинщики были арестованы, их отправили в Анапу на крепостные работы и в

финляндские линейные батальоны в солдаты [АКАК. Т. VIII. Д. 605. Л. 710; РГИА. Ф. 1268. Оп. 1. Д. 292. Л. 4].

Подобные меры не привели к кардинальным изменениям в обществе, так как миссионерская работа активно велась со всех сторон и всеми доступными средствами. Имам Шамиль не оставлял надежды обратить всех ингушей в ислам. Имамат, созданный им, был разделен на несколько округов, которые назывались «наибства» [Биография Имама Шамиля]. В каждом округе был назначен наиб, который строго следил за исполнением всех указаний имама. Не остались в стороне от его влияния ингуши, на их территории им были созданы наибства Ингуш, Галгай и Галат, но они остались для ингушей периферийными и существовали недолго [Деттмерин 2011: 47]. При Шамиле был создан Верховный совет, казна, некое подобие армии и военные чины. Шамиль запретил кровную месть и ввел законы и штрафы, о чем раньше в Дагестане никто не мог и подумать [Биография Имама Шамиля]. Шамиль утверждал шариат не только в Дагестане, Чечне, Ингушетии, но и среди закубанских народов — черкесов, абадзехов, шапсугов, натухайцев. Наибы Шамиля проповедовали шариат и мюридизм среди горского народа Закубанья [Акаев 2003: 51]. Как отмечают исследователи: «Кавказская война стала событием, ускорившим принятие ислама прежде всего как инструмента идеологической консолидации и этнокультурной дифференциации» [Нефляшева 2007: 153].

Указанные народы входили в состав Российской империи, но многие из них поддерживали Шамиля. В.Б. Скитский писал: «Страх перед русской властью, надежды на материальные блага (землю, службу) за лояльность по отношению к ней склонили их в пользу русских, но жестокость власти, несправедливость и злоупотребления ее толкали их к Шамилю. Магометанская вера становилась знаменем в этой борьбе с экономическим и политическим гнетом русских. Всякая попытка русской власти насильственно нарушить традиционный уклад жизни, согнать с насиженных мест и построить быт на

новых началах возбуждала подозрительное и враждебное отношение со стороны руководящих групп общества» [Скитский 1930: 34].

Активными сторонниками имама Шамиля были карабулаки (этническое подразделение ингушского народа). Назрановское общество в своем прошении на имя военного министра А.И. Чернышева от 24 июля 1842 г. писало, что Шамиль разорил их жилища, уничтожил хлеб и направил на них «друзей и родных наших карабулаков» [РГИА. Ф. 1269. Оп. 1. Д. 292. Л. 4–4 об.].

Борьбу горцев под руководством имама Шамиля в исторической литературе называют кавказским мюридизмом. Узким по своему объему понятием «мюридизм» неправомерно охватывать народно-освободительную борьбу кавказских горцев, поскольку ее цели, задачи, содержание выходят за рамки этого религиозно-политического движения [Акаев 2003: 48]. Народно-освободительное движение, подкрепленное религиозными идеями имамата, стало реальной силой местного общества. В начале 60-х годов XIX в., когда Россия, сломив долгое сопротивление горцев, окончательно завоевала Северный Кавказ, ислам укоренился в местной среде в форме мюридизма [Резван 2001: 414].

В этот непростой период духовного развития, когда ингушское общество по большому счету находилось в замешательстве, проповедническую деятельность стал осуществлять Кунта-хаджи Кишиев, сумевший обратить в ислам ту часть ингушей, которая пребывала в неопределенности. Об этом времени Ч. Ахриев писал: «Большая часть ингушских аулов представляла интересное зрелище: жители всех возрастов толпами бродили по улицам и из одного аула в другой или составляли отдельные кучки около порогов кунацких (сакли для гостей). Вместо обычной болтовни раздавались громкие молитвенные припевы: „Ля-илляха-иллялах!“ Давались взаимные обеты проводить время в мире и согласии, вообще жить по-братски, молиться и думать только о дне страшного Божьего суда. Каждый ингуш имел в руках четки, которые и

перебирал с благочестивым вздохом и набожными возгласами. Перебирание четок, как известно, считается между правоверными богоугодным занятием» [Ахриев 1871: № 31]. Так пришло новое, ранее неизвестное в Ингушетии учение, имеющее принципиальные отличия в обрядовой практике, — кадирийский тарикат, который проповедовал Кунта-хаджи Кишиев.

Укрепление позиций ислама настораживало власти. После окончания Кавказской войны под предлогом паломничества в Мекку постарались переселить горцев в Турцию. Некоторые категорически отказывались покинуть родину, но были и такие, кто надеялся на лучшую долю в стране, где живут братья-мусульмане. Переселение в Турцию в 1865 г. возглавил генерал-майор, осетин Мусса Алхазович Кундухов, с которым решило покинуть родину ингушское племя карабулаков во главе с штабс-капитаном Алико Цуровым [Дзагуров 1925: 64]. Переселилось около трех–пяти тысяч ингушей (карабулаков). Как отмечает М. Альтемиров, в Турции их ожидало полнейшее разочарование. «Оттоманская империя, принявшая их с готовностью, обещавшая свободу и каждому семейству полное хозяйство — ровно им ничего не дает, а вспыхнувшая среди них в дороге эпидемия уносит в вечность половину эмигрантов» [Альтемиров 1919: № 15 (23)].

Обманутые в своих надеждах, переселенцы искали возможность вернуться на родину. Зная о бедственном положении соотечественников, почетные представители 15 аулов Назрановского общества подали прошение с просьбой возвратить из Турции 76 дворов их родственников. В документе того времени было отмечено: они «обязуются принять на себя все издержки по возвращению, отвечать за их поведение и поместить на отведенной им земле, а для разыскания места жительства просят отправить на свой счет в Турцию доверенных лиц» [Дзагуров 1925: 163].

В просьбе было отказано. Лишь незначительная часть переселенцев смогла нелегально вернуться на родину, но здесь места их прежнего проживания

уже были заняты новыми поселенцами из южной и центральной России и казаками [Мухетдинов, Хабутдинов 2011: 58]. Такая судьба досталась жителям селения Сагопши, около двух третей жителей которого составляли те, кто отправился с генералом Кундуховым в Турцию, а потом возвратился [Иг-ев 1885: № 73].

В рассматриваемый период Ингушетия не была полностью исламизирована. Исследователь второй половины XIX в. Н.Ф. Грабовский считал все ингушские общества: джераховцев, кистинцев, цоринцев, акинцев, мереджинцев — мусульманами. «Джераховцы и кистинцы следуют в большей части случаев магометанскому учению. Галгаевцы же, хотя и считают себя магометанами и у них есть муллы, но придерживаются все-таки прежних обрядов своего странного богослужения... Совсем другое встречается у цоринцев, акинцев и мереджинцев: они чистые магометане» [Грабовский 1870: Вып. 3]. Приведенные Н.Ф. Грабовским исторические свидетельства указывают на активное распространение ислама среди части ингушей. Считается, что последними ислам приняли жители селения Гвелети (Гелатхой) в 1861 г.

Нужно отметить, что благодаря деятельности мусульманских миссионеров позиции ислама неуклонно укреплялись, ингуши овладели основами ислама и выучили арабскую графику. Во многих населенных пунктах Ингушетии строились мечети и мусульманские школы.

Анонимный автор газетной публикации в 1891 г. был свидетелем праздника Мятцели в горной Ингушетии. Он сообщал, что на тот день горные общества еще почитали Мятцели, несмотря на бывшее в прежние времена христианство и уже господствовавшее мусульманство [Б.Д. 1893: № 7].

После официального утверждения ислама в народе сохранялись остатки прежних верований. Так, при строительстве Девдоракской тропы ингуши, прежде чем начать работу, принесли жертву горному духу Махкинан, которая, по их представлениям, обитала на вершине Казбека [Вл. К-нь 1900: 154]. В начале

XX в. С. Максимов сообщал, что ингуши «до сих пор придерживаются языческих обрядов, среди которых приметны остатки древнего христианства» [Максимов 1914: 21].

Наряду с этим в ингушском обществе была мусульманская элита, игравшая важную роль в общественной и культурно-просветительской деятельности во второй половине XIX — начале XX в. в лице Батал-хаджи Белхароева, Хусейн-хаджи Гарданова, Гайрбек-хаджи Евлоева, Татре Албогачиева, Юсуп-хаджи Плиева, Дугуз-хаджи Бекова, Мус-Муллы Дударов-Мохлоева, Абдурахман-хаджи Актолиева, Тешала Ужахова, Магомеда Куркиева, Ильяса и Исмаила Озиевых, Терсмейл-хаджи Гагиева, Исхак-Муллы Чапанова, Осман-Муллы Барахоева, Хаджи-Али Чумакова, Ахмеда Арапханова и многих других [Дударов 2015: 99].

Укрепление позиций ислама в регионе вызывало недовольство властей. В отношении духовных лидеров народа применялись репрессивные меры; все шейхи кадирийского тариката (Сугаип Гайсумов, Бамат-Гирей Митаев, Абдул-Азиз Шаптукаев (Докка), Батал-хаджи Белхароев, Кана-хаджи Чимирза, мулла Магома) в ноябре 1911 г. были высланы из Чечни и Ингушетии [Сумбулатов 2010: 239].

В 1915 г. начальник Терской области сообщал, что «предоставленные самим себе, магометане поневоле черпают понятия о религиозных истинах во время ежегодного паломничества в Мекку» [ЦГА РСО-А. Ф. 11. Оп. 15. Д. 20. Л. 86 об.]. Для изменения ситуации тогда же было принято решение об учреждении во Владикавказе Богословско-педагогических курсов для подготовки духовных лиц. Власти попытались таким образом проводить грамотную духовно-просветительскую работу среди местного населения. Ингуши с нескрываемым восторгом приняли это предложение. Однако существенных изменений не успело произойти, как началась Февральская революция, которая давала надежду на защиту интересов народа. В мае 1917 г. во Владикавказе по инициативе

Временного Центрального комитета объединенных горцев открылся Первый съезд горских племен Кавказа, религиозная секция которого решила ввести в судах по всем делам мусульман шариат, учредить должность Кавказского муфтия с резиденцией во Владикавказе для мусульман Терской, Кубанской и Дагестанской областей, Черноморской губернии, ногайцев, караногайцев и туркмен Ставропольской губернии. При муфтии собирались создать совет из четырех кадиев: по два от шафиитов и ханафитов [Музаев 2007: 377].

Программа религиозной секции определяла порядок выборов и деятельности сельских кадиев и сельских имамов. Важной сферой религиозной жизни съезд считал проблемы религиозного образования. Для подготовки кадров в каждом округе планировалась организация медресе, а во Владикавказе высшего учебного заведения — Юридической академии шариатских наук. В ней предусматривалось преподавание и светских предметов [Нефляшева 2009: 153]. Делегаты съезда единогласно избрали на должность муфтия Нажмуддина Гоцинского 4 ноября 1917 г. [Музаев 2007: 406].

С 1922 г. мусульмане (как и православные) стали подвергаться гонениям. Это объясняется тем, что Церковь была в глазах большевиков силой контрреволюционной, сторонницей монархии, а следовательно, и «белого» движения, в то время как мусульманские народы сначала считались элементом, заинтересованным в победе революции. Итоги конгресса уравнили их положение в глазах новой власти, которая подвергла гонениям все религиозные верования [Джабаги Васан-Гирей 1954: 42–55].

«В советской идеологии и атеистическом дискурсе борьба с религией рассматривалась как фактор революционного преобразования мира, а религия осмысливалась как „тормоз культуры и прогресса“, орудие угнетения социальных низов. Практики строительства советского атеистического государства, отделения Церкви от государства, культурной революции и первых советских преобразований вели к маргинализации духовенства и провоцировали

антирелигиозные движения. Эта парадигма охватывала как христианство, так и ислам, за исключением того, что целенаправленное разрушение исламских институтов началось приблизительно на десятилетие позже. Такая разница во времени объяснялась тем, что в условиях краха идеи мировой революции в Европе была сделана ставка на революционизирование Востока, а ислам пока еще, в середине 1920-х годов, рассматривался как религия союзников угнетенных народов» [Нефляшева 2017: 430].

О степени религиозности мусульман Ингушетии Г.К. Мартиросиан писал: «Наблюдения мои в Нагорной Ингушетии летом 1926 г. привели меня к заключению, что степень религиозного чувства жителей остается почти прежней. Молитва совершается несколько раз в день и людьми пожилыми, и среднего возраста, и юношами. Даже один из председателей исполкомов ингушских обществ в горах не раз прерывал деловую беседу со мною и удалялся на время с тем, чтобы совершить молитву. Впрочем, у части населения отношение к религии, несомненно, только формальное» [Мартиросиан 1928: 58].

В Ингушской автономной области, имевшей 75 000 населения, было 146 действующих мечетей. При некоторых из них были открыты медресе. Особо одаренные и хорошо усвоившие знания выпускники медресе становились имамами мечетей и возглавляли нелегально функционировавшие шариатские суды. Последнее было обусловлено религиозным сознанием населения, не мыслившего свое существование без основ шариата. Партийные и комсомольские организации были не в состоянии провести нужную антирелигиозную кампанию на местах. К концу 1930-х годов была провозглашена «безбожная пятилетка», в соответствии с которой к 1 мая 1937 г. на всей территории страны не должно было остаться ни одного молитвенного дома. Само понятие Бога должно было быть изъято из употребления в Советском Союзе как пережиток средневековья [Джабагиев 2015: 185].

Тотальные репрессии 1937 г. прокатились и по Чечено-Ингушетии. За полтора года республика была фактически обезглавлена. Подверглись арестам почти все руководители, начиная от ответственных работников республиканского масштаба и кончая председателями сельсоветов, колхозов, рядовыми партийными функционерами. Репрессировали многих ученых, врачей, инженеров, деятелей культуры и народного просвещения, а также местного духовенства [Анчабадзе 2001: 59]. В числе последних были имамы мечетей, которые рассматривали спорные вопросы, основываясь на мусульманской правовой системе. Особенно подверглись гонениям последователи учения Кунта-хаджи Кишиева.

Начавшаяся Великая Отечественная война нарушила и без того сложную обстановку в регионе. В сентябре 1942 г. немцы перешли границу Ингушетии на Северо-Западе, в Малгобекском районе, и оккупировали город нефтяников Малгобек. Захватчики встретили упорное сопротивление войск Закавказского фронта и двухтысячной армии добровольцев, что сорвало план прорыва фашистов к нефтяным запасам Кавказа и дальнейшее их продвижение [История Ингушетии 2011: 408–409].

Несмотря на заслуги перед Отечеством, в 1944 г. Чечено-Ингушскую АССР упразднили. Чеченцы и ингуши были депортированы в Среднюю Азию и Казахстан как «предатели Родины» [Уралов (Авторханов) 1991: 63], а бойцов указанных национальностей, награжденных правительственными наградами за мужество и отвагу, снимали с фронта и вместе с родственниками отправляли в ссылку в Казахстан: Акмолинскую, Актюбинскую, Алма-Атинскую, Восточно-Казахстанскую, Джамбульскую, Карагандинскую, Кызыл-Ординскую, Кокчетавскую, Кустанайскую, Павлодарскую, Северо-Казахстанскую, Талды-Курганскую и Южно-Казахстанскую области [Ермекбаев 2009: 96].

Нужно отметить, что некоторая часть духовенства вынуждена была сотрудничать с НКВД во время подготовки и после выселения ингушей и

чеченцев. Об этом свидетельствуют официальные документы. Так, в телеграмме Л. Берии И. Сталину от 22 февраля 1944 г. говорится: «Была проведена беседа с наиболее влиятельными в Чечено-Ингушетии высшими духовными лицами Б. Арсановым, А.-Г. Яндаровым и А. Гайсумовым, они призывали оказать помощь через мулл и других местных авторитетов». Факт активного сотрудничества духовных лидеров с советской властью некоторыми современниками сегодня расценивается негативно. Однако их участие в событиях 1944 г. сыграло немаловажную роль в сохранении многих людей от физического истребления: по свидетельствам очевидцев, религиозные деятели республики уговорили людей, готовых сопротивляться, сложить оружие и выполнять требования властей [Чабиева 2012: 45].

«Только за период с 23 февраля 1944 г. до 1 октября 1945 г. численность ингушей и чеченцев сократилась более чем на 91 тыс. чел.» [Алиев 2007: 17]. В районах депортации, где тоже проживали мусульмане, они получали поддержку и помощь. Это спасло жизнь многим переселенцам, когда депортированные страдали из-за отсутствия жилья, еды и элементарных норм человеческого общежития. Они должны были соблюдать строгий режим с ежемесячной явкой в комендатуру и запрет на самовольный выезд из мест ссылки, нарушение чего каралось 25 годами работ в лагерях ГУЛАГа. «Представители интеллигенции, культурного фронта, многочисленные педагоги, писатели, научные кадры и партийные работники, не имея возможности применить свои знания по специальности, ограниченные предубежденным отношением местных руководителей учреждений и предприятий, вынуждены были дисквалифицироваться и идти на другие работы, чаще всего хозяйственные, технические должности» [Ингуши... 2004: 332].

Известно, что до ссылки обрядовые практики у депортированных народов не имели широкого бытования из-за атеистической пропаганды в советском обществе. Депортация вызвала полное разочарование в советской

идеологии и посеяла недоверие к существующему строю. В обстановке отчаяния и безысходности стали обновляться процессы социорелигиозной поляризации вокруг имени того или иного известного шейха. «Ощущение того, что „мы“ — это прежде всего „мусульмане“, но и мусульмане „другие“ по сравнению с местным казахским населением, усилилось и окрепло именно в ссылке. Уважение, оказываемое местным населением к ссыльным, свободно отправляющим свои ритуалы, тогда как им это было запрещено, укрепляло самоуважение ссыльных и улучшало социальный климат вокруг них в принимающей среде» [Хизриева 2009: 137]. В суровые годы депортации мусульманское духовенство стремилось всячески поддерживать веру людей, консолидировало и давало силы противостоять невзгодам [Акиева 2015: 5].

Информанты, пережившие депортацию, рассказывают, как адепты Кунта-хаджи проводили зикр в землянках, где не было окон и вентиляции, истекая потом, чтобы поддержать и похоронить тех, кто ушел в мир иной, сохраняя практики громкого зикра. Это вселяло в окружающих надежду, что они и здесь, в этих сложных условиях выживания, смогут следовать традициям. Г.М. рассказывает. *«Мне было 10 лет, когда умер старший брат. Отец умер на войне. Нас в семье было 5 человек — три сестры и два брата. В ссылке у нас умер старший брат и мы были в тяжелом материальном и моральном состоянии. Не было денег хоронить и не было материала на саван. Когда наши соседи узнали о нашей утрате, они собрали все, что смогли, для того чтобы моя мать смогла похоронить сына. Больше всего нас удивило, что пришли несколько адептов Кунта-хаджи и сделали несколько кругов громкого зикра в нашей совершенно непригодной землянке. Мы плакали не только от горечи потери, но и от радости, что в этих суровых краях мы смогли соблюсти все необходимые нормы и похоронить брата, как положено нашему виру»* [ПМА 2004].

Многие информанты сообщают о коллективных практиках зикра в период депортации следующее: люди, боясь преследования со стороны местных властей, проводили их тайно. Этому способствовали и суровые зимы Казахстана, когда землянки, в которых жили депортированные, полностью находились под снегом. В этих условиях собирались на молитвы и проведение зикра. Один из адептов Кунта-хаджи С.Г. рассказывал: *«Во время депортации, в условиях холода и голода мы не могли в полной мере делать круговой зикр из-за отсутствия сил. Постоянное недоедание и голод лишали нас сил делать много кругов зикра, но три мы делали всегда. Когда же прошло несколько лет, и мы немного окрепли, и появилась физическая сила, мы делали зикр гораздо дольше и интенсивнее. Осложнялся ритуал тем, что по стенам начинал стекать пар от нашего дыхания и земляной пол покрывался жижей — это осложняло процедуру зикра. Но мы нашли выход. Мы стали подбрасывать под ноги солому»* [ПМА 2016].

В то время когда многие мусульмане Кавказа были депортированы, началась так называемая «амнистия» религии. Верующим было предоставлено право образовывать религиозные общества. Они могли регулярно собираться для проведения богослужений, крестить детей или взрослых, совершать бракосочетание, употреблять предусмотренную ритуалом пищу или воздерживаться от нее. Оказывалась помощь в предоставлении помещений для молитвенных собраний и ремонте молитвенных зданий. Появились периодические издания на религиозную тематику. Осуществлялся выпуск богослужебных книг, молитвенников, требников, религиозных календарей [Большая советская энциклопедия 1948: 1783]. Между тем в условиях «религиозного рассвета» депортированные народы не могли реализовать большую часть предложенных возможностей, так как они были в ссылке, вдали от исконной родины, где были их мечети, медресе, типографии, школы и многое другое.

Депортированным ингушам и чеченцам спустя 10 лет, в 1954 г., было разрешено поступать в высшие учебные заведения. В 1955 г. их освободили от ежемесячной явки в комендатуру. В 1956 г. с ингушей сняли все ограничения по передвижению по стране, за исключением поездки на Кавказ. К этому времени оставшиеся в живых депортированные достаточно хорошо обустроились.

В результате депортации пострадала духовная и материальная культура ингушского народа (разрушены и разграблены культовые сооружения, уникальные башенные комплексы, домовладения и т.д.), уничтожена духовная элита, обладавшая глубокими мусульманскими знаниями. Работниками НКВД безнаказанно сжигалась духовная литература из частных рукописных собраний, библиотек мечетей, государственных архивов и т.д.

Долгие 13 лет депортированные народы соблюдали свои традиции, обычаи и всех покойников своей национальности хоронили по мусульманским канонам. План «стирания с карты» ряда народов Северного Кавказа и растворения их в советском обществе не удался. После смерти Сталина репрессии ослабли [Шабацук 2014: 16].

Запрет возвращения на родину был отменен 9 января 1957 г. указом Президиумов Верховных Советов СССР и РСФСР.

После возвращения из ссылки суфийские братства вели нелегальную деятельность: муллы обучали детей и подростков тайно, в собственных домах. Запрещалось исполнение любых мусульманских обрядов. Как в то время отмечал А.И. Шамилев в книге «О преодолении „религиозных культов“», «Теперь нет ни одной действующей мечети на территории Чечено-Ингушской АССР» [Шамилев 1963 а: 26].

Местное население было недовольно таким положением дела. Яркой иллюстрацией этого периода является секретная докладная для членов ЦК КПСС о религиозной обстановке в ЧИАССР. «Проблема отсутствия зарегистрированных мусульманских мечетей в ЧИАССР, при наличии двух

православных церквей, молитвенного дома баптистов, в наши дни переросла рамки чисто религиозной проблемы. Она обсуждается не только верующими, но и широкими кругами интеллигенции, молодежи и нередко воспринимается ими как ущемление национальных прав, как сохранившееся недоверие к ним; на этом играют и определенные зарубежные круги» [Центр хранения современной документации (ЦХСД) Комитета по делам архивов при правительстве Российской Федерации. Ф. 5. Оп. 62. Д. 38. Л. 8 об.]. Необоснованный отказ в регистрации религиозных объединений обострял отношения между верующими и должностными лицами.

Не афишировалась и деятельность неофициальных мулл. Тем не менее они были, осуществляли культовые практики в домах членов вирда, имевшего просторные комнаты, где могли разместиться мюриды. Были и те, кто открыто выражал протест против существовавшей политики воинствующего атеизма. Так, в 1970-х годах в доме Джабраила Мусиевича Албогачиева из сел. Сурхахи собирались мюриды, а сам хозяин, поднимаясь на крышу дома, кричал призывную молитву (инг. *молла кхейкар*) пять раз в день. Его несколько раз арестовывали, но он был непреклонен [Албогачиева 201 б: 163].

Советская власть предпринимала немало усилий с целью вытеснить религию с идеологического и политического поля жизни граждан, но эксперимент не принес желаемых результатов. Атеистический период нанес удар по религии, но не вытеснил ее из жизни народов.

Как известно, в тот период во всех учебных заведениях республики проходили атеистические чтения и лекции. В 1970 г., с апреля по июль, в населенных пунктах Назрановского, Малгобекского и Сунженского районов Чечено-Ингушетии проводились запланированные партийными организациями сходы жителей с осуждением пережитков прошлого: многоженства, уплаты калыма, похищения девушек, отправления религиозных обрядов [Патиев 2007: 180]. Судебные преследования священнослужителей и наиболее активных

верующих не прекращались на протяжении всего периода с 1957 по 1990 г., однако они уже не носили такого массового характера, как в 1930–1940-е годы. Все эти процессы происходили с молчаливого согласия созданного еще в 1944 г. Духовного управления мусульман Северного Кавказа (ДУМСК). С самого его утверждения на Кавказе духовенство разделилось на два противоположных лагеря — на «официальное» (зарегистрированное) и «неофициальное» (незарегистрированное). «Обе категории духовенства функционировали в рамках жесткого антирелигиозного законодательства о религиозных культах. Вместо того чтобы найти общий язык и вместе решать вопросы догматического характера и добиваться у власти религиозной свободы, официальное и неофициальное духовенство конфликтовало между собой. Власти нередко подогревали противоречия между ними, чтобы контролировать их деятельность» [Сулаев 2009: 6].

Несмотря на такое явное противостояние, местные суфийские практики сохранялись, а большая часть общества продолжала непублично соблюдать исламские традиции, которые проявлялись в исполнении традиционных религиозных обрядов. В это время не все верующие открыто соблюдали религиозные обряды, боясь преследования властей. Вместе с тем для значительной части общества шариат и нормы обычного права были стержнем, вокруг которого они выстраивали свою этнокультурную идентичность. Двойственность положения, которую не понимали (или не принимали) центральные власти, состояла в том, что многие ингуши искренне считали себя одновременно правоверными мусульманами и советскими людьми, принимая в быту, в семье нормы шариата и нормы обычного права, а во «внешнем мире» — на работе, при общении с людьми другой национальности, вне Чечено-Ингушетии — советские нормы [Кузнецова 2005: 86].

Такое положение продолжалось до 1980-х годов. На территории Ингушетии не существовало «официального» ислама, не было ни одной

действующей мечети, шариатских судов и поездок в хадж. Первым ингушом, совершившим хадж, стал Ахмед-хаджи Магомедович Белхороев (1930–1998) — внук Батал-хаджи Белхароева. Он с раннего детства получал религиозное образование у ингушских алимов. В 1970-х годах переехал жить в Азербайджан и работал бухгалтером мечети, где и произошло его знакомство с Зяудинаханом ибн Эшон Бабахановым, муфтием Средней Азии и Казахстана (1957–1982). Именно благодаря этому знакомству и при содействии Бабаханова в 1974 г. Ахмед Магомедович совершил хадж в Священную Мекку и стал одним из первых ингушей, совершивших хадж после депортации.

В 1976 г. Ахмед-хаджи Белхороев стал активно заниматься вопросами восстановления мечетей Ингушетии. Неоднократные обращения в органы власти ЧИ АССР позволили ему добиться разрешения на реконструкцию и открытие соборной мечети в родном селе Сурхахи. После получения разрешения в сентябре 1977 г., не дожидаясь окончания восстановительных работ в соборной мечети, основанной еще Батал-хаджи Белхароевым, жители с. Сурхахи стали собираться в частном доме Джабраила Албогачиева, который отдал свой дом под здание мечети, где регулярно стали проводиться пятничные молитвы.

В сентябре 1980 г. Советом по делам религии при Совмине СССР в числе первых была зарегистрирована Барсукинская мечеть, которая спустя некоторое время была сожжена. Но первая мечеть открылась в селении Сурхахи. Ее имамом был избран Башир-хаджи Магомедович Аушев, получивший высшее духовное образование в Ташкенте и Бухаре. Он также был одним из самых авторитетных духовных лидеров Ингушетии. До самой своей гибели в 2002 г. он решал разнообразные спорные вопросы, примирял кровников и делал все возможное для укрепления норм шариата в Ингушетии [Албогачиева 2007: 87].

Постепенная легализация ислама и активизация религиозной жизни началась в 1989 г., когда в Чечено-Ингушетии впервые после Второй мировой войны лидером коммунистической партии стал чеченец Доку Завгаев. Началось

подлинное возрождение ислама: строились мечети, восстанавливались «святые места», открывались исламские институты [Роцин 2009: 223]. В октябре 1990 г. были приняты Закон СССР «О свободе совести и религиозных организациях» и Закон РСФСР «О свободе вероисповеданий». В обществе стало модным говорить о вере, религии, стремительный рост религиозного вектора общественного мнения обернулся настоящим религиозным бумом [Аккиева 2009: 20].

С началом перестройки у людей появилась возможность открыто выражать религиозные чувства и соблюдать нормы ислама. А после образования Республики Ингушетии произошли еще более значительные изменения в религиозной жизни [Албогачиева 2007: 102]. Власть Ингушетии стала целиком контролировать, опекать и поощрять религиозную жизнь. Более того, ислам был допущен и включен в систему власти и подчинялся власти.

Выводы

Имеющиеся материалы позволили реконструировать структуру ингушского пантеона, в котором каждое божество имело свой домен влияния и свое определенное место в божественной иерархии. На ранних стадиях развития политеизма люди поклонялись богам-покровителям своих родов, возникшим из первобытного культа предков. «Почти каждое племя, род, семья, а то и члены семьи, имели своего патрона-покровителя, о чем свидетельствует и сохранившееся в ингушском языке выражение “Хъай Дяла дух...” — “Ради твоего Бога”. Постепенно в обществе начался процесс разложения патриархально-родового строя, который нашел отражение в структуре божественного пантеона. Если в прежних верованиях все боги были равны, как и все члены общества, то с появлением в обществе слабых и сильных родов возникла своего рода иерархия богов, в которых родовые боги «сильных» тайпов и племен стали занимать высшую ступень. При этом сильное племя поглощало слабое, вытесняя его бога, иногда происходило слияние божеств. Все это приводило в конечном итоге к тому, что одни божества сохранили свои основные функции до периода позднего

Средневековья, другие перешли в разряд второстепенных божеств, а иногда и демонов, третьи вообще были забыты [Хевсаков 2004:78]. Однако когда в обществе возникла необходимость в объединении племен, был избран верховный бог, который стал именоваться Дяла. Так продолжалось до распространения в обществе монотеистических религий, знакомство с которыми влияло на прежние верования, но не вытесняло их полностью. Большую роль в сохранении религии предков играли местные жрецы, которые, несмотря на активные миссионерские усилия и православных, и мусульманских миссионеров, противостояли всеми доступными средствами укоренению монотеистических религий в местной среде. Жрецы пользовались огромным авторитетом среди ингушского населения, а последние строго оберегали обычаи и обряды своей религии, не позволяя их изменять. Религиозные обряды пронизывали все стороны жизни ингушского народа, но перелом все-таки произошел из-за влияния монотеизма. Несмотря на стойкую приверженность ингушей своим верованиям, среди них стали наблюдаться случаи перехода в православное христианство и ислам. Определенные изменения начали происходить еще в XII в. под влиянием христианской Грузии, а позже, в XVII–XVIII вв., — Российской империи, которая распространила свое влияние на народы Кавказа. Замечу, наибольших успехов удалось достичь, используя не только Слово Божье, но и средства материальные. По отчетам принявших святое крещение оказывается достаточно много, но на деле большая часть пользовалась возможностью получить деньги и ткань на платье. Из-за материальной заинтересованности ингуши массово ездили в те населенные пункты, где предстояло очередное крещение, и крестились повторно. Для части священников это было удобно и даже выгодно, так как в их отчетах число принявших крещение только возрастало, а они в свою очередь получали дивиденды за проделанную работу. Вместе с тем нужно отметить, что в обществе были и такие люди, которые свято верили, молились и при необходимости вступали в спор с инакомыслящими в пользу христианской

религии. Таким образом, ареал распространения традиционной религии ингушей постепенно сужался в связи с христианизаторской политикой власти, которая видела в этом способ распространить свое влияние на горцев. Постепенно прежние верования ингушей тесно переплелись с христианской религией. Из нового вероучения оказалось заимствовано то, что было близко традиционным верованиям. Возможно, такая трансформация произошла в связи с тем, что миссионеры в своей проповеднической деятельности стремились найти образы, схожие с местной религией. Несмотря на определенные достигнутые успехи, православная миссия среди ингушей своей цели не добилась. Это во многом было связано с насильственной политикой царских властей, которые пытались силой утвердить Слово Божье среди ингушей. Как отмечали исследователи, те охотней принимали ислам и переходили в лоно новой религии, так как она была ненасильственной, более близкой и понятной местному населению по причине знания языка миссионерами. Ислам основательно распространился и сформировался в среде ингушей благодаря проповеднической деятельности чеченских, дагестанских, кабардинских богословов, которые пытались распространить свое влияние на регионы, где не было четко устоявшихся религиозных предпочтений. Находясь под постоянным влиянием миссионеров различных конфессий, ингуши не могли в полной мере осознать важность той или иной религии. Переломным этапом оказались проповеди мусульманских богословов из Чечни, которые, зная ингушский язык, смогли донести духовные основы религии до ингушского общества. Религия как важный этномаркирующий признак укрепилась в местном обществе в форме суфизма, проповедующего аскетизм и высокую духовность.

Глава 2. Социально-религиозная структура ингушского общества: тарикаты, вирды, религиозные практики.

Ингуши — приверженцы двух тарикатов: накшбандийа и кадирийа, которые имеют деление на религиозные братства.

Кавказский вариант ислама характеризуется специфическими чертами, такими как:

- многоликость, исходящая из этнической пестроты кавказских мусульман;
- тесное переплетение с местными традициями, обычаями и нравами разных народов и этнических групп;
- принадлежность к разным направлениям ислама (сунниты и шииты), к разным догматико-правовым школам (ханафиты, шафииты), к разным суфийским братствам (накшбандийа, кадирийа, шазилийа) [Ханбабаев 2011:209].

Учение суфиев на Кавказе начало распространяться с Дагестана в период раннего Средневековья, когда у суфийских общин еще не было четкого деления на братства, которые появились позднее.

В суфийской практике ученик дает клятву верности учителю — муршиду, которого он избрал. После этого ученик называется мюридом. Задача муршида состоит в том, чтобы обучать своих послушников пути суфизма. В суфийской традиции важнейшим условием является полное подчинение мюрида своему учителю (шейху, устазу) — признание его авторитета во всех религиозных и светских вопросах [Туфик Сиди 2007: 231].

«Мюриды приписывают своим духовным наставникам „непогрешимость“, способность к сверхъестественным деяниям (*карамат*) — способность отгадывания мыслей на расстоянии, телепатии, телепортации и др. Передача суфийского знания и благодати (*бараката*) от шейха к мюриду осуществляется в процессе длительного обучения» [Государство и религия в Дагестане 2003: 2].

В целом для суфийской практики характерен мистицизм и аскетизм. Известный востоковед А.К. Аликберов пишет, что суфий должен иметь терпение, усердие, непоколебимость, богобоязненность, благоговение и покорность, искренность, правдивость, стыдливость, непорочность, сострадание, неприхотливость, альтруизм, щедрость и великодушие, добронравие, благое мнение, благодарение Господа, стремление к духовному очищению и самосовершенствованию. Суфий должен быть лишен мирских страстей: зависти, лицемерия, страстной любви, ревности. Все они могут погубить суфия, увести его от Бога [Аликберов 2003: 657].

Нужно отметить, что идеи суфизма получили широкое распространение по всему мусульманскому миру, и большую роль в этом, а также и в выживании суфизма на протяжении многих столетий сыграло то, что он впитывал в себя традиционные культы и верования и трансформировал их на мусульманский манер. Именно в связи с этим многие исламоведы склоняются к мысли о том, что суфизм — это не только религиозная философия, но и народная форма ислама, имевшая свои особенности в различных регионах [Тагиров, URL: <https://сувары.рф/ru/content/sufizm-v-povolzhe-osobennosti-funkcionirovaniya>].

Нельзя не согласиться с этим мнением, так как оно во многом перекликается с мнением современных последователей суфизма на Кавказе, которые считают, что именно благодаря этому первому религиозному опыту они сегодня не язычники, а мусульмане, живущие по принципам, завещанным их учителями — основателями религиозных братств. В этом отношении пример Чечни и Ингушетии уникален, так как здесь нет живых шейхов, они почитают ушедших из жизни своих учителей-устазов и строго следуют их заветам, которые переданы последователями.

Даже поверхностное знакомство с психологическим опытом северокавказского суфизма показывает, что он вобрал в себя и адаптировал эффективные методы индивидуального и коллективного внушения,

определяющие внутреннее содержание тайных знаний всех суфийских братств. Идея возможности достичь интуитивного общения с Богом посредством психологического опыта вылилась в хорошо разработанную и сложную систему практик.

Мусульманские общества региона оказывали религиозное воздействие на соседние народы, пытаясь утвердить свое влияние среди них. В результате этой миссионерской деятельности весь мусульманский Кавказ оказался очень многоликим и разнообразным.

2.1. Основатели религиозных братств кадирийского тариката и ритуальные практики громкого зикра

Кадирийя — суфийский тарикат, основание которого связывают с именем Абдул-Кадира аль-Джилани, или Гилани (1077–1166). Организационно кадирийский тарикат оформился к концу XIII в. Он входит в число 12 материнских суфийских братств. На сегодняшний день кадирийский тарикат является одним из самых распространенных в мусульманском мире. Ареал его распространения очень широк: Дальний Восток, Африка, Испания, Ближний Восток, Северный Кавказ и другие регионы исламского мира.

Напомним, что ислам на Кавказе утвердился повсеместно достаточно поздно. Длительный путь утверждения ислама — итог стечения многих обстоятельств: политических, социально-экономических, культурных и т.д.

В период Кавказской войны кадирийский тарикат стал распространять Кунта-хаджи Кишиев (1800–?), уроженец чеченского аула Илсхан-юрт. Предание гласит, что в детстве Кунта любил уединение, он был задумчив и сообразителен. Он выучился арабской грамматике, умел читать Коран, был очень религиозен. В возрасте 18–19 лет вместе с отцом совершил хадж в Мекку, где познакомился с последователями братства кадирийя [Мустафинов 1975: 17].

Некоторые исследователи склонны считать, что знакомство Кунта-хаджи с новым тарикатом произошло еще задолго до совершения им хаджа и было связано с чтением исламской литературы. Другие полагают, что знакомство с этим учением началось в период первого хаджа (1818–1819), а более глубокое его усвоение произошло во время паломничества к святым местам в 1859–1861 гг. Точных сведений об этом нет. Известно только лишь то, что его активная проповедническая деятельность началась после второго хаджа.

Кунта-хаджи стал проповедовать и антигазаватские идеи, призывая прекратить военные действия против царизма. Свои предложения он обосновывал тем, что продолжение войны с русскими войсками приведет к физическому исчезновению народа. Его нравственные проповеди производили на горцев сильное впечатление, многие прекращали вооруженное сопротивление. Благодаря ему на Кавказе утвердилось новое суфийское учение, которое стали называть зикризмом [Ковалевский 1914: 150].

Проповеди Кунта-хаджи о мире, братстве, поддержке обездоленных, сирот соответствовали общему настроению, душевному состоянию народа. Об этом периоде помощник начальника Аргунского округа Терской области А.П. Ипполитов писал, что число его последователей резко возросло, в «назрановских аулах у зикристов были свои собственные старшины, с избранными мюридами. <...> В скором времени Чечня, Назрань и большая часть нагорных обществ чеченского племени были покрыты этим тайным учением, как крепкою сетью» [Ипполитов 1869: 28]. Любой желающий мог стать адептом нового учения. Посвящение в мюриды было простым: Кунта-хаджи или его поверенный (викал) брали вступающего в братство за руку и спрашивали, обязуется ли он, признавая в душе святость избранного наставника, после каждого намаза стократно произносить тахлилль — «Нет бога, кроме Аллаха» — и участвовать в ритуале кругового зикра [Албогачиева // АМАЭ. Ф. К-І. Оп. 2. Д 1769. Л. 22].

Число последователей нового учения постоянно и значительно увеличивалось. Пополняли ряды мюридов и женщины. Им было позволено принимать участие в религиозной деятельности, выразившейся в публичном чтении аятов, молитв и в совершении зикра. В Ингушетии и Чечне появилась разветвленная подпольная (по причине негативного отношения властей) религиозно-политическая организация. Возглавлял их старшина мюридов — тхамада и его помощник-исполнитель туркх, которые передавали эти распоряжения мюридам [Авксентьев 1984: 130].

Кунта-хаджи считали чудотворцем, учителем правоверной жизни. Его учение заключалось в достижении духовного совершенствования и единства с Богом путем набора коллективных психофизических практик. Таким образом, угроза, которую он стал представлять для царской администрации, состояла не в его учении или ритуальных практиках, а в популярности и влиянии на народ, принявших угрожающие для властей масштабы. Обеспокоенные набиравшей силу религиозной организацией, власти начали преследовать «зикристов» [Кисриев 2017: 167]. С целью вывести своих последователей из-под удара Кунта-хаджи позволил себя арестовать. По официальным источникам, арест был произведен 3 января 1864 г. в селении Сержен-Юрт.

Узнав, что в селении Шали находится арестованный Кунта-хаджи, «три тысячи фанатиков (в том числе даже несколько женщин) без выстрела, с кинжалами и шашками, шли, как иступленные, на отряд из шести батальонов, который ожидал их» [Сигаури 1997: 325]. По разным источникам, число погибших составило от 100 до 400 человек, среди них были и женщины.

Кунта-хаджи был арестован вместе со своим братом Мовсаром и другими сторонниками. Этот арест был произведен по прямому указанию наместника Кавказа. 6 января он был препровожден во Владикавказ, затем полгода его содержали в тюрьме в Новочеркасске. Во время заключения в тюрьме он, согласно народному преданию, поражал тюремщиков чудесами.

После полугодичного пребывания в тюрьме он был сослан в город Устюжна (ныне Вологодская область) [Чеснов 2001: 47–66].

Материалов, связанных с периодом пребывания шейха в ссылке, очень мало, однако имеется описание встречи с ним историка И. Попова. «Беседуя с ним, я был поражен его тактом держать себя, его умением держать беседу, улыбкою, жестами, его величественной осанкой. Одним словом, человек этот был создан из массы симпатий и благородства» [Акаев 1994: 66]. В каждом человеке общение с шейхом оставляло неизгладимый след. В своей жизни он следовал высоким духовно-этическим нормам, благодаря чему достиг такого колоссального результата в своей проповеднической деятельности.

Последователи Кунта-хаджи считают, что он лишь скрылся и явится вновь накануне Судного дня. В суфизме развито представление о существовании Божьих посланников (араб. *авлия*), по аналогии с учением о пророках. Согласно этому учению, посланник Божий — это пророк, несущий людям новый закон или сообщающий волю Бога относительно изменений в прежнем законе. Общее число святых, которые сокрыты от большинства смертных, по одной версии, равно 356, по другой — 500 [Абдуллаева 2000: 148]. Бытует мнение, что Кунта-хаджи — один из 356 святых, на которых держится Вселенная [АМАЭ РАН. Ф. К-1. Оп. 2. Д. 1769. Л. 22].

После заключения Кунта-хаджи в тюрьму кадирийский тарикат не был объявлен вне закона, но зикр был запрещен, а власти стали активно поощрять широкомасштабную эмиграцию горцев-мусульман в Турцию [Ибрагимова 2014: 34].

Между тем на Кавказе осталось огромное количество адептов Кунта-хаджи, которые верят в его возвращение. В духе исламских эсхатологических представлений мюриды ждут возвращения Кунта-хаджи, подобно тому, как прочие мусульмане-суфии ждут возвращения Хизра — первого суфия-святого, сопровождавшего в исламской традиции библейского пророка Муссу [Хизриева].

Несмотря на огромную популярность Кунта-хаджи, о его жизнедеятельности мало что известно. Большую часть информации о нем черпают из устных преданий и многочисленных религиозных песнопений (назымов), сочиненных о нем как до его ссылки, так и позднее. Автором в отделе Национальных литератур Российской национальной библиотеки (Санкт-Петербург) был обнаружен «Перевод высказываний шейха Кунта ал-Мичигаши о догматах Ислама», изданный в типографии А.М. Михайлова в Порт-Петровске (ныне Махачкала) в 1911 г. (РНБ, Л.-кум. /4–22). Книга в отличном состоянии. Она попала в РНБ по рассылке в качестве обязательного экземпляра, и число возможных ее читателей по определению было невелико.

Как указано выше, книга (второе издание) была опубликована в 1911 г. Ее автор — Кунта-шейх (Чечня, Мичигиши).

Предположительно, высказывания шейха были записаны в период ссылки, когда он в течение семи месяцев находился вместе с Кунта-хаджи. Абдуссалам писал: «Я назвал эти свои записи „Ответы всеведущего учителя на вопросы пытливого ученика“, изложив все, что я слышал от него, полностью, без каких бы то ни было сокращений».

Вся книга написана в характерном для мусульманских сочинений дореволюционного Северного Кавказа жанре вопросов и ответов [Гарасаев 2001: 98]. Формулировка вопроса отсутствует, ответы начинаются со слов: «Святой Аллах Кунта-хаджи сказал также...» Наставления посвящены важнейшим аспектам мусульманского богословия, религиозной практики, этики и различным аспектам материальной культуры.

Завершают книгу два песнопения (назыма) на арабском языке, посвященные Пророку Мухаммаду. Первое состоит из девяти строк, второе из двадцати. Далее следует традиционное молитвенное славословие в адрес Аллаха Всевышнего и Его пророков [Albogachieva 2011: 13–20].

В ходе работы обнаружилось, что интересующая нас рукопись с кумыкского на чеченский язык была переведена неким Ага Мирзой б. Шуайб ал-Гойти (Гойтинским). В 2001 г. она была переведена на русский язык А.М. Гарасаевым и опубликована в Вестнике Московского университета [Гарасаев 2001: 101]. В 1998 г. в Грозном муллой М. Асхабовым был издан сборник, включавший чеченский перевод этого труда и изречения шейха, записанные его мюридом Абу-Саламом Тутгиреевым и существовавшие в рукописи. В 2000 г. в Ингушетии вышел этот же труд на ингушском языке [Albogachieva 2011: 13–20].

Кроме перечисленных изданий, собственных трудов Кунта-хаджи еще не обнаружено, но, возможно, они где-то и есть.

После ареста Кунта-хаджи возникли новые братства — вирды. Их возглавили его последователи: Бамат-Гирей-хаджи Митаев, Батал-хаджи Белхароев, Хусейн-хаджи Гарданов, Чим-Мирза Таумерзаев, Мани-шейх Назиров и Висхаджи Загиев. Известно, что у Кунта-хаджи были адепты и в Дагестане: Умар ал-Анди, Ибрахим ал-Баханди, Мухаммад ал-Лайли, Газиява ал-Хунзахи, Мухаммад ал-Хучади [Шихалиев 2011: 73]. Новые братства существовали как замкнутые группы, скрытно от властей проповедовавшие свое учение. В них совершались религиозные обряды, имелись отличительные особенности как в исполнении громкого зикра, так и в некоторых элементах одежды [Албогачиева 2011 а: 28–36]. Каждое братство признавало исключительность своего шейха, хотя с почтением относилось к шейхам остальных братств.

Бамат-Гирей-хаджи Митаев (1838 (?) — 1914) родился в селении Автуры. Бамат-Гирей получил хорошее духовное образование и с детских лет был окружен вниманием и заботой Кунта-хаджи Кишиева, так как уже в этом возрасте в нем проявились особые способности. Праведный образ жизни и постоянное служение Богу позволили ему снискать уважение и авторитет среди

верующих. После пленения Кунта-хаджи Бамат-Гирей продолжил дело своего учителя, вовлекая в вирд Кунта-хаджи все новых последователей. Со временем он становится во главе большой группы мюридов, которые видели в нем своего духовного учителя, но сам он всегда считал своим наставником Кунта-хаджи.

«Примерно в 1875 г. Бамат-Гирей вместе с группой чеченцев отправляется в Мекку для совершения хаджа. После возвращения его религиозная деятельность усиливается. Он много времени уделяет изучению Корана, Сунны, суфийской литературы. В целях духовного и нравственного очищения, приближения к Богу он совершает суфийский обряд — „халват“, уединение. Для этого во дворе своего дома он вырыл яму, в которой, судя по преданиям, провел в общей сложности шесть лет и шесть месяцев, при этом ограничивая себя в пище. В самоистязании он доходил до того, что заставлял свою супругу Аругаз готовить для себя самую изысканную пищу, которая опускалась в яму. Но к еде он не дотрагивался, а за желание поесть укорял себя и заставлял забирать еду обратно. После халвата мирские дела для Бамат-Гирей-хаджи становятся малозначительными, он всецело посвящает себя служению Богу» [Акаев 1994: 91–92].

В 1911 г. Бамат-Гирей высылается в Калужскую губернию сроком на пять лет. Через год с помощью своих мюридов Бамат-Гирей-хаджи совершает побег. Целью возвращения в Чечню было желание попрощаться со своими близкими и мюридами, оставшимися без духовного наставника, и передать руководство своими мюридами сыну Али Митаеву. Выполнив задуманное, он возвратился в места своего заключения. Через два года, 13 сентября 1914 г., Бамат-Гирей-хаджи Митаев скончался в г. Калуге [Государственный архив Калужской области. Ф. 785. Оп. 1. Д. 315. Л. 9.]. Тело шейха было перевезено в Чечню и предано земле в его родовом селе Автуры. На могиле Бамат-Гирей-хаджи по желанию его сына Али Митаева воздвигли зийарат, ставший местом паломничества

многочисленных верующих из Чечни, Ингушетии и Дагестана [Хасан Гапур: 2004: 30].

Ареал распространения данного вирда охватывает Шалинский, Курчалойский, Грозненский, Гудермесский, Веденский, Урус-Мартановский районы Чеченской Республики [Вачагаев М. Вирдовая структура Чечни и Ингушетии // URL:<http://chechen.org>] и Назрановский район Республики Ингушетии [Албогачиева 2007: 56].

Батал-хаджи Белхароев (1824–1914) родился в местечке Сомйох, недалеко от станицы Нестеровской Сунженского района современной Республики Ингушетии [Албогачиев 2010: 39]. В раннем детстве он лишился родителей. Ему не было еще семи лет, когда умерла его мать Райзет (Забия), вскоре умер и отец. Мальчик был отдан на воспитание родственникам матери, жившим в Чечне, где он провел последующие девять лет. Там произошло его знакомство с Кунта-хаджи Кишиевым, тот стал его духовным наставником и учителем. Годы, проведенные в Чечне, не прошли даром для молодого суфия, он часто бывал у «святого» устаза шейха Кунта-хаджи, советовался с ним по многим интересовавшим его вопросам духовного развития. Когда Батал-хаджи решил вернуться в Ингушетию, он спросил: «Где бы свить мне свое гнездо?» — и услышал: «В Сурхах» [Матиев 2006: 8].

В тот период среди ингушей велась активная пропаганда двух мировых религий — ислама и православия. Миссионеры с той и другой стороны пытались обратить народ в лоно своей религии. Не имея своего духовного наставника в Ингушетии, ингуши часто посещали жившего в Чечне Кунта-хаджи. В очередной раз, когда ингуши приехали к Кунта-хаджи, он указал на стоящего в стороне человека и спросил у них: «Вы знаете этого человека?» — «Нет, а кто это?» — спросили они. «Воистину это устаз, шейх из Сурхахов Батал, отныне вы можете обращаться к нему за советом и принимать тоба», — было сказано им в ответ [Матиев 2006: 10].

Первыми приверженцами шейха Батал-хаджи Белхароева стали жители ингушских селений Сурхахи, Назрань, Насыр-Корт, Барсуки, Плиево и Верхние Ачалуки. С тех пор с. Сурхахи стало самым почитаемым и посещаемым местом для последователей Батал-хаджи. Обращаясь к человеку, решившему вступить в его братство, он говорил: «Ты обязуешься не причинять другому то, чего не пожелаешь себе?» И лишь получив утвердительный ответ, разрешал тому стать его адептом.

Адептами Батал-хаджи Белхароева являются не только ингуши, но и незначительная часть чеченцев и кумыков [Албогачиев 2010: 39]. О Батал-хаджи говорили, что он обладает сверхъестественными способностями, что он в течение 2–3 часов мог проехать 200 верст и вернуться обратно, невидимым ходить среди людей [Борусевич 1893: 139]. В народе Батал-хаджи пользовался особым уважением, так как «отличался широким гостеприимством, умел располагать к себе не только горцев, но и царских чиновников» [Акаев 1994: 94–95]. Батал-хаджи обладал даром ясновидения, он предсказал предстоящую депортацию и последующие 13 лет на чужбине [ПМА 2003].

Его внук Якуб рассказал, что его последователи подготовились к ссылке заранее, после осенней уборки урожая в 1944 г. они начали заготовку продуктов длительного хранения впрок и закопали всю лишнюю утварь в укромном месте, чтобы после возвращения не нужно было все начинать заново. Так и случилось, в дороге умер от старости только один его из его последователей — Цороев Исмаил Экиевич, а от голода, как и предсказал шейх, в ссылке не ушел из жизни ни один из его последователей [Албогачиева 2011 а: 31].

Для своих учеников Батал-хаджи стал не только духовным наставником, но и образцом бесстрашия и трудолюбия. Он участвовал в строительстве соборной мечети в Сурхахах и сам на подводах привозил из Владикавказа кирпичи для минарета. Мюриды беспрекословно исполняли требования своего устаза. Баталхаджинцы отличались строгой дисциплиной и воинственностью.

В 1911 г. Белхароев вместе с представителями чеченского духовенства был арестован и сослан в г. Козельск Калужской губернии, где скончался в 1914 г.

По ходатайству Павла Алексеевича Гайдукова перед Николаем II было получено разрешение на перевозку спецвагоном тела «святого» устаза на родину. Он был похоронен 25 октября 1914 г. в Сурхахгах. В похоронной процессии участвовали жители не только Ингушетии, но и всех уголков Северного Кавказа [Матиев 2006: 40].

Своеобразным новшеством братства являются и ордена имени шейха Батал-хаджи Белхароева — наградные знаки I, II, III степени. Награда вручается за большой личный вклад в дело укрепления межнационального мира и согласия в обществе, поддержку программ, направленных на развитие нравственных и гуманитарных ценностей ислама, развитие дружбы между народами многонациональной и многоконфессиональной России, за активную работу по установлению мира и стабильности в Северокавказском регионе, а также за заслуги перед братством Батал-хаджи Белхароева.

Инициаторами учреждения указанных наградных знаков трех степеней выступили внуки шейха. Заказ на изготовление поступил в Санкт-Петербургский монетный двор объединения «Гознак» и был выполнен по предложенному эскизу в 2004 г.

Орден Батал-хаджи I степени сборный, состоит из основы и трех накладок, крепится к муаровой ленте при помощи овального звена и подвески. Основа выполнена в виде многолучевой звезды, диаметром описанной окружности 90 мм. Одна накладка — восьмиугольная звезда высотой 62 мм, две другие — круглые накладки в центре: медальон с портретом шейха Батал-хаджи, диаметром 30 мм, и медальон с надписью, диаметром 41 мм.

Основа знака изготовлена из платинового сплава, накладки, подвеска и овальное звено изготовлены из золотого сплава. В знаке использована ювелирная эмаль.

В основу знака на длинные лучи вмонтированы 16 бриллиантов. В накладку «Звезда» вмонтированы по внутреннему кругу 32 бриллианта; по углам звезды 8 бриллиантов. В подвеску для муарной ленты вмонтированы 4 бриллианта.

Орден Батал-хаджи II степени выполнен в виде многолучевой звезды, диаметром описанной окружности 90 мм. С двумя круглыми накладками в центре: медальон с портретом шейха Батал-хаджи, диаметром 30 мм, и медальон с надписью, диаметром 41 мм. Данный знак вместе с накладками изготовлен из золотого сплава. В знаке использована ювелирная эмаль. В основу знака, вокруг портрета, вмонтированы 8 бриллиантов.

Орден Батал-хаджи III степени выполнен в виде многолучевой звезды, диаметром описанной окружности 90 мм. С двумя круглыми накладками в центре: медальон с портретом шейха Батал-хаджи, диаметром 30 мм, и медальон с надписью, диаметром 41 мм. Данный знак вместе с накладками изготовлен из серебряного сплава. В основу знака, над портретом, вмонтирован один бриллиант.

Все вышеописанные наградные знаки имеют паспорт с полными характеристиками ювелирного изделия и упакованы в зеленные кожаные коробки с металлическим замком.

Количество наградных знаков нигде не оговаривается, но со дня их учреждения орденом I степени были награждены известнейший российский предприниматель Михаил Гучериев и экс-глава Республики Ингушетии Мурад Зязиков, Глава ЧР Р. Кадыров.

Орденом II степени награждены чемпион XXIX Олимпийских игр в Пекине по греко-римской борьбе Назир Манкиев, известный религиозный деятель РИ Солех Борохоев. Автор книги стала единственной женщиной, удостоенной этой награды.

Орденом III степени награжден депутат Народного Собрания Республики Ингушетии Микаил Алиев.

Ареал распространения данного вирда: основная часть адептов проживает в с. Сурхахи, в остальных городах и селах можно встретить одиночные семьи последователей этого братства.

Хусейн-хаджи Гарданов (1864–1914) родился в селении Цечахке. С раннего детства начал читать Коран. Стремясь глубже понять духовные основы ислама, он много читал и много времени проводил в общении с наиболее влиятельными представителями мусульманского духовенства и выдающимися *авлиями* того времени — Батал-хаджи Белхароевым, Багаудином Арсановым и др. Благодаря хорошим познаниям, благочестивому образу жизни и многочисленным связям он приобрел известность среди широких кругов населения. Хусейн-хаджи придавал особое значение личной праведности индивида, нравственной чистоте, страху перед Богом и строгому следованию канонам ислама.

Его желание быть праведником повело его дальше в поисках Божественной милости. В возрасте 36 лет он испытал внезапное духовное перерождение и принял обет затворничества, которому подверг себя на долгие тринадцать с половиной лет. Для этого он отрекся от мирских дел и занимался только поклонением Господу. На окраине села Плиево находилась пещера, где он нашел уединение и отдал себя служению Аллаху, посвящая ночи и дни молитвам и чтению Корана.

Хорошо известно, что откровения Мухаммада начались после его регулярных уединений в пещере на горе Хира в окрестностях Мекки. Подобные практики известны во всем исламском мире. Считается, что затворники имеют постоянную духовную связь с Богом, который направляет их, показывая прямой путь. Эта традиция характерна для подвижников, которых принято считать предвозвестниками суфийского движения. Путем очищения организма, души от

негативной энергии они стремились достичь внутренней близости с Богом посредством принятия различных обетов (в особенности воздержания от пищи и половых отношений), смирения, выполнения дополнительных подвижнических ритуалов, долгих ночных бдений, а также полной мысленной и духовной сосредоточенности на Боге [Кныш 2004: 13].

Известно, что пищей Хусейну-хаджи служила вода и еда, приготовленная из жареной кукурузной муки (инг. *цу*), которую ему ежедневно приносила жена. За все годы затворничества рацион оставался неизменным.

Получив откровение, Хусейн-хаджи собрал вокруг себя единомышленников. Он сумел снискать к себе уважение за искренность и бескомпромиссность во всем, что касалось выполнения религиозного долга и праведного образа жизни мусульманина. Он был образцом скромности, умеренности и трудолюбия. Помимо этого, он был известен своими проповедями, в которых не просто предостерегал своих последователей от совершения грехов, но и увещевал их постоянно готовить себя к Страшному суду, следуя собственному примеру. Как отмечают его адепты, он просил их не увлекаться жизненными благами и накоплением богатств. В повседневных деяниях своих человек должен бояться греховных поступков, отмечал шейх, и вся ответственность за содеянное лежит только на нем. Он отрицал, что кто-либо сможет оправдывать свое бесчестие предопределенностью поступков Богом. Хусейн-хаджи полагал, все люди находятся на пути к смерти, а те, кто уже умер, ожидают тех, кто должен к ним присоединиться. Поэтому каждый должен стремиться к праведному образу жизни.

Сам Хусейн-хаджи полностью соответствовал этим качествам, что произвело неизгладимое впечатление на его последователей. Он сумел сплотить вокруг себя не только родственников и друзей, но и жителей окрестных сел. Каждому человеку, решившему вступить в братство, он говорил: «Если ты

непоколебим в своей вере, я буду твоим посредником и буду просить Аллаха о милости в Судный день для своих последователей».

Вирд шейха Хусейн-хаджи Гарданова локален, его численность составляет более 500 чел., поэтому о его существовании как суфийского братства знают немногие. География распространения такова: село Плиево, Нижний и Верхний Ачалуки и частично Барсуки. В других районах встречаются единичные семьи.

Магомед (Мани-шейх) Назиров (1860–?) родился в селении Харочой Грозненского округа Терской области (ныне — Веденский район Чеченской Республики). Когда мальчик еще был мал, его семья переехала в Цацан-Юрт, где он и получил первые знания арабского языка и основ ислама, некоторое время спустя его отправили в Автуры к Бамат-Гирею-хаджи для более глубокого постижения мусульманского духовного образования. Обучение продолжалось до тех пор, пока он не получил звание шейха. Кадирийский тарикат не имел широкого распространения в Чечне, поэтому Бамат-Гирей-хаджи отправил Мани-шейха в Надтеречье, возложив на него миссию распространения там нового учения. Шейх поселился в селении Баммат-Юрт (с. Виноградное Чеченской Республики), где и находится его зийарат. Вирдовое братство Мани-шейха ограничено Надтеречным и Грозненским районами Чеченской Республики [Албогачиева 2011 а: 32–33].

Чим-Мирза Таумерзаев из Майртупа (1866–1923) — мюрид Кунта-хаджи, отличался большой благочестивостью, расположением к бедным людям. Его небольшое братство состояло из беднейших слоев и было очень сплоченным. Зийарат Чим-Мирзы находится в селе Майртуп Шалинского района Чечни. Основной ареал их распространения в Чечне — Курчалойский и Шалинский районы, хотя последователей этого братства можно встретить по всей республике [Вачагаев 2009: 153].

Вис-хаджи (Загиев) (?–1973) — «Атбасарский шайх», чеченский религиозный деятель, основатель одного из кадирийских вирдов. Духовным наставником Вис-хаджи был Чим-Мирза. Зийарат находится в селе Арбузинка (Красная Поляна) Сандыктауского района Акмолинской области Казахстана. Там похоронен Вис-хажи [Ермекбаев 2009: 58]. Ареалом распространения братства являются селения Автуры и Алхан-Юрт Чеченской Республики, незначительная часть последователей проживает в различных районах Дагестана [Ханбабаев 2010: 166] и в Целиноградской области Казахстана [Ермекбаев 2009: 58].

Ритуальная практика громкого зикра (джахр)

Нужно отметить, что в основе любого направления суфизма лежит духовное упражнение зикр — повторение имени Бога или некоторых фраз из Корана. Ингуши — приверженцы кадирийского тариката практикуют громкий зикр (инг. *чехк зикар*), исполняемый в форме движения по кругу в такт ритмичной музыке, который сопровождается особыми восклицаниями, местные накшбандийцы практикуют тихий зикр (инг. *шорт зикар*). Представители обоих тарикатов убеждены, что обе формы зикра не противоречат Священному Писанию, где сказано: «Не произноси громко своей молитвы, но и не шепчи ее, а следуй по пути между этим» (сура 17, аят 110). Сам Кунта-хаджи не оставил никаких указаний по правилам исполнения своего зикра, поэтому его последователи исполняют зикр так, как он был передан им предками. Ввиду чего для каждого члена братства важна ритуальная практика именно его религиозной группы, отход от ритуальной практики выводит личность за рамки социума. Ритуальные практики громкого зикра для адептов Кунта-хаджи связаны с принятием ингушами ислама. Это и сегодня вселяет в последователей уверенность в правильности выбора религиозного пути, в котором ритуальные практики играют важную консолидирующую роль. Они и сейчас, как и в середине XIX в., совершаются по строго установленным и признанным в обществе правилам. В этом контексте хочется отметить, что «ритуал

действителен только для той общности людей, которая едина в восприятии и трактовке символов этого ритуала и потому объективно является способом сохранения единства этой общности. Или, говоря иначе, ритуал есть символическое воспроизведение единства социальной группы, участвующей в его совершении» [Полосин 2015: 64].

Кадириты придают особое значение психосоматическим элементам, таким как дыхание, ритмичные движения головы и удары ног. А. Муртазалиев считает, что в местной суфийской практике кадиритов произошло соединение трех структурных элементов — саламиийи (пацифизма), динамического зикра (ритуальных мистерий) и джигитовки (низама). Если египетские и турецкие кадириты кружатся на месте, а индийские поют и танцуют под аккомпанемент музыкальных инструментов, то кавказские кадириты нараспев произносят тахлиль «Нет бога, кроме Аллаха», хлопают в ладоши, сидя, стоя или бегая по кругу. Но это все внешние отличия. Разумеется, есть незначительные отличия и в содержаниях учений. Но сути, самого учения эти внешние различия в формах мистерий и некоторых нюансах содержания не искажают [Муртазалиев, Султанов-Барсов 2013: 66]. Главными и неизменными для них остаются строгая дисциплина, порядок и вера в Аллаха.

Вопрос о правомочности кадирийских практик достаточно дискуссионен, так как есть и сторонники, и противники подобных практик. Некоторые считают очень важными существующие базовые различия между некоторыми суфийскими и исламскими понятиями. Так, и *тарика* и *шари‘а* по-арабски означают «путь», который помогает мусульманину прийти к Богу. Однако в отличие от широкой «дороги» шариата, общей и обязательной для всех мусульман, «путь» суфия понимается как нечто индивидуальное и факультативное. Как общая «дорога» тарики, так и все ответвляющиеся от нее «пути» и «тропинки» вирдов означают направления для познания божественной Истины. По общепринятой суфийской традиции на этом пути мюрид следует за

муршидом. Последний обычно следует той или иной традиции передачи исламского знания в тарикате. В запасе у него целый ряд действенных суфийских техник, помогающих суфию, не сбиваясь с пути, продолжать восхождение к Богу. Наиболее известной техникой был и остается зикр, богопоминание, в основе которого лежит различное количество повторений определенного набора сакральных формул, необходимых для того, чтобы достичь ощущения близости цели познания [Хизриева].

Этого уровня суфии достигают, входя в измененное состояние сознания при помощи повторения вирдовых формул, общих для обоих тарикатов — накшбандийа и кадирийа. Различия касаются процесса подготовки к вхождению в зикр, обучения овладению технологиями вхождения в это состояние и удержания способности погружаться в него при первой необходимости. Этот уровень каждый мюрид проходит индивидуально, и только после этого он начинает практиковать коллективный мужской зикр с его сложными техниками передвижения и дыхания.

Участники зикра представляют собой крайне разнородную группу — от мальчиков 10–12 лет до стариков в возрасте 70–80 лет. Но все же самая значительная часть участников зикра — это мужчины от 20 до 60 лет.

Весьма разнообразен и профессиональный состав участников зикра. Автору приходилось встречаться с рабочими, служащими, чиновниками, учеными и безработными участниками ритуала. По уровню достатка мюриды также различаются: есть люди с низким и средним достатком, есть очень состоятельные люди. Как видно, границы этой уникальной местной субкультуры достаточно размыты: интеллеktуал или разнорабочий, молодой или старый, богатый или бедный. Цементирующей основой этих людей является религиозная спаянность, демократичность, строгая дисциплина, внутренняя иерархия, аскетичность и т.д. Это люди, которые в своем религиозном рвении готовы отказаться от всего во имя святой веры и стремятся путем праведной жизни

сблизиться с Аллахом, раствориться в нем, познать его божественную истину [Васильев 2000: 34].

Вместе с тем обращение к интегративной роли коллективного ритуала отнюдь не означает, что общинная идентификация и особая коллективная сплоченность кадирийских групп современности основаны исключительно на специфике ритуала. Есть, конечно, не менее значимые стимулы, вовлекающие множество совершенно разных мужчин в суфийские общины. Для интеллектуалов вовлечение в братство нередко результат внутреннего убеждения, результат «духовных исканий», для других — опора и поиск душевного равновесия на фоне массовой безработицы. Есть и те, кто пришел в братство мюридов в поисках утешения в результате душевных травм либо с целью исцеления физических недугов.

Как известно, в ритуальной обстановке происходит не только изменение восприятия внешнего мира, мифологизация окружающего человека пространства, но и кардинальное изменение связей и отношений между людьми. Роли участников ритуала принципиально отличаются от тех, которые они выполняют в повседневной жизни [Байбурин 1993: 194].

Данные интервью показывают, что приобщение к кадирийскому тарикату происходит по-разному. Кто-то с детства видел исполнение громкого зикра в семье и приобщился к этому ритуалу: *«Я родился в семье последователей учения Кунта-хаджи Кишиева и с раннего детства видел, как мой отец приглашал к нам домой мюридов для исполнения зикра, а когда мне исполнилось десять лет, я попросил отца разрешить мне участвовать в ритуале зикра. С тех пор прошло уже более 50 лет, и я верен выбранному пути»* [ПМА 2012].

Есть и те, кто стал мюридом осознанно. Так, один информант сообщил, что приход в мюриды произошел после трагической смерти его друга: *«Видя исполнение зикра мюридами, я не задавался вопросом мотивации их ритуального действия и относился к ним несколько скептически. Но в тот холодный зимний*

день, когда погиб мой друг, у которого не было близких родственников и близких знакомых, которые провели бы похоронно-поминальную процессию со всеми соответствующими ритуалами, я почувствовал ужас и страх. Как быть? Кто мне поможет? В это время появился туркх нашего села и сказал, что он оповестил всех мюридов и попросил найти людей, которые выкопают могилу. В это время во двор покойного начали стекаться местные мюриды и выполнили все обрядовые процедуры и похоронили моего друга. Когда я спросил, сколько нужно заплатить тем, кто копал могилу и самим мюридам, они сказали: „Все, что мы делаем, мы делаем ради Аллаха и не за материальные блага“. В эту ночь я впервые вошел в круг зикра и больше никогда не пропускал без уважительной причины ни один зикр» [ПМА 2013].

Таким образом, мы видим, что мотивация выбора пути у каждого мужчины, вставшего на этот путь, своя.

Для мюридов характерна коллективная практика зикра, осуществляемая группами от 3–4 до 1000–1500 чел., но в основном количество участников варьирует от 10 до 40–50 чел. Зикр мужчины проводят два раза в неделю — в ночь на понедельник и в ночь на четверг. Считается, что эти дни особо почитаемы из-за того, что в ночь на понедельник родился пророк Мухаммад, а со среды на четверг — Кунта-хаджи. Также зикр бывает приурочен к религиозным праздникам и осуществляется в дни похорон и поминок.

Время проведения зикра тоже очень важно: в указанные дни мужчины проводят зикр после вечернего намаза. Нельзя проводить зикр во время любого очередного намаза, так как намаз — это один из важнейших столпов ислама. Вместе с тем нужно подчеркнуть, что ночной намаз не имеет четкой фиксации по времени окончания, лишь бы он был выполнен до утренней молитвы. Поэтому мюриды не прекращают зикр, если они глубоко погрузились в ритуальное действие и имеют желание продолжать его. Иногда зикр длится несколько часов без остановки.

Внешние атрибуты мюридов

Кадиристы надевают специальную одежду, так называемый «костюм мюрида». Он представляет собой современную модификацию кавказской рубахи в сочетании с брюками классического покроя. Рубаха носится навыпуск и имеет длину, достаточную для того, чтобы в мечети человек чувствовал себя комфортно (т.е. чтобы во время молитвы не обнажалась поясница). Такие костюмы могут быть сшиты из легких (льняных или хлопчатобумажных) тканей или из более плотных, например вельвета. В последние годы мюриды предпочитают одеваться в одной цветовой гамме и шьют под заказ весь наряд из одной ткани, в том числе и головной убор. Поверх такого костюма в прохладную погоду надевают, как правило, жилетку. Зимой уместно надеть теплую куртку либо пальто.

Мужчины должны быть во время проведения ритуала с прикрытой головой. Чаще всего для этой цели используют головной убор в виде тюбетейки (инг. *беттиг*) [Албогачиева, Махмудова 2013: 223]. Кадирист надевает шапочку не постоянно, но в ряде случаев он обязан быть в ней: в дни священных праздников (Курбан и Ураза-байрам), в мечети и дома во время молитвы, на похоронах и поминках, во время ритуала зикра. Головные уборы в каждом братстве кадирийа могут различаться. Так, мюриды Кунта-хаджи, хусейнхаджицы надевают беттиг с кисточкой, баталхаджинцы предпочитают носить головные уборы с вышивкой изображения мечети шейха Батал-хаджи, узор чаще всего вышивается желтым или белым цветом, висхаджинцы и чемирзоевцы носят белые шапки из овчины. Головные уборы для мюридов шьют местные женщины на дому. Цветовая гамма наиболее популярных головных уборов зеленая, но шьют и черные, и серые, и бордовые, в основном темных цветов. Есть и фабричные тюбетейки, но их чаще всего носит молодежь и мужчины на похоронах и поминках.

Необходимый элемент кадириев на Кавказе — длинный посох, который является важным атрибутом мюридов, особенно старшего поколения.

В ритуальной практике кадиритов важное место занимают чистота тела и аромат духов. Для того чтобы войти в состояние ритуальной чистоты, нужно совершить ритуальное омовение: моют руки до запястий — три раза, полощут рот водой — три раза, набирают носом воду и прочищают его — три раза, умывают лицо водой — три раза, моют руки до локтей, сначала правую, затем левую — три раза, смачивают голову водой в направлении от лба к затылку — один раз, протирают уши водой внутри и сзади, большим и указательным пальцами — один раз, протирают шею водой — один раз, моют ступни до щиколоток, сначала правую, затем левую — три раза. Порядок омовения нужно строго соблюдать, не рекомендуется ни чрезмерный расход воды, ни излишняя экономия, ни резкое плескание воды на лицо, а также разговоры с посторонними.

После омовения мюриды читают соответствующие молитвы и входят в состояние ритуальной чистоты. Однако если человек в этом состоянии должен будет отправить свои естественные надобности либо произойдет выделение крови, гноя и т.п., рвота, сон, обморок, опьянение, громкий смех, то снова необходимо совершить омовение.

Мюриды умащают себя благовонными маслами, не содержащими спирт, производимыми из цветочных растений или иных растений с приятным запахом (инг. *миск*), чтобы перебить запах пота, который неизбежно появится в конце ритуального действия.

Важную роль в выполнении вирдовых заданий имеют четки. Кадириты предпочитают использовать классические мусульманские четки, состоящие из 99 бусинок. Они делятся на три звена по 33 в каждой, разделенные заметной перемычкой. Нужно отметить, что перемычка на четках не только позволяет вести точный счет, но и играет роль своего рода стоянки. Только в этом месте разрешается отвлечься от счета молитв и ответить на вопрос или выполнить какое-нибудь экстренное дело.

Помещение для зикра

Огромная роль отводится и помещению для зикра. В прошлом для проведения обряда радения, как правило, использовались «небольшие обители (*завийа*), в которых обычно жил учитель и его ученики, были и большие постоянные дворы для странствующих суфиев (*рибат*), и гигантские суфийские „монастыри“ (*ханака*), в которых могло проживать до нескольких сотен суфиев» [Кныш 2004: 200].

Известно, что местом проведения зикров издавна являлись мусульманские культовые сооружения, называемые ханака. Большинство ханака представляют собой постройки, сгруппированные вокруг центрального купола зала или двора, являющиеся приютами для странствующих дервишей, обителями для суфиев. По сути, в течение столетий ханака служили своего рода культурно-религиозными центрами по пропаганде суфизма [Газиев 2009: 104]. Однако на Северном Кавказе подобных культовых сооружений нет, их заменяют соборные и квартальные мечети, частные дома или любые большие открытые площадки. Как правило, у большинства последователей кадирийского тариката в доме или во дворе имеется специальная комната для проведения зикра.

Планировка помещения и сама строительная конструкция имеет существенные отличия. При строительстве дома в одной комнате делаются полы с усилением. Для этого в основание пола на бетонные ножки либо иное твердое основание укладываются балки твердых пород дерева — сосна, ель, лиственница — на расстоянии от 60 до 80 см, причем нередко на нижнее основание этих балок прибивается резина, срезанная с боковой части покрышек грузовых автомобилей, так создается своего рода амортизация. Делается это для того, чтобы исключить вероятность травмирования ног мюридов во время проведения зикра.

Размеры этих комнат могут быть от пяти до шести метров в ширину и от пяти (шести) до семи метров в длину. Чаще всего комната для зикра находится в отдельном доме во дворе, где имеется несколько комнат или большой навес. Там

можно будет разместить достаточно много гостей на любой случай (свадьба, похороны, поминки и т.п.) [Албогачиева, Чемурзиев 2013: 65]. Обустройство помещения для проведения зикра кадиристов очень важно в силу интенсивности и мощи этого ритуального действия.

Ритуальная практика зикра

Как уже упоминалось, зикр — исламская духовная практика, заключающаяся в многократном произнесении молитвенной формулы, содержащей прославление Бога. Зикр в исламе развился в основном как медитативная практика суфизма. Суфии называют зикр «столпом, на котором зиждется весь мистический Путь». Основное отличие между зикрами состоит в том, что накшбандийа исполняет зикр хафи — только душой, а кадирийа зикр джахр — душой, телом и языком. Зикр кадирийа можно рассматривать как синкретическое искусство, где гармонично взаимодействуют поэтическое слово, рассказ, жестикуляция, мимика, телодвижения, а также другие способы воздействия на окружающих.

Основная цель зикра — достижение особых трансперсональных состояний и ощущение близкого присутствия Бога (в том числе и внутри себя) посредством повторения вслух или мысленно определенного набора слов или звуко-символов. Практически феномен зикра основан на взаимодействии нейрофизиологических коррелятов сознания, подсознания и речи [Аликберов 2003: 657].

В процессе богопомятия основной акцент ставится на степени вовлеченности и участия сердца в проговаривании формул зикра, основанного на принципе чистоты помыслов и искренности в процессе произношения молитв.

Считается, что зикр кунтахаджинцев символизирует Вселенную. Совершая многочисленные круги вокруг незримого центра, члены братства как бы показывают, что они суть те маленькие частицы, которые составляют единое

целое исламского «космоса», уммы. Никто и ни при каких обстоятельствах не должен переходить ту незримую черту круга [Ахмадов 2013: 657].

Исполнение зикра

Подготовка этого сложного ритуального действия начинается именно с психологической настройки участников к предстоящему действию. Для этого перед началом зикра имам мечети садится у михраба и рассказывает какую-нибудь поучительную историю из жизни Пророка, его сподвижников или знаменитых суфийских шейхов. Хорошо поставленным голосом он рассказывает о заветах шейха Кунта-хаджи Кишиева и особенностях вирд-заданий, возложенных шейхом на своих адептов. Обычно такие истории готовят участников ритуала к предстоящему зикру, как бы создавая некий психологический настрой.

Затем один из участников зикра начинает читать нараспев религиозные песнопения с прославлениями Аллаха, Пророка, Кунта-хаджи и т.д. Сидящие в кругу мужчины начинают раскачиваться в такт музыкальному голосу запевающего и по мере ускорения ритма также ускоряют свои движения, ритмично покачиваясь в такт из стороны в сторону. Постепенно тональность голоса запевающего усиливается, в это время руководитель обряда звонким голосом протяжно и медленно произносит тахлилль «Нет бога кроме Аллаха», все повторяют за ним и, раскачиваясь на месте в такт пению, хлопают в ладоши.

В это время молодые участники зикра поднимаются с мест и начинают медленное движение по кругу, сопровождающееся ритмичным хлопанием в ладоши. Движение по кругу постепенно ускоряется, при этом постоянно и ритмично повторяется словосочетание Аллах велик («Аллаху акбар»). Затем все желающие принять участие в громком зикре присоединяются к ним. Мюриды встают вплотную друг к другу, образуя круг. Считается, что пространство внутри круга становится святым местом, куда спускается Божественная милость.

Остальные присутствующие поддерживают ритм громким аплодированием участникам зикра [Албогачиева 2007: 92].

Наблюдая со стороны, можно отчетливо отследить, что бег по кругу — это существенный элемент зикра: мюриды делают упор на правую ногу и устремляются в круг [Ахмадов 2013: 34]. Руководит действием мюридов туркх, который стоит за пределами круга и следит за тем, чтобы правильно и точно соблюдалась последовательность действий и движений, чтобы уставшие или начинающие мюриды не нарушали ритма зикра. В кругу находится зикар хьалхе (досл.: первый в зикре) — тот участник, который «управляет» зикром. Он периодически дает команду о смене скорости и смене направлений движения. Это опытный мюрид, который обладает знаниями о том, как правильно вести зикр. Выбирает его туркх, который наблюдает и за его действиями. Если ведущий устал, то он выходит из круга, а туркх сообщает другому опытному участнику зикра о том, что управление зикром переходит к нему. Это сообщение носит символический характер: туркх может похлопать ладонью по плечу того, к кому переходит руководство зикром [Павлова 2013: 316].

Мужчины совершают круговой зикр сначала по часовой стрелке, а через семь–девять кругов в обратном направлении, следя за техникой дыхания. Во время исполнения зикра мюриды выговаривают или выдыхают звуки, напоминающие «Улалах». Известно, что, производя выдох, человек ликвидирует скопившийся негатив, в то время как позитивные вибрации сакральных слов производят очищающий, животворящий и поднимающий дух эффект. Дыхание движется в гармонии с ритмом зикра, и в зависимости от регулярности повторения припева оно автоматически приспосабливается к различному ритму.

Участники зикра отмечают, что невозможно передать то состояние, которое они испытывают во время исполнения зикра. Даже больные и пожилые участники зикра испытывают духовный подъем и облегчение при выполнении этого ритуального действия. Б.М. Бабаджанов, изучавший историю и ритуальные

практики суфийских братств в Центральной Азии, пишет, что зикр джахр нередко осуществлялся для исцеления людей от различных болезней [Бабаджанов 2003: 237–250]. Исследователи, изучавшие кадирийский тарикат в Дагестане, отмечали, что динамизм зикра и сегодня в ряде случаев поражает воображение. Так, М.М. Мустафинов пишет, что «пожилые люди из числа предавшихся любви к Господу, во время этих мистерий удивительно преображаются. Хлопая в ладоши, сидя на молитвенных ковриках, стоя на улице или бегая по кругу на майдане, они демонстрируют мистическое ощущение мира, явно превосходящее физическое во много раз. Но для истинно верующего эти доказательства излишни, ибо он и так верует, что мироздание было сотворено Аллахом по только Ему одному ведомому замыслу. И причиной сотворения является только Он сам. Отсюда и генерируются удивительные способности преображаться во время громкого зикра» [Мустафинов 1975: 17].

Каждое братство кадирийа на Кавказе имеет характерную особенность в ритуале исполнения зикра, отличающую их друг от друга. Вкратце рассмотрим некоторые отличительные особенности в обрядовой практике и в исполнении зикра.

Баматгиреевцы во время исполнения зикра кивают головой вперед и назад, подпрыгивая на месте попеременно с одной ноги на другую, повторяя при этом формулу таухида. Женщины исполняют зикр отдельно от мужчин.

Баталхаджинцы исполняют громкий зикр, становясь в круг, переминаясь с ноги на ногу, ритмично раскачиваются на месте и хлопают в ладоши, рефреном повторяя: «Нет бога, кроме Аллаха» — или религиозные гимны (инг. *назым*). Зикр менее продолжительный, чем у кунтахаджинцев. Женщины не допускаются к исполнению зикра.

Гардановцы делают громкий зикр, подобно баматгиреевцам мотая головой вперед и назад, при этом подпрыгивают на месте попеременно с одной ноги на другую. Обряд исполнения зикра отличается только тем, что в братстве

Хусейн-хаджи Гарданова мюриды могут впасть в религиозный транс, тогда как в другом братстве это недопустимо. Следовательно, еще и по этой причине мало людей знают о существовании этого братства, так как нет явных отличий в ритуале зикра. Женщины в зикре не участвуют.

Мани-шейх ввел в зикр периодическое покачивание головой с целью быстрого вхождения в экстаз. Ритуал исполнения зикра в его братстве схож с багатгиреевским. Женщины могут участвовать в круговом зикре отдельно от мужчин.

Известно, что некоторые последователи кадирийского тариката видоизменяли стиль зикра. Одни дополняли свое ритуальное действие музыкальными инструментами — барабаном, скрипкой и другими инструментами.

В Коране нет прямого запрета на музыку, но о ней в исламе велись серьезные споры, музыка попадала в разряд запретного. Исламские правоведы пришли к такому выводу: «Вполне допустимо слушать музыкальные инструменты, если они не используются для развлечений и если это не ведет разум к греховности» [Иноземцев 1989: 316]. Музыка постепенно узаконилась как необходимый элемент зикра. И музыка, и пение звучат в зикрах разных братств по-разному. Для кавказских кадиритов музыкальный аккомпанемент также не чужд.

Чиммирзоевцы сопровождают зикр ударными инструментами, жирхом, распределяясь в несколько кругов. В первом круге те, кто исполняет зикр с жирхом, второй круг движется в обратную сторону по сравнению с первым, третий круг идет в том же направлении, что и первый, и, наконец, четвертый движется, как и второй, в обратном направлении. Приблизительно каждые десять минут все останавливаются и после краткого перерыва меняют свое движение в обратном направлении. Женщины и мужчины могут быть в зикре попеременно, но чаще всего группа женщин держится вместе.

Висхаджинцы исполняют зикр, схожий с ритуалом кунтахаджинцев и чиммирзоевцев, но с использованием музыкальных инструментов. Это ударный инструмент жирх и старинная чеченская скрипка (чечен Iад хьокху пондар).

Как видно из вышеизложенного, виды и вариации ритуала громкого зикра множились даже в пределах одного региона и зависели, видимо, от личного мистического опыта шейха, его предпочтений и окружающей этнокультурной среды. Варианты основывались на разных формулах, способе и манере их произнесения [Бабаджанов 2003: 237].

Кунта-хаджи завещал своим мюридам неукоснительное исполнение шести правил: «Есть шесть вещей, которые люди должны беречь. Три из них воплощены в связи мюида со своим устазом.

Первая: отказ от клеветы.

Вторая: чистота сердца от зависти.

Третья: полная вера словам устаза и принятие его деяния.

Затем, когда он совершил то, что вменил ему в обязанность Аллах Всевышний по отношению к устазу и вирду его, то, кроме этого, по отношению к устазу есть еще три вещи, в случае неисполнения которых — отвержение от устаза.

Четвертая: если мюрид не уважает другого устаза, а к своему устазу испытывает зависть и претензии, то ему грозит отторжение от своего устаза, ибо он обязан почитать и другого устаза, как своего.

Пятая: если мюрид не любит мюрида другого устаза, как мюрида своего устаза, то ему грозит отвержение от своего устаза.

Шестая: если мюрид слышит порицание одним мусульманином другого мусульманина, то пусть не смолчит, словно он согласен: воистину на нем опасность отвержения от своего устаза, ибо два брата в исламе — как две руки, и одна рука омывает другую. Таким образом, каждый из них должен очистить другого, не думать о нем плохо» [Гарасаев 2001: 112].

Мужская ритуальная практика требует строгого исполнения порядка и дисциплины. Каждый мюрид знает, что за любое нарушение правил он понесет наказание. Строго наказывается самовольная отлучка от зикра без предварительного оповещения туркха или тамады. В качестве наказания может быть любая помощь сиротам, бездетным или просто нуждающимся семьям. Также виновника могут обязать прибрать здание мечети или кладбища. Наряду с физической нагрузкой должно проходить и духовное очищение, для этого «штрафник» должен прочесть молитвы, возложенные на него за нарушение дисциплины [ПМА 2014].

Хочется отметить, что для многих сторонних наблюдателей ритуальная практика зикра лишена непосредственной практической целесообразности. Она вызывает много споров и нареканий. Но если вникнуть в текст известного российского этнографа А.К. Байбурина, многое станет понятно. Он пишет, что причина кажущейся бессмысленности некоторых обрядов и ритуалов кроется, видимо, в том, что «человеческие миры не во всем соответствуют друг другу. Между тем в привычной логике „целесообразными“ („имеющими смысл“) считаются лишь те действия или фрагменты поведения, которые соответствуют пониманию адаптивности к „внешней среде“, и этот вид адаптивности воспринимается в качестве эталона. Качественное своеобразие других видов реальностей, их невыводимость непосредственно из мира „первой“ реальности предполагает существование иных смыслов (порой более важных для человека, чем сама жизнь), которые как раз и определяют специфически человеческие особенности поведения. В их числе — общая направленность поведения не столько вовне, сколько вовнутрь, на поддержание целостности „своего мира“, и в еще более сокровенное — в сферу духовного» [Байбурин 1993: 3].

Ритуальная практика кадиристов является очень важным, социально значимым средством, служащим для поддержания общих норм и ценностей народа.

Женский зикр и его практика

Прежде чем перейти к описанию женского зикра, нужно отметить, что он отличается от мужского интенсивностью, длительностью и меньшим количеством участниц.

В отличие от мужчин женщины проводят зикры чаще всего в дневное время, собираясь ближе к обеденному намазу.

Для совершения регулярных зикров женщины-мюриды устанавливают график посещения и по очереди совершают зикр в доме каждой из участниц радения. К этому мероприятию женщина готовится заранее, так как ей нужно не только принять у себя много участниц, но и угостить и затем отправить их по домам, часто нанимая за свой счет такси. Это требует физических и материальных затрат. Если женские группы мюридов большие, то очередь наступает через 4–6 месяцев, если маленькие, то через 2–3 месяца.

В зикре участвуют в основном женщины среднего и пожилого возраста (40–70 лет), хотя есть и более молодые участницы, даже девочки-подростки, но это скорее исключение из правил. Основная масса женщин — из неполных семей. Чаще всего это разведенные, овдовевшие или достигшие возраста ритуальной чистоты.

Женщины отмечают, что во время зикра они чувствуют эмоциональный подъем и легкость самого ритуала. В частности, 69-летняя Л.О., гипертоник с многолетним стажем, утверждает, что во время зикра у нее нормализуется давление. Больная бронхиальной астмой 65-летняя М.А. многие годы имеет проблемы с дыханием, но во время ритуала не ощущает характерный для нее дискомфорт. Другая информант, П.С., 72 лет, утверждает, что во время зикра у нее нормализуется уровень сахара в крови. Многие женщины подчеркивают, что в повседневной жизни они не могут выполнять такие большие физические нагрузки, которые они получают во время зикра. Любые проблемы, с которыми

они сталкиваются в повседневной жизни, исчезают во время ритуала громкого зикра.

Этого состояния они достигают не сразу. Ученицы, независимо от возраста, сначала должны научиться сосредоточивать свои сердца исключительно на Боге, позволяя сердцу быть полностью поглощенным только Богом, и ничем другим. Это долгий путь и, к сожалению, не всегда и не всем он под силу. Некоторые женщины, становясь мюридами, надеются изменить свою жизнь, поборов свои страсти и желания. Мотивация у каждой женщины своя.

В женские мюридские группы входит от 3–4 до 15–20 и более человек, в отличие от мужчин, у которых число участников может достигать 1000–1500 человек.

Весьма разнообразен и профессиональный состав участниц ритуального действия. Среди них можно встретить представительниц разных профессий, но я не встречала в их числе ученых и чиновников высокого ранга. По уровню материального достатка они также различаются: есть среди них состоятельные женщины и не очень.

Женщины надевают длинные, до щиколоток платья свободного покроя. Цвет одежды может быть любым, но предпочтительнее белый или зеленый. Волосы участниц полностью укрыты. Во время ритуала остаются открытыми лицо и кисти. Женщины, как и мужчины, умащивают себя благовонными маслами, не содержащими спирт. Для того чтобы не сбиться со счета, женщины используют четки.

Зикр начинается с психологической подготовки участниц к предстоящему ритуалу. У женщин, как и у мужчин, есть старшина мюридов (инг. *тхамата*) и помощник-исполнитель (инг. *туркх*), на которых лежит самая большая ответственность за своевременное и правильное исполнение зикра.

Некоторые женщины бывают туркхами всю жизнь. Так, возглавляет женский зикр в Назрани и Насыр-Корте очень уважаемая в обществе женщина, которая

уже 50 лет является туркхом женщин-мюридов. Ей уже 87 лет, но она, как и прежде, возглавляет свою группу и учит новичков правильно исполнять ритуал зикра.

Женщина-туркх начинает рассказывать различные поучительные истории из жизни Пророка, его праведных сподвижников или знаменитых суфийских шейхов. Хорошо поставленным голосом она рассказывает о заветах шейха Кунта-хаджи Кишиева и особенностях вирд-заданий, возложенных шейхом на своих адептов. Обычно такие истории готовят участников ритуала к предстоящему зикру, как бы создавая некий психологический настрой. Затем женщины переходят к исполнению религиозных песнопений (инг. *назым*).

Запевалой назымов всегда бывает женщина с сильным и красивым голосом, которая поет, а остальные женщины ей подпевают, хлопают в ладоши, отбивая ритм, или начинают раскачиваться в такт голосу запевалы. Затем в соответствии с ритмом они ускоряют свои движения, покачиваясь в такт из стороны в сторону.

В это время молодые участницы зикра поднимаются со своих мест и начинают медленное движение по кругу, сопровождающееся ритмичным хлопанием в ладоши. Начинают зикр по часовой стрелке три круга, затем в обратном направлении, также три круга, и, изменив снова направление, они начинают легкий бег, который может состоять из трех-четырёх кругов в одну и другую сторону. Движение по кругу постепенно ускоряется, при этом постоянно и ритмично повторяется словосочетание Аллах велик (Аллаху акбар). Затем все желающие принять участие в коллективном громком зикре присоединяются к ним. Потом темп постепенно сбавляется, и они переходят снова к медленному движению по кругу.

Здесь же отмечу, что существенной разницы между мужским и женским зикром не существует. Женщины, как и мужчины, встают вплотную друг к другу, образуя круг. Самая большая отличительная особенность только в том, что

женщины во время зикра движутся гораздо медленнее, чем мужчины, и не так интенсивно бегут по кругу во время ритуального действия.

Руководит зикром женщина-туркх, которая стоит за пределами круга и следит за тем, чтобы правильно и точно соблюдалась последовательность действий и движений.

Каждое братство кадирийа на Кавказе имеет характерную особенность в ритуале исполнения зикра, отличающую их друг от друга. Вкратце рассмотрим некоторые отличительные особенности в обрядовой практике и в исполнении зикра.

Женщины из братства Баматгирея-хаджи и Мани-шейха во время исполнения зикра кивают головой вперед и назад, подпрыгивая на месте попеременно с одной ноги на другую, повторяя при этом формулу таухида. Женщины исполняют зикр отдельно от мужчин.

Чиммирзоевцы сопровождают зикр ударными инструментами, жирхом, распределяясь в несколько кругов. Женщины и мужчины могут быть в зикре попеременно, но чаще всего группа женщин держится вместе.

Висхаджинцы исполняют зикр, схожий с ритуалом кунтахажинцев и чиммирзоевцев, но с использованием музыкальных инструментов. При исполнении зикра допускается присутствие пожилых женщин. В братствах Батал-хаджи Белхароева и Хусейн-хаджи Гарданова женская религиозная активность не поддержана. В их братствах женщины не участвуют в зикрах.

Женщины, добровольно принявшие на себя роль мюрида, должны неукоснительно соблюдать все установленные в братстве правила и не нарушать их без уважительной причины. Даже отлучаясь из дома за пределы республики на непродолжительное время, женщина-мюрид должна поставить об этом в известность своего туркха. Строго наказывается самовольная отлучка от зикра без предварительного оповещения туркха или тамады. В качестве наказания может быть любая помощь сиротам, бездетным или просто нуждающимся

семьям. Также провинившихся могут обязать убираться в здании мечети или на кладбищах. Наряду с физической нагрузкой должно проходить и духовное очищение, для этого «штрафница» должна прочитать 3000–5000 тахлилль «Нет бога кроме Аллаха» или другие молитвы, возложенные на нее за нарушение дисциплины.

Женщины, участвующие в зикрах, поддерживают между собой достаточно тесную связь, встречаются в той или иной республике в доме какой-нибудь женщины по предварительному согласованию. Чаще всего такого рода встречи проводят в месяц Рамадан, во время мусульманских праздников Ураза-байрам, Курбан-байрам и в месяц Дня рождения основоположника ислама Пророка Мухаммада — Маулид ан-Наби. В эти праздничные дни женщины со всего региона отправляются в Эртени, где располагается зийарат матери Кунта-хаджи Хеды (село Первомайское Веденского р-на Чечни). Поток паломников к этой могиле не прекращается никогда.

Сама по себе практика зийарата к гробницам святых широко распространена в народном исламе и практикуется мусульманами в разных странах мира. В советский период, когда мусульмане были лишены возможности совершать хадж, многие втайне или явно отправлялись к местам захоронения своих адептов. Все зийараты тогда были в очень плохом состоянии. Но там созданы все условия для чтения молитв, проведения коллективных радений и Маулидов.

Вблизи от зийарата Хеди построена большая и просторная мечеть, в которой второй этаж здания предназначен для женщин, где они совершают свои зикры и читают молитвы. В этом месте встречаются и знакомятся между собой женщины всего региона, совершающие круговой зикр. Такая форма общения позволяет им поддерживать постоянные связи и заводить новые знакомства с женщинами, вступившими на путь служения Аллаху. Что примечательно, в кругу женского зикра можно увидеть представительниц различных братств, но, присоединяясь к

группе, которая уже делает зикр, каждая женщина совершает те ритуальные действия, которые выполняют участницы радения.

Женщины-мюриды всегда имели очень высокий общественный статус, но в последние десятилетия количество женских групп, совершающих зикр, стало уменьшаться, как и их состав. В некоторой степени это происходит из-за давления со стороны мужской части населения, которая считает, что женщинам можно молиться и дома. Как мне кажется, причина не только во влиянии мужчин, которое было всегда, но и во влиянии времени. Если раньше женщины объединялись в такие микро-группы для коллективного радения, совершения ритуальных действий, а также получения знаний по исламу, то в настоящее время эта проблема отошла на второй план. Многие современные женщины независимо от возраста пользуются телефонами. Кроме того, они активно освоили и Интернет, который доступен для жителей всех районов Ингушетии. Даже в горных селениях имеются вышки всех операторов связи. Безусловно, это позволяет многим женщинам постигать основы ислама через Интернет и мобильную связь, тем самым решается одна из задач, которую преследовали женщины в прошлом.

В настоящее время в числе участниц женского зикра есть женщины, прекрасно владеющие навыками поиска информации в Интернете, но им нужна коллективная молитва и возможность общения. Давление мужской части населения на женщин было и есть. Как мне кажется, женщины получили возможность реализовывать свои духовные потребности другими доступными способами и смотрят на женский зикр как на нечто устаревшее, архаичное и не укладывающееся в нормы современного бытия.

Между тем для некоторой части женщин зикр еще остается очень важным и значимым духовным путем, по которому они будут идти. Женщины ощущают свою особую миссию в этой обрядовой практике, где им отведена важная роль хранительниц традиций отцов. Кроме того, они ощущают себя единой

социокультурной ячейкой общества, которая отличается от всей остальной массы своим желанием изменить отношение к религии и женщине. В этом особом положении, в котором они находятся, прослеживается их желание показать свою уникальность и особую роль женщин в духовном развитии общества.

Религиозные песнопения

В кадирийских братствах на Кавказе важная роль отводится религиозным песнопениям. Это одновременно и стихотворный текст на религиозную тему, и вокальное, хоровое исполнение — без музыкального сопровождения [Сагов 2015: 105]. Этот жанр культовой музыки широко известен среди ингушей со второй половины XIX в. в таких ее разновидностях, как речитация Корана, суфийские зикры, хотя сами мусульмане не рассматривают их отдельно как виды музыкального искусства. Однако образующаяся физико-акустическая реальность и факт мелодизации указанных видов «конфессионального» профессионализма дают возможность отнести их к музыкальным жанрам [Газиев 2009: 87].

Появление в Ингушетии жанра назымов связано с распространением и утверждением суфийской формы ислама во второй половине XIX в. Эти религиозные песнопения сыграли важную роль в укреплении позиций ислама. И сегодня они занимают значительное место не только в культуре, но и в жизни современных ингушей. В них нашли отражение поэтизированные, фольклоризированные рассказы о жизни, подвижнической деятельности мусульманских проповедников, святых, духовных наставников, сподвижников пророка, праведных халифов и т.д.

Сегодня назымы являются самым популярным жанром ингушского фольклора. Они исполняются повсеместно не только пожилыми, но часто и молодыми людьми. Назымы являются удачным симбиозом исламских и ингушских (фольклорных) традиций [Матиев 2016: 189]. Очень много религиозных песнопений, рассказывающих о жизни Кунта-хаджи, его роли в судьбах народа, его значении в укреплении духовных основ ислама в местной

среде. Отдавая дань уважения его родным и близким, часть назымов посвящают его отцу, матери, брату и т.д.

Ареал

География распространения учения кадирийского тариката на Кавказе такова: наибольшее число последователей проживает в Чечне и Ингушетии, незначительное число (около 2000 мюридов шейха Кунта-хаджи Кишиева и Висхаджи Загиева) — в Хасавюртовском и Новолакском, Кизилюртовском, Ботлихском, Гумбетовском, Казбековском районах, в г. Хасавюрте Дагестана [Ханбабаев 2010: 174], Ахметском районе Грузии, Пригородном районе Осетии [Мустафинов 1975: 17]. Приверженцы шейха Кунта-хаджи представлены, кроме того, в Северной Осетии, в приграничном с Ингушетией регионе. Есть небольшие суфийские братства в Карачаево-Черкесии [Павлова 2013: 265].

По рассказам стариков, жителей Кабардино-Балкарии, вирд кунтахаджинцев существовал в Кабарде и Балкарии. Однако он не смог там закрепиться из-за отсутствия своих шейхов, как в Ингушетии и Чечне.

В настоящее время ареал кунтахаджинского вирда вышел далеко за пределы Северного Кавказа. Он представлен в Центральной (в Казахстане) и в Средней (в Узбекистане и Киргизии) Азии, где последователями данного вирда не всегда выступают только чеченцы и ингуши. На сегодняшний день учение шейха Кунта-хаджи стало многонациональным: к кавказцам присоединились казахи, узбеки и киргизы [Вачагаев]. Ингуши и чеченцы, проживающие в Москве, Санкт-Петербурге, Саратове, Астрахани, Нижневартовске, Новосибирске и других местах Российской Федерации, открывают мечети, где ведут проповеди на основе традиционного ислама и совершают коллективные зикры. Эмигранты третьей волны, которые покинули родину после распада страны, осетино-ингушского конфликта и чеченских войн, осели в Европе [Чапанов 2015: 130].

В Бельгии уже на постоянной основе практикуется приверженцами учения Кунта-хаджи громкий зикр. Такая практика распространена и во Франции, и в Австрии, но в меньшей мере [Ахмадов 2013].

2.2. Основатели религиозных братств накшбандийского тариката и ритуальные практики тихого зикра

Вторым по числу последователей в Ингушетии является тарикат накшбандийа. Свое название он получил от имени основателя Бахааддина Мухаммеда Накшбанди (1318–1389), крупнейшего представителя среднеазиатского суфизма своего времени. От его ремесла (накшбанд — чеканщик) происходит название суфийского братства накшбандийа. Большую роль в формировании Накшбанда сыграл его дед, имевший прочные связи с суфиями, пробудив во внуке интерес к мистике. Первым его наставником был шейх Мухаммад Бабаи Симаси (ум. 1340), который приказал своему халифу Амиру Сайиду Кулалу (ум. 1370) взять Бахааддина своим учеником и ввести его в дервишский орден хваджаган и обучать его правилам их мистического Пути.

«Накшбандия отрицает аскетизм, необходимость коллективных ритуалов и громкого зикра, особое внимание уделяется общению ученика с духовным учителем» [Акимушкин 1991: 186]. «Накшбанд отвергал силсилат ал-барака — цепь благодати, передающая святость руководителю братства от его основателя. Он считал, что барака — благодать — даруется любому суфию непосредственно Богом, поэтому он отрицал мушахада — необходимость „видения патрона, наставника“ во время медитации. Сулук — путь накшбандийа — состоит из десяти макамов — стоянок, которые суфий должен преодолеть, строго придерживаясь при этом одиннадцати принципов поведения членов братства» [Ханбабаев].

С XV в. накшбандийский тарикат постепенно превратился в самое распространенное духовное братство (после кадирийского тариката),

функционировавшее в Туркестане, Индии, Иране, Анатолии, Балканских странах, а также в Аравии, Поволжье, Средней Азии и на Северном Кавказе.

Существует несколько версий относительно проникновения и распространения этого тариката на Кавказ.

По одной из них, в XVIII–XIX веках с Ближнего Востока в Дагестан проникли суфийские братства (араб. *тарикат*) Накшбандийа-Халидийаи Накшбандийа-Махмудийа [Шихалиев 2006: 24]. Первая, более ранняя ветвь братства, восходящая через знаменитых шейхов XIX в. Абд ар-Рахмана Согратлинского, Джамал ад-Дина Казикумухского и Мухаммада Ярагского (ум. 1838/39) к Мавлану Халиду Багдадскому и названная по последнему Накшбандийа-Халидийа, отличается правилами инициации адептов, практикой громкого зикра для начинающих адептов, практикой рабита и некоторыми другими чертами. Вторая ветвь — Махмудийа ведет свое происхождение от шейха Махмуда ал-Алмали (1810–1877), силсила которого также восходит к Исмаилу ал-Курдамири [Шихалиев 2016: 137].

По другой версии, появление накшбандийского тариката на Северо-Восточном Кавказе некоторые исследователи (Ш.Б. Ахмадова, А. Беннигсен, У. Лаудаев, Б.В. Скитский, А.Д. Яндаров) связывают с именем шейха Мансура. Считается, что он проникся идеями этого тариката после знакомства с турецкими дервишами. Накшбандийский тарикат в этот период имел широкое бытование в Турции. Благодаря его деятельности приверженцами этого тариката стали многие народы Кавказа. Известно, что с уходом с политической арены шейха Мансура в Чечне на 30 лет прерывается суфийское направление в исламе по чеченской линии шейхов. «Мы не располагаем данными о передаче силсилы через Мансура своим мюридам. Из-за этого перерыва, не успев окрепнуть и глубоко пустить корни, суфизм теряет в Чечне свою линию» [Вачагаев 2003 б: 39].

Силсила шейхов Накшбандийского тариката, составленная Абусупияном Акаевым в книге «Путь спасения» в 1908 г., содержит три линии.

По первой — в начале XIX в. в Дагестан через шейха Гаджи-Исмаила Кюрдамирского, его учеников Хас-Магомеда Ширванского и Мухаммада-Эфенди ал-Яраги проник накшбандийский тарикат суфизма. В свою очередь Мухаммад Эфенди ал-Яраги передал иджазу троим из своих многочисленных мюридов — ал-Хаджи Ташаву из Эндерея, Умалату из Костека и Джамалутдину из Кумуха.

По другой линии арабский шейх Абдаллах ал-Макки передал иджазу первым из дагестанцев — шейху Яхья ад-дагестани, а последний далее — ал-Хаджи Абу Бакру ал-Кустаки (Абакару из Костека) в конце XIX века.

По третьей линии арабский шейх ал-Янъяви передал иджазу дагестанцу ал-Хаджи Мусе ал-Эрпели (конец XIX — нач. XX в.) [Оразаев, Алханаджиев 2012, Акаев 1908].

В XIX в. разработкой накшбандийского вероучения в Дагестане, кроме Мухаммада-Эфенди ал-Яраги, занимались такие известные шейхи, как Джамалутдин ал-Гумуки, Абдурахман ас-Сугури, Ильяс ал-Цудаха-ри и др. [Ханбабаев 2009: 113]. Известно, что учениками Джамалутдина ал-Гумуки были имамы Дагестана Гази-Мухаммад и Шамиль [Шамилев 1963 а: 26].

Далее от шейха Мухаммада Ярагинского идут чеченские шейхи (не всегда стоит считать, что речь идет о национальности, мы имеем в виду, что они жили и функционировали в Чечне): Абдул-Вахаб, Абсаг-шейх, Абдул-Салам, Абу-шейх, Геза-хъажи, Дени-шейх, Докку-шейх, Махма-хъажи, Солса-хъажи и Абдул-Хамид Яндаровы, Сугаип-молла, Сулим-хъажи, Ташу-хъажи, Умалат-хъажи, Умалат-шейх, Усман-хъажи, Элах-молл.

При этом следует учесть, что есть чеченские вирды накшбандийского тариката, которые ведут свою силсилу не от шейха Ярагинского, а в обход его линии, и это связано с именем шейха Джамалайла из Мекки. К числу последних относятся Шамсуддин-хъажи из Шали, Абубакар-хъажи из Бердыкеля, Юсуп-хъажи из Кошкельды, Абдул-хъажи из Брагунов, Ахмад-Дука-хъажи (Абухан)

Батукаев, Билу-хъажи из Урус-Мартана. Всего с накшбандийским тарикатом в Чечне связаны 109 шейхов, авлия и известных религиозных деятелей Чечни [Вирдовая структура Чечни и Ингушетии].

Большинство учителей мусульманской религии среди ингушей были последователями тариката накшбандийа. В основной своей массе они были из Дагестана: аварцы, андийцы, кумыки, даргинцы, лезгины и т.д. В народной памяти сохранились имена этих мусульманских просветителей: Аслан-хаджи, Ослак-хаджи, Селий Мурдал (Аварский Мурдал), Селий Ахьмад (Аварский Ахмед), Ахмед-мулла, Батал-мулла, Джамалд-мулла, Дибр-мулла, Мурдал-хаджи, Магома-мулла [Дударов 2015: 85].

Мулла Башир Аширов являлся кумыком и обучал жителей окрестных сел крепости Назрань [История Ингушетии 2011: 211]. Ахмед-мулла был имамом в сел. Товзан-Юхе Пригородного района. Он был известен в народе еще и под именем Дагестанский Ахмед. Он был выдающимся ученым и провидцем. Рассказывают, что даже его дочери, наравне с сыновьями-алимами, имели прекрасное религиозное образование. По преданиям, он был арестован в 1937 г. Вначале Ахмед-муллу держали в тюрьме во Владикавказе. Затем его вместе со многими другими этапировали в Грозный, где он и был расстрелян.

Батал-мулла — аварец, жил в горном селении Эрзи и был имамом. Джамалд-мулла из рода Рамазановых был имамом сел. Долаково. Мурдал-хаджи был родом из Дагестана, но этническая его принадлежность неизвестна. Основные места, где он занимался проповеднической и просветительской деятельностью, связаны с горными аулами Пялинг, Ольгетти, Фалхан, Лялах [Дударов 2015: 87].

Однако самой значительной фигурой, оказавшей огромное влияние на формирование этого тариката в Ингушетии, является шейх Дени Арсанов (1851–1917) — уроженец селения Зебир-Юрт, выходец из состоятельной чеченской семьи. Дед Дени был другом князя Ф.А. Бековича-Черкасского, его сын

вскормлен матерью Дени. Шейх Кунта-хаджи был дружен с семьей Дени Арсанова и даже предсказал его великую миссию на пути духовного развития народа. Это обнаружилось, когда еще ребенком он стал выделяться среди сверстников даром прорицания, к его словам прислушивались, с ними считались, а когда Дени достиг юношеского возраста, народ признал в нем шейха.

В знак уважения имя Дени Арсанова мюриды не произносят, называя таинственным именем Деде (ингуши называют Дяда. — М.А.) [Албогачиев 2015: 15]. Шейх Дени Арсанов и Докку-шейх (Абдул-Азиз Шаптукаев) получили право на распространение тариката накшбандийа от Элаха-муллы. «Эллах-мулла принадлежал к аксайской ветке накшбандийа, которая восходит к аварскому шейху Абдурахману ас-Сугури из Согратля, получившему иснад (разрешение) на распространение тариката накшбандийа от самого Джамал-Эддина Казикумухского, учителя и тестя Шамиля» [Акаев 2003: 54].

Дени Арсанов был очень авторитетным, сильным, мужественным человеком, отличался гостеприимством и щедростью, двери его дома всегда были открыты для бедных, он раздавал милостыню. Рассказывают, что он сам строил мосты и дороги. В поисках доброго совета, защиты и примирения кровников со всех уголков Чечни и Ингушетии к нему стекался народ. Не было случая, чтобы он не смог примирить враждовавшие между собой семьи. Обращались к нему в аналогичных случаях и казаки.

В 1877 г. Дени участвовал в восстании Алибека-хаджи Зандакского, а когда началась русско-японская война, он якобы предсказал скорую революцию, которая должна была охватить все страны и привести к свержению царя. В апреле 1917 г. Дени Арсанов принимал участие в съезде чеченского народа, где его избрали окружным комиссаром. Позднее он был делегатом Съезда народов Северного Кавказа и при обсуждении будущего политического устройства края предлагал шариатский путь. В декабре 1917 г. Д. Арсанов с миротворческой целью встречался с казаками, но в результате провокации произошла стычка, в

ходе которой Дени и 30 его мюридов погибли, а тела их были преданы земле лишь два месяца спустя, так как казаки не выдавали трупы [Вачагаев 2009 б: 127].

После гибели шейха духовенство, влиятельные и почетные старики Чечни и Ингушетии объявили, что место отца должен занять его сын Бахьаутдин (1893–1962) [Саламов 2004: 30].

Бахьаутдин Дениевич Арсанов был волевым и мужественным человеком и в то же время отличался особой мягкостью обращения, искренностью и человеколюбием. Он находил слова утешения и обладал огромным ораторским искусством. Благодаря этому ему удавалось решать многие сложные вопросы. Он умел убеждать не только своих адептов и власть имущих. В период Великой Отечественной войны Бахьаутдин Арсанов уже был влиятельным шейхом. Он проводил патриотическую работу среди своих последователей, призывая их к вооруженной защите Отечества. А в 1944 г. был выслан со своим народом в Казахстан, где поддерживал морально своих последователей. После реабилитации вернулся на родину, где умер в начале 1960-х годов, похоронен рядом с отцом. Зийарат Дени и Бахьаудина находится на кладбище г. Урус-Мартан (Чеченская Республика). Это место паломничества последователей Дени Арсанова из Чечни и Ингушетии [Албогачиев 2015: 14].

В настоящее время все последователи тариката накшбандийа в Чечне и Ингушетии связывают это религиозное направление с именами шейхов (*устазов*) Ташу-хаджи Саясанского, Элаха-Моллы, Дяда, Докку-шейха, Бахья, Усман-хаджи, Канна, Хож-Ахьмада, Апти, Абдул-Вагап-хаджи, Исхьякъ-хаджи, Солса-хаджи Яндарова и др. Большая раздробленность, существование множества вирдов, чьи ритуальные практики имеют некоторые различия, порой приводит к их противопоставлению. Функционируют братства на основе собственных уставов и в согласии с собственными организационными структурами.

Ритуальная практика тихого зикра (хафи)

Главная отличительная особенность братства Дени Арсанова заключается в том, что все обрядовые практики проходят достаточно закрыто, из-за чего в обществе их часто называют «тихушники». Накшбандийцы считают, что истинно верующий не должен публично демонстрировать свои религиозные чувства. Они молятся в закрытых помещениях, сосредоточенно, с закрытыми глазами, часто пряча четки под одежду [Барахоев 2015: 101].

Так характеризует вирд правнук Дени Арсанова, Ибрагим Абдул-Рахманович Арсанов. Вирд Накшбандийского братства Дени Арсанова делает основной акцент на принципе сокровенности (сокрытия) веры. Это, конечно, не означает, что тебя никто не должен видеть на молитве. После утреннего намаза нужно выполнить вирд-задание:

- 500 раз («Да простит (меня, нас) Аллах!»);
- 500 раз («Нет божества, кроме Аллаха»);
- 100 раз («Аллах единый, Аллах самодостаточный»);
- 100 раз («Прошу прощения у Аллаха»);
- 100 раз («О Аллах, благослови Мухаммада и семейство Мухаммада»).

После этого тихим голосом провозглашается обобщенное воздаяние всей цепочке праведников-*авлия*, восходящей от своего устаза, устазу устаза и до Пророка Мухаммада. Это «большой вирд». Затем выполняют «маленький вирд» и тихим голосом провозглашают обобщенное воздаяние по цепочке праведников-*авлия*, начиная от устаза Дени Арсанова до Пророка Мухаммада, а также нужно поминать и своих умерших родных и близких, равно как и всех правоверных, умерших от Востока до Запада. Это занимает пять–семь минут [ПИМА 2017].

Сбор мюридов начинается за час или полтора до вечерней молитвы (малх буа ламаз). Коллективный зикр арсановцы проводят один раз в неделю с четверга на пятницу (инг. *сухбот бийс*).

Как и любое ритуальное действие, зикр арсановцев требует специальной подготовки. Для этого каждый мюрид дома делает омовение, и только после этого приступают к зикру. После того как все мюриды соберутся, они рассаживаются в круг по старшинству: старший из числа почетных лиц братства — чаще всего потомок родни шейха, если в их числе есть таковой, либо тамада, которого выбирают из числа более образованных в богословском плане людей, даже если они очень молоды. Остальные молодые ученые-алимы отдают свое предпочтение старшим по возрасту, предлагая им занять более почетное место, а сами располагаются после них. В этом вопросе ингуши придерживаются норм этикета ингушских адатов, в которых старшему предоставляется право на главенство в собраниях. Каждый участник зикра должен прочесть молитвы:

- 500 раз («Да простит (меня, нас) Аллах!»);
- 300 раз («Нет божества, кроме Аллаха»);
- 100 раз («Аллах единый, Аллах самодостаточный»);
- 100 раз («Прошу прощения у Аллаха»);
- 100 раз («О Аллах, благослови Мухаммада и семейство Мухаммада»).

После прочтения всех молитв из присутствующих выбирают человека, который должен обратиться к Аллаху с просьбой принять все молитвы и благословить собравшихся на чтение Корана. Свет в помещении, где проходит коллективный зикр, должен быть немного приглушен. Молитвы читаются про себя, вслух ничего не произносится. Например, в зикре накшбандийского тариката мюридов, проживающих в Насыр-Корте, принимают участие от 25–

40 человек. Они взяли за правило чтение Корана каждую неделю. Для более быстрого его прочтения из присутствующих выбирается несколько человек, которым дается задание прочитать ту или иную часть Священного Писания, разделенного на одинаковые части.

С наступлением времени вечерней молитвы все ритуалы желательно завершить и сделать очередной намаз. Закончив намаз, переходят к чтению мовлида. Завершив мовлид, обращаются к Аллаху с просьбой принять их молитвы и даровать милость свою за их прочтение пророку Муххамаду, всем пророкам, пришедшим на землю, всем *авлия*, хозяину и хозяйке дома и всем, кто нуждается в этих их молитвах.

В отличие от кадирийских братств Ингушетии, которым требуется специальное помещение для проведения зикра, для последователей накшбандийского тариката оно не требуется, достаточно того, чтобы оно было скрыто от посторонних взглядов. Чаще всего это любая комната или закрытое помещение для проведения коллективных зикров. Сухбо бийс может начаться до начала вечернего намаза и может продолжиться до ночного намаза. В общей сложности его длительность может варьировать от одного часа до трех. После того как зикр заканчивается, присутствующие могут исполнять религиозные песнопения (инг. *назым*) [Вачагаев]. В обрядовой практике религиозных братств религиозным песнопениям, исполняемым после зикра, отводится особое место. Так же как и у кадирийцев, назымы у накшбандийцев посвящены событиям из жизни Пророка Мухаммада, его сподвижников и, безусловно, деяниям своего устаза. Эта песенная культура имеет широкое бытование среди братства Дени Арсанова, как, впрочем, и в других вирдах. Мастерство исполнителей завораживает всех присутствующих своим профессионализмом.

После зикра обсуждаются насущные вопросы членов вирда. Отличительной чертой мюридов накшбандийского тариката является и то, что они не носят костюма мюрида, в который облачаются кунтахаджинцы во время

проведения ритуала. Приверженцы накшбандийского тариката в повседневной и ритуальной жизни носят светскую одежду, чаще всего костюм или китель светлых тонов. Кители бывают сшиты из различных тканей в зависимости от сезона. Особенности их конструкции не сильно отличаются от военного кителя. Они могут иметь воротник отложной или стоечку, манжеты и накладные карманы, в которые кладутся четки, очки, часы и т.д. Дополняют китель брюки навыпуск, но до конца 1980-х годов чаще всего носили галифе и «сталинскую» фуражку. В настоящее время носят обычные костюмы фабричного производства [Вачагаев].

Чаще всего последователи учения Дени Арсанова бывают гладко выбриты и аккуратны внешне. Мюриды Дени Арсанова используют четки в повседневной ритуальной практике. Мюриды накшбандийского тариката на голову надевают шляпы или шапочки без кисточек, отличающие их от кадириев. В братстве Дени Арсанова не поощряется ношение длинной бороды, она допускается только для тех мюридов устаза Дени, которым борода подходит по статусу (возраст, имамы мечетей) и т.д. Но этот вопрос достаточно дискуссионен, как и вопрос о сотрудничестве с властями. Так, К.М. Ханбабаев считает, что «широкому распространению на Северном Кавказе именно идей накшбандийского тариката способствовала специфика данного течения суфизма. Накшбандийа — единственное суфийское братство, где контактирование с властями с целью влияния на их политику возведено в обязанность суфия. Другая особенность — отрицание аскетизма, все суфии — миряне, для которых необязательно жить в обители» [Ханбабаев 2009: 112].

В свое время Баха ад-Дин Накшбанд считал недопустимым контакты суфиев его братства с властями для распространения основ ислама. Позже это положение было скорректировано лидером этого братства в XV в. Хаджа Убайдуллахом Ахраром (1404–1490), чей девиз («Чтобы исполнять свою духовную миссию в мире, необходимо пользоваться политической властью»)

определил дальнейшую социально-политическую (вне зависимости от региона функционирования) активность накшбандийа [Акимушкин 1991: 18]. Со времени Хаджи Убайдуллаха Ахрара накшбандийа остается единственным братством, которое считает не только допустимым, но и обязательным вступать в контакт с властями, чтобы, «завоевав их души», влиять на их политику в отношении народных масс [Ханбабаев 2002].

Представители накшбандийского тариката ЧИ АССР были широко представлены в политике, культуре, искусстве, они были известны на всю страну. К числу последних относятся Доку Завгаев — председатель Верховного Совета Чечено-Ингушской АССР, российский государственный и политический деятель, дипломат; Руслан Хасбулатов — российский политический деятель, ученый и публицист, член-корреспондент РАН; Махмуд Эсамбаев — депутат Верховных Советов Чечено-Ингушской АССР, РСФСР и СССР, президент Международного союза деятелей эстрадного искусства, академик Международной академии танца. Этот список можно было продолжить очень многими достойными представителями, которые в советский период в Чечено-Ингушетии были очень влиятельными людьми.

География распространения учения Дени Арсанова такова: наибольшее число последователей проживает в Чечне и Ингушетии и незначительное число его приверженцев — в Пригородном районе Осетии.

Общая численность последователей тариката накшбандийа, по данным Муфтията РИ, составляет 10% от численности населения Республики Ингушетии.

2.3. Значение и функции зийаратов и культовых сооружений

Зийарат (*араб.* посещение) — у мусульман хождение к святым местам, а также просто место захоронения человека [Резван 1991: 77].

Одним из самых важных мест для посещения мусульман является Мекка в Саудовской Аравии, где располагается Запретная мечеть (*Масджид аль-хараам*), во внутреннем дворе которой находится главная святыня всех мусульман — Кааба, куда съезжаются мусульмане для совершения пятого столпа ислама — хаджа.

Ингуши, как и все мусульмане, совершают хадж (паломничество) в Мекку. Эта традиция восходит к пророку Ибрахиму (библ. Авраам). Обряды были установлены Пророком Мухаммадом во время так называемого прощального хаджа в 632 г. — в девятом году по мусульманскому летосчислению [Атлас биографии Пророка 2008]. Цель совершенного Мухаммадом хаджа состояла в том, чтобы очистить древние обряды от искажений, внесенных язычниками. Когда у Пророка спросили, есть ли в исламе отшельничество, он ответил, что Всевышний им вместо этого дал хадж [Керимов 1989: 102].

В Мекку отправляются в начале двенадцатого месяца лунного года. Поэтому этот месяц называется «зу-ль-хиджжа» — «обладающий паломничеством».

В последующие 14 столетий бесчисленные миллионы мусульман со всех концов света — мужчины и женщины, старые и молодые — совершают паломничество в Мекку, место рождения ислама. Этим они выполняют один из пяти «столпов» ислама, или центральных религиозных обязанностей каждого мусульманина и мусульманки.

Знакомство ингушей с исламской религией произошло достаточно давно. Но окончательное и повсеместное утверждение ислама среди ингушей произошло в середине XIX в. Следовательно, к этому времени людей ингушской национальности, совершивших паломничество в Мекку, было еще очень мало. Но после повсеместного принятия ислама желающих совершить паломничество становилось больше и больше. Не последнюю роль в этом вопросе играли

паломники, вернувшиеся из хаджа, рассказывавшие о своем путешествии к святым местам.

На начальном этапе ингушские паломники, не имея опыта, стихийно объединялись в группы людей, решившихся на путешествие, сопряженное со многими трудностями дальнего и опасного пути, в котором их могли ограбить разбойники. Но это была не единственная проблема. Во время длительного путешествия у них заканчивались запасы провизии и воды, многие болели и умирали на пути к священной Мекке или на обратном пути. Существовало еще одно серьезное препятствие — языковое, для решения которого нужны были владеющие разными языками проводники, хорошо знающие маршрут, чтобы не сбиться пути. Некоторые избирали морской путь, более быстрый, но весьма опасный и трудный для горцев, не привыкших к морской болезни и морской пище.

Но это не останавливало людей, желающих прикоснуться к святыням исламского мира. Выбрав исламский путь, многие ингуши совершили хадж в Мекку, не останавливаясь перед трудностями и опасностями пути. Чаще всего паломники переходили границу России нелегально, группами примерно по 70 чел., не имея никаких паспортов. Основные трудности паломников возникали из-за их нелегального нахождения за границей: здесь они страдали от немалых поборов османских чиновников [Якупов].

Некоторые состоятельные люди совершали хадж по несколько раз. Многие мусульмане «уходили в Мекку, целенаправленно выбирая маршруты, чтобы путь их лежал через те места, где испокон веков учились мусульмане, чтобы приобрести знания в медресе и других учебных заведениях: либо через Среднюю Азию, в основном Бухара, Самарканд и Хива, либо через Стамбул, Сирию, Египет. По сравнению с сегодняшним днем до Первой мировой войны мусульмане России в большей степени умели читать и писать не только на своих родных языках, но также и на арабском и персидском. Это происходило

вследствие того, что хаджи, отучившись на пути в Мекку или обратно основам ислама, грамматике и языкам, по возвращении обучали своих сородичей, родных и детей» [Нуриманов].

Современные исследователи отмечают, что в выявленных материалах есть письма и деловые документы, написанные ингушами во второй половине XIX в. на арабском, свидетельствующие о хороших знаниях языка. В ингушском языке очень много заимствований из арабского языка, свидетельствующих о контактах с народами и государствами Ближнего Востока — арабским миром.

Первое массовое паломничество ингушей было предпринято после окончания Кавказской войны. Активную роль в этом вопросе играли турецкие агенты и царское правительство, которое под предлогом паломничества в Мекку постаралось переселить в Османскую империю как можно больше мусульман. Выселение в Турцию «неблагонадежных народов» происходило вследствие проводимых реформ, но основной причиной все-таки была их религиозная принадлежность [Отдел рукописей Российской национальной библиотеки. Ф. 73. Д. 844. Л. 27]. Переселилось около 3–5 тыс. ингушей (карабулаков). Но для большинства мухаджиров хадж так и остался призрачной мечтой. Самая главная проблема состояла в том, что мусульмане получали разрешение на совершение религиозного паломничества по линии Кавказского наместника сроком на один год с выдачей им специальных паспортов, в которых ставились отметки о пересечении границ.

Как показало дальнейшее развитие событий, хаджа на самом деле не совершалось. Прибыв в Турцию, мигранты получали разрешение местных властей на жительство, но о продолжении путешествия к священной Мекке не было и речи. Обнаружив, что не получили обещанных условий, люди эти, обманутые в своих надеждах, изыскивали все способы для возвращения на родину, но часто безуспешно [Экзеков 2011: 73].

В народе сохранилось много преданий и легенд о мухаджирах и их нелегкой доле в Турции и об отсутствии возможности совершить хадж. В этом отношении примечателен рассказ о жизни первого кадия Ингушетии Абдурахмана-хаджи Актолиева. Он в числе мухаджиров отправился в Турцию и не мог вернуться на родину, так как на это нужно было разрешение российских властей, которое практически никогда мухаджирам не выдавалось. Выход был только один — при благоприятных обстоятельствах вернуться тайком. В 1883 г. А. Актолиев узнал, что через Стамбул проходят корабли с ингушскими паломниками, направлявшимися в Мекку. Для Абдурахмана, искавшего случай, этот момент оказался наиболее подходящим. Примкнув к ним, он поехал в Мекку и совершил хадж. Затем поехал в Медину и вместе с паломниками вернулся домой. За время пребывания в Турции он получил хорошие знания по исламу и в 1891 г., выдержав испытание при Закавказском мусульманском духовном правлении суннитского учения, был назначен на должность кадия в Назрановском горском суде [Официальная хроника 1891].

Это только один пример из жизни мухаджира, доехавшего до священной Мекки и получившего шанс вернуться на родину. Известно, что многие жители ингушского селения Сагопши смогли под разными предлогами вернуться из Турции домой. В их числе были и те, кто сумел совершить хадж в то сложное время.

В конце XIX — начале XX в. число паломников с Северного Кавказа значительно увеличилось. Это произошло после повсеместного принятия ингушами мусульманской религии. Большое число ингушских паломников влилось в общую массу мусульманских паломников из региона.

Рост числа паломников был связан еще с рядом других факторов:

- в этот период хадж стал распространенным и достаточно привычным для горцев явлением;

- изменилось материальное положение горцев, так как в их среде появилось немало средних и крупных землевладельцев и скотоводов, зажиточных торговцев, промышленников;
- по пути движения паломников осталось немало их соплеменников и родственников, готовых дать им приют и оказать необходимое содействие;
- благодаря усилиям российских властей улучшились условия и безопасность хаджа;
- появились новые средства передвижения (пароходы, железные дороги), сделавшие хадж менее продолжительным и опасным [Арсанукаева 2014: 127].

В конце XIX в. хадж из России стал более организованным, так как в Джидде открылось российское консульство [Якупов]. С начала XX в. российским правительством особое внимание уделялось регистрации желающих совершить хадж и обеспечению паломников специально для них разработанными паспортами, организации перевозки с использованием новейших средств передвижения [Арсанукаева 2014: 127]. В своем путешествии паломники могли рассчитывать на помощь соотечественников, осевших в странах, через которые лежал их путь. В Мекке и Медине существовали специальные дома для расселения паломников определенной национальности, основанные и содержавшиеся в значительной степени на средства богатых соотечественников [Резван 2012: 15].

Заинтересованность в хадже проявляли не только желающие совершить его, но и принимающая сторона. Так, генеральный консул в Джидде в 1893 г. сообщал, что ежегодно в Россию для собирания хаджиев приезжали заинтересованные лица, которые попутно продавали воду источника Замзам, четки, финики, но самое главное — они приглашали людей в паломничество. Что примечательно, для «работы» с каждой отдельной нацией были свои

ответственные, заинтересованные в большем притоке хаджиев из курируемых ими регионов. Они на месте встречали паломников и занимались обустройством и организацией хаджа, делали эту работу они, конечно, небескорыстно, а за определенную плату. Работа консульства в Джидде продолжалась вплоть до начала Первой мировой войны, когда была объявлена война и с Османской империей. В это время совершение хаджа стало почти невозможным [Якупов].

Но все же некоторые люди совершали хадж. В числе тех, кто совершил хадж в XIX и в начале XX в., были ингушские богословы, купцы, служащие, в основном состоятельные люди, такие как Батал-хаджи Белхароев, Хусейн-хаджи Гарданов, Гаирбек-хаджи Евлоев, Тешал-хаджи Ужахов, Дуда-хаджи Албогачиев, Астемир-хаджи Сурхоев, Шаам-хаджи Лолохоев, Абдурахман-хаджи Акталиев, Тарко-хаджи Гарданов и др.

Но самым интересным персонажем истории того периода является Элмарза-хаджи Хаутиев — последний ингушский жрец 1766 г.р. Он жил в горной Ингушетии и был жрецом Шоанского ущелья около восьмидесяти лет. Он не признавал ислам и продолжал соблюдать древние обряды, хотя ингуши уже давно приняли ислам. Но в 1873 г. он изменил свое отношение к вере и принял ислам, а в 1905 г., в возрасте 139 лет, он совершил хадж. После чего он усомнился в правильности исполненных им обрядов хаджа и решил повторить. В 1908 г. он совершил второй хадж в Мекку и спустя несколько лет умер глубоко верующим человеком [Базоркина].

В рассматриваемый период людей, совершивших хадж, среди ингушей было много. Это были очень уважаемые и почитаемые люди. Их называли хаджами, опуская упоминание имени, придавая тем самым особый статус. Они имели большой авторитет среди своих соплеменников, так как сами духовно обновлялись в этом путешествии, а их непосредственное пребывание у мусульманских святынь вызывало у народа чувство особого к ним почтения.

Они, не считаясь с расстояниями, трудностями и большими расходами, совершили хадж, чтобы увидеть величайшие святыни мусульманской религии.

После революции официальное консульство в Джидде вновь открылось в 1924 г. Советское правительство установило дипломатические отношения с Хиджазом. Возобновился хадж с территории СССР. Но это были единичные паломники с особым государственным статусом, совершавшие хадж, имея несколько другие цели, нежели духовные, которыми руководствуются мусульманские паломники. Так продолжалось до полного закрытия южных границ СССР [Якупов].

В немалой степени на это решение повлиял И.В. Сталин, который потребовал ужесточить отношение к мусульманам. Поэтому поездка советских мусульман в Мекку прекратилась в самом начале 1930-х годов.

Отсутствие советских мусульман на хадже в 1932 г. серьезно беспокоило мусульманские страны. Советские чиновники пытались убедить последних в том, что совершение хаджа является личным делом верующих и власти СССР не имеют к этому никакого отношения, поскольку французы и англичане не пропускают пароходы с паломниками через Босфор и Дарданеллы [Носова 2014: 186–187]. Однако главной причиной срыва поездок на хадж было нежелание советского руководства дать даже малейший шанс укреплению ислама в СССР, а поездка на хадж и рассказы о нем вернувшихся на родину паломников способствовали росту религиозности населения.

С упрочением позиций советской власти борьба с религией и религиозными деятелями Ингушетии приняла очень жесткие формы. Мечети закрывались, в их помещениях организовывались светские школы, видные богословы были подвержены репрессиям, а 23 февраля 1944 г. ингуши и чеченцы были депортированы. Естественно, о хадже у депортированных народов не могло быть и речи. Но, как ни странно, именно в период Великой Отечественной войны

началась так называемая «амнистия» религии, у людей появилась возможность богослужения, совершения хаджа [Большая советская энциклопедия 1948: 1783].

В 1945 г. небольшая группа хаджиев во главе с муфтием Ишаном Бабахановым смогла выехать в хадж. В период 1946–1952 гг. ни одна группа советских мусульман на хадж не выезжала [Ахмадуллин 2013: 10]. В 1953 г. Зияуддин Бабаханов возглавил очередную группу паломников в Мекку и в ходе этой поездки встретился с королем Саудовской Аравии Абдульазизом ибн Саудом, который очень тепло принял российских мусульман. В том же году Бабаханов договорился с ректором университета Аль-Азхар о начале приема на обучение студентов из СССР [Якупов].

Возобновление хаджа по-прежнему не давало шанса совершить паломничество в Мекку депортированных советских мусульман, в числе которых были крымские татары, ингуши и чеченцы, карачаевцы и балкарцы.

Первым из ингушей, совершившим хадж после депортации, стал Ахмед-хаджи Белхароев, внук шейха Батал-хаджи Белхароева (в 1974 г.). В годы перестройки хадж совершали более организованно, по несколько человек от каждой республики.

В 1990 г. хадж впервые за почти семьдесят лет смогли совершить тысячи паломников из России, в числе которых были и представители из ЧИ АССР. Среди хаджей республики значительная часть была представлена духовенством, чаще всего имамами и наиболее авторитетными представителями местной религиозной элиты. От духовного управления мусульман Чечено-Ингушетии были направлены 118 чел. из различных уголков республики, в основном чеченцы и ингуши. Это стало большим событием. На встречу первых паломников в Грозном собрались десятки тысяч людей, желавших увидеть хаджей, вернувшихся из священной Мекки и прикоснувшихся к этой святыне. С 1993 г. паломники из региона отправляются для совершения хаджа.

К хаджу готовятся заранее не только будущие паломники, но и их меценаты, живущие как в Ингушетии, так и вне ее пределов, оплачивающие хадж малоимущим, сиротам и старикам. Есть люди, которые афишируют свою благотворительную деятельность, но есть и те, которые считают, что о благих делах не должны много говорить.

Во всех населенных пунктах Ингушетии работают волонтеры, составляющие списки малообеспеченных людей, желающих совершить хадж, и передают их в комитет по хаджу, который проводит подготовительную работу и отправляет сведения о изъявивших желание совершить хадж.

Статистика с 1993 г. отражает число паломников, отправившихся в хадж из Ингушетии (см. таблицу ниже). Статистика с 1993 г. отражает число паломников, отправившихся в хадж из Ингушетии (см. таблицу ниже).⁹

Год	Кол -во чел.	Год	Кол -во чел.	Год	Кол- во чел.	Год	Кол-во чел.
1993	450	2000	268	2007	1450	2014	1620
1994	500	2001	204	2008	1300	2015	1500
1995	500	2002	331	2009	1500	2016	520
1996	866	2003	319	2010	1500	2017	1400
1997	469	2004	320	2011	1500	2018	1400
1998	388	2005	549	2012	1750	2019	1400
1999	266	2006	617	2013	1440	2020	—

⁹ Данные таблицы получены в Муфтияте Республики Ингушетии.

В список не попадают паломники ингушской национальности, уезжающие на хадж из других регионов Российской Федерации.

Меценатами хаджа являются:

- *Евкуров Юнус-Бек Баматгиреевич* — Глава Республики Ингушетии, Герой Российской Федерации;
- Кадыров Рамазан Ахматович — Глава Чеченской Республики, Герой Российской Федерации;
- *Беков Сергей Мажитович* — член Совета Федерации Федерального Собрания РФ, председатель подкомитета по таможенно-тарифному регулированию и внешнеэкономической деятельности Комитета по бюджету Совета Федерации, генерал-полковник;
- *Аушев Мухарбек Измайлович* — депутат Государственной Думы Федерального Собрания РФ четвертого созыва с декабря 2003 г., член фракции «Единая Россия», член Комитета ГД по природным ресурсам и природопользованию. Он является неизменным и постоянным меценатом ингушского народа. За свой счет он в течение многих лет отправил в Мекку для совершения хаджа более тысячи человек из необеспеченных семей.

Нужно подчеркнуть, что в этот список попали только меценаты, официально представленные в списках Муфтията Республики Ингушетии, которые дали на это свое согласие. Но есть люди, не желающие предавать огласке свою благотворительную деятельность.

Отметим, что в 2016 г. организацией хаджа в Ингушетии занимается специально созданная межведомственная комиссия, в которую входят представители духовенства и исполнительной власти [Новости].

В Ингушетии огромное количество людей, совершивших хадж многократно. Это не всегда члены ингушского духовенства. Простые люди, у которых в советский период умерли родители и близкие родственники, не имевшие возможности совершить паломничество в Мекку, считают, что,

совершая повторные или многократные хаджи, они исполняют долг мусульманина за своих родных. Приведу лишь один пример.

Жительница Ингушетии Товжан Итарова, которой 71 год, совершила шесть паломничеств в хадж. Впервые это произошло в 2006 г., когда накоплений с зарплаты и пенсии оказалось достаточно для паломничества. И с той поры Т. Итарова задалась целью, сколько на то будет воля Всевышнего Аллаха, совершать паломничество за своих родных, которые ушли в мир иной, — за отца, мать, брата, мужа. В 2015 г. она отправилась к святыням ислама в шестой раз — за бабушку по отцовской линии. И впредь она намерена совершать хадж за других родственников, в первую очередь за тех, кто умер во время ссылки. На вопрос: «Почему именно хадж, ведь есть другие способы для поминания, например, регулярно раздавать милостыню и молить Аллаха о прощении и милости?» — Товжан Итарова ответила: «Мне кажется, лучшее, что я могу сделать для своих родных, — это хадж. Надеюсь, что в мире вечном он будет наиболее весомым. Конечно, что и как будет, ведомо одному Аллаху. Просто я следую зову своего сердца. Хадж — это великое дело, великое благо, ни с чем не соизмеримое... Вот мы с тобой говорим о хадже, у меня сердце от восторга колотится. Нет таких слов, которые могли бы выразить внутреннее состояние паломника. Какими словами высказать свои ощущения, которые ты чувствуешь, достигнув святой территории, где родились и жили Пророк и его сподвижники, ниспослан Священный Коран, откуда по всей планете распространилась мусульманская религия, куда на паломничество прибывают со всего мира! Чувствовать свою причастность ко всему этому — величайшая милость Всевышнего Аллаха» [Кодзоева].

Это только одна история из сотен подобных. Автору во время хаджа приходилось видеть старых, больных, немощных, которые решились на такое путешествие, сопряженное с моральными и материальными обязательствами. Но когда приезжаешь в Мекку и видишь, как они выполняют обряды хаджа,

понимаешь, что ими движет сила духа и желание к исполнению своей мечты. Многие собирали деньги на хадж всю жизнь, отказываясь от помощи меценатов, считая, что совершать хадж можно только за свои кровные деньги. А значительная часть из них — это пенсионеры, не имеющие дополнительных доходов. И когда мечта становится явью, они получают новый импульс и силы, чтобы пройти путь паломника и совершить долгожданный хадж.

Нужно отметить, что только в истории новой России ингушские женщины смогли совершить хадж. В настоящее время в числе паломниц можно встретить одиноких женщин, достигших возраста ритуальной чистоты.

Среди паломников часто можно встретить много пожилых людей и семейные пары, но самый сенсационный случай в истории хаджа российских мусульман произошел в 2011 г., когда хадж совершила 110-летняя паломница из Ингушетии Мадинат Дзадзиева (Дударова). Как сообщил муфтий Республики Ингушетии Иса-хаджи Хамхоев, это «известие привлекло огромное внимание общественности, средств массовой информации и сразу стало особенным событием. „Мадинат Дзадзиева (Дударова) вылетела из Нальчика в Иорданию, откуда 1700 км добиралась с другими паломниками до Медины. Когда мы узнали об этом, через консульство России решили вопрос о ее возвращении домой прямым рейсом. Конечно, наша соотечественница вызвала у нас и восхищение, и уважение. Аллах придал ей силы совершить святое паломничество“, — сказал Иса-хаджи Хамхоев». В хадж-миссии России отметили, что это уникальный случай, у которого не было прецедента в последние десятилетия. Никто не ожидал, что в возрасте 110 лет человек может решиться совершить паломничество [Уникальное паломничество].

Ингушские старожилы продолжают свое путешествие к святыням Мекки, несмотря на возраст. Так, в 2015 г. представитель хадж-миссии Ингушетии в интервью Кавказскому узлу сообщил, что среди паломников есть двое 1928 года рождения [Число отправляющихся в хадж].

В числе паломников много и тех, кто по просьбе родных или знакомых отправляется в хадж с целью компенсировать чей-то хадж. Здесь же нужно отметить, что каждый мусульманин должен при наличии честно заработанных денег и здоровья совершить паломничество к святым местам. Но если человек не в состоянии совершить хадж, он должен послать вместо себя «заместителя», оплатив все расходы, связанные с поездкой. Чаще всего это молодые люди, для которых регулярные поездки в хадж стали смыслом жизни. Таким образом они ежегодно имеют возможность совершать хадж за кого-то, видеть священную Мекку и делать богоугодное деяние.

В последние годы в республике проходят конкурсы и исламские интеллектуальные игры «Знай свою религию». Победители, занявшие первое, второе и третье место, получают возможность бесплатно совершить паломничество к святыням Мекки и Медины [Интеллектуальная игра «Знай свою религию»].

В 2016 г., 30 мая, в Назрани состоялась очередная исламская викторина под названием «Знай свою религию». Участниками интеллектуальной игры стали жители Ингушетии в возрасте от 18 до 30 лет. По условию викторины участник не должен быть выпускником или студентом какого бы то ни было религиозного учебного заведения. Трое победителей получили путевки на хадж.

Ингуши, как и все мусульмане, бережно хранят религиозные традиции и соблюдают все столпы ислама, где хаджу отводится особое место.

Зийараты ингушей

Зийарат (араб. посещение) — паломничество к могилам «святых» (авлия). Практика зийаратов сравнительно поздняя в исламе. «Она сложилась в связи с появлением и развитием мусульманского культа «святых» [Резван 1991: 77]. Ингуши рассматривают зийарат как напоминание о загробном мире, вознесение мольбы за умерших и размышление о тленности бренного мира.

Термин «зийарат», кроме того что употребляется для обозначения посещения места захоронения человека, также может подразумевать и посещение мусульманином своего брата по вере с целью увидеть и узнать о положении его дел ради Всевышнего Аллаха [Албогачиев 2012. 618–619].

В среде ингушей, как и у многих народов мира, развито поклонение «святым местам» — могилам и мавзолеям исторических и мифических деятелей ислама. Подобные сакральные места есть во всех уголках мира, они объединяют в себе материальные и духовные ценности этнокультурного региона, которые имеют признаки взаимодействия этноса и священного места.

Зийарат к могилам почитаемых лиц обычно осуществляется в дни их рождения, накануне месяца Рамадан или других религиозных праздников.

Некоторые бытующие в современном обществе религиозные практики корнями уходят в далекое прошлое ингушского народа и связаны с прежними верованиями. С глубокой древности у ингушей был широко распространен культ природных объектов: деревьев, водных источников, пещер [Далгат 2004: 178]. Языческие культы, связанные с природой, органично вписались и в мусульманскую религию.

Некоторые домонотеистические представления, которые не противоречат положениям мусульманской религии о душе и смерти, в несколько ином варианте все-таки сохраняются в современном обществе [Гостиева, Сергеева 1996: 194]. Они нашли тесное переплетение с нормами мусульманской религии. Паломничество к могилам религиозно-родовых авторитетов, поклонение кому бы то ни было, кроме Аллаха, является нарушением норм ортодоксального ислама.

Посещение могил может быть обосновано рядом причин. Так, человек может прийти, чтобы вспомнить о смерти и помянуть покойного, навести порядок на кладбище. Такой зийарат ингуши считают разрешенным. Другой человек делает из посещения могилы поклонение (религиозный обряд), считает,

что ему мертвый сможет чем-то помочь, придумывает новые обряды и делает их фардом (обязанностью или очень желательным). Такой зийарат запрещен. Поэтому нельзя считать, что все, кто посещают святые места, совершают грех. Этой точки зрения придерживается основная масса жителей Ингушетии.

Все зийараты современных ингушей связаны с их религиозной принадлежностью. По традиции зийараты сооружают либо в местностях, почитаемых святыми, либо над могилами шейхов, либо в местах, связанных с их религиозной деятельностью.

Современная ингушская топонимика насчитывает 14 зийаратов, посвященных суфийским шейхам, и один мавзолей Борга-Каш, в дословном переводе с ингушского обозначает «могила Борга». Это один из самых ранних сохранившихся в Ингушетии мусульманских памятников. Мавзолей Борга-Каш является памятником истории и культуры федерального значения и находится под охраной государства. Расположен он на северо-западной окраине Плиевского муниципального округа г. Назрань, на левом берегу реки Сунжи, на склоне холма, являющегося отрогом Сунженского хребта, известного в Ингушетии как гора Шейха. Внешне мавзолей представляет собой куб правильной формы с куполом в форме полушария. Имеет вход в виде арки с арабской надписью по всему периметру.

С этим памятником связаны сохранившиеся народные предания, данные топонимики, лингвистики, археологические раскопки, письменные источники и т.д. Они позволяют предположить, что его появление связано с пребыванием монголо-татар в плоскостных районах Ингушетии.

Об этом свидетельствует Ф.С. Гребенец: «Тысячи паломников в начале XVIII столетия ежедневно стекались к месту поклонения, прося заступничества угодников Божьих в посылке им дождя и в других случаях». Далее этот же автор сообщает, что «все население Плиевского селения с каким-то благоговением и суеверным страхом относится к Борга-Каш, охраняет его и бережет от грубых и

невежественных людей и их вандальских замашек. В период бездождия, в страдную летнюю пору все местное население селения Плиевского собирается к этому памятнику и во главе с муллами возносит горячие молитвы к Престолу Всевышнего, испрашивая дождя. По словам ингушей, ни одно паломничество их не пропадало даром, и в таких случаях всегда обильный и многодневный дождь служил утешением опечаленному населению, которое с грустью начинало смотреть на свои пропадавшие кукурузные поля» [Гребенец 1913].

По вопросу о том, кому возведен этот памятник, еще много дискуссий, однако по одному из наиболее популярных у ингушей преданий в мавзолее Борга-Каш был похоронен властелин Татартупа Борга-хан — ногаец, один из ханов Золотой Орды. Согласно преданиям кумыков, в правление Мамая «ногайцы в большом количестве перекочевали со своими стадами на плоскость нынешней Чечни, где глава их орды Борга-хан основал свою резиденцию». В ногайской поэме «Мурза-Едиге» говорится о Султানে Беркихане — властителе Татартупа — и описываются ужасные последствия разгрома Тимуром Тохтамыша [Виноградов 1980: 51].

Отстраняясь от научных дискуссий, можно с уверенностью отметить, что независимо от того, кому посвящен этот памятник, его почитают и поныне не только в республике, но и за ее пределами как самый ранний памятник исламского зодчества, сохранившийся на территории Ингушетии. Подобных памятников на территории России на сегодняшний день больше нет [Албогачиева: 2007: 79].

Остальные зийараты Ингушетии появились в XIX в. и связаны с именами суфийских шейхов двух тарикатов, накшбандийа и кадирийа. Однако прежде чем перейти к зийратам Кунта-хаджи в Ингушетии, нужно отметить: места захоронения Кунта-хаджи не существует, но его последователи совершают паломничество к месту захоронения его матери Хеды. Зийрат находится в Веденском районе Чечни, в селении Хажи-Эвла, на вершине горы Эртан-Корт.

Огромное количество верующих из разных уголков Ингушетии отправляется туда в месяц Рамадан и в другие мусульманские праздники, предварительно посетив могилу Ужахова. Многие везут туда больных в надежде на выздоровление.

Очевидцы пишут: «Слышали, наверное, Эртан Лам на хребте Песчаном (чечен. *Гламаран дукъ*) в Ведено становится кавказским Арафатом. Вайнахские пилигримы облепили гору со всех сторон. Паломниками заполонена вся Чечня. Идут, как в стародавние времена, подвергаясь трудностям, отказывая себе в транспорте, комфорте, с посохами и скромным содержимым хурджунов, в которых лишь легкая еда и посуда для воды. Забита автотрасса „Кавказ“, все тропы исхожены. Побиты все рекорды посещения последней обители уважаемой Хеди, матери Кунта-Хаджи. Если в прошлом за целый год этот уголок посещали немногим более двух тысяч человек, то тут только за весенние три месяца здесь побывало более 20 тысяч паломников. Такого не бывало никогда. Открыты все ворота, на блокпостах людей не останавливают, везде зеленый свет. Едут из Иордании, Турции, Ингушетии, российской глубинки. И среди них преимущественно молодежь» [Зийарат Хеди под угрозой].

Полевые материалы наших исследований позволяют судить о некоторых трансформациях, произошедших в последние десятилетия при посещении могилы матери Кунта-хаджи — Хеди. Раньше паломники, увидев издалека ее могилу, останавливались и обращались к «ней» с приветствием: «Мы приветствуем тебя, уважаемая мать устаза Кунта-хаджи — Хеди *Салам-моарал да хьога тхогар, везача устаза Киши хIажи нана — Хеди*», т.е. они даже не подходили близко к ее зийарату. Старики считали, что так они выражали дань уважения к этой «святой» женщине [ПМА2012].

Я была свидетелем того, что в зийарат заходили все желающие, делали семикратный обход могилы Хеди, при этом прикасались левой рукой ограды — ширмы, ограждающей могилу от посетителей, а затем в другой комнате

располагались для совершения намаза и затем выходили на улицу. При этом до самого выхода с территории зийарата все шли задом наперед, чтобы лицо было обращено к зийарату Хеди. Многие паломники привязывают к деревьям, расположенным в окрестностях зийарата, цветные лоскутки или носовые платки [ПМА 2012]. На деревьях верующие по традиции навешивают лоскутки материи с надеждой, что после этого их или их близких покинут все болезни и недуги. Подвязывание лоскутков характерно для почитания святых мест. Они считают, что таким образом устанавливается магическая связь с объектом поклонения. Особо почитаемые места, связанные с именем шейха Кунта-хаджи Кишиева на территории Ингушетии

- Мечеть имени «святого» устаза Киши-хаджи, ст. Слепцовская.
- Мечеть имени Мовсара-хаджи Кишиева (старшего брата «святого» устаза Киши-хаджи), построенная в ст. Слепцовой при клинической больнице.
- Мечеть имени «святого» устаза Киши-хаджи, г. Назрань, пос. Крепость. Все три мечети были построены на средства мецената М.С. Мальсагова.
- Родник — *Хъажий хъаст* устаза Киши-хаджи, Республика Ингушетия, г. Назрань, пос. Крепость. Основан святым устазом Киши-хаджи в 1847 г. во время первого приезда в Ингушетию. Этот родник очень популярен у молодежи, туда со всех концов республики съезжаются невесты, чтобы совершить обряд выхода невесты за водой. Иногда около родника собирается очередь невест. Перед тем как набрать воду, невеста должна выполнить старинный обряд: вынуть иглу, вколотую в подол ее свадебного платья, проткнуть иглой куриное яйцо, бросить яйцо в родник, чтобы оно разбилось и его унесло водой. В это момент невеста загадывает три желания, касающиеся ее будущей супружеской жизни. Затем невеста наполняет водой ведра всем женщинам и девушкам, находящимся у родника, и, наполнив свое ведро, отправляется домой.

- Гора молитвы — (инг. *Доун Гу*) , Республика Ингушетия, г. Назрань, пос. Крепость. На этой горе «святой» устаз Киши-хаджи и сопровождавшие его мюриды устроили первый на земле Ингушетии громкий зикр. По сей день жители близлежащих селений собираются на горе для жертвоприношения, молитвы, чтобы во время засухи просить дождя, мира и благополучия у Всемогущего Аллаха.

- Памятник из белого мрамора, открыт в честь 200-летия появления на земле «святого» устаза Кунта-хаджи Кишиева. Республика Ингушетия, 2000 г.

Зийараты и культовые сооружения, связанные с именем Батал-хаджи Белхароева:

- Зийарат Батал-хаджи является местом особого почитания его мюридами. Новое сооружение, отстроенное в начале XXI в., в буквальном смысле утопает в гранитном обрамлении и блистает золотом. По своей монументальности и оригинальному архитектурному исполнению оно вряд ли имеет аналог на всем Северном Кавказе. Проект этого мемориального комплекса был задуман внуком Батал-хаджи — Якубом-хаджи, его братьями и одобрен последователями. В строительстве мечети принимали участие представители всех вирдовых братств Ингушетии и Чечни [Албогачиев 2010: 181].
- На Сурхахинском кладбище рядом с зийаратом построена мечеть имени Батал-хаджи Белхароева.
- Куж багIа хи. Это местечко располагается между селениями Экажево и Яндырка. По рассказам старейшин, ингушский устаз Батал-хаджи посадил на этом месте дерево. Более того, на этом участке были преданы земле одежда и предметы быта шейха Кунта-хаджи Кишиева, подаренные им своему ученику и последователю Белхароеву. Это место в большом почете у последователей учения Батал-хаджи Белхароева.

При посещении зийарата совершается ритуальный обход вокруг «святого» места и читается сура «Ясин» из священного Корана.

Зийараты и культовые сооружения, связанные с именем Хусейн-хаджи Граданова

- Зийарат Хусейн-хаджи находится на родовом кладбище в селении Плиево Назрановского района Ингушетии. Это квадратное помещение, крытое крышей с золотым куполом, украшенное звездой и полумесяцем. Могила располагается внутри сооружения, по центру, и покрыта сверху черным бархатом.
- Мечеть имени Хусейн-хаджи Гарданова располагается в селении Плиево Назрановского района Ингушетии. Там собираются на молитву в основном его адепты из окрестных сел.

Отдельные зийараты относятся к адептам Кунта-хаджи Кишиева

- В сел. Насыр-Корт Назрановского района находится зийарат Гаирбека-хаджи Евлоева. Это квадратное строение, украшенное в четырех углах небольшими куполами со звездой и полумесяцем. Могила располагается внутри сооружения.
- В селении Барсуки Назрановского района на кладбище располагается зийарат Тешала-хаджи Ужахова. Рядом с могилой построено прямоугольное помещение в виде навеса со скамейкой. Многие ингуши, прежде чем отправиться в паломничество к могиле матери Кунта-хаджи Хеди, поднимаются к могиле Тешала-хаджи, делают дуа и отправляются в Эртени.

Говоря о зийаратах ингушей, нельзя не сказать о Национальном мемориальном кладбище (инг. *гIоазот каишмаи*) близ Алханчуртского канала. На этом кладбище похоронены жертвы осетино-ингушского конфликта 1992 г. и установлены памятники без вести пропавшим. На территории мемориального комплекса имеется мечеть.

Важная деталь, характерная для ингушских зийаратов, — это то, что местное население воспринимает их как символ веры и дань уважения, но не поклонения, в отличие от соседних регионов Кавказа. Так, например, «у рутульцев, как и у других народов Дагестана и Северного Кавказа, святые места выполняют пять основных функций. Во-первых, большинство из них используется рутульцами для исцеления (главным образом от бесплодия и детских болезней). Во-вторых, некоторые уджагъабыр служат кладбищами для новорожденных детей. Согласно широко распространенному поверью, «святой» шейх охраняет погребенных возле его могилы младенцев и помогает им достичь рая после смерти. В-третьих, к святилищам и похороненным в них шейхам обращаются за помощью, когда нужно вылечить или найти домашнюю скотину. Обычно это касается уджагъабыр, расположенных в священных рощах рутульцев. В-четвертых, святые места на окраинах селений и на перекрестках дорог охраняют обратившегося к ним с молитвой путника в пути. Наконец, возле наиболее прославленных своей чудотворной силой святых мест совершают моления о дожде» [Бобровников 2002: 37].

Несомненно, подобные практики были повсеместно, но в последние десятилетия они стали утрачивать былую силу. Материалы нашего исследования позволяют сделать вывод о том, что ингушские зийараты выполняли схожие функции в советский период, когда мусульмане были лишены возможности совершать хадж в Мекку, а посещение почитаемых мест восполняло образовавшийся духовный вакуум.

Зийарат к могилам почитаемых лиц в мусульманской практике обычно осуществляется в дни их рождения, накануне месяца Рамадан или других религиозных праздников. Ингуши приходят на могилы и по пятницам, а некоторые последователи, живущие рядом с зийаратом, читают на могиле молитвы каждый вечер. Посещение зийарата должно сопровождаться полным или частичным омовением и чтением молитв. Входить на территорию кладбища

нужно с правой ноги и затем произнести слова приветствия всем покоящимся на этом кладбище и читать молитвы обращенные к Аллаху.

Подойдя к зийарату, нужно сделать трехкратный обход могилы и читать известные молитвы. Затем сделать намаз и еще читать молитвы. Выходить следует спиной, чтобы лицо было обращено к зийарату.

Выводы

Суфизм повсеместно утвердился на Кавказе сравнительно поздно в силу разных социально-экономических, политических и иных причин. Народы Кавказа, которые раньше других приняли ислам, распространяли свое влияние на соседние регионы и утверждали его там. В результате этого мусульмане Кавказа исповедуют ислам и принадлежат к разным направлениям ислама (сунниты и шииты), к разным догматико-правовым школам (ханафиты, шафииты), к разным суфийским братствам (накшбандийа, кадирийа, шазилийа). Шафиитский толк распространен среди чеченцев, ингушей и народов Дагестана. Ханифизму следуют проживающие в западной и центральной частях народы Северного Кавказа, а также кумыки и ногайцы.

Огромную роль в распространении ислама среди ингушей сыграли исламизированные соседи, но решающий перелом произошел под влиянием шейха Кунта-хаджи Кишиева и Дени Арсанова. Эти два вирда и сегодня являются самыми многочисленными и влиятельными среди ингушей. Кадирийский тарикат очень быстро распространился среди ингушей и стал лидирующим с первых лет его появления. Такая же картина была характерна и для соседней Чечни, где существовали свои муридские общины. Обеспокоенные набирающей силой этого религиозного течения, власти решили арестовать Кунта-хаджи и сломить силу кадирийского тариката. Кунта-хаджи был пленен 1864 г. с его адептом Абдул Саламом и его братом Мовсаром. Власти рассчитывали, что это религиозное братство со временем распадется и не будет представлять мощную и крепкую религиозную ячейку. Но ситуация не изменилась, после пленения

Кунта-хаджи появились новые религиозные братства с новыми ритуалами, отличающими их друг от друга. Здесь же необходимо отметить, что Кунта-хаджи разрешил впервые, женщинам участвовать в круговом зикре. В каждом братстве существуют свои внешние атрибуты, характеризующие тот или иной вирд. Есть и различия в вирд-заданиях, которые возложены шейхами на своих адептов и выполнение которых обязательно для всех.

После смерти основателей новых религиозных братств их адепты стали посещать их зийараты каждую неделю. Эта наиболее посещаемые и почитаемые места их мюридов. В честь них построены мечети и медресе, которые любят посещать их адепты в пятницу. Чаще всего это большие соборные мечети в населенных пунктах, где живет наибольшее количество адептов того или иного шейха.

Глава 3. ОБРЯДОВЫЕ ПРАКТИКИ И ЭТНОСОЦИАЛЬНЫЕ РЕЛИКТЫ В СОВРЕМЕННОМ ИНГУШСКОМ ОБЩЕСТВЕ

§ 1. Обряды жизненного цикла

Рождение ребенка у ингушей является очень важным событием. Поскольку здоровье ребенка во многом зависит от здоровья и поведения матери во время беременности, ей запрещается присутствовать на похоронах и поминках, сквернословить, смотреть на калек и убогих, общаться с неприятными для нее людьми. Ее всячески оберегают, стараются выполнять все желания, ей уступают дорогу даже почтенные старики.

До настоящего времени сохраняются элементы родильного скрывания: роженицу в родовспомогательное учреждение доставляет не муж, а родственники или соседи. В больницах акушерки, принимающие роды, умеют читать соответствующие молитвы, этому они обучаются, еще будучи студентками в медицинских колледжах, где преподают основы ислама.

Мать, впервые беря на руки новорожденного, читает молитву и просит для своего малыша у Аллаха милосердия, милости и праведной жизни в лоне ислама. Особо приветствуется рождение мальчиков — продолжателей рода [Агиева 2011:117]. Если даже ребенок лишится своих родителей, он никогда не остается без внимания и заботы со стороны близких родственников, а иногда и посторонних людей, которые берут его в семью. В Ингушетии нет детских домов.

Тот, кто первым сообщает радостную весть о рождении, получает подарок (инг. *кха бякхачо*) независимо оттого, какого ребенок пола.

Наречение происходит через несколько дней после рождения, а в некоторых случаях в тот же день, если имя было согласовано с близкими и родными еще до рождения. Правом давать имя новорожденному обладают родственники по материнской и отцовской линии. Но предпочтительнее давать право наречения первенца материнской стороне. По старинному обычаю, дающий новорожденному имя делает малышу и первый подарок. Самые

распространенные имена мусульманские или связанные с исламскими святынями. Наиболее популярное мужское имя Магомед. Считается, что, если в доме есть хотя бы один мальчик, ему непременно нужно дать это имя. Также распространены имена Адам, Ахмед, Султан, Ислам, Микаил, Израил, Ибрагим, Гелани и др. Девочек чаще всего нарекают именами Мадина, Макка, Марем, Хава, Лейла, Асет, Пятимат и др. [Агиева 2011:129].

В настоящее время помимо мусульманских имен дают имена популярных актеров, спортсменов или политических лидеров. Все зависит от вкусов родителей и степени их религиозности. Обрядов, сопровождающих наречение именем, не существует. Не практикуется и торжественная регистрация новорожденного, однако появилась новая традиция празднования дня рождения ребенка. Молодежь любит отмечать подобные торжества в кафе или ресторанах. Раньше эта традиция была распространена только в среде интеллигенции, в последнее время — почти повсеместно. Впрочем, некоторые считают, что это противоречит нормам ислама, и не практикуют празднования дней рождений членов семьи.

Первые волосы ребенка считаются нечистыми, и потому головку младенцу обривают. Выпавшие молочные зубы не принято выбрасывать куда попало, их заворачивают в хлебный мякиш и закидывают на крышу. В народе говорят, что новые зубы будут такими же крепкими, как у мышки, что съест мякиш хлеба, в который завернут зуб.

«Приданое» первенцу, по обычаю, готовит мать роженицы. В этом ей помогают родные и двоюродные сестры, тетушки, подруги молодой матери. Подарки независимо от пола ребенка бывают очень разнообразными. Это кроватка или люлька, ходунки, манеж, множество костюмчиков и даже памперсов, игрушки — словом, все необходимое новорожденному в первое время и когда он подрастет. Иногда «приданое» для малыша бывает настолько внушительным, что помещается только в грузовой автомобиль. Также принято

каждому, кто приходит в дом, где есть малыш, одаривать новорожденного деньгами или подарками.

В некоторых семьях детей, как и в старину, укладывают в люльку, туго запеленав. Однако большинство родителей теперь вовсе не пеленают детей, их с рождения одевают в ползунки и распашонки и надевают памперсы, считая это более гигиеничным. Дети находятся под постоянным медицинским наблюдением. В отдельных семьях при заболевании детей еще прибегают к магическим приемам: сжигание соли над раскаленной печью или заговор. Практикуется ношение оберегов, амулетов (инг. *жай* — религиозное писание), за которыми обращаются к мулле. Для лечения от сглаза обращаются также к мулле, чтобы он написал изречения из Корана от болезни на листке. Затем в воду кладется листок с этой записью, и этой водой обмывают ребенка [Агиева 2011: 130].

Воспитанием детей занимается мать и, если есть, бабушка, а также старшие сестры, но теперь, по мере изживания обычаев избегания, отец также участвует в этом процессе. Ребенка учат хорошим манерам, родному языку и некоторым мусульманским молитвам. Отношение к девочкам и мальчикам в семье одинаковое, с той лишь разницей, что воспитанием сына больше занимается отец, тогда как воспитанием дочери — мать. Детей воспитывают в правилах ингушского этикета: как кого приветствовать, как сидеть или идти, кому с какой стороны стоять, кого пропускать вперед, когда нужно вставать и пр.

В некоторых семьях дети с восьмилетнего возраста начинают делать намаз, а мальчики могут посещать мечеть для пятничной молитвы.

По шариату, за благополучие детей нужно принести в жертву животное (*уйкът де*), с приглашением множества близких людей. За одного ребенка полагается резать одного барана, но за мальчика желательно зарезать двух баранов. Если в семье есть семь детей и более, то одну телку. Для подобной цели выбирается животное, не имеющее видимых дефектов и достигшее двухлетнего

возраста. Считается, что если родители не совершили этот обряд, то это отразится на здоровье детей. Данный обряд предпочтительнее делать в детском возрасте, но допускается и по достижении юношеского возраста. Мясо жертвенного животного делится на три части. Одна остается дома, вторая отдается близким родственникам и третья — сиротам и беднякам, из расчета по 3–4 кг на семью. Родители ребенка должны обязательно поесть мясо этого животного. После того как мясо будет съедено, кости непременно нужно закопать так глубоко, чтобы их не раскопали животные.

Ингуши соблюдают обряд обрезания мальчиков, но распространенное у некоторых народов Кавказа обрезание девочек [Карпов 2001: 28] у ингушей не практикуется. Обрезание мальчикам делают в разном возрасте, но предпочтительнее до восьми лет, в конце мая и первой половине июня, до начала летнего солнцестояния. В этот период раны заживают быстрее, так как не очень жарко. Обрезание делают врачи, а раньше делали мужчины, имевшие навыки врачевания. Мальчики, которым не было сделано обрезание, не имеют права резать птицу и скот, поэтому мальчики, прошедшие через данную обрядовую процедуру, считают себя взрослыми и по статусу выше сверстников. После совершения операции родственники со стороны матери навещают больного, принося ему всевозможные угощения и подарки или деньги.

В Республике Ингушетии не практикуется раздельное воспитание девочек и мальчиков в дошкольных учреждениях, в школах, интернатах, лицеях, гимназиях, летних лагерях. Нет и деления учащихся по принадлежности к тому или иному братству. Среднее образование является обязательным, но по возможности каждая семья стремится дать ребенку высшее или среднее специальное образование. Необходимо отметить, что ингушская молодежь получает образование не только в Республике Ингушетии, но и за ее пределами, в различных регионах России и за рубежом.

Брак

Основными формами заключения брака являлись сватовство и брак уводом — «кража невесты» по обоюдному согласию или насильно. Брак уводом не одобряется местным обществом, а в последние годы запрещен и почти изжит. В 2013 г. на конференции мусульман Ингушетии был принят закон, запрещающий кражу невест как противоречащий законам РФ и не соответствующий нормам шариата. На этой конференции приняли участие около 800 делегатов — представители органов власти, общественные и религиозные деятели. Обозначен штраф за кражу невесты — 200 000 руб. для похитителя и по 100 000 руб. для тех, кто содействует или принимает какое-либо участие в умыкании невесты [ПМА 2013].

Штрафы передаются в мечеть населенного пункта, где проживает нарушитель, даже если невеста была согласна на умыкание. Если похититель не в состоянии сразу выплатить всю сумму, он может сделать это в рассрочку. Того, кто откажется платить, могут подвергнуть ostrakizmu односельчане [Дзаурова, URL: <https://gazetaingush.ru/obshchestvo/>]. Принятие этого закона повлияло на статистику брака уводом, но в единичных случаях он все же существует.

При заключении брака ингуши придерживаются установленного адатом запрета — вступать в брак с женщинами, находящимися с ним в кровнородственных отношениях. По адату ингуши придерживаются принципа экзогамии, накладывающего вето на женитьбу не только на однофамилице, но и на женщине из родственной фамилии или состоящей в близком родстве. Не разрешается жениться на вдове брата, хотя в XIX в. и начале XX в. бытовал левиратный брак. К нему чаще прибегали несостоятельные люди, так как это избавляло от уплаты брачного выкупа *калыма*, который подрывал материальные устои семьи. Бытовали и случаи, когда к этой форме брака обращались состоятельные люди с целью, чтобы вдова оставалась полноправной хозяйкой дома и могла воспитывать детей в лоне семьи [Далгат 2008: 162]. В настоящее время этот обычай совершенно изжит. Изменилось и значение *калыма*, который

по адату выполнял функцию выкупа невесты у ее родителей. Теперь калым не предусматривает доли для родителей и весь используется на покупку приданого для невесты. Эта функция калыма ближе к нормам шариата: в нем эти платежи рассматриваются как предбрачный дар самой невесте на случай вдовства или развода.

Кроме перечисленных, бытуют и другие регламентирующие правила. Так, в братстве Батал-хаджи рождаются только с членами своего вирда, хотя мужчинам дозволяется жениться на женщинах других братств. При жизни Батал-хаджи правом выдавать женщин замуж обладал только сам шейх. Теперь этим правом пользуются родители, но и им предписано подбирать для своих детей из числа баталхаджинцев. Схожие правила бытуют и в других братствах, например накшбандийа, Овди мурдаш, где некоторые фанатичные их члены не разрешают сыновьям и дочерям связывать себя семейными узами с членами других братств.

Наиболее распространенной формой брака является брак по сватовству [Дзарахова 2010: 50]. Главным мотивом для заключения брака служит взаимная любовь и привязанность, основанные, как правило, на общности интересов, взглядов на жизнь, вкусов и привычек. Молодые люди, принявшие решение соединить свои отношения брачным союзом, оповещают родных об этом. Далее инициатива переходит к родителям жениха. Если они согласны с выбором сына, то посылают сватов, если нет, то отказывают. В таких случаях некоторые молодые люди игнорируют мнение родителей и все же решаются прибегнуть к похищению невесты.

Этот старинный обычай оказался удивительно живучим, несмотря на то что он в корне противоречит исламу и не одобряется многими членами общества. Его существование во многом обусловлено низким социально-экономическим уровнем развития Ингушетии. Молодые люди, вставшие перед выбором спутницы жизни, вынуждены руководствоваться не только чувствами, ведь для свадьбы и выплаты калыма требуются большие затраты. Если в семье парня или

девушки тяжелое материальное положение, родители иногда сами дают согласие на умыкание девушки, чтобы избежать лишних материальных расходов.

Похищение с согласия девушки происходит следующим образом. В назначенное время молодой человек в сопровождении друзей приезжает в условленное место, сажает девушку в машину и увозит в дом родственников или знакомых [Дзарахова 2010: 152]. Но бывают и случаи насильственного увоза, когда девушку силой сажают в машину. И в первом, и во втором случае в дом девушки отправляется посыльный, который ставит ее семью в известность о случившемся. Для выяснения обстоятельств похищения к девушке привозят почетных стариков во главе с муллой и сестру или близкую родственницу. Они должны обязательно увидеть девушку и узнать, давала ли она согласие на такой поступок. Если девушка отвечает положительно, они отправляются к ее родителям и сообщают о добровольном выходе замуж их дочери и о необходимости примирения (инг. *тоам бе*). Но случается, что родители девушки не дают согласия на ее вступление в брак с избранником, и это продолжается в течение трех дней. В таких случаях имам мечети того селения, где проживает семья девушки, берет на себя обязанности отца девушки и в присутствии двух свидетелей совершает оформление брака. Имам получает выкуп за невесту (инг. *дехар*) и отдает родителям. Родители бывают вынуждены смириться. В этом случае свадьбу справляют только в доме жениха.

Среди молодежи, обучающейся или работающей вдали от дома, нередко заключаются межнациональные браки, молодыми мужчинами чаще, чем девушками. В основном такие браки совершаются без согласия родителей и без соблюдения ингушской свадебной обрядности. Подобные браки оформляются в соответствии с существующими нормами гражданского бракосочетания, тогда как в Ингушетии распространено мусульманское оформление брака — (инг. *мах бар*), и только после этой процедуры осуществляется регистрация в ЗАГСе. «Государственная регистрация не дает права мусульманину-жениху даже

прикасаться к жене. В советский период священнослужители не соглашались проводить обряд бракосочетания до проведения гражданской официальной регистрации. В наши дни такой жесткой привязки между официальной и мусульманской регистрацией нет. Брак по-мусульмански стал довольно распространенным явлением, особенно среди молодежи. Заключив мусульманский брак, молодые люди живут совместно, не проводя свадебных церемоний, не регистрируя свой брак в органах загса» [Аккиева 2009: 37].

Теперь вернемся к традиционной и наиболее часто соблюдаемой в настоящее время форме заключения брака. Как правило, перед тем как официально объявить о желании породниться с той или иной семьей, близкий родственник или друг семьи молодого человека приходит в дом девушки и заявляет о намерении. Если отец девушки считает, что жених по каким-то параметрам им не подходит, он выдвигает благовидный предлог для отказа (дочь еще слишком молода, или семья пока без нее обойтись не может, или надо сначала сына женить, очередность соблюсти и др.) [Дзарахова 2010: 53]. Если получает согласие, посылают официальных сватов. Для сватовства подходят все дни недели, кроме среды. В числе сватов должен быть мулла или другое лицо из числа духовенства. Во время сватовства определяется день свадьбы и плата за невесту *калым* (инг. *дехар*), которая может быть различной, в зависимости от того, к какому братству относятся жених и невеста.

У кадыриев сумма калыма чаще всего соответствует норме, установленной муфтиятом. Так, с 1999 г. был установлен размер калыма 12 000 руб., эквивалентный 2 тыс. долларов США, но спустя много лет 5 июня 2010 г. на конференции мусульман Ингушетии этот вопрос был пересмотрен с учетом курса доллара и сумма калыма была утверждена до 40 000 рублей.

Среди приверженцев накшбандийского тариката точная сумма не установлена (зависит от состоятельности семьи жениха), но она не должна быть ниже 2 тыс. долларов США. Некоторые состоятельные родители девушек вовсе

отказываются от калыма и берут только 25 руб. Во всех случаях калым выплачивается сразу после сговора родителей, просрочек в его уплате не практикуется. По желанию сумма калыма может быть и значительно больше, все зависит от семьи жениха и его финансовых возможностей. Чтобы не нарушать установленную Муфтиятом сумму калыма, родственники передают фиксированную сумму в 40 000 руб., остальные деньги — на нужды девушки. Таким образом, не происходит нарушений, связанных с решением Муфтията о сумме калыма.

На свадьбу приходят только приглашенные гости, они не делятся по принципу принадлежности к братствам. Женщины приносят подарки невесте или деньги, мужчины дарят только деньги. Обязательным является подарок свекрови невесте в виде подушек, одеяла, матраса и полного комплекта постельного белья. В свою очередь отцу жениха дарится коврик для намаза или по возможностям семьи невесты большой ковер. Принято также делать подарки родственникам жениха и его близким друзьям [Дзарахова 2010: 150].

В день свадьбы в условленное время первой половины дня к дому невесты подъезжает свадебный кортеж (инг. *замеж*), состоящий из множества машин. Водители сигналият, оповещая о приезде. В головной машине эскорта размещаются почетные старики и мулла, вторая машина предназначена для невесты. Хозяева дома приглашают почетных гостей в дом. Родственники и молодежь, представляющие стороны невесты и жениха, знакомятся друг с другом. Среди молодежи начинается своего рода игра: парень посылает понравившейся ему девушке сигарету, она в ответ должна дать платок, а если есть желание, то и станцевать [Дзарахова 2010: 132].

Пока молодежь веселится на улице, в доме угощают почетных стариков и одевают невесту. Многие современные невесты надевают платья европейского фасона, некоторые — традиционный свадебный наряд (инг. *чокхи*). Волосы девушки имеют различную укладку и не закрыты полностью. Но в последние

годы невесты все чаще стали надевать мусульманское свадебное платье, которое закрывает не только руки и горло, но и волосы. В остальном фасон зависит от вкуса невесты и ее финансовых возможностей. Очень многие салоны специализируются на пошиве свадебных национальных, европейских, мусульманских нарядов.

Невесту одевают подруги или близкие родственницы, обязательное условие, чтобы они были из полных семей. Когда невеста оденется, к ней приходит мулла, чтобы совершить обряд бракосочетания. Для этого из комнаты выводят всех присутствующих, оставив с невестой только одну свидетельницу. Регистрация брака происходит при нескольких свидетелях в устной форме. Мулла спрашивает девушку, согласна ли она вступить в брак и делает ли это по собственному желанию и без принуждения. Если ответ положительный, мулла сообщает девушке ее права и обязанности, читает молитву и отправляется к отцу невесты, чтобы получить согласие на брак [Дзарахова 2010: 106].

Тем временем в комнату невесты заводят девушку, которая приехала в свадебном кортеже с особой миссией. Она должна передать невесте носовой платок жениха и монету или купюру номиналом от 1 до 10 руб. и новой швейной иглой подколоть подол свадебного платья. В свою очередь невеста берет монету, вкладывает ее в платок и помещает в область сердца под одеждой.

После завершения этих процедур приглашается молодой человек, который выводит невесту из родительского дома. Но прежде чем это сделать, он должен дать деньги девушке, которая одевала невесту, и старшим женщинам дома. Затем он берет невесту за левую руку, но в некоторых особо религиозных семьях невеста и молодой человек, выводящий ее из дома, держатся не за руки, как предусмотрено нормами ислама, а за концы платка. Когда они выходят во двор, начинается стрельба. По существующему поверью, чья сторона — жениха или невесты — успеет выстрелить первой, тот и будет главенствовать в доме. Затем невесту сажают в автомобиль, и процессия начинает выезжать, но дети из

ближайших домов перекрывают дорогу проволокой или заваливают камнями и ветками, не выпуская гостей, пока те не откупятся деньгами. Для этого случая специально берутся мелкие денежные купюры, которые выбрасывают из машин в толпу детей. Откупившись, свадебная процессия направляется в дом жениха, делая по дороге остановки с согласия старших и устраивая национальные танцы, в которых невеста не участвует.

Когда свадебный кортеж приближается к дому жениха, все водители начинают сигналить, оповещая, что привезли невесту. Вывод невесты из машины сопровождается выстрелами. Но прежде чем она пересечет порог дома, ей предстоит пройти ряд магических процедур. На пороге дома ее встречает родственница жениха с младенцем на руках, что является пожеланием рождения сыновей. Ребенка отдают невесте в руки, она его ласкает, одаривает деньгами и возвращает.

Затем производится своеобразное испытание. Перед невестой кладется коврик для намаза и веник, которые она должна правильно разложить (веник — в правую сторону, коврик — в левую) и одарить того, кто положил ей под ноги эти предметы. Потом свекровь кладет ей в рот ложку с медом, желая в их доме сладкой жизни, сыплет ей на голову конфеты. В это время вокруг невесты толпятся дети и взрослые женщины, которые стараются на лету поймать конфеты. По существующим поверьям, эти конфеты обладают магической силой и могут помочь при головных болях.

Если в доме жениха уже имеется сноха, то последняя должна станцевать перед невестой и получить от нее подарок. Затем невесту заводят на кухню и только потом в гостиную, где она должна стоять в углу комнаты, пока не разойдутся гости. Лицо невесты бывает прикрыто, но каждый желающий может поднять накидку и посмотреть на нее. Если кто-либо из мужчин хочет, чтобы невеста заговорила, то он делает ей подарок или дает деньги, после чего они могут общаться.

По ингушским обычаям, жених не должен присутствовать на своей свадьбе. Он с друзьями отмечает это событие в доме соседей или близких родственников. После того как привозят невесту, мулла совершает соответствующий обряд над женихом. Мулла спрашивают его, согласен ли он взять в жены девушку.

Жених и невеста не видят друг друга во время свадьбы и встречаются только на третью ночь. Если невеста оказывается не девственницей, ее возвращают с позором в дом родителей, и те обязаны возместить затраты на свадьбу стороне жениха. Если девушка целомудренна, то на четвертый день она должна пойти за водой. Это старинный обряд (инг. *хийтIа якха*) сохраняется в символической форме, так как почти везде есть водопровод и необходимость ходить за водой к ближайшему роднику отсутствует. Однако традиция частично сохраняется, хотя противоречит нормам шариата.

К этому обряду прибегают не очень набожные семьи, считая, что надо сохранить подобное увеселительное мероприятие. Невесту в сопровождении молодежи с танцами и музыкой ведут или везут к роднику [Дзарахова 2010: 161]. В последнее время очень популярен родник в поселке Крепость, открытый святым устазом Киши-хаджи в 1847 г. во время его первого приезда в Ингушетию. Желание прикоснуться к святыне заставляет всех желающих приезжать туда за десятки километров. Иногда там выстраивается очередь невест, желающих пройти обряд именно в этом месте. Родник благоустроен и находится в удобном месте, молодежь здесь устраивает национальные танцы, веселится. После данного обряда невеста становится полноправной женой.

В современном ингушском обществе сохраняется обычай избегания. Молодая невестка некоторое время не должна видеться и говорить со свекром, свекровью и старшим деверем, хотя наблюдается тенденция постепенного изживания этой традиции. Свекровь, исходя из хозяйственной необходимости, раньше остальных свойственников разрешает ей видеться и говорить с собой.

Ограничения в общении с другими родственниками мужа продолжают до тех пор, пока те не сочтут необходимым начать общение с молодой женщиной, при этом свекр и деверь делают подарки снохе. Однако невестка никогда не произносит имен свекра и свекрови, называя их папой и мамой. Имена старшего деверя и старшей золовки также не произносятся, вместо них женщина использует уменьшительно-ласкательные эпитеты.

Послесвадебный обрядовый цикл заключается в следующем. По истечении не менее двух недель после свадьбы невестку на несколько часов отвозят к родителям. А через два месяца для знакомства с новыми родственниками свекровь со своими сестрами и дочерьми везет сноху в ее родительский дом с подарками для отца и матери, тетушек и дядюшек, родных и двоюродных сестер невестки. Тогда невестку на несколько дней оставляют погостить в отчем доме. Когда же она возвращается в семью мужа, ее родители в знак теплых чувств посылают ответные подарки новым родственникам.

Сохраняется также обычай пожизненного избегания зятем отца и матери жены, а также их братьев и сестер. Он не должен с ними встречаться, но обязан оказывать знаки внимания, посылать подарки, поздравления, считаться с ними, соглашаться с их мнением, иногда вразрез с собственными интересами. Даже находясь в соборной мечети на пятничной молитве, зять устраивается на коврике так, чтобы не встретиться с тестем или дядями жены.

Полигиния

В ингушском обществе полигиния — исторически сложившее явление еще с периода бытования институтов обычного права. Б. К. Далгат подчеркивал, что вторую и даже третью жену заводили в тех случаях, когда первая жена не могла родить наследников или не могла справиться со всеми лежащими на ней хозяйственными обязанностями.

После Октябрьской революции обычаи и традиции народов, населяющих империю, были поддержаны новой властью, но уже после 1920-х гг. началось

повсеместное введение новых правил, регулирующих жизнь общества. В октябре 1924 г. вторая сессия ВЦИК приняла дополнительную главу Уголовного кодекса России «О преступлениях, составляющих пережитки родового быта» (многоженство, принуждение девушек к вступлению в брак, вступление в брак с малолетним). По официальной статистике, в 1926 г. по всей Ингушетии на 100 женатых мужчин приходилось 111 замужних женщин. Уголовный кодекс РСФСР в окончательной редакции был опубликован в 1926 г. и был дополнен ст. X «Преступления, составляющие пережитки родового быта». За многоженство были предусмотрены принудительные работы сроком до 1 года или штраф до 1000 рублей.

В уголовном кодексе РСФСР 1960 г. Статья 235 о многоженстве была изложена в следующей редакции: двоеженство или многоженство наказывается лишением свободы на срок до одного года или исправительными работами на тот же срок.

В СССР стать многоженцем юридически было невозможно, да и фактически тоже довольно затруднительно. Хотя и были отдельные случаи, когда людям удавалось содержать две семьи. Борьба с многоженством велась и на местах. Так, в 1970 г., с апреля по июль, в населенных пунктах Назрановского, Малгобекского и Сунженского районов Чечено-Ингушетии проводились запланированные партийными организациями сходы жителей с осуждением пережитков прошлого, таких как многоженство, уплата калыма, похищение девушек, отправление религиозных обрядов.

В нынешнем российском законодательстве нет наказания за многоженство. Лишь в Семейном кодексе есть статья 14 «Обстоятельства, препятствующие заключению брака», в которой говорится о том, что в брак не может вступить лицо, которое уже состоит в другом зарегистрированном браке. А статья 27 признает брак недействительным, если имеются обстоятельства, описанные в статье 14.

Тем не менее вопрос о многоженстве достаточно дискуссионен, так как в среде российской политической элиты есть как противники, так и сторонники многоженства. В частности, Владимир Жириновский неоднократно выступал за внесение в Семейный кодекс РФ поправок, узаконивающих многоженство юридически. Находит эта тема поддержку и среди мусульманского духовенства России. Верховный муфтий Центрального духовного управления мусульман России Талгат Таджуддин отмечает, что «такая мера позволит обеспечить пропитанием и отцовской лаской внебрачных детей, которые сегодня есть у многих российских мужчин, а также брошенных детей». Глава Совета муфтиев Равиль Гайнутдин считает, что введение многоженства в России позволило бы укрепить в России институт семьи. Главы мусульманских регионов страны так же ратуют за полигамный брак. С этой инициативой выступил в свое время президент Чеченской Республики Джохар Дудаев, поддерживает полигинию и Рамзан Кадыров. Однако самым деятельным политиком в этом вопросе, оказался экс-президент Ингушетии Руслан Аушев. 19 июля 1999 г. Указом Президента Республики Ингушетии Р. С. Аушева «О некоторых вопросах государственной регистрации заключения браков» сказано, что «в Республике Ингушетии граждане мужского пола, вправе заключать до четырех браков с лицами женского пола, не состоящими в браке». Предполагалось внести в Государственную Думу Российской Федерации в качестве законодательной инициативы проект федерального закона о внесении дополнения в статью 14 Семейного кодекса РФ, исходя из положений принятого указа. Хотя на государственном уровне вопрос не был решен, основываясь на вышеназванном указе, в Республике Ингушетии официально было зарегистрировано множество браков. Получив правовое оформление, этот процесс начал набирать обороты. «Женщин в Ингушетии больше, чем мужчин, а старая дева никому не нужна. В ингушском обществе, если у супруги нет детей, то муж, не разводясь с ней, берет вторую жену». Этот аргумент наиболее часто приводился сторонниками многоженства.

В период действия указанного закона в Ингушетии находились сотни тысяч внутривыселиваемых лиц из Чеченской Республики и вынужденных переселенцев из Республики Северная Осетия – Алания. Женщин, готовых вступить в брак, было достаточно. На этой волне многие мужчины обзавелись несколькими женами. Несогласные жены разводились с прежними мужьями, не желая жить с мужем, который привел вторую или третью супругу. Многие создали новые семьи, некоторые расстались с прежними женами, так как не было выполнено главное условие полигамного брака: первая жена должна дать согласие на брак со второй. Некоторые женщины, которых никто и не спрашивал о разрешении на второй брак, не стали оформлять официальный развод ни по законам РФ, ни по шариату, тем самым лишая свою соперницу государственной поддержки на случай развода. Как известно, при той системе брачных взаимоотношений, которая сложилась в нашем государстве, иметь вторую жену очень сложно, так как из-за отсутствия официальной регистрации она будет ущемлена во многом (жилплощадь, наследство, регистрация рожденных детей, поездка в хадж, до достижения возраста ритуальной чистоты и т. д.). В полигамном браке только первая жена имеет штамп в паспорте и лишь незначительная часть женщин, заключивших брак в период действия указа Р. С. Аушева о многоженстве.

Спустя пять с половиной лет, 16 февраля 2006 г., законом Республики Ингушетии № 11-РЗ этот указ был отменен в связи полным противоречием закону Российской Федерации. За этот период в Ингушетии успели оформить браки многие «многоженцы». Что касается официальной регистрации брака, то она в большей степени необходима для установления правовых отношений с государством, нежели с мужем, но в то же время штамп в паспорте — катализатор ощущения ответственности. В ингушском обществе распространено заключение брака по мусульманскому обряду, и только спустя некоторое время брак оформляется в ЗАГСе. Местное общество пытается расширить области

применения шариата (и адата) как дополнительных правовых систем, признавая их не в качестве альтернативы российской государственной, а в качестве дополнения. Вместе с тем полноценное признание в ингушском обществе российского права не означает отказ от традиций и национальной идентичности. И как в любом другом обществе, ингушское общество стремится сохранить неформальные институты, которые должны восполнять правовой вакуум. Это происходит потому, что в государстве нет правовой базы, закрепляющей права женщин в полигамном браке.

Необходимо подчеркнуть, что в Ингушетии к полигамному браку негативное отношение. Вместе с тем можно полагать, что в чем-то эта практика себя оправдывала. В республике явная диспропорция населения не в пользу мужской ее части, это связано с тем, что многие мужчины уезжают на учебу, работу, за пределы республики, там женятся и остаются на постоянное жительство. Об этом свидетельствуют и данные Госкомстата Республики Ингушетии (2005): на 1 тысячу женщин в возрасте 16 лет и старше приходится 372 женщины, никогда не состоявшие в браке, — это самые высокие показатели в России. Для ингушек, оставшихся в республике, не остается возможности выйти замуж, и многие согласны выйти второй, третьей или четвертой женой, часто с одной лишь целью завести ребенка. Ведь по ингушским обычаям, женщина не может иметь внебрачных детей, выйти замуж за иноверца или представителя другой национальности также не предусмотрено ингушскими адатами, хотя по шариату таких ограничений нет: лишь бы был мусульманином. Влияние ингушских адатов очень велико, и многие ингушки остаются старыми девами на всю жизнь, так и не создав семью. Хотя и в ингушской среде есть исключения из правил: незначительная часть женщин выходит замуж за иноверцев. Но чаще всего бывает отвергнута семьей и обществом.

Многие женщины соглашаются на брак с женатым, боясь страха одиночества. Некоторые женщины даже не просят раздела имущества, особенно если они разводятся после рождения ребенка.

У каждой женщины, вступающей в брак с женатым, конечно, есть свои аргументы относительно такого решения. Любая женщина рассчитывает на счастливый брак, но шансы не у всех равны. В полигамном браке их значительно меньше, так как изначально есть не скрытая, а явная соперница, одна или две, их дети и отсутствие правовой защиты.

В настоящее время единства в признании полигамных браков на территории Российской Федерации нет. Да и в перспективе не предвидится. Не признавать существование этой проблемы не означает ее отсутствие. В нашей стране есть множество семейных пар, живущих в законном браке, но устраивающих время от времени адюльтер. Декларация формального по сути и фактического по форме двоеженства последние двадцать лет постепенно занимает весьма устойчивое положение в российском обществе. Дети, рожденные в семьях мусульман Российской Федерации, где бракосочетание прошло в соответствии с шариатом, независимо от того, зарегистрирован этот брак в государственном учреждении или нет, находятся под попечительством отца. По закону шариата мужчина берет на себя ответственность за каждую свою семью, каждого своего ребенка.

Полигамные браки в идеале могут быть построены на основе равенства, но не любви, которую питает к ним муж, потому что равенство в любви находится за пределами человеческих возможностей, а отклонение от равенства прощается даже Всевышним, который говорит: «Вы никогда не сумеете относиться одинаково справедливо к женам, если бы даже очень хотели этого. Не будьте же полностью благосклонны к одной, оставляя другую брошенной».

В мусульманских регионах РФ, несмотря на отсутствие соответствующих государственных законов, все же существует полигиния.

Развод

В ингушском обществе негативное отношение к разводу. Местный адат и шариат в этом совпадают, так как главная ценность и той, и другой правовой системы — брак. Развод не богоугодное дело, мужчинам нужно иметь веские причины для того, чтобы произвести развод. Мусульманские богословы отмечают, что даже разрешенный развод вовсе не радует Аллаха. Следовательно, каждый мусульманин, прежде чем решится на такой шаг, должен все взвесить и только после этого выносить свой вердикт, быть семье или нет. В этом контексте хочется отметить терпеливость ингушских женщин, которые часто, несмотря на тяготы совместной жизни, стремятся сохранить семью. На разведенную женщину всегда смотрели с осуждением, считая ее виновной в случившемся. Ингуши называют разведенную женщину *жеро* (подтекст: плохая женщина), и, чтобы избежать такого ярлыка, многие терпели и терпят.

Развод может быть совершен по желанию как мужа, так и жены, в этом адат и шариат имеют схожие позиции. Разница только в причинах, повлекших развод: кто из супругов стал инициатором развода и каковы доводы супругов, не желающих более состоять в законном браке.

Несмотря на то, что мы живем XXI в., многие обычаи и традиции тесно переплетаются с адатом. Для иллюстрации бракоразводных процессов обратимся к материалам письменных источников. Так, в середине XIX в. А.М. Шегрен писал о разводе: «Если супруги расходятся по прихоти жены, то она ничего не получает на свою долю, а еще родные ее возвращают мужу калым. Если же, напротив, муж прогоняет от себя жену, то он не получает своего калыма и должен давать ей на содержание каждый год одно платье, одни шальвары, две пары чувяк (башмаков) и два платка; дети остаются при отце или при матери, это зависит от условий, но в последнем случае отец обязан отпускать ежегодно сумму на содержание детей по 12 рублей серебром в год на каждого ребенка, от грудного включительно» [Шегрен 1946: № 28].

С учреждением горских словесных судов (ГСС) бракоразводными вопросами стали заниматься и они. Н. Ф. Грабовский писал, что жена не может без согласия мужа получить развод, однако в тех случаях, когда муж грубо обращается с женой, она может обратиться не только к родственникам мужа с просьбой разрешить создавшуюся ситуацию, но и в случае отказа обратиться в ГСС. Для выяснения основательности ее жалоб выбирается «посредник», который ведет наблюдение за указанной семьей, и если ему удастся собрать сведения, подтверждающие состоятельность доводов жены, то она получает полную свободу [Грабовский 1876: 51]. «Насколько жене трудно выхлопотать себе развод, настолько легко мужу развестись со своей женой», — писал Н. Н. Харузин [Харузин 1888 б.: 128].

С годами ситуация с разводами почти не менялась, в основном инициатором развода являлся муж. Однако в случае развода по инициативе жены ее родные должны были вернуть брачный выкуп (по адатам некоторых народов — даже в двойном размере) [Иванюков, Ковалевский 1886: 567]. Весь калым и все издержки по свадьбе и даже все мельчайшие подарки, сделанные при сватовстве, возвращались мужу сполна, за исключением расходов, сделанных родственниками жены на ее приданое и свадьбу. Такие меры предпринимались в отношении жены только в том случае, если она пренебрегала мужем и его родней и по собственной инициативе уходила от супруга, не соглашаясь на условия, предлагаемые второй стороной. Но таких бракоразводных процессов было значительно меньше, чем тех, которые инициировались мужьями.

В XIX в. женщина после развода не могла выйти замуж до тех пор, пока не будет выплачен весь калым сполна бывшему мужу [Леонтович 1883: 73]. А по шариату, если муж развелся со своей женой, то он не имеет права требовать назад подарки. Коран запрещает мужьям, дающим развод женам, требовать от них предбрачные дары назад независимо от того, насколько дорогими и ценными они были: «Если захотели вы заменить одну жену другой, и если первой из них был

выделен вами [в качестве махра] даже кинтар золота, то не забирайте ничего из [богатства] этого. Неужели станете вы отбирать что-либо несправедливо и совершая грех явный?» (Коран 4:20) [Развод в исламе].

«Чтобы развестись, супругам достаточно трижды сказать друг другу „талак“, что означает, что они не хотят жить вместе. После этого 4 месяца и 10 дней они должны жить вместе в одном доме, но не иметь близости. Если за этот период такое случится, брак продолжается, если нет — муж и жена разведены. Помимо проверки правильности принятого решения, этот срок нужен для того, чтобы узнать о возможной беременности женщины, при которой развод не допускается. В этом случае он может быть осуществлен сразу же после рождения ребенка. Аборты запрещены. Исключением могут быть только два случая: если беременность и роды угрожают жизни и здоровью матери» [Аккиева 2009: 38].

Самый сложный вопрос, который встает перед родителями после развода: с кем из родителей должен остаться ребенок, — всегда был актуален. При разводе по адату ингушей дети, рожденные в совместном браке, оставались в семье отца, мать не имела никакого права требовать их у мужа. Но в некоторых случаях сельские сходы разрешали выгнанной мужем жене взять с собой одного ребенка из нескольких [Харузин 1888 а: 129]. Согласно исламскому праву, дети не должны быть разлучены с матерью до семилетнего возраста. После достижения указанного возраста ребенку будет предоставлена возможность выбора между родителями. Желание ребенка играет решающую роль в вопросе о том, с кем ему жить.

Еще раз о возможности развода по инициативе женщины. Супруга имеет право требовать развода, если на то есть веские причины, такие как жестокость мужа, невыполнение супружеских обязанностей и т. п. В этих случаях мусульманский суд расторгает брак [Мухаммад Кок-Коз 2005: 272].

Права женщины были поддержаны не только шариатом. Политика новой советской власти всецело была на стороне женщин. В 1923 г. ЦИК Горской АССР

особым декретом подтвердил действие на ее территории всех декретов и законов РСФСР о равноправии женщин и государственной помощи беременным женщинам и кормящим матерям. Горянка получила все политические, гражданские и брачно-семейные права, в частности равные с мужчиной права на владение земельным наделом и крестьянским двором, на участие в выделах и разделах, на наследование и распоряжение имуществом, на развод и детей [Смирнова 1983: 126].

В середине 1920-х годов стали создаваться уголки и клубы горянок. К концу этих лет в Ингушетии насчитывалось девять таких клубов. Ингушки стали постепенно включаться в общественную жизнь. Тем не менее большая часть женщин была бесправна, браки, как и прежде, не регистрировались в ЗАГСе, и инициатором развода, как и прежде, был муж. Однако, чувствуя поддержку со стороны правовой системы государства, женщины начинали чувствовать себя более уверенно.

Интересен случай, произошедший в 1929 г. с жительницей Владикавказа А., которая требовала развода с мужем. Женщина попыталась прибегнуть к помощи местного духовенства с просьбой оказать содействие в бракоразводном процессе, но и там не нашла поддержку. Измученная существующим положением дел, она обратилась с жалобой в краевую комиссию по улучшению труда и быта горянок: «Мой муж Г. не дает мне развод на протяжении пяти лет, и я не могу освободиться от его ига и начать новую жизнь, так как по нашим законам я не имею права на повторный брак, не разводясь с первым мужем. Если я все-таки выйду, то новый муж может быть убит». Жалоба была рассмотрена, и женщина получила долгожданный развод [ПМА 2007].

Получив поддержку местных властей, женщины почувствовали некоторую свободу и уверенность в своих силах. Так, одна женщина А. против воли была выдана замуж. Прожив с мужем пять лет, она потеряла надежду иметь детей, так как он был бесплодным, попросила у него развод, но он отказал.

Родственники и родители просили остаться с ним, поэтому она не могла обратиться в шариатский суд, чтобы не позорить родителей. Спустя еще несколько лет она осталась сиротой, умерли ее родные, и она решила уйти. Она была единственным ребенком в семье, и после смерти отца и матери их дом перешел по наследству ее дяде, и ей некуда было идти. Тогда она собрала свои документы и, взяв у мужа небольшую сумму денег, никому не сообщив о своем намерении, уехала жить в другой город. Там она прожила остаток своих лет, так и не создав новую семью, боясь преследования со стороны первого мужа [ПМА 2003].

В современном ингушском обществе семейно-брачные проблемы очень актуальны, многие вопросы невозможно решить в государственном суде, так как их решение не в поле их компетенции и значительная часть таких дел поступает на рассмотрение шариатского суда. В случае развода он тоже должен быть оформлен по законам шариата, но если брак не был оформлен официально в государственном учреждении, то женщина по российским законам абсолютно бесправна.

Чаще всего это сложные жалобы, и для их решения нельзя ограничиться только нормами шариата, так как нормы обычного права сохраняют свою действенность. Одна семья на протяжении многих лет совместной жизни не имела детей. Супруги предприняли на этом пути множество разных шагов, но завести собственного ребенка не смогли. Тогда по обоюдному согласию супругов они удочерили семимесячную девочку. Ребенок оказался болезненным. На ее лечение уходило много денег. Супруг был недоволен сложившейся ситуацией и предложил вернуть девочку в детдом, но жена категорически отказалась. Так продолжалось на протяжении долгих 12 лет. В очередной раз вернувшись с дочкой из санатория, жена обнаружила, что в ее доме живут посторонние люди. На расспросы женщины они ответили, что дом ими куплен у ее мужа полмесяца назад, а он с новой женой переехал в другой дом. Когда женщина стала требовать

раздела имущества, муж ей в просьбе отказал, аргументировав свой поступок тем, что он потратил на нее свою молодость и деньги на бесконечные лечения жены и приемной дочери.

С этим вопросом бывшие супруги обратились в шариатский суд. «Согласно нормам шариата в отношении наследования имущества, сирота не имеет автоматического права на получение части наследства, подобно родным детям» [Любовь и секс в исламе 2004: 20]. Шариатский суд объявил, что другого решения он не может вынести, и рекомендовал обратиться к совету старейшин или в примирительную комиссию, в которую входят знатоки как шариата, так и адата. Этот вопрос был передан на их рассмотрение. Взвесив все «за» и «против», они пришли к выводу, что бывшей жене полагается выделить 5000 долларов США, так как она остается без кормильца, да еще с маленьким ребенком на руках, усыновленным по инициативе мужа [ПМА 2011].

История развода следующей семьи такова. Поженились молодые по любви и с согласия родителей. Через полгода муж начал упрекать жену и даже бить без причины. Встревоженная таким оборотом дел жена обратилась к родственникам мужа с просьбой о помощи в урегулировании конфликта. Муж даже не мог точно сформулировать, чего он хочет, или не желал оглашать какую-то свою тайну. Но как бы там ни было, желание расторгнуть брак он подтвердил при двух свидетелях. Жена не желала развода и просила мужа оставить ее, так как она была беременна. Но муж был непреклонен. Тогда родственники решили обратиться в шариатский суд за разъяснением относительно произошедшего в надежде, что развод с беременной считается недействительным. Изучив обстоятельства развода и переговорив с бывшим мужем, члены шариатского суда подтвердили, что подобный развод считается действительным. Но бывший муж до конца беременности обязан содержать бывшую супругу материально, а она в этот период не может выходить замуж [ПМА 2018].

К разводу ингуши прибегают не очень охотно, но статистика неутешительна. По данным на 2015 г. зарегистрировано 1795 браков и 345 разводов, а в 2016 г. было зарегистрировано 1643 брака, разведено 390 семей [Сведения о числе родившихся, умерших, браков, разводов по Республике Ингушетия за январь–ноябрь 2016 г.].

Развод расценивается как небогоугодное деяние, и к нему в обществе в целом негативное отношение.

Похороны и поминки

На каждом этапе исторического развития духовная культура общества была наполнена определенными символами и религиозными представлениями, в соответствии с которым складывался весь облик народа.

В языческий период ингуши считали, что покойники живут в загробном мире так же, как и на земле, с той лишь разницей, что, когда здесь ночь, там наступает день, и всячески стремились обеспечить покойного всем необходимым в загробном мире [Цароева 2016 в: 165]. Они полагали, что духи умерших предков вправе требовать постоянного внимания и заботливого отношения со стороны потомков. И действительно, потомки глубоко почитали предков, стремились заручиться их расположением, избежать их недовольства, считая, что жизнь и благополучие живых в значительной мере зависит от отношения к ним со стороны духов умерших [Симаков 1984: 138–139].

К числу культовых действий относятся обряд посвящения коня умершему, ритуальные игры в поминальной камере, посвящение девушки и многое другое.

Наибольший интерес представляют скачки в честь «постельных» поминок, которые устраивались для того, чтобы покойник мог на том свете быстрее встать с постели. Для «облегчения» этого процесса устраивались скачки, стрельба в цель и джигитовка. За день до поминок к родственникам покойного должен был явиться каждый, кто желает участвовать в скачках. Из всех

приехавших с этой целью отбирали только четырех коней и назначали призы. Для этого участникам нужно было отправиться в дальнее селение, причем в руках у них должны были быть большие ветки, обвешанные яблоками и орехами. После приезда в назначенное селение всадники одну ветку дарили хозяину дома, где остановились на ночлег, а остальные — почетным старикам. На следующее утро они должны были скакать к месту поминок.

Победители получали следующие призы: первый — комплект мужской одежды, второй — бешмет, третий — башлык и ноговицы, а четвертый — рубашку и штаны от родственников покойника. В период проведения скачек, еще до приезда всадников, устраивалось новое состязание, но уже по стрельбе. Победитель в этой игре получал приз — козленка [Султыгова 2013: 117]. Затем начиналось традиционное посвящение покойному лошади. Для этого старик брал в одну руку сосуд с пивом, а в другую — три лепешки и кусок баранины. К нему подводили лошадь, взявшую первый приз, которую он поил пивом. А хозяину лошади он отдавал лепешки и баранину, а затем объявлял, что эта лошадь с согласия владельца посвящается покойнику, который якобы на том свете сможет ездить на ней, куда ему захочется. Остальных лошадей, участвовавших на скачках, таким же образом посвящали и отдавали предкам покойника, по выбору родственников. Заканчивались «постельные» поминки часовой джигитовкой, во время которой у всадников в руках были ветки, украшенные фруктами и орехами [Ахриев 1996: 64].

В старину в некоторых могильниках в верхней их части устраивалась поминальная камера — приют для душ умерших: это помещение было открыто с одной стороны, чтобы могли поместиться несколько человек. В свободное время родственники приходили к покойникам и играли в особую игру. Игра сводилась к тому, что участники бросали на манер костей коротенькие четырехугольные палочки с нарезками, желая попасть в высеченную на полу особую фигуру, на которой были линии с делениями. Если палочка попадала в

эти линии, то выигрывал родственник, если же нет, то покойник. На примере этой игры прослеживается вера в потустороннюю жизнь у ингушей [Шиллинг 1931: 16].

Интересен обычай ингушей, бытовавший в начале XIX в. «Когда у ингуша умирал сын, к нему являлся кто-нибудь из единомышленников, у которого в том же году умерла дочь. „Сын твой, — говорил пришедший, — может нуждаться на том свете в жене. Я отдаю ему руку своей дочери“. Обычай не допускал отказа от подобного предложения и требовал уплаты калыма, как за живую невесту, столько-то коров, хотя и в меньшем размере» [Далгат 2004: 78].

Поминальные обряды диктовались в прошлом хорошо развитым культом предков. Основным их содержанием была вера в загробную жизнь.

На различных этапах своего существования одни обряды изменялись или исчезали полностью, на их месте возникали другие. Это было связано с социальными и экономическими условиями развития общества и с переходом ингушского народа к другим, более поздним монотеистическим религиям, которые также нашли отражение в ингушских обрядовых практиках.

Современные погребальные и поминальные обряды в значительной мере отличаются от прежних практик ингушей, свойственных народу в предыдущие эпохи. Однако некоторые домонотеистические представления, которые не противоречат положениям мусульманской религии о душе и смерти, в несколько ином варианте все-таки существуют [Гостиева, Сергеева 1996: 194]. Возможно, в этом и кроется живучесть некоторых обрядовых и ритуальных практик ингушей.

Погребально-поминальная обрядность современных ингушей тесно связана с канонами религии. На похоронах и поминках недопустимы застолья с употреблением алкогольных напитков, как это было в период язычества и христианства. Совершение похорон и поминок происходит по мусульманскому обряду, но с сохранением некоторых элементов народных традиций.

Если человек безнадежно болен или очень стар, то его никогда не оставляют одного, так как он может умереть, не услышав молитвы, которую читают для облегчения участи умирающего во время предсмертной агонии (*иа син*). Такая практика характерна для многих мусульманских регионов. Тогда у постели тяжелобольного находятся не только члены его семьи, но и пожилые родственники или соседи, в молчании ожидающие его кончины [Аккиева 2009: 25]. Предсмертную молитву может читать любой мусульманин, знающий ее на память, вне зависимости от того, имеет он духовное образование или нет.

В последнее время практикуется озвучивание этой молитвы в виде записи на магнитофон, плеер или просто на телефон одинокими людьми. Как отмечала мусульманка Люба, она ночью перед сном включает эту молитву, записанную на телефон, и спокойно засыпает, уверенная в том, что, если ее смерть застигнет ночью, она будет готова принять ее [Албогачиева 2009: 63].

В тех случаях, когда безнадежно больной человек сильно мучается, близкие родственники в надежде на облегчение мучений принимают на себя различные обеты, желая облегчить его страдания, раздают милостыню сиротам и бедным людям или режут жертвенное животное, мясо которого также раздается [Албогачиева 2009: 63]. «Такая практика, — писал ранее Башир Далгат, — существовала у ингушей еще в конце XIX в.». Так, «одна женщина, хозяйка мельницы, не довольствовалась тою долею муки, которую ей давали за помол, и тайком отсыпала себе чужую муку. За это она четыре-пять дней пред смертью сильно мучилась; она жаловалась, что ее не пускает на тот свет бог Эштр. Родные ее раздали пять мер хлеба бедным, а Эштру принесли в жертву белого барана, и она только после этого умерла. В этих примерах загробного возмездия, очевидно, смешаны языческие верования с мусульманскими» [Далгат 2004: 78].

Материалы полевых исследований позволяют подтвердить эту информацию. Автору приходилось неоднократно наблюдать живучесть этого обряда. Он в настоящее время заключается в принесении жертвенного животного

для облегчения участи умирающего человека. К сожалению, мы не располагаем сведениями об эффективности этого ритуала, однако его бытование столь продолжительное время позволяет судить о его результативности.

Если человек умирает, то на следующий день после смерти в предрассветное время мюриды Дени Арсанова просят Аллаха о милости и прощении для покойного и произносят:

- 500 раз («Да простит (меня, нас) Аллах!»);
- 5000 раз («Нет Бога, кроме Аллаха»);
- 500 раз («О Аллах, благослови Мухаммада и семейство Мухаммада»).

Все эти молитвы в общей сложности занимают до двух часов.

Когда человек умирает, ему закрывают глаза и подвязывают подбородок белой марлей и оставляют до тех пор, пока не будет подготовлено все необходимое для омовения.

В случае смерти ребенка, не достигшего восьмилетнего возраста, оповещают только ближайших родственников и ограничиваются маулидом, не делая пышных похорон.

Когда умирает взрослый человек, то несколько мужчин отправляются в разные населенные пункты к родственникам, чтобы оповестить о случившемся несчастье (инг. *дакъ хIе*), а с появлением телефонов и мобильной связи ограничиваются звонком. Однако люди, независимо от того, получили ли они приглашение на похороны или нет, вне зависимости от их принадлежности к тому или иному вирду, как только узнают о смерти односельчанина, знакомого или родственника, считают своей обязанностью прийти и выразить соболезнование. В период траура запрещается заключать брачные союзы и проводить любые увеселительные мероприятия. В знак траура в некоторых семьях не включают телевизор и музыку в течение 40 дней и более. Близкие

мужчины покойного в знак скорби некоторое время не бреют бороду, а женщины не пользуются макияжем и носят платок как минимум в течение сорока дней, надевают темную, траурную одежду.

Каждый посетитель похорон должен прийти с покрытой головой. Женщины на голову надевают платок или шарф, закрывая волосы, а мужчины — шляпы, тюбетейки или шапки, в зависимости от сезона. В любом случае голова должна быть прикрыта, поэтому у многих мужчин при себе имеется маленькая вязаная или трикотажная шапочка, которую они могут надеть в том случае, если придется поехать на похороны. Если в прежние времена на похороны ходили, заранее зная, что кто-то умер, от посылного, то теперь это известие может застать человека в любой зоне действия телефона. В связи с этим и мужчинам, и женщинам желательно при себе иметь головной убор [Албогачиева 2009: 64].

На похороны родственники приезжают вместе, мужчины заходят во двор первыми, а женщины после них.

Вопреки принятому в исламе представлению о смерти как о закономерном переходе в потусторонний и вечный мир, близкие родственники считают смерть большим горем и выражают это в оплакивании [Аккиева 2009: 26–27]. На похоронах плачут только женщины, сильно кричать и причитать нежелательно. В таких случаях вмешиваются мюриды и просят не нарушать покой мертвого. Если еще в начале 1990-х годов приглашали на похороны известных плакальщиц, то на современных похоронах этой практики нет, плачут только родственницы. Чаще всего, причитая: «Почему ты ушел (а) и оставил (а) нас, лучше бы умерла я за тебя, твоя (мать, сестра, тетя)» и др.

Духовный центр мусульман Республики Ингушетии распространил в мечетях решение, принятое 5 декабря 2005 г. на встрече имамов с муфтием республики Исой Хамхоевым, где отмечено, что «в первый день на похоронах могут присутствовать только близкие родственницы: мать, бабушки, дочери, внуки, сестры, двоюродные сестры, племянницы, снохи, их сестры, тети, теща,

жены двоюродных братьев». Остальные родственницы, знакомые, приятельницы, сослуживцы и прочие могут приходить на похороны только со второго дня. Такое решение было принято для того, чтобы облегчить и без того тяжелый день прощания с покойным. Близкие родственницы покойной или покойного должны, несмотря на похороны, встречать всех, рассаживать их с учетом возраста и степени родства. Если люди приехали из отдаленных мест, то покормить их. Эту процедуру совершают у себя дома кунтахаджинцы, а у накшбандийа эта миссия перекладывается на ближайшего соседа, независимо от принадлежности к вирду.

Соболезнования принимает один из старших в роду или близкий родственник умершего. У кунтахаджинцев в течение трех первых дней с самого утра и до вечера во дворе сидят почетные старейшины и рядом с ними, чуть подальше, — хозяин двора. Это делается потому, что многие приходящие на похороны могут не знать главу семьи, которую постигло несчастье. Мужчины, входя во двор, подходят к сидящим, чтобы прочесть молитву и выразить соболезнование. Читает молитву по выбору присутствующих старший или почитаемый человек из числа присутствующих или вновь пришедших. Он должен вслух прочесть молитву (инг. *дул*), а присутствующие должны поднять руки на уровень груди и произносить *Амин*. После окончания молитвы гости подходят к главе семьи и кладут ему в карман деньги, сумма может варьировать от 100 до 3000 руб. и более в зависимости от степени родства и финансовых возможностей пришедшего для соболезнования.

Наибольшие траты на похороны и поминки, как правило, выпадают на долю зятя семьи. Он должен привезти на похороны жертвенное животное или оплатить его покупку. Некоторые на поминках отказываются от денежных подношений, обычно так поступают состоятельные семьи. Но желающим оказать содействие в проведении поминок разрешается самостоятельно выбрать

какой-нибудь день и, заранее оповестив семью покойного, привезти все необходимые продукты и тем самым оказать посильную помощь.

Изложенное относится ко всем братствам, за небольшими исключениями. Так, в братстве накшбандийа гости расходятся сразу после выражения соболезнований, тогда как в других братствах гость может быть на похоронах столько, сколько посчитает нужным. Однако нужно отметить, что официально похороны считаются законченными по истечении трех дней, но по желанию семьи поминки могут длиться в течение семи дней.

Комнату, в которой умер человек, необходимо побелить или поменять в ней обои, в любом случае так или иначе освежить, помыть или протереть влажной тряпкой. Подобные практики встречаются у многих народов мира, в частности у чувашей [Салмин 2016: 202].

У ингушей принято хоронить покойника как можно быстрее, стараются уложиться в течение нескольких часов, как только заканчивается подготовительная часть. Но в ряде случаев, когда близкие родственники отсутствуют, похороны откладываются на один день, но не более. Если покойника не предали земле в первый день, то рядом с усопшим все время остаются его близкие и читают молитвы. В комнате, где лежал покойник, следует читать молитвы и не гасить свет в течение семи дней после кончины.

Главная роль по соблюдению похоронной обрядности возлагается на мюридов. Однако необходимо оговорить одну очень важную деталь. Людей, совершивших аморальные поступки, торговавших наркотиками, производивших на дому алкогольные напитки, мюриды не хоронят, считая, что такие поступки оскверняют честь мусульманина. Таких людей хоронят близкие родственники и члены их рода, совершая лишь то, что они могут сделать сами, не прибегая к помощи мюридов. В остальных случаях первым делом ставят в известность главу мюридов данного населенного пункта *тхьамаду*. Он, в свою очередь, ставит в известность своего заместителя *туркха*, который оповещает мюридов о смерти

человека и назначает время и место сбора. Необходимо отметить, что в каждом населенном пункте Ингушетии наиболее многочисленны кунтахаджинцы, чьих мюридов бывает вполне достаточно для одновременного захоронения их силами нескольких человек. Однако представители других братств, узнав о кончине своего последователя, спешат на его похороны, чтобы принять участие и соблюсти все обряды, свойственные их вирду. Отметим, что, несмотря на существующие различия в похоронном обряде, в этой церемонии допустимо участие мюридов различных братств.

Первым делом, когда мюриды приходят в дом покойного, они спрашивают, есть ли у покойного духовное завещание (инг. *васкет*), и если имеется, то знакомятся с его содержанием. Такого рода завещание желательно иметь каждому человеку, достигшему совершеннолетия. Если его содержание не противоречит шариату, то его выполняют полностью. Но если есть положения, выполнение которых не предписаны шариатом, например похоронить на какой-то определенной возвышенности или желание быть погребенным в праздничной одежде или с какими-то предметами быта, такие пожелания отклоняются. Затем выясняют, были ли у покойного деньги, отложенные на похороны. Если их нет, то ограничиваются минимумом необходимого: это омовение покойника, приготовление савана и облачение в него, процедура захоронения. Но если кто-нибудь из близких и родных изъявляет желание взять на себя все расходы, связанные с похоронами, и выполнить все пункты завещания, ему для исполнения своих намерений необходимо перед присутствующими дать обет, что он никогда не потребует от семьи покойного возмещения денежных затрат и совершает это от всей души, безвозмездно. Только в таком случае его предложение принимается [Албогачиева 2009: 66.].

Погребению тела умершего предшествуют мероприятия, связанные с поминовением усопшего.

У представителей накшбандийа во дворе дома, где умер человек, в течение трех дней не едят и не готовят пищу, поэтому обязанности по пропитанию семьи умершего или кормлению гостей, приехавших издалека, берут на себя соседи или родственники семьи, живущие по соседству.

Представители тариката накшбандийа, Овди мурдаш не режут жертвенное животное, как это делают кунтахаджинцы, баталхаджинцы. Совершать обряд жертвоприношения имеет право только человек, строго соблюдавший отправление намазов (инг. *ламаз дохадя воцаиш*). Во время забоя жертвенного животного (коровы, быка) тело располагают головой к Каабе. Нужно сказать, в честь какого человека приносится в жертву это животное. При этом нужно обязательно произнести имя матери, а затем самого покойного. Мясо животного из расчета 3–5 кг на семью раздается всем без исключения соседям, без учета деления по братствам. В последние годы стали практиковать раздачу мяса со второго дня людям, живущим в поселках для беженцев, считая, что они более нуждающиеся, чем остальные.

Все братства, за исключением накшбандийа, перед похоронами выпекают 70 лепешек с сыром (инг. *чIапильг*), обильно смазывают их топленным сливочным маслом и раздают всем соседям по две штуки на семью. Приготавливается халва из пшеничной или кукурузной муки и топленого масла с добавлением сахарного песка и также раздается всем соседям по одному куску. По желанию семьи эта милостыня раздается в течение первых семи дней. В братстве накшбандийа разрешается раздавать милостыню в виде готовых продуктов питания, не требующих специального приготовления — сахар, соль, чай, мука в любой день после семи суток со дня смерти человека. При этом поминки не должны быть очень пышными и дорогими.

Перед погребением покойника обмывают. Эту процедуру производит специально обученный омывальщик того же пола, что и умерший. Как отмечает Миновси Эльджеркиева, она омыла более 200 покойников и каждый четверг она

читает за них молитвы [Албогачиева 2009: 67]. Зная, насколько она набожна и ответственна, многие обращаются именно к ней с этой просьбой. В каждом населенном пункте омывальщиков по несколько человек.

В виде исключения близкие родственники могут совершать данную процедуру сами, независимо от пола, если они изъявили на то желание. Совершивший обмывание покойника как можно быстрее должен искупаться и сменить всю нательную одежду.

Людей, умерших насильственной смертью, во время военных действий, в дороге или утонувших, хоронили еще в 1980-х годах без обмывания и савана, в той одежде, в которой их настигла смерть. Считается, что такой человек непременно попадет в рай, и его смерть воспринимается как смерть во имя веры (инг. *Гоазот венна*) [Албогачиева 2009: 67]. Однако современные ингуши отошли от этой практики, хоронят всех с исполнением полного ритуала и одевают в саван, за исключением тех, тела которых обгорели, изуродованы или расчленены. В остальных случаях перед обмыванием тело покойного укладывают на специальное деревянное ложе, подставив под него корыто. Вода, в которой купали покойного, выливается только в чистое место и где на нее не могут наступать люди. От материи, предназначенной для савана, отрезается небольшой кусок ткани, из которой шьются две перчатки для купания покойника. Эти перчатки остаются в семье усопшего. Им приписывается некая магическая сила, которая якобы охраняет их обладателя от несчастья. Поэтому некоторые суеверные женщины даже отрезают кусочки материи от этой перчатки и кладут их в карман своим близким и родным в качестве оберега. Здесь же нужно отметить, что магия и связанные с нею гадания имеют огромное значение и в ингушской культуре, как и во всем мусульманском мире [Резван 2011; 2015].

После обмывания в рот, уши и нос покойного закладывают медицинскую вату, предохраняя труп от насекомых, как бы желая на более длительное время сохранить тело от порчи.

Затем шьется саван по предварительно снятым с покойного меркам. Совершает это человек, имеющий навыки в шитье. Для савана подходит белая ткань, это может быть ситец, батист, бязь и т. п. Длина ткани для савана покойного определяется из расчета на три оборота всего тела покойника и пять оборотов для покойницы.

Под саван нужно сшить нижнее белье. Для этого ткань складывают по росту покойного на две части. Делают вырез горловины, в виде кимоно шьются рукава и прямые штаны, независимо от пола, на остающиеся открытыми кисти надевают рукавички, на ноги бахилы. Все шьется из одной ткани. В отличие от мужчин на женщину дополнительно надевается шелковая накидка зеленого цвета, поверх которой и надевается саван. Голову покойницы можно покрыть зеленым платком и надушить тело духами, последнее допускается и для мужчин. Тело покойного, облаченного в саван, перевязывают в трех местах: у колен, щиколоток и над головой. Некоторые покупают готовый саван с вышитыми айятами на груди и на головном уборе. Их можно купить в магазинах «Исламский мир», некоторые привозят из Мекки после совершения хаджа.

Когда завершаются все подготовительные мероприятия, покойника укладывают на ковер, предварительно подложив под голову подушку и накрыв тело одеялом из зеленого атласа или шелка, и, открыв лицо в последний раз, выносят на улицу. Каждый желающий может подойти и попрощаться, вспомнить покойного добрыми словами и пожелать ему прощения всех грехов и рая на том свете.

Затем мюриды читают молитвы, покойника заворачивают в ковер, кладут на носилки, и под громкий зикр (у кадыриев) и тихо у накшбандийа траурная процессия отправляется на кладбище. Женщины не имеют права идти за похоронной процессией и присутствовать на кладбище во время захоронения. Если кладбище находится близко от села, то тело покойного на носилках несут

на плечах близкие родственники и друзья. Они сменяют друг друга по очереди, прямо на ходу, так как носилки не должны опускаться на землю до самой могилы.

Кладбище имеется в каждом большом селе, оно бывает поделено на родовые участки, покойников из одного рода хоронят только там, независимо от того, где они жили и к какому братству принадлежали. У ингушей, как и у многих народов, принято погребать покойника только на земле предков, поэтому, если смерть настигла человека за пределами Ингушетии, его тело перевозят на родину.

Между Назранью и Кантышевом располагается кладбище, основанное после осетино-ингушского конфликта в 1992 г. На этом кладбище чаще всего хоронят погибших за пределами Ингушетии, или убитых во время несения службы, или погибших насильственной смертью.

Могилу роют совершенно бесплатно физически крепкие, совершающие намаз молодые люди, независимо от степени их родства с покойным. Кунтахаджинцы приносят на кладбище еду и кормят их, среди накшбандийа такой практики нет.

Могила имеет прямоугольную форму, ее длина обычно равна 2 м, но может быть увеличена или уменьшена в зависимости от роста покойника, ширина — 70 см. Глубина отмеряется семью штыками лопаты для мужчин и девятью — для женщин. Нужно отметить, что если могила вырыта и по каким-то причинам осталась не использованной, то в ней нельзя хоронить, ее засыпают снова. Но в недалеком прошлом, еще в 1970–1980-х годах, ингушские женщины, у которых умирали дети, совершали следующий ритуал. Они дожидались такого дня, когда могила останется пустой, и, немедленно купив большой амбарный замок, предварительно открыв его ключом, опускались в пустую могилу и закрывали замок, уже находясь в могиле. Рассказывали, что Томара Харсиева, у которой умирали все дети мужского пола, даже переночевала в могиле на кладбище в надежде, что ее больной сын останется жив после этой процедуры,

но, к сожалению, этого исцеления не произошло, и ребенок скончался [Албогачиева 2009: 69]. В настоящее время этой практики нет.

На кладбище тело покойного в одном саване перекалывают на брезент и опускают в могилу, куда предварительно спускаются два близких родственника для поддержания трупа.

В могиле имеется подбой, куда помещают тело, развязав узлы на саване и повернув лицом к Каабе. Однако в разных братствах имеются различия погребальных процедур. Так, накшбандийа и баталхаджинцы делают подбой с левой стороны, как якобы был похоронен Пророк Мухаммад. В свою очередь кунтахаджинцы делают подбой с правой стороны, тем самым выражая уважение к Пророку, ибо подбой получается как бы сзади подбоя в могиле Мухаммада, так завещал сам Кунта-хаджи [АМАЭ РАН. Ф. К-1. Оп. 2. Д. 1769. Л. 1–2]. Оба варианта подбоя считаются допустимыми, не противоречащими шариату, так как тело покойного в любом случае обращено к Мекке. Затем подбой закрывают досками и для их закрепления заставляют саманными кирпичами и засыпают землей.

Когда на кладбище заканчиваются кирпичи, в пятницу в мечети объявляется о необходимости их изготовления и назначается день. В назначенный день жители всей округи, мужчины и женщины, приходят к условленному месту, чаще всего к реке, где предварительно выкопана квадратная ниша, которую наполняют глиной и соломой и заливают водой. Начинается процесс замешивания самана, в котором участвуют только люди, без использования лошадей. Когда саманная смесь готова, ее кладут в небольшие прямоугольные формы и переносят на определенное расстояние, где раскладывают на земле, давая подсохнуть. После того как кирпичи высохнут, их развозят по ближайшим кладбищенским домам, где хранится и вся остальная похоронная утварь.

Над могилой в изголовье устанавливается памятник (*чурт*), предпочтительно в тот же день. Однако еще в XIX в. покойников хоронили в городках мертвых склепов *каш*, называемых «солнечными», разбросанными и поныне по всей горной Ингушетии. Склепы были сугубо семейными, куда входили родственники, происходящие от одного предка вплоть до седьмого или восьмого колена [Цароева 2016 в: 151].

С исламизацией перестали строить солнечные склепы и начали хоронить своих покойников в земле, устанавливая индивидуальное надгробие над могилой каждого покойника. Современные надгробия бывают прямоугольной формы с овальным верхом, с изображением звезды и полумесяца (исламский знак), с фамилией, именем, отчеством и годами жизни покойного. Памятники делаются из различных материалов, от бетонных до мраморных. Этим занимаются частные фирмы.

После завершения этих процедур кунтахаджинцы совершают три круга быстрого зикра вокруг могилы покойного. Кунта-хаджи говорил, что если сделать данную процедуру, то ангелы будут просить у Аллаха милости и снисхождения к усопшему. Самая последняя процедура, которую необходимо совершить на кладбище в день похорон, — это полить водой из кувшина контуры могилы. После этого необходимо еще на какое-то время остаться у могилы и читать молитвы, прося Великого Аллаха о спасении души покойного.

Похоронная процессия по дороге домой с кладбища и уже после возвращения в дом покойного исполняет религиозные гимны. Ингуши с почтением относятся к исполнителям религиозных гимнов. В настоящее время есть известные исполнители гимнов: Магомед Шовхалович Харсиев, Магомед Дениевич Евлоев, Якуб Баширович Боголов и др. В первой трети XX в. наиболее известными были жители селения Гадаборш-Юрт (ныне сел. Куртат Пригородного района Республики Северная Осетия — Алания) из рода Гадаборшевых — Аслангири Хуниевич, Саварбек Эльмурзиевич, Джабраил

Абдулаевич, Яхья Орцхоевич. Из-за пронзительного голоса их приглашали на похороны и поминки. Во время исполнения гимнов народ начинал безудержно плакать. В репертуаре этих исполнителей было более двух десятков песнопений в честь шейха Кунта-хаджи [Албогачиева 2009: 69].

Среди кунтахаджинцев принято в течение первых трех вечеров совершать в доме покойного зикр, который может начинаться в девять часов и продолжаться до утренней зари. В народе считается, что, если зикр продолжается долго и в такт, это хороший признак. Покойника, в память о котором он совершен, ждет милость Аллаха и рай.

Обряд совершения зикра имеет отличия в разных братствах. «Баталхаджинцы исполняют зикр громко, покачиваясь на месте и хлопая в ладоши, но при этом они не движутся по кругу, подобно кунтахаджинцам, и не подпрыгивают так интенсивно, как баматгирихаджинцы» [Акаев 1994: 94]. В отличие от кунтахаджинцев, баталхаджинцы не делают многочасового зикра и не допускают к исполнению кругового зикра женщин. Члены братства Баматгирихаджи во время исполнения зикра мотают головой вперед и назад [Акаев 1994: 91–92], при этом подпрыгивают на месте попеременно с одной ноги на другую. В вирдах Кунта-хаджи и Баматгири-хаджи есть женские мюридские общины, участвующие в совершении кругового зикра. В Ингушетии практика женских мюридских групп существует только среди приверженцев кадирийского тариката.

Кроме накшбандийа все остальные братства собирают мюридов на 7-ю и 40-ю ночь, когда совершается громкий зикр и читаются молитвы за душу покойного. После окончания зикра мюридов угощают вареным мясом с бульоном или специальной подливкой (инг. *берх*), лепешками с сыром (инг. *чапильг*) и чаем с пирогами, конфетами и медом. В зависимости от достатка семьи меню может быть расширено. Однако в некоторых селах введены ограничения, и мюридов угощают только лепешками (инг. *чапильгаиш*) и чаем, исключив мясо, так как это

накладно для малоимущих слоев населения. Такие решения принимаются на пятничной молитве всеми присутствующими. Так, в сел. Гамурзиево Назрановского района мюриды общим голосованием приняли решение, что после совершения зикра они не будут принимать пищу, содержащую мясо, так как многие семьи не в состоянии делать такого рода угощений. Они ввели общее для всех мюридов меню, состоящее из лепешек, ингушской домашней халвы и чая.

По шариату через некоторое время после смерти человека его имущество и вещи должны быть справедливо распределены между наследниками, оставшиеся вещи по желанию раздают родственникам или просто бедным людям (инг. *икхат де*).

Ингуши исповедуют ислам, но они сохранили некоторые представления о загробной жизни и культе предков. Вечером в четверг у мусульманских народов начинается пятница, благословенный день. Все ингуши, независимо от того, к какому тарикуату относятся, каждый четверг до заката солнца дают «милостыню» трем своим ближайшим соседям. Считается, что каждый четверг вечером души покойников возвращаются в свои дома с целью убедиться, что их помнят. Поэтому в каждой семье тщательно выбирается угощение, которое будет делаться в четверг, чтобы не обидеть покойников. В некоторых семьях готовят лепешки или пирожки на масле, чтобы «источали запах», как вариант жертвоприношения. Культ ближайших предков проявляется, между прочим, и в бытующем в настоящее время обычае не произносить ложной клятвы. Ингуши в особых случаях клянутся могилой покойного отца (инг. *Са да вахачу кашатор*). Этот обычай имеет широкое распространение.

Предписанный мусульманским культом обряд пожертвований в память об умершем бытует в разных формах у всех мусульманских народов Северного Кавказа.

По истечении 38 дней, на 39-ю ночь, ингуши устраивают поминки. Однако необходимо оговорить, что не все братства делают это. Например, последователи накшбандийского тариката категорически не приемлют поминок как таковых, считая существующие поминки на 7-ю, 39-ю ночь или годовые поминки пережитком некогда существовавших языческих обрядов. Однако последователи учения Кунта-хаджи не разделяют их взглядов и устраивают поминки на 7-й и 39-й день, в месяц Рамадан и годовые поминки.

Поминки могут проходить в виде поминальной трапезы с чтением молитв и совершением зикра или с раздачей продуктов и мяса жертвенного животного. В зависимости от финансовых возможностей устроителя поминок они могут сопровождаться одновременно трапезой, зикром и раздачей набора продуктов. Все зависит от возможностей и желания семьи, но чаще всего это пачка сахара, чая, фиников, домашней халвы.

Четко установленных сроков для проведения поминок не существует, хотя большинство людей предпочитает делать это на годовщину смерти или в дни мусульманского праздника Ураза-байрам.

Женщины приносят на поминки приготовленные дома пироги и торты, или покупают готовую еду, или приносят деньги. Все принесенные продукты ставят на стол для угощения гостей. Мужчины же не дают ни денег, ни подарков, они должны только принять участие в приеме пищи. В кадирийском братстве принято, чтобы в день похорон или поминок каждый пришедший что-нибудь поел. Считается, что душе покойника хорошо, если поминальными блюдами угощают детей [Пчелинцева, Соловьева 2005: 202].

В поминальные дни для близких родственников режут корову или быка и готовят национальные мясные блюда (инг. *дулх*) и (инг. *берх*), в последнее время также готовят европейские блюда в зависимости от возможностей семьи. Женщинам, уходящим с поминок, принято давать с собой вареное или сырое мясо, пирог или торт, фрукты. Вечером собираются мюриды и совершают

громкий *зикр*, заканчивающийся угощением. Такого рода поминки по желанию делают по истечении одного года, но это необязательно.

Однако необходимо отметить, что в Ингушетии происходит некоторого рода смешивание обрядов, чаще всего в тех семьях, где в браке состоят члены разных братств.

Рассмотрим вариант, когда муж принадлежит к кадирийскому, а жена к накшбандийскому братству. Нужно отметить, что всегда приветствуется, чтобы супруга перешла в то братство, к которому относится ее муж, но это необязательно. Чаще всего жена придерживается того братства, к которому относились ее родители, но бывают и переходы в новое братство.

Так, в семье А. муж является членом кадирийского братства, а жена накшбандийского, и, когда ей задали вопрос, к какому братству ей хотелось бы принадлежать, она ответила, что к братству мужа. Свой выбор она аргументировала тем, что в этом братстве ей нравится проведение похорон, с громким *зикром* и с сопутствующей этому братству похоронной обрядностью. Оказалось, что ей с давних пор нравилось исполнение *зикра*, потому что эта молитва вынуждает задумываться о смертном часе каждого, кто ее услышит. Если прохожий или просто проезжающий на машине человек видит похоронную процессию, он останавливается, молится за душу покойного и, только дождавшись, пока эта процессия отдалится, продолжает свой путь следования. Кроме того, мелодия *зикра* разносится на несколько километров от места погребения, и люди, даже не видя и не зная, кого и где хоронят, все молятся за упокой его души, тем самым увеличивая число молитв, возносимых к Всевышнему за покойного. И это был ее главный мотив в связи с ее переходом в другое братство. Такие случаи характерны для представителей и других вирдов.

В следующем сюжете речь пойдет о смешивании некоторых обрядовых практик членами одного братства, без изменения своей вирдовой принадлежности. Так, члены семьи Б. принадлежали на протяжении всей жизни

к вирду Кунта-хаджи, но в пожилом возрасте они переняли некоторые элементы из братства накшбандийа. Свое поведение они объяснили родственникам тем, что им больше нравится процедура похорон, где не нужно в этот день заниматься приготовлением еды приходящим на похороны. Они считали, близким родственникам, убитым горем, очень трудно психологически заниматься в этот день приготовлением лепешек, халвы и другой еды. Что это и без того большой стресс, который не следует усугублять. Во всем остальном они соблюли все элементы похоронной обрядности, свойственные членам их братства. Встречается такого рода смешение обрядовых практик в отдельно взятых семьях и в накшбандийском тарикате, где, как и в предыдущем случае, вводятся новые элементы или некоторые отступления от ритуалов, разработанных их (*инг. устазами*).

Так или иначе, в последнее время наблюдается тенденция отхода от общепринятых норм, характерных для различных братств, замена одних обрядов другими, о чем свидетельствуют наши полевые материалы и наблюдения.

Подводя итог, хочется подчеркнуть, что в повседневной жизни вирдовая принадлежность не имеет особого значения. Она играет важную роль в организации похорон и поминок.

Современные обряды представляют большой интерес для исследователей, и надеемся, что эта работа послужит толчком для больших серьезных изысканий по этой и иным смежным темам.

3.2. Обрядовые алгоритмы мусульманских праздников^[17] (Ураза-байрам, Курбан-байрам, Маулид)

Ураза-байрам

Праздник Ураза-байрам (инг. *мархаж*) завершает очень важный для мусульман месяц Рамадан. Наступление Рамадана определяется по обнаружению в небе молодого месяца в ночь 29-го шаабана. Именно в эти дни, согласно преданию, были ниспосланы Пророку Мухаммаду первые аяты священного Корана [Резван 1991: 198].

Начало Рамадана в разных мусульманских странах возвещается по-разному: это может быть пушечный выстрел, барабанный бой, звуки трубы или поднятие над минаретом флага. На весь период продолжения поста верующие повторяют слова: «Я вознамерился поститься в месяц Рамадан от утренней зари до заката солнца единственно ради Аллаха!» [Для мусульман наступает священный месяц Рамадан].

С этого вечера священного месяца Рамадан (инг. *мархий бутт*) мусульмане начинают держать уразу — пост, являющийся одним из столпов ислама. «Соблюдение поста в месяце Рамадан было предписано в месяце Шаабан, во втором году по Хиджре. Само же явление поста имело место и до ислама, он был предписан иудеям и христианам, жившим во времена пророка Мухаммада. В Коране сказано: «О те, которые уверовали! Предписал Аллах и вам пост, подобно тому, как велел его соблюдать и тем народам, которые жили до вас. Соблюдая его, вы станете богобоязненными» (сура «Аль-Бакара», аят 183). Отличительной чертой в соблюдении обязательного поста между мусульманами и бывшими общинами является то, что мусульманам предписано его соблюдение именно в месяце Рамадан [История поста].

Значительная часть ингушей соблюдает пост три месяца, предшествующие празднику Ураза-байрам. Кроме этого, ингуши после трех дней празднования Рамадана продолжают поститься еще шесть дней. Пророк

Мухаммад сказал: «Тот, кто постился в течение Рамадана, а затем без перерыва продолжил пост шесть дней в месяц Шавваль, то он как будто постился целый год» [Соблюдение поста].

Пост включает в себя две основные составляющие, при соблюдении которых он считается действительным: намерение и воздержание от всего, что нарушает пост, в промежутке времени от наступления утренней молитвы до наступления вечерней молитвы. Обязательным условием является намерение еще до того, как верующий приступит к соблюдению поста, а именно до наступления времени утренней молитвы. Если намерение будет сделано после наступления времени утренней молитвы, пост не засчитается. Пост начинается после утреннего азана (призыв к обязательной молитве) и заканчивается после вечернего азана. В указанный временной промежуток постящийся не должен совершать действий, нарушающих пост.

Каждому постящемуся необходимо соблюдать названные правила, в противном случае пост нарушится и будет недействительным.

В течение всего месяца Рамадан, длительность которого составляет 29 или 30 дней в зависимости от лунного календаря, правоверные мусульмане в дневное время отказываются от приема пищи, питья, курения и интимной близости. Желательно не сквернословить, не враждовать, не ругаться, быть более терпеливыми, сострадательными, милосердными друг к другу, прощать все обиды и восстанавливать добрые отношения со всеми друзьями и знакомыми. Ингуши также стараются заключить перемирие и простить своих обидчиков в этот месяц, так как ислам призывает каждого мусульманина к прощению ради Аллаха как к важному богоугодному деянию.

Ингуши, как и все мусульмане, последние десять дней месяца Рамадан молятся и ждут, что наступит Ночь Могущества и Предопределения — Ляйлятуль-кадр. Мусульмане верят, что ежегодно в эту ночь Бог принимает решения о судьбе каждого человека, учитывая его желания, высказанные в

молитве. Эта ночь наступает в месяце Рамадан и приходится на одну из десяти последних ночей этого месяца. С этой целью в мечетях республики, как в соборных, так и квартальных, многие верующие проводят в молитве все ночи до утра. Значительная часть исламских ученых делала акцент именно на ночь двадцать седьмого дня месяца Рамадан, говоря, что это наиболее вероятное время для Ляйлятуль-кадр, хотя и неоднозначно.

Точного указания о наступлении этой ночи нет. Некоторые ученые считают, что скрытость и отсутствие четкой определенности в данном вопросе подобны неизвестности срока смерти, срока наступления конца Света. Возможно, эта тайна нужна для того, чтобы люди не ограничивались одной ночью в году и стремились всегда вести праведный образ жизни, совершать молитвы и возносить свои просьбы к Аллаху в любое время в надежде на Его милость.

Соблюдение поста имеет свои ограничения. Так, пост не предусмотрен для детей, не достигших 10-летнего возраста, для женщин в период месячных или послеродовых выделений, больных с потерей сознания или помешательством. В эту же категорию входят беременные и кормящие матери. Если соблюдение поста может нанести вред беременной женщине и / или зародышу или соблюдение поста может отразиться на ребенке, так что у роженицы может не хватать молока для ребенка, разрешено разговляться, т.е. не поститься. Особо выделяют три причины, разрешающие не соблюдать пост:

- болезнь, при которой соблюдение поста наносит вред организму или доставляет сильную боль и недомогание;
- дальнейшее путешествие, когда расстояние пути не менее 83 км;
- бессилие поститься.

Если пост не был соблюден в силу объективных или субъективных причин, его нужно возместить в любое удобное время по истечении Рамадана.

Важно отметить, что человек, который возмещает пропущенный во время Рамадана пост, не имеет права прервать его. Разницы нет, пост ли это, который нужно возместить неотложно (пропущенный без причины), или пост, возмещение которого можно отложить (пропущенный по причине). К последнему относятся такие категории людей, как больные, люди, находящиеся в местах лишения свободы, солдаты срочной службы и иные лица, у которых в силу объективных причин нет условий для соблюдения поста и намаза. Поэтому все вышеуказанные категории людей делают дополнительный намаз и соблюдают пост, возмещая важные для мусульманина столпы ислама, в любое другое удобное для них время.

В месяц Рамадан количество людей, желающих совершить коллективный намаз, как правило, так велико, что мечеть не может вместить всех желающих, поэтому допустимо совершать намаз на территории, прилегающей к мечети. В последние десятилетия это стало традицией для мегаполисов. Так, множество верующих, совершающих праздничный намаз возле нескольких мечетей Москвы, — одна из характерных черт нашего времени [Павлова 2013: 45].

В месяц Рамадан мусульмане каждый вечер делают намаз (*таравих*) после обязательного ночного намаза. Таравих — это желательный намаз (намаз-сунна). Намаз-таравих начинают совершать с первой ночи и завершают в последнюю ночь поста Рамадан. Предпочтительно совершать намаз-таравих коллективно в мечети, но при отсутствии таковой возможности намаз-таравих совершают дома, вместе с семьей, соседями. В крайнем случае этот намаз можно совершить и в одиночку.

Обычно совершают восемь ракаатов намаза-таравих — четыре намаза по два ракаата. Но лучше выполнить двадцать ракаатов, т.е. десять намазов. Пророк Мухаммад совершал как двадцать ракаатов намаза-таравих, так и восемь. По окончании намаза-таравих совершают три ракаата намаза-витру (вначале двухракаатный намаз, затем одноракаатный) [Намаз таравих]. Намаз-таравих

совершают коллективно в мечети, где имам или его заместитель рассказывает верующим о значении месяца Рамадан, его пользе и достоинствах. В месяц Рамадан многие совершают шестой, дополнительный намаз — тахаджуд после ночной молитвы за час или два до рассвета, т.е. в последнюю треть ночи. Выполнение тахаджуда является сунной.

Весь месяц Рамадан для мюридов Ингушетии расписан по графику, чтобы удовлетворить желание любой семьи пригласить на вечерний приём пищи во время месяца Рамадан (ифтар) родственников, друзей и мюридов.

Во время Рамадана, как и во всем мусульманском мире, меняется жизненный уклад народа Республики Ингушетии. Днем на улицах значительно меньше машин и людей, тем более если месяц Рамадан приходится на летнее, жаркое время года. Один из недавних годов был особенно тяжелым из-за жаркой погоды. Муфтий шейх Равиль Гайнутдин отмечал, что главная трудность, главное испытание, о котором думали и которого боялись верующие, — это долгий изнурительный день. При этом он справедливо отметил, что наши отцы и матери соблюдали пост и во времена Советского Союза. Они не жили тогда в таких хороших квартирах, не ездили на машинах с кондиционерами, не питались тем, чем питаемся мы, и при этом еще постоянно работали в колхозе под раскаленным солнцем, пахали, сеяли, стояли у станка. Для современников, живущих в комфортных условиях, грех не соблюдать пост, говорил он [РИА Новости].

Чтобы облегчить трудности поста, Глава Республики Ингушетии издал указ о сокращении рабочего дня на один час, а также ввел запрет на продажу спиртного и курение в общественных местах в период поста и дней разговения [Новости]. Ежегодно на ингушском участке федеральной трассы «Кавказ» открывают несколько пунктов отдыха для постящихся. В них проезжающие мусульмане могут остановиться, совершить молитву, выпить воды и поесть после дневного поста. Такие «пит-стопы» оборудованы в мечетях, находящихся вдоль федеральной трассы на Экажевском и Нестеровском перекрестках. На

административной границе полицейские информируют всех въезжающих в республику водителей о том, что в указанных мечетях они могут своевременно разговляться, и объясняют, где находятся данные пункты.

В месяц Рамадан для жителей Республики Ингушетии организуются специальные сельскохозяйственные ярмарки с широким ассортиментом продукции от фермерских хозяйств и аграрных предприятий республики по доступным ценам. Ярмарки проходят на сельскохозяйственных рынках в Малгобеке, Карабулаке, Назрани и других площадках региона, где ведется постоянный контроль в целях недопущения необоснованного роста цен на продовольственные товары.

В Республике Ингушетии, как и во многих регионах мира, где проживают мусульмане, в течение дня многие кафе, рестораны закрыты весь световой день и возобновляют свою работу только после вечерней молитвы. В месяц Рамадан изменяется и питание. Например, многие местные жители пекут чурек из кукурузной муки (инг. *сискал*) для утренней трапезы, так как эта лепешка очень питательна и постящийся достаточно долго не испытывает чувства голода [Павлова 2012: 237]. Подобные лепешки используют вместо хлеба. Их подают к различным блюдам, но самым распространенным яством этого месяца является молоко, в которое крошат сискал и доводят до кипения. Простота приготовления и калорийность сделала это блюдо одним из главных в утреннем меню постящегося.

После захода солнца жизнь замирает: все стремятся совершить молитву дома вовремя и принять пищу. Для малоимущих и тех, кто по каким-то причинам не успевает вернуться домой к вечернему намазу, в республике организовали палатки с бесплатным горячим питанием, чаще всего рядом с соборными мечетями. Проведение ифтаров (кормление людей) после дня поста в месяц Рамадан — сравнительно новая традиция, появившаяся в Республике Ингушетии в последние десятилетия. Во времена СССР подобные массовые застолья были

под запретом и не практиковались. В настоящее время подобные мероприятия практикуют как частные лица, так и государственные и общественные организации в рамках продвижения среди верующих идей добра, милосердия и сострадания к ближним. Наиболее частые и массовые ифтары организуют общественные организации, созданные на платформе культурно-просветительского центра «Эздел». В месяц Рамадан (2015 г.) они провели несколько подобных мероприятий для малоимущих семей, студентов, выпускников исламских институтов республики, общественных деятелей и всех желающих. В рамках этих мероприятий проводились конкурсы, викторины, презентации общественных проектов, на которые приглашались все желающие совершить добрые поступки в этот священный месяц.

На ифтар, как правило, приходили не только малоимущие граждане, но и бизнесмены, политики, общественные деятели. В ходе совместной трапезы люди становятся ближе друг к другу, как это и предписывает ислам, стирая условные границы социального статуса и подчеркивая свое равенство перед Всевышним. Нужно отметить, что на угощения в «Шатер Рамадана» может прийти любой желающий независимо от конфессиональной и национальной принадлежности. Как правило, разговение начинают с воды и нечетного числа фиников — так, как это делал Пророк Мухаммад.

В Москве 25 июня 2015 г. на площадке возле мемориальной мечети на Поклонной горе состоялся вечер Ингушетии в рамках ежегодной культурно-благотворительной акции «Шатер Рамадана». В культурно-просветительской и благотворительной акции приняли участие Глава республики Юнус-Бек Евкуров, председатель Совета муфтиев России Равиль Гайнутдин, муфтий Ингушетии Иса Хамхоев, известные политики, депутаты, общественные деятели, артисты и ученые [Фольклор]. С началом священного месяца Рамадан в Ингушетии проходят благотворительные акции для оказания помощи нуждающимся семьям. В этих мероприятиях принимают участие республиканские госучреждения,

политики, бизнесмены, простые жители республики и благотворительные фонды — «Мял», «Сердце без границ», «Тешам», культурно-просветительский центр «Эздел» и др.

Особое внимание хочется обратить на работу именно благотворительных фондов республики в месяц Рамадан. Так, благотворительный фонд «Мял» весь месяц Рамадан вел сбор пожертвований для остро нуждающихся. Большую помощь в организации мероприятий оказали волонтеры, которые заблаговременно составили списки малообеспеченных семей, где воспитываются инвалиды, по всем населенным пунктам республики. Этой категории населения силами добровольцев были доставлены продукты питания и комплекты одежды.

Благотворительный фонд «Тешам» в период поста провел акцию «Рамадан благодатный», подготовив и раздав подарочные сертификаты на сумму 3 тыс. руб., позволяющие на выбор совершать покупки в сети магазинов «Для гурманов» и «Халяль». 28 июля благотворительный фонд «Тешам» совместно с культурно-просветительским центром «Эздел» и при поддержке движения волонтеров общества «Ты не один» организовали развлекательное мероприятие для детей-инвалидов из малообеспеченных и неполных семей.

В завершение месяца Рамадан усилиями большого числа общественных и государственных организаций в Ингушетии состоялось красочное представление под названием «Вечер нашидов» (религиозных песнопений). В программе были выступления известных исполнителей нашидов из регионов Кавказа. В мероприятии приняли участие Хадис Сабиев и Заур Салихов, Джамиля Хаштырова, Ислам Тибоев и ученики школы хафизов. В рамках акции также прошла выставка фотографий «30 лиц Рамадана», автором которой является соискатель отдела этнографии Кавказа МАЭ РАН, петербургский исследователь и фотограф Ренада Александровна Джалил-Ходжа.

По решению организаторов все средства, вырученные от реализации билетов на концерт, были направлены на благотворительность. Организаторами мероприятия выступили фонд социальной поддержки населения «Солидарность» и культурно-просветительский центр «Эздел» под эгидой администрации Главы Республики Ингушетии и Духовного центра мусульман Ингушетии при поддержке волонтерского движения «Сподвижники добра» [Вечер нашидов впервые состоялся в Ингушетии].

Ежегодно Министерство культуры совместно с культурно-досуговыми учреждениями Ингушетии готовит для жителей республики традиционные массовые гуляния в дни празднования Ураза-байрам (инг. *Мархаж*) в городах Магас, Назрань, Малгобек, Карабулак, Сунжа, а также в сельских поселениях Нестеровское, Троицкое, Алхасты, Экажево, Плиево, Пседах, Инарки, Аки-Юрт, Джейрах и др. В библиотеках и музеях проходят выставки книжных иллюстраций и фото, посвященные празднику Ураза-байрам.

В дни празднования Ураза-байрам на дорогах Ингушетии происходит множество дорожно-транспортных происшествий из-за приезда на собственных машинах ингушей, живущих за пределами республики. В целях предотвращения указанных явлений Министерством по делам национальностей Ингушетии совместно с Государственным комитетом по делам молодежи Республики Ингушетии организуется акция под названием «Не сердись, будь терпелив» — раздача флаеров для водителей автомобилей. В тексте флаера, написанном на двух языках — русском и ингушском, приводятся аят из Корана и хадис, побуждающий к терпению и смирению в месяц Рамадан. В нем, в частности, говорится о том, что «Пророк казал: „Пост — это щит (который оберегает постящегося от адского пламени), и если кто-либо из вас будет поститься, то пусть не сквернословит и не кричит, а если кого-нибудь будут ругать, то пусть скажет: „Поистине, у меня пост“». Также было высказано предложение о проведении акции «Месяц Рамадан без дорожно-транспортных происшествий».

Эту идею поддержали представители Муфтията, которые предложили оглашать на еженедельных пятничных проповедях имена выявленных нарушителей дорожного движения.

Хочется подчеркнуть, что в месяц Рамадан прекращает работу шариатский суд, так как члены суда, которые решают судьбы людей, могут быть необъективными, а это большой грех. Кадий, члены кадията и Муфтият Республики Ингушетии, в ведении которого находится шариатский суд, сформированный в республике в мае 1999 г. для разбора дел в соответствии с мусульманским правом шафиитского толка, связанных с семейно-брачными отношениями, наследственными спорами, делами о кровной мести, краже невест, «дел частного обвинения» (клевета, оскорбление и т.п.), считают обоснованным отпуск в указанный месяц [Албогачиева 2007: 78].

Духовное значение поста связано с тем, что постящийся обращает все свои мысли к Богу. Весь месяц в Ингушетии не играют свадьбы. Девушек сватают до начала поста и играют свадьбы после окончания поста, поэтому на следующий за Рамаданом месяц, по статистике, приходится самое большое количество свадеб.

Окончание Ураза-байрам, как и его начало, связано с появлением новой луны. Четкой привязки к дате нет, многие исламские ученые придерживаются мнения, что не дозволено пользоваться астрономическими вычислениями для определения начала и конца месяца Рамадан. Пост начинается и заканчивается с появлением новой луны, и только после этого объявляется о начале праздника. Из-за этого мы часто наблюдаем, что празднование начинается с расхождением в один день во многих странах и даже республиках. Относительно разногласия в вопросе приемлемости территориальных расхождений при определении начала месяца Рамадан почти все ученые сходятся на том, что мусульманин должен и поститься с населением страны, в которой он проживает, и праздновать [Рамазан].

В прежние времена праздник отмечался три дня подряд, но с 2013 г. добавили еще один день, чтобы успеть поздравить всех родственников, проживающих в республике и за ее пределами — в Северной Осетии, Чеченской Республике и др.

К празднованию готовятся очень основательно: заранее делается ремонт в доме, приводится в порядок двор и хозяйство, покупаются новые вещи для обустройства и украшения своего жилища к празднику. Флористы, торгующие в Ингушетии, привозят цветы, которые должны цвести в указанный период времени, зная пожелания местных женщин. Перед наступлением праздника, вечером, все члены семьи совершают омовение и надевают самую красивую одежду, при этом хотя бы одна вещь должна быть новой. В последний вечер после захода солнца и совершения намаза начинается празднование окончания месяца уразы (инг. *мархаиш дастар*). В честь начала праздника в городах республики звучат выстрелы из различных видов оружия, взрываются яркими фонтанами салюты, петарды и фейерверки, всюду царит праздничное оживление. Затем начинается взаимное поздравление ближайших соседей и детей — все спешат поздравить друг друга:

Марха кьобал хилда!

Хьийга хало маьлех язйойла!

Е дия, е шуа Маьриша доагIалда!

Да будет благословенен Ваш пост!

Да пусть страдания и тяготы этого месяца обернутся для Вас милостью Аллаха!

Пусть и в будущем время поста и разговения будут благословенны!

[Васильева 2013: 341].

Поздравления продолжаются до поздней ночи. Затем с раннего утра дети ходят от дома к дому с пакетами для сбора гостинцев. В каждом дворе малышей ждут с угощениями в виде орехов, конфет или фруктов, специально припасенных для этого случая. В зависимости от достатка семьи гостинцев может быть разное количество. Детский праздник продолжается все три дня: дети обходят соседей-односельчан, а иногда отправляются и в соседние села и поселки, собирая много угощений. К сожалению, в настоящее время многие дети даже не знают точную формулу обрядового текста поздравления.

В 70–80-е годы прошлого века дети хорошо знали все праздничные церемонии и текст поздравления, в основном ходили собирать гостинцы только в первый день праздника. Это было в период атеистического прошлого, когда на религию осуществлялось гонение и праздник Ураза-байрам относился к разряду запрещенных. В программе Коммунистической партии Советского Союза (1961) особое внимание уделялось идейному воздействию «для воспитания людей в духе научно-материалистического миропонимания, для преодоления религиозных предрассудков». При этом происходили активные попытки доказать, что исполнение религиозных обязанностей мусульманина — это социальное зло. Так, объявлялось, что «пост ураза не только одурманивает сознание народа религиозным опиумом, но и приносит большой вред здоровью людей» [Программа Коммунистической партии Советского Союза 1961: 96].

В Советском Союзе во время поста в месяц Рамадан школьников заставляли утром при входе в школу выпить воды, чтобы нарушить пост. Во время принятия в пионеры, комсомольцы и уж тем более в КПСС людей заставляли отречься от Бога. Атеистическая пропаганда была направлена против веры и всех религиозных ритуалов [Павлова 2013: 56]. Учителя весь месяц контролировали учеников, чтобы они не соблюдали пост и не голодали. Даже бывали случаи, когда директор или заведующий учебной частью школы по заданию районного отдела образования ходил по классам и выявлял школьников,

которые держали уразу. При обнаружении таких учеников в школу вызывали родителей на воспитательную беседу о вреде соблюдения исламских праздников и голодания в учебное время, несмотря на то что в те времена в школах Ингушетии не было ни буфетов, ни столовых, хотя это тоже являлось нарушением [Албогачиева 2016: 150]. В настоящее время соблюдение поста в месяц Рамадан в школах республики тоже находится под пристальным вниманием. По исламу поститься может только ребенок, достигший десятилетнего возраста. Но следует побуждать детей соблюдать пост с семилетнего возраста.

Согласно канонам ислама, в день празднования Ураза-байрам мусульмане должны принести милостыню (инг. *мархи-сах*) наиболее нуждающимся. Утром первого дня праздника глава семьи спрашивает у каждого члена семьи, дает ли он ему согласие на раздачу милостыни (инг. *марх сахь дакх*), и, дождавшись положительного ответа от всех, начинает раздачу милостыни. Размер подаяния составляет 2,5 кг пшеницы на каждого члена семьи независимо от возраста, но в последнее время больше практикуется раздача денег сиротам и малоимущим. Все вышеуказанные мероприятия желательно выполнить до полного восхода солнца — чем раньше, тем лучше. После указанного действия все мужчины отправляются в мечеть для совершения праздничной молитвы (*Иидн*). Затем мужчины идут на кладбище и читают аяты и молитвы, а те, кто умеет, — Коран.

В это утро каждый вспоминает своих близких и родных, ушедших в мир иной, молится за их души, убирает их могилы, участвует в наведении порядка на кладбище. В этот праздничный день после окончания описанных выше действий необходимо отдать дань уважения старшим. Для этого навещают самых старых и почетных стариков и старушек населенного пункта, поздравляют их с окончанием Рамадана и дарят деньги, а затем отправляются в другие города и села, чтобы поздравить живущих там родственников [Албогачиева 2007: 78].

Первые два-три дня в гости ходят только мужчины, а на четвертый день очередь переходит к женщинам.

Весь месяц Рамадан на телевидении, по радио, в прессе идет широкое освещение различных вопросов, связанных с праздником Рамадан. В городах и селах Ингушетии устанавливаются огромные баннеры, щиты и другая наружная реклама с поздравлениями и высказываниями о достоинстве поста в месяц Рамадан.

В праздничные дни накрывают столы со всевозможными яствами, готовятся различные блюда как национальной кухни, так и европейской. В период празднования в гости могут приходить все желающие, даже незнакомые. Такой возможностью чаще всего пользуются молодые люди, которые подыскивают себе девушку, или женихи, не имеющие возможности в обычные дни посещать дом девушки, за которой они ухаживают [Албогачиева 2007: 83].

В последние годы изменилось отношение к этим визитам в гости. «В прежние времена мужчина старался поздравить избранницу сердца с благополучным окончанием поста, приехать, не обращая на свой визит лишнего внимания, и никогда не заходил в дом к девушке, которой он симпатизировал, так как он намеревался породниться с этой семьей и соблюдал ингушский этикет, какой должен соблюдать зять семьи. Современная молодежь, к великому сожалению, плохо знает традиционные нормы поведения и, вопреки элементарным нормам приличия, может загоститься у девушки до полуночи, забывая при этом, что изначально ингушскими адатами вовсе не подразумевались долгие посиделки за праздничным столом в гостях у незнакомых людей» [Хашиева 2015].

В ингушском обществе принято одаривать гостей платками, поэтому заранее запасались ими в зависимости от количества предполагаемых гостей. В некоторых больших семьях, где много родственников, число платков может варьировать от 100 до 500. В прошлом кроме платков девушки дарили избранным

гостям праздничные флаги (кусок ткани размером 70100 см) разных цветов, но преимущественно зеленого, с изображением звезды и полумесяца и с вышитыми или написанными бронзовой краской добрыми пожеланиями. Эти флаги укреплялись на машинах, а если молодой человек приезжал на коне, то флажок укреплялся на гриве без древка. Но эта практика почти изжита в местной среде, возможно, из-за нежелания девушек выполнять такую трудоемкую работу по изготовлению флагов, где нужен творческий подход и некоторые навыки шитья и дизайна.

Вероятно, именно таким положением дел была продиктована инициатива Министерства культуры Ингушетии, объявившего в 2012 г. конкурс на изготовление флага с национальной символикой, лучшую сервировку стола и вышитого платка с национальной символикой. По условию конкурса узор и изображение на флаге и платке должны выполняться вручную или посредством швейной машинки на различных тканях, цветными нитями, бисером, жемчугом, стразами в духе национального декора. Так Министерство культуры попыталось содействовать сохранению и развитию культурного потенциала, выявлению одаренной творческой молодежи республики. Проект был нацелен на реализацию творческих способностей в области декоративно-прикладного искусства, воспитание чувства патриотизма, стремление к познанию и сохранению исторических традиций.

Традиция дарить платки известна в ингушском обществе более полутора веков. За этот промежуток времени менялось и количество платков, и их качество. Если в прошлом эти символические вещи были в основном ручной работы, то в последние годы превалируют фабричные изделия. Исследователи отмечают, что еще до середины XX в. платками одаривались только особенные гости, но не все без исключения, как в настоящее время. Платки изготовлялись девушками вручную, долгими зимними вечерами, причем в этом нелегком процессе принимали участие девушки, имевшие навыки шитья, вышивки,

вязания и т.д. Каждая мастерица выполняла определенную работу, и платок в окончательном варианте был обязан своим появлением на свет труду не одной умелицы, а целого творческого коллектива [Албогачиева 2016: 145–163].

Платок являлся знаком особого уважения, им, подчеркнем еще раз, одаривались лишь определенные гости. Так, если речь шла о родственниках, то платки в первую очередь дарили ближайшим родственникам снохи или замужней дочери (инг. *бехке захалаи*), почетным старикам и членам местного духовенства. Однако сегодня функциональное назначение и символизм платка уже незнаком многим членам ингушского общества, которые раздают платки всем подряд. Нужно оговориться, что платки бывают разного качества, а следовательно, самые дорогие и качественные платки все же попадают в руки избранных гостей.

Ассортимент платков на рынках Ингушетии в предпраздничные дни велик, от простых китайских фабричных платков до именных — Christian Dior, Burberry, Fendi, Aquascutum, Pierre Cardin, Versace, Charles Tyrwhitt, Ermenegildo Zegna и др. Соответственно разный и ценовой ряд: от 20 руб. до 5000–7000 руб. и выше. Дорогие платки могут себе позволить лишь немногие женщины, поэтому рынок заполнен огромным количеством подделок под именные марки.

Примечательно, что упаковку для платка можно купить в одном месте, а сам платок в другом, потому что производители разные и привозят контрафактную продукцию в «фирменных упаковках» на реализацию в этот регион, учитывая покупательский спрос на данный товар в предпраздничный период. Иногда некоторые женщины, не зная названия платка, могут купить упаковку для него от другого платка, таким образом происходит подмена одних марок другими.

Продавцы чаще всего упаковывают платки в соответствующие коробки, но экономные хозяйки, пытаясь выгадать хоть какую-нибудь сумму, стараются сделать то же самостоятельно, правда, не всегда удачно. В этих случаях платок от Ermenegildo Zegna может превратиться в Versace, а счастливый обладатель

обнаружит это только после того, как избавится от упаковки. Некоторые недобросовестные продавцы, используя тот же принцип, зарабатывают на таких подделках достаточно много денег из-за невнимательности и предпраздничной суеты.

В последние годы на празднике стали одаривать гостей пожилого возраста носками. Откуда появилась подобная традиция, стало известно из работы известного этнопсихолога-кавказоведа О. С. Павловой, где сообщается, что «со временем происходит какое-то своеобразное смешивание традиций между соседними народами. К примеру, в Ингушетии принято мужчине, пришедшему в день празднования Рамадана, дарить в подарок чистый носовой платок. В Чечне такого раньше не было. Но вот уже несколько лет как этот ингушский обычай переняли чеченские хозяйки. Другой обычай, пришедший на этот раз с Востока от Чечни, — в Дагестане вместо платков принято дарить носки. Естественно, новые, в упаковке. Удивительно, но и этот обычай потихоньку укрепляется в Чечне, правда, пока еще только в восточных районах республики. В любом случае, подарок гостю — это всегда приятно!» [Павлова 2013: 393]. Постепенно одаривание мужчин старшего возраста носками стало распространяться и во всех районах Ингушетии.

Как видим, праздничная обрядность претерпела много различных изменений за последние десятилетия, связанные с идеологическими установками государства, но вместе с тем главные особенности празднования продолжают сохранять консервативные элементы ритуального характера наряду со значительными культурными мутациями праздника.

Курбан-байрам

Курбан-байрам (инг. *гIурба*) — один из двух канонических праздников в исламе и считается главным мусульманским праздником. Отмечается через 70 дней после праздника Ураза-байрам, в 10-й день месяца Зуль-хиджа в память жертвоприношения пророка Ибрахима. История этого праздника уходит в

ветхозаветные времена. Мусульманская традиция гласит, что однажды пророк Ибрахим был готов принести в жертву своего сына Исмаила в знак преданного служения Господу. Аллах же испытывал Ибрахима и в последний момент послал для заклания барана, который и был принесен в жертву [Праздник жертвоприношения — Курбан-байрам]. С этим праздником связано ежегодное паломничество в Мекку — хадж.

Праздничный день Ид-аль-Адха (Курбан-байрам) указом главы региона ежегодно объявляется выходным. В дни праздника руководителям министерств, ведомств, государственных учреждений рекомендуют принять дополнительные меры для обеспечения правопорядка на территории республики [Праздник Курбан-байрам объявлен выходным в Ингушетии].

Праздничные мероприятия продолжаются три дня. В первый день с рассветом мусульмане идут в мечеть к утренней молитве, обязательно совершив перед этим полное ритуальное омовение и надев чистую одежду, чаще всего костюм мюрида. Всю дорогу от дома до мечети повторяются слова такбира, возвеличивающие Аллаха: «Аллаху акбар, Аллаху акбар, Аллаху акбар ля илаһа илля Ллаху ва-Ллаху акбар, Аллаху акбар ва-ли-Ллахи-ль-хьамд. Аллаху акбар, Аллаху акбар, Аллаху акбар. Аллаху акбар кабиран ва-льхамду-ли-Ллахи касьиран ва-субхьана-Ллахи букратан ва-асьила».

После восхода солнца совершается жертвоприношение. Чаще всего ингуши приносят в жертву баранов, реже коров. Но, по мусульманской традиции, в жертву могут быть принесены верблюд не моложе пяти лет, бык или коза не моложе одного года и овца не моложе семи месяцев. При этом животное, предназначенное для жертвоприношения, должно быть здоровым и не иметь никаких недостатков [Праздник жертвоприношения: ид ал-адха]. Обычно шкуры жертвенных животных отдаются желающим. Мясо варят и съедают за общей трапезой, на которой может присутствовать любой мусульманин [Васильева 2013: 342].

Перед тем как принести животное в жертву, необходимо произнести намерение (нийят): «Я закалываю его в жертвоприношение». Можно также передать полномочия тому, кто будет закалывать. Животное укладывают на левый бок, поворачивают в сторону Каабы, читают соответствующую молитву (дула) и совершают жертвоприношение [2015 б]. Третью часть жертвенного животного оставляют в семье, остальное мясо раздается нуждающимся соседям или знакомым. В мусульманской традиции считается, что после «Страшного Суда над пропастью будет перекинут мост Сират, который тоньше ослиного волоска и острее меча. Те животные, которые были принесены мусульманином в жертву, будут ждать его у моста. Верующему предстоит найти своих животных, взобраться на них и пересечь мост. Праведники перейдут через мост и попадут в рай, а грешники вместе с животными сорвутся с моста и попадут в ад» [Праздник жертвоприношения — Курбан-байрам].

В этот праздник для гостей готовятся угощения из мяса. Большое внимание уделяется особому оформлению стола, а также приготовлению десертов. В последующие после праздника дни обычно наносят визиты к родным и близким, знакомым. Посещение в дни праздника жертвоприношения считается благословенным и желательным [Альтемиров 2012].

Министерство сельского хозяйства и продовольствия Республики Ингушетии в преддверии праздника проводит сельскохозяйственные ярмарки, приуроченные к празднованию Ид аль-Адха.

Для большинства благотворительных организаций Ингушетии священный праздник Ид аль-Адха становится главным днем в году, так как они общими усилиями оказывают помощь остро нуждающейся части населения. В последние годы запущен проект «Ид аль-Адха детям» для помощи самым маленьким гражданам Ингушетии, которые живут в трудных условиях. Для детей из малообеспеченных семей фонд «Тешам» сформировал продуктовые наборы в праздничных упаковках, специально выпущенных к этому дню. 24 сентября

2015 г. в священный праздник Курбан-байрам благотворительный фонд «Тешам» провел очередную акцию «Ид аль-Адха» по раздаче нуждающимся жертвенного мяса и подарков детям [Барахоев 2015 в].

В последние годы стало традицией проводить благотворительные мероприятия, приуроченные к празднику Курбан-байрам. Культурно-просветительский центр «Эздел» стал инициатором проведения в Республике Ингушетии целого ряда мероприятий, посвященных главному празднику мусульман. Именно с этой целью была проведена акция «Счастливый Курбан-байрам — 2015».

Культурно-просветительский центр «Эздел» и фонд «Тешам» при поддержке Театра юного зрителя организовали постановку благотворительного спектакля «*Когда идет снег*». (инг. Лоа делхача хана) рассказывающий о смысле праздника. Для просмотра спектакля были приглашены учащиеся школ республики и подопечные фонда «Тешам». По окончании показа маленьким зрителям были вручены небольшие подарки и воздушные шарик, а кульминацией торжества, как всегда, стал запуск воздушного барашка в небо.

Новшеством последних лет стали турниры по дзюдо среди младших юношей. Всего в турнире принимают участие юные дзюдоисты, посещающие секции, в возрасте от 10 до 13 лет. Состязания проходят в девяти весовых категориях. По итогам соревнований 2015 г. были определены девять победителей, специально для которых подготовили также девять упитанных барашков. Серебряные и бронзовые призеры получили денежные призы [Юные дзюдоисты Ингушетии получили барашков к Курбан-байраму].

Регулярными стали торжества в городских парках и скверах, приуроченные к празднику Курбан-байрам. Постоянными организаторами этих торжеств выступают культурно-просветительский центр «Эздел», благотворительный фонд «Тешам», Министерство культуры, администрации г. Малгобека и Назрани, радио «Ангушт», КПЦ «Ираз», фонд социальной

поддержки населения «Солидарность», благотворительный фонд «Мял», волонтерское движение «Сподвижники добра», детская студия «Гармония», при спонсорской поддержке фонда «Солидарность», студии «Видеомастер», ООО «Арт Плаза» и ООО «Бамбино». В праздничных мероприятиях принимают участие учащиеся школы хафизов, которые восхищаются собравшихся красивым чтением Корана и нашидов, группа «Назым» и певица нашидов Джамиля Хаштырова [В честь празднования Курбан-Байрам в Ингушетии прошла благотворительная акция среди беженцев //URL: <https://www.kavkaz-uzel.eu/articles/87962/>]

Маулид

Маулид — день рождения Пророка Мухаммада (инг. *Мовлат*), отмечается 12-го числа месяца Раби аль-авваль. Поскольку точная дата рождения Пророка неизвестна, Маулид был приурочен ко дню его смерти, что накладывает отпечаток на характер торжества [Резван 1991: 163].

Хафиз Сахави, известнейший знаток хадисов, сообщает, что мусульмане стали собираться для совершения и исполнения Маулидов через триста лет после начала проповеди Мухаммада. Сам Пророк Мухаммад не считал собственный день рождения ни праздником, ни особой датой. Согласно сунне, в исламе есть только два праздника — Ураза-байрам и Курбан-байрам. Однако такое нововведение, как Маулид, пришлось по душе многим его последователям. Известно, что имам аш-Шафии сказал: «Если что-то противоречит Корану, сунне или единогласному мнению ученых, то это бид'а, ведущая к заблуждению, а если оно не противоречит этим принципам, то это одобряемая бид'а» [Мухамад 1999: 119].

Этот праздник отмечается мусульманами, живущими во всех частях света: в России, Сирии, Алжире, Тунисе, Марокко и т.д. В Пакистане он является официальным праздником, отмечаемым в течение трех нерабочих дней [Особенности празднования Маулида ан-Наби в Пакистане]. Однако в священной

Мекке, где родился Пророк Мухаммад, день его рождения не является официальным праздником.

Широко эта дата отмечается и многими мусульманами, проживающими на Кавказе, в числе которых ингуши. В месяц Раби аль-авваль ингуши стараются больше читать Коран, молитвы, слушать проповеди, раздавать милостыню (инг. *сагла*), делать всевозможные пожертвования, собирать гостей для исполнения религиозных песнопений и чтения Маулида.

На первой пятничной молитве в каждой мечети бывает проповедь (*хутба*), посвященная жизни Пророка и его заповедям.

В этот месяц многие жители Ингушетии посещают могилы близких и родных, покойных шейхов, расположенные на территории Ингушетии и Чечни. К числу наиболее посещаемых относятся могилы Денни Арсанова и его сына Бахьаутдина, находящиеся на кладбище в Урус-Мартане Чеченской республики [Саламов 2004: 30]; зийарат Ужахова Тешал-хаджи, который располагается на вершине горы в селении Барсуки Назрановского района Республики Ингушетии. Это был особо почитаемый в народе человек, так как лично принял благословение от Кунта-хаджи и был им благословлен. Поэтому многие ингуши, прежде чем отправиться в паломничество, поднимаются к его могиле, делают *ду* и отправляются в Эртени, где располагается зийарат матери Кунта-хаджи Хеды (село Первомайское Веденского района Чечни). Поток паломников здесь не прекращается никогда [Албогачиева 2007: 94].

Особенно много народа бывает здесь...в период месяца Рамадан, в праздники Курбан-байрам и Раби аль-авваль. К этим могилам едут мусульмане из Дагестана, Ингушетии, Кабардино-Балкарии и других мест, там они читают Маулиды, восхваляющие Пророка, совершают зикр и просят у Аллаха благополучия себе и своим ближним. Нужно отметить, что «Маулид, проводят, как правило, после, а не до посещения зийарата. Это традиция дожила до настоящего времени и не прервалась даже после большевистской революции.

Более того, можно утверждать, что коллективные практики исполнения зикров, назымов и Маулидов на святых местах региона помогли сохранению местной мусульманской традиции и передаче ее от поколения к поколению в советскую эпоху» [Зелькина 2006: 44].

Организовать Маулид можно в любое время, но в месяц Раби-аль-авваль Маулид особенно желателен. Маулиды отмечают важнейшие события частной и общественной жизни мусульман не только Ингушетии, но и жителей соседних Чечни и Дагестана: свадьбы, похороны, новоселья, окончание поста — уразы, другие мусульманские и раньше даже советские праздники. Устроить Маулид, оплатив угощение для участников, может не только община, но и один человек. Это считается действенным средством, помогающим прервать череду преследуемых семью несчастий, болезней, а также неурожаев, засухи и пр. [Хизриева 2006: 51]. Этот праздник отмечается не только в кругу семьи, но и в различных учреждениях республики.

Маулид устраивается на поминках и в случае смерти ребенка, не достигшего восьмилетнего возраста, когда не делается пышных похорон. Особенно пышно Маулид отмечается после приезда из хаджа. Для этого собирают родственников, односельчан, знакомых, которых угощают, а самым близким дарятся сувениры и подарки, привезенные из Мекки. Это могут быть четки, коврики для намаза, женские головные платки и платья, тубетейки, картины и плакаты с изображениями исламских святынь и многое другое. Присутствующие здесь люди не участвуют в Маулиде, они являются просто слушателями.

Ингуши считают своим долгом в месяц празднования рождения Пророка отметить эту дату в кругу семьи и родных. В связи с этим каждая семья заранее договаривается с главой местных мюридов (инг. *туркхон*) о точной дате и времени, на которое приходится празднование. В этот месяц наиболее известных исполнителей религиозных песнопений (инг. *назым*) еще до наступления этого

месяца включают в график приглашенных. На празднике они исполняют религиозные песни, посвященные Пророку Мухаммаду и его деяниям.

Участие в Маулиде требует особого поведения. Во-первых, надо иметь искреннее намерение и дать обет (инг. *nigam*) исполнить желание пригласившего. Во-вторых, нужно отстраниться от любых неблагочестивых мыслей. В-третьих, идя на Маулид, необходимо совершить ритуальное омовение и умаститься дозволенными благовониями. На Маулиде следует отрешиться от мирской суеты: житейских трудностей, желаний, сомнений. Среди приглашенных на проведение Маулида есть как образованные, так и пока не обладающие обширными познаниями в области исламских наук люди, но умеющие хорошо исполнять религиозные песнопения.

На традиционные Маулиды приглашаются родственники, друзья, знакомые, соседи или просто прохожие, которых угощают. Эти люди не участвуют, а являются просто слушателями.

В исламе нет прямого запрета на совместное пребывание мужчин и женщин, если соблюдаются все необходимые требования шариата. Присутствующие должны быть соответственно одеты. Женщины должны полностью прикрыть волосы платком, мужчины на голову надевают фески или тюбетейки. Мужчины и женщины должны находиться за разными столами. В некоторых ситуациях считается желательным ограничивать общение посторонних мужчин и женщин. Недопустимо свободное общение между мужчинами и женщинами, не являющимися родственниками, на темы, которые могут привести к греху.

Однако в практике ингушского общества пожилых женщин даже специально приглашают в комнату, где происходит торжество, чтобы они могли увидеть исполнителей и послушать их. Читать Маулид и совершать эту процедуру могут и женщины. Чаще всего эта миссия возлагается на женщин, которые входят в группу, совершающую женский зикр.

Проведение Маулида не снимает с мусульманина исполнение обязанности совершения намаза, соблюдения поста и пр., а потому Маулид не должен совпадать со временем совершения намаза. Из-за этого его отмечают после очередного намаза.

Когда гости собираются на Маулид, они говорят слова приветствия и затем все садятся в круг или за стол и против часовой стрелки, начинают читать приветствие Пророку Мухаммаду, по очереди каждый. Перед тем как начать трапезу, все сидящие за столом по очереди три раза обмакивают палец в соль и рассасывают ее, а затем приступают к еде. В народе говорят, что для совершения Маулида достаточно иметь на столе воду и соль, поэтому угощение ограничивается тем, что в состоянии предоставить устроитель Маулида. Но чаще всего готовят вареную или жареную говядину, баранину, курицу или индейку с галушками из пшеничной или кукурузной муки с чесночным соусом и подливкой. Кроме этих основных блюд национальной кухни, готовят и многие блюда европейской кухни.

Чтение Маулида начинается перед тем, как подадут чай и деликатесы. Для этого стол освобождают от части продуктов, чтобы поставить графин с водой и соль. Затем у хозяина дома спрашивают, по какому поводу устроено данное торжество и, оговорив соответствующее намерение, начинают Маулид. Во время его исполнения, в той части, где идет приветствие Пророку, присутствующие встают, отдавая дань уважения. Три человека из читающих Маулид по два раза посылают приветствие в адрес Пророка, в это время все продолжают стоять. В моей практике встречались и такие случаи, когда все участники Маулида до конца исполнения (инг. *назыма*) не садились за стол.

В ингушской практике в завершающей части Маулида исполняются религиозные песнопения в честь устазов. Каждое братство в этом случае исполняет *назым* в честь своего учителя. После окончания Маулида всем исполнителям зикра дарят носовые платки, носки или фески — в общем, то, что

пожелает устроитель праздника. Маулид считается особенно благословенным в тех случаях, когда на него попадают неприглашенные люди, которые случайно оказались на торжестве. После окончания Маулида все присутствующие должны отпить по три глотка воды из графина, перед каждым глотком палец обмакивается в соль, и затем делается глоток. На праздничный стол в период чтения молитв кладутся различные украшения и предметы, которые представляют определенную ценность. Считается, что эти вещи обретают защиту от воровства и пропажи.

Если это большой Маулид в честь выздоровления больного, семья которого понесла большие финансовые потери, приглашенные дают деньги. Женщины несут всевозможные угощения.

С конца XX в. отношение к Маулиду изменилось у части ортодоксально настроенной молодежи, которая считает этот праздник неправомерным, потому что Мухаммад не оставлял указаний отмечать его день рождения. Такое нововведение в исламе противоречит нормам шариата и должно быть отменено всеми мусульманами. Однако большая часть общества считает этот праздник необходимым и нужным и отмечает его.

Таковы некоторые особенности празднования Маулида у современных ингушей.

Для функционирования любого традиционного общества важны обряды жизненного цикла, потому что весь уклад индивида так или иначе связан с его этнической и конфессиональной принадлежностью. Многие обряды тесно переплелись с ингушскими адатами, так как на протяжении всего исторического развития общество было вынуждено жить по тем неписаным правилам, которые разрабатывались Советом страны (Мехк-кхел). Последовательное внедрение ислама в обряды жизненного цикла и его укрепление привело к конгломерату адата и шариата, постепенному ослаблению рамок адата и приближению его к

шариату, который не может быть изменен в зависимости от хода исторических событий, как адат. Таким образом, шаг за шагом нормы шариата вытесняли или приводили к адаптации многие законы адатного права. Тем не менее в настоящее время в ингушском обществе еще остаются нормы адатного права, которые вступают в явное противоречие с нормами ислама. Их живучесть можно объяснить не только незнанием шариата, но и отсутствием у некоторой части общества потребности следовать во всем нормам ислама, прибегая при необходимости к нормам адата. Примером служат устойчиво сохраняющиеся некоторые архаичные обычаи, которые и поныне бытуют в ингушском обществе. Так, например, некоторая часть молодежи воспринимает нормы адата, связанные с кражей невест, аутентично мусульманскими и прибегает к уводу невесты. Это связано с желанием во что бы то ни стало соединить свои судьбы узами брака. В республике с этим явлением борется Муфтият и родители молодых, но даже штраф в размере 20 000 руб., установленный религиозным управлением мусульман, не останавливает их от умыкания невест. Здесь же отметим, что в этом вопросе адат и шариат занимают диаметрально противоположные позиции. Адат ингушей допускает кражу невесты с целью женитьбы, но шариат не позволяет брать девушку в жены, даже если она и согласна, без разрешения на брак ее родителей.

Также еще не до конца решен вопрос о кровной мести, который имеет многовековые корни и, несмотря на наказания и штрафы, продолжает бытовать в ингушском обществе. В Республике Ингушетии на протяжении всего периода функционирования как субъекта Федерации существует примирительная комиссия, которая решает вопросы, связанные с кровной мезтью. И хотя в этом вопросе шариат и адат имеют общие позиции, но и тут есть существенные противоречия. Так, например, по шариату мезть распространяется только на убийцу, а не на весь род, как принято по адату. Мезть допустима тем же оружием и в ту же область, в какую было нанесено смертельное ранение. Но главное

отличие в том, что по шариату хотя и допустимо убийство, однако самое богоугодное деяние — это прощение убийцы, а по адату нет.

Существует и многоженство, допустимое как по адату, так и по шариату. С этим явлением боролась советская власть, когда этот обычай бытовал. В последние десятилетия реисламизации общества эта форма брака опять стала достаточно распространенным явлением.

С 1990-х годов стали активно отмечаться мусульманские праздники, которые бытовали в ингушском обществе с принятия ислама. Масштабность этих мероприятий и их пропаганда растут год от года. Самым противоречивым является праздник дня рождения Пророка Мухаммада. Часть современной молодежи, относящаяся к салафитам, не отмечает этот праздник и считает его недопустимым и противоречащим нормам ислама. Несмотря на все существующие противоречия, он еще активно отмечается значительной частью общества.

3.3. Этносоциальные реликты (кровная месть, умыкание девушек с целью женитьбы, калым) в ингушском обществе: роль ислама в их редуцировании

Кровная месть

Кровная месть изначально являлась механизмом реагирования на нарушение социальных установлений, предотвращала многие инциденты, потому что человек рассматривался не сам по себе, а как часть «целого». Объект посягательства перемещался с человека на родовые отношения, внутри которых находился данный индивид. Этот обычай исполнял роль государственного института, регулировавшего взаимоотношения между членами общины: предотвращал преступления и наказывал преступников. Он в известной степени сохранял общественный порядок, социальную справедливость и равенство, предотвращая распространение в обществе произвола и анархии.

Существование кровной мести внешний наблюдатель склонен объяснить низким уровнем правового развития и правовой мысли у северокавказских народов. Вместе с тем практически у всех народов Северного Кавказа существовала компенсация за все виды преступления и носила ярко выраженный сословный характер. Обычное право разработало цену за все виды преступлений, с учетом всех условий совершения преступления и социального положения пострадавшего. Так, у народов Дагестана в XIX в. по адатам обычай уже допускал материальную компенсацию за убийство и некоторые другие преступления, за которые ранее обязательно полагалась кровная месть [Исмаилов, Багомедова].

Общинное сознание оберегало интересы своей группы, мобилизуя его членов к защите одного из своих представителей и требуя победы до полного истребления врагов или признания ими своего поражения и подчинения победившим [Дмитриев 2003: 113]. Смысл кровной мести не в самом физическом уничтожении противника, а в том, чтобы заставить ценить и уважать жизнь. Месть имеет императивный характер потому, что она является ответным актом за содеянное преступление. Месть представляет собой «двусторонний обмен, вытекающий из возврата оскорбления и перемены ролей оскорбителя и оскорбленного. Обида вызывает контробиду, и начальное отношение переворачивается: теперь оскорбленный становится оскорбителем, и наоборот. Таким образом, месть перестает быть желанием, которое подавляет и обуздывает закон, а становится нормой, которую закрепило общество» [Verdier 1980: 14].

У ингушей обычай кровной мести (ингуш. *чир, пха, дов*) существовал в прошлые времена и сохраняется отчасти в современном обществе. Шотландские миссионеры, занимавшиеся проповеднической деятельностью в 1822 г. среди ингушей, отмечали: «Между ними нет почти ни одного пришедшего в полный возраст человека, который не был бы не виновен в пролитии крови или не искал отмщения в том за родственника своего или

приятеля» [РГИА. Ф. 797. Оп. 2. Д. 8809. Л. 19–19 об.]. Убийство, даже совершенное по неосторожности, непременно порождало другое, так как родственники убитого мстили за его смерть. Эта месть за смерть и называется *кровной мстью* или *кровной враждой*, а люди, которые враждуют друг с другом из-за убийства, именуются *кровниками* или *состоящими в кровной вражде* (инг. *довхой*).

Кровную месть способна вызвать не любая обида, а только та, которая, по народным обычаям, карается исключительно кровомщением. Естественно, что нормы обычного права у каждого народа свои, а следовательно, и причины возникновения кровной мести разные. Так, у ингушей, помимо убийства, кровной мстью преследовались и другие действия. Это насилие в отношении женщины или гостя, оскорбление личности, рубка грушевого дерева (оно считалось священным в период язычества), увечье, похищение женщины, изнасилование, прелюбодеяние с замужней женщиной, соблазнение незамужней, похищение девушки без ее согласия с целью вступления в брак.

Ф.И. Леонтович писал, что дела эти возбуждают у ингушей самые сильные страсти, отуманивают их горячие головы и побуждают их на самые отчаянные и кровавые преступления [Леонтович 1883: 148]. «Ингуши считают оскорбление словом самым чувствительным из оскорблений и мстят за это вплоть до смерти того, кто произнес оскорбление. Они из-за пустяка могут вспылить в разговоре, но легко успокаиваются. Их пыл проявляется открыто, без малейшего притворства. Презрение к жизни рассматривается как доблесть, а малейшее проявление страха — как величайший позор. Они предпочитают смерть плену. Их мужество и доблесть разделяют также их женщины» [Бларамберг 1992: 342]. Слово у ингушей считается наиболее опасным оружием: «Пуля разит одного, а язык девятерых», — говорят в народе.

Необходимо отметить и еще одну очень важную деталь, характерную для кровомщения, — оно распространяется только в отношении тех народов, у

которых бытует. После экспедиционных поездок в Ингушетию в 1919–1921 гг. Н.Ф. Яковлев посвятил кровной мести две большие главы в своем основательном труде «Ингуши». Он отметил, что «в ингуша глубоко внедрился взгляд, что другой, такой же, как и он, ингуш не может насильственно навязывать ему ничего, что стеснило бы его свободу или тем более причинило ему ущерб. В противном случае насильник должен понести кровную ответственность перед обиженным. <...> Кровная месть у ингушей на русских не распространялась. Наоборот, со своими старыми соседями-горцами: осетинами, чеченцами и даже кабардинцами — ингуши считались родством, водили дружбу (куначество), а при случае расплачивались кровной местью» [Яковлев 1925: 116]. Из вышеизложенного следует: кровомщение распространяется только на членов того социума, которому этот обычай известен с рождения.

Кровная месть имеет свои правила, и с годами они изменялись, дополнялись или кардинально реформировались. Так, еще в 1880-х годах в Ингушетии за злостное убийство старейшины объявляли публичное проклятие как известному, так и анонимному преступнику. В большинстве районов Чечни и Ингушетии при исполнении этого обычая почти все взрослое население било палками по звонким медным тазам, кастрюлям, подносам и стреляло из огнестрельного оружия, громко выкрикивая проклятия преступнику. В некоторых случаях для лучшего воздействия на массы возле дорог устраивали своеобразные памятники преступнику — большие кучи (инг. *карлаг*) из камней, комков земли или щепок. Каждый прохожий должен был, проклиная совершившего преступление, бросить в эту кучу что-нибудь из перечисленных предметов. Но этот обычай теперь совершенно изжит.

Несмотря на то что современные ингуши — мусульмане-сунниты, в их быту еще сохраняется в остаточном виде действие местного адата. Смена адатных норм шариатскими в полной мере еще не завершена, это длительный процесс, к которому общество должно прийти самостоятельно, без экстренного

реформирования системы правопорядка. Важно иметь в виду, что сближение шариата с адатом было обусловлено особенностью горского менталитета, так как здесь хранителями адата являются старейшины, а хранителями шариата — кадий и знатоки мусульманского закона в лице имамов мечетей. Нужно отметить и то, что между адатом ингушей и шариатом есть общие позиции в отношении мести, но вместе с тем есть и принципиальные отличия, которые мы рассмотрим ниже.

«Основным принципом адата являлось применение принципа ответственности не по отношению к личности, а к тому коллективу, к которому он принадлежит» [Дмитриев 2003: 111]. Месть являлась особой формой самозащиты: чтобы не нарушить существовавшего ранее равновесия между родами, не стать слабее рода обидчика, род обиженного должен был или причинить враждебному роду равноценную обиду, или убить равноценного члена рода. Мстителей не интересовало, преднамеренно ли было совершено убийство или случайно, убит ли состоятельный горец или бедняк. Часто за смерть кулака, который в обычное время вызывал неприязнь всего рода, который эксплуатировал бедняков, они должны были мстить, рискуя своей жизнью [Жупикова 2007: 127].

В отличие от адатного права, мусульманское, признает только личную ответственность за любой вид преступления.

Субъект мести

По ингушскому адату, кровную месть осуществлял кто-либо из членов семьи, рода, к которому принадлежал убитый, или племянники как по мужской, так и по женской линии. Но при необходимости мстить мог любой член тайпа [Далгат 2008: 108].

По шариату обязательство на месть распространяется только на сыновей, однако если покойный был бездетен, то на родных братьев убитого или племянников [Кардави 2004: 305]. Если трагедия произошла между близкими

родственниками, то коллективная ответственность меньше: представитель жертвы по крови не может казнить своего близкого родственника по мужской линии, виновного в убийстве другого родственника, по мужской линии (отец, сын, брат).

Объект мести

Кровная месть — принцип, согласно которому человек, совершивший убийство, либо кто-то из членов его семьи, рода, племени обязательно должен быть лишен жизни в порядке возмездия, а не правосудия. Так, по саксонским обычаям, кровная месть распространялась только на убийцу и его сыновей; по бургундским — только на самого убийцу. По Русской Правде разрешалось мстить брату за брата, сыну за отца [Косвен 1925: 45]. По адату ингушей родственники убитого могли выбрать из рода убийцы любого человека, если не удавалось установить личность самого убийцы. Если совершено групповое убийство, то по ингушскому адату кровную месть могут объявить всем участникам. Однако это адатное правило дополняется в настоящее время шариатскими законами. Согласно шариату, «кровником» может считаться лишь тот, кто является непосредственным исполнителем убийства, а соучастники, которые могли активно содействовать преступлению, в Ингушетии не являются объектами мести.

Очистительная присяга

Если кого-то подозревают в убийстве, он обязан принести очистительную присягу (инг. *дув баа*). Присяга для ингушей имела и имеет огромное значение. Во всех спорных вопросах, чтобы доказать свою невиновность, ингуши готовы были предстать перед народным судом или, если нужно, шариатским, где подсудимый может дать очистительную присягу — клятву на Коране. Даже если клятва ложная, он освобождается от ответственности за преступление. Ингуши считают, что человек получит свое наказание или в этой, или в будущей жизни.

Ингуши являются правоверными мусульманами, но в ингушском обществе в виде пережитков сохраняются нормы обычного права, к которому прибегают в некоторых случаях. По шариату клятва принимается только от обвиняемого, а по местному адату во время принесения присяги могут присутствовать и свидетели, которые должны подтвердить эту клятву, при этом от них принесение клятвы не требуется.

Присяга считалась доказательством невиновности, если вместе с подозреваемым в преступных действиях лицом присягу давали уважаемые в обществе люди из рода подозреваемого — «соприсяжники» [Ахриев 1871 а. № 21]. Ч. Ахриев писал: «Ингуши прибегают к присяге в тех случаях, когда подозревают кого-нибудь в воровстве или краже. Так, например, если у кого пропадет бык, тот требует от заподозренного очистительной присяги, мало того, при этом должны присягать еще несколько соприсяжников в том, что он, подозреваемый, действительно не виноват в данном воровстве. Если же подозревается не одно лицо, а несколько, то от каждого из них требуется тем же порядком клятва с компанией. В результате выходит, что по поводу пропажи какого-то быка или овцы десятки ни в чем не повинных лиц вынуждены бывают напрасно произносить имя Бога, что по понятиям всех горцев составляет великий грех. А между тем уклониться от присяги нет никакой возможности, так как по обычаю отказывающийся от нее признается виновным в совершении именно того преступления, по которому требуется от него присяга» [Ахриев 1871 а].

О существовании таких практик у народов Кавказа Ф.И. Леонтович сообщал, что одна из самых главных и употребляемых юридических функций в туземном судопроизводстве — присяга [Леонтович 1883: 161]. В XIX в. очистительную присягу в делах, связанных с кровной мезтью, по предложению суда медиаторов или посредников (третейских судей) совершали преимущественно у святилища. К ней прибегали в крайних случаях, когда все прочие средства (просьбы, увещания, присяга у могилы (инг. *каш*) были

исчерпаны. Вера в святость и могущество Ццу (верховный бог у ингушей) была так сильна, что присягающий, если хоть немного не был уверен в своей правоте, ни за что не решался на присягу у святилища и весь дрожал от страха перед карой божественного Ццу.

На принявшего перед Ццу ложную присягу ингуши смотрели как на проклятого Богом и всеми святыми и встречу с клятвопреступником считали признаком большого несчастья. Поэтому путники, узнав на дороге, что им предстоит встреча с таким человеком, меняли направление, обходили это место или вовсе возвращались домой. Даже от святилища, где происходил ритуал присяги, весь народ бежал прочь. Работники покидали работу, пастухи угоняли стада и сами уходили, страшась того, как бы эта присяга не оказалась ложною и как бы доля греха клявшегося не пала и на них и не навлекла гнева «святого». Неудивительно, что к такой присяге прибегали лишь в крайних случаях, когда все прочие средства к отысканию виновного были исчерпаны. Понятно, какое давление она оказывала и на самих судей, и на пятерых родственников (соприсяжников).

Самый обряд присяги происходил так. В присутствии судей и пяти соприсяжников присягавший, войдя в ограду святилища, сняв шапку и подняв глаза к небу, произносил: «Если я повинен в том, в чем подозревает меня такой-то (имя истца), то пусть накажет меня и моих родственников вот этот «святой» (называет имя «святого», которому посвящена часовня) и все святые».

Соприсяжники повторяли за ним те же слова. Если родственники знали, что подозреваемый действительно виновен, то ни за что не присягали за ним и всегда умоляли его лучше сознаться в своей вине, чем подвергать себя и всех их великому несчастью. Они предпочитали собственное разорение и обещали ему, если он сознается, принять на себя уплату искомого имущества или возмездие за преступление. Когда народ вел более строгий и благочестивый образ жизни, ни одно преступление не оставалось скрытым у ингушей [Далгат 2008: 114–115].

Попытки к примирению

Если преступление раскрыто и известен виновник, его родные и близкие предпринимают всяческие попытки к примирению с пострадавшей стороной, и так продолжается до тех пор, пока не будет получен положительный результат, — месяцы, годы и даже десятилетия. Впрочем, нельзя не отметить, что есть категория людей, которые никогда не простят кровь, хотя и не будут мстить; их цель — чтобы объект мести жил в вечном страхе. Это тоже своего рода возмездие, так как до официального примирения он будет являться кровником.

Нужно отметить, что в число парламентаров не могут входить родственники по отцовской линии, на которых распространяется кровная месть. Это могут быть или родственники по матери, или любые уважаемые люди. Они должны узнать, каковы намерения относительно мести и кому дозволено присутствовать на похоронах.

На следующий день рано утром родственники убийцы приезжают на похороны с огромной делегацией и жертвенным животным, которое нужно убить перед похоронами покойного. Однако в XIX в., по данным Ф.И. Леонтовича, «за всякое же убийство, как нечаянное, так и намеренное, убийца в Галгаевском обществе (в Назрановском и Горском участках) платил 12 „похоронных“ коров (*хелюм*), в Карабулакском — три коровы (инг. *мерчи*, т.е. саван)» [Леонтович 1883: 15].

Похоронная плата не освобождает убийцу от кровной мести. Это демонстрация уважения, сострадания и чувства вины перед родом погибшего. Это жест доброй воли, и он никого ни к чему не обязывает. Некоторые кровники категорически отказываются от похоронной платы и демонстрируют свое желание мести.

Чаще всего в первые минуты после полученной вести о гибели близкого человека родственники не совсем адекватно реагируют на информацию о том, как произошла трагедия: является ли она актом насилия, проявлением злой воли,

случайным стечением обстоятельств или это превышение необходимой обороны. В расчет принимается только сам факт гибели, а не обстоятельства. Аргументы и доводы, приводимые виновниками трагедии, не кажутся убедительными, поэтому их визит чаще всего бывает безуспешным. Если перемирие достигается, прощенные всю жизнь относятся к простившим с особым почтением, проявляя деликатность, чуткость и внимание. Один информант рассказал мне, что его брат, переходя дорогу, попал под машину и погиб, и отец простил кровь сына. После этого родители молодого человека, который был за рулем, до конца жизни родителей погибшего мальчика ездили к ним на праздники и все значительные события в семье, в то время как сам виновник трагедии не приезжал никогда [ПИМА 2010].

Материальное возмещение за убитого

При согласии пострадавшей стороны от крови можно было откупиться. Местное право выработало на протяжении столетий формы и виды возмещений, которые действовали во времени и пространстве, они проявлялись как в товарном эквиваленте, так и в денежном. Установленная форма примирения посредством материальной ответственности является атрибутом развитого общества, ищущего альтернативу наказанию «кровь за кровь» [Сайдумов 2014: 76]. Подобные практики существовали везде, где бытовала месть.

У каждого народа существовало собственное представление о материальном возмещении за убийство. Так, по Русской Правде назначался штраф (вира); по Салической Правде вместо кровной мести выплачивался штраф — вергельд [Косвен 1925: 145]. В ингушском обществе в середине XIX в. ближайшие родственники убитого при примирении брали выкуп — 130 коров [Ахриев 2003: 68]. В конце XIX в. для примирения враждующих сторон нужно было внести 310 руб., лошадь с полной сбруей и не менее трех голов рогатого скота, после чего в присутствии свидетелей родственники убитого давали клятву

на Коране прекратить кровную месть как против самого убийцы, так и против его родственников. В случае нарушения клятвенного обязательства кем-либо из членов семьи убитого похоронная плата возвращалась [Похищение невесты у горцев Терской области 1891].

Сумма откупа на протяжении последних ста лет менялась неоднократно. Отметим, что за убийство до 5 июня 2010 г. она составляла 100 000 руб., а теперь составляет 1 000 000 руб. Принятое решение не означает, что за каждое убийство нужно уплатить такую огромную сумму, она может быть уменьшена по желанию пострадавшей стороны, которая и диктует сумму откупа за кровь покойного.

Почему ингушское общество решило, что увеличение суммы может дать положительный результат? Заместитель председателя примирительной комиссии Ингушетии, председатель примирительной комиссии по Малгобекскому району и городу Малгобеку Алихан Ахметович Муцольгов в интервью прокомментировал это решение так: «Можно снизить убийства, которые совершаются водителями транспортных средств по халатности. <...> Сумма откупа же станет не только бременем для виновного, но и подспорьем для семьи, которая потеряла кормильца. [И далее вопрос интервьюера] Бытует мнение, что закон кровной мести — сдерживающий фактор, что он жизненно необходим для Ингушетии. Ваше мнение созвучно с этим мнением? — Любое мнение имеет право существовать, в том числе и озвученное Вами, которое действительно бытует. Сугубо мое мнение, как индивидуума, что это пережиток прошлого, когда кровь проливается, и это никак не может считаться необходимостью» [Щечоев].

С точки зрения мусульманского права прощение крови убитого — самое богоугодное деяние. Родственники убитого могут отказаться от возмездия, получив вместо него выкуп за убитого, эквивалентный стоимости ста верблюдов, или простить без всякого возмещения [Албогачиева 2011 б: 67]. Нужно отметить, что лучшим для родственников убитого по шариату является прощение без

всякого возмещения и только затем — прощение с получением материального возмещения.

Этикет поведения кровников

Если же перемирия не произошло, родственники убийцы соблюдают некий этикет поведения, предусмотренный для такой категории людей.

Они не посещают свадьбы и похороны, на которых могут присутствовать родные убитого, женщины носят темную одежду. Они избегают не только умышленной, но и случайной встречи. Ближайшие родственники убийцы вынуждены будут уволиться с работы и учебы, не появляться в общественных местах, вести затворническую жизнь вплоть до примирения. Это очень сильно сказывается на семейном бюджете. В этих семьях вынуждены работать женщины, а мужчины должны отсиживаться дома или покинуть республику и уехать «в никуда», чтобы их не выследили кровники, там устроиться на работу и присылать деньги семье. Близкие родственники постоянно отправляют к кровникам миротворцев с просьбой примириться. Так продолжается до примирения или трагической развязки конфликта.

Мститель также должен соблюсти предписанные для такого случая нормы поведения. Так, согласно правилам ингушского обычного права, нельзя совершать возмездие, когда человек спит, беззащитен — безоружен, раздет, купается, находится в беспомощности. В народе всегда порицалось вероломное убийство из-за угла, со спины, из засады, без предупреждения, не окликнув. «Нарушение правил кровомщения всячески осуждалось в ингушском быту. И наравне с этим всячески превозносилось прощение крови за случайное убийство. Так, в народе до сих пор превозносят поступок прославленного абрека Суламбека Гороворжева (Гандалоева), простившего невольного убийцу своего брата» [Зязиков 2004: 169]. Бывали случаи, когда кровника прощали и за смелость и достоинство.

По ингушским обычаям, «кровомститель» не должен был скрывать своих намерений и объявить врагу, что эта месть за убийство «такого-то» человека. В народе существует легенда. Узнав, что кровник выехал из селения, его мститель отправился вслед за ним. Они ехали около часа, кровник ждал, что убийца его брата оглянется и он сможет его убить, но он ехал спокойно, не прибавляя хода. И когда они приблизились к очередному населенному пункту, кровомститель обогнал своего кровника и сказал: «Почему ты не постарался укрыться и не прибавил ходу, хотя знал, что я преследую тебя? Ты горд и бесстрашен? Ты не боишься возмездия?» Он ответил: «Я знаю, что ты достойный человек и не станешь стрелять в спину». За его смелость и самообладание ему была «прощена кровь» брата [ПМА 2010].

Чрезвычайно интересна полученная нами в ходе полевых опросов информация. Перед лицом общей беды в трагический день 23 февраля 1944 г. в районе Насыр-Корта было проведено общее собрание всего мужского населения, во время которого на ближайший холм поднимались кровники и всенародно объявляли о своем примирении: «При всех этих свидетелях я прощаю тебе кровь такого-то покойного». Другой пример, связанный с теми же трагическими событиями. По свидетельству нашего информанта, во время остановки поезда по пути в Казахстан, куда вывозились ингуши, он увидел человека, искавшего своего кровника, который говорил: «Я хочу простить кровь, подскажите, где такой-то. Если я его не увижу, передайте ему, что я прощаю его» [ПМА 2006].

Нужно отметить, что тюремное заключение и естественная смерть кровника не прекращают кровную месть. О долге крови ингуши говорят: не спеши, но и не забывай. В тех случаях, когда умирает кровомститель, долг мести переходит к его сыну или брату. Случалось, кровника находили через поколения и вину предка искупал даже правнук. Во всех случаях не допускалось убийство женщин и детей.

Кровная месть не имеет срока давности

Н.Ф. Грабовский, изучавший быт ингушей в середине XIX в., писал, что в народные суды поступали дела о кровной мести, при разборе которых выяснялось, что вражда в них длится в течение 100–150 лет и в каждой из враждовавших сторон число убитых доходило до 20 душ [Грабовский 1868]. Поэтому у кавказских народов считается, что лучше решить все вопросы, связанные с кровной мостью, как можно быстрее, чтобы потомкам жилось спокойно. Это одинаково относится как к объекту мести, так и субъекту. Когда кровник умирает естественной смертью, не дождавшись ни мести, ни прощения, под удар попадают его ближайшие родственники — отец, брат, сын, внук, а если таковых нет, то другие родственники-мужчины, преимущественно племянники покойного.

Полевые материалы свидетельствуют о бытовании этих практик и в настоящее время. Так, 85-летний житель села Ачалуки рассказал, что приехал на родину только в 2003 г., так как он, спасаясь от кровной мести, которая досталась ему в наследство от отца, жил с семьей все эти годы в Киргизии.

— Я был подростком, когда мой отец в ссоре случайно убил односельчанина, — вспоминает С. — У покойного были маленькие дети и не было близких родственников, которые могли мне отомстить, но его жена не соглашалась на перемирие, говоря, что ее сын, когда тот подрастет, не оставит крови отца. Так продолжалось на протяжении многих лет, наши старейшины неоднократно обращались к семье кровника с просьбой о перемирии, но они не соглашались. Когда сыну покойного исполнилось 18 лет, он сделал попытку убить меня, но судьба была ко мне благосклонна, и я выжил. Боясь преследования, я уехал в другой город и как отшельник жил там, не разглашая места своего жительства. Я боялся не столько за себя, сколько за своего сына. Так продолжалось много лет, пока не умерла мать моего кровника. Узнав об этом, мои родные сговорились со старейшинами рода покойного и решили нас

примирить. К этому времени я еще жил в Киргизии, и меня попросили приехать на родину для участия в примирении. После длительных переговоров с участием имамов и старейшин мы заключили перемирие и начали жить спокойно, без страха потери близких. Так мы вернулись на родину, расплатившись за то, чего мы не делали» [Очерки истории Чечено-Ингушской АССР 1967. Т. I: 287].

В роду одного из наших информантов Б. до 1917 г. был убит глава семейства, у которого остались маленькие дети. У убитого не было родного брата, который мог бы соблюсти обычай кровной мести и преследовать убийцу. Прошло время, и подросли дети убитого. Спустя 25 лет сын убитого Б. подстерег кровника Г. и убил его (в конце 1930-х годов). Существовавшая тогда примирительная комиссия не сумела примирить кровников, и уже родственники убитого Г. искали возможность отомстить за него. Но случилось непредвиденное: спустя много лет сын убитого из рода Б. при случайной встрече убил сына убитого позднее из рода Г. Обеспокоенные сложившимся положением дел, родственники с той и другой стороны обратились в современный шариатский суд с просьбой примирить враждующие стороны и остановить кровную месть, которая тянется уже на протяжении многих лет, вовлекая новое поколение. Рассмотрев дело, суд пришел к выводу, что они должны примириться ради Аллаха и ради своих потомков, дабы не оставлять им такое «наследство». Решение было одобрено обеими сторонами, и наконец спустя более чем 80 лет произошло примирение [ПМА 2011].

Переселение в другое место как форма ослабления мести

За жестокое преднамеренное убийство общество может подвергнуть ostrakizmu родных убийцы. В некоторых случаях старейшины рода предлагают уехать из места постоянного жительства семье виновника трагедии и его близким в целях безопасности семьи убийцы. Чаще всего такой вариант предлагают тем, кто волею судьбы стал кровником семьи сильного рода, за которым закрепился

термин «жестокие, плохие люди». Последнее не нужно понимать дословно: это род, который не прощает обиду. Ингушская пословица гласит: «Лучше кровная вражда с хорошими людьми, чем с плохими — родство». Такие семьи, чаще всего бывают непреклонны, и договориться с ними очень сложно. Нужно выждать время, чтобы стихла боль и откипели страсти. В ингушском варианте мести нет победителей и побежденных. Здесь одинаково страдают обе стороны.

Изгнание становится суровым наказанием для семьи, вынужденной покинуть налаженный быт и искать новое место жительства, где придется все начинать с нуля. Эта временная мера используется для того, чтобы избежать дальнейшего развития конфликта. Иногда стороны предпочитают просто разорвать отношения на срок, пока виновник происшествия находится в заключении. Все это время родственники и члены примирительной комиссии делают все возможное для урегулирования конфликта. И если после окончания срока заключения перемирие не достигнуто, то семья виновного не может вернуться домой.

О своей ситуации поведал нам житель селения Плиево. В период Гражданской войны его дед в драке убил односельчанина. Будучи больным человеком, дед спустя несколько недель скончался, а кровная месть перешла к сыну. Опасаясь мести со стороны кровников, семья уехала из Ингушетии. Спустя 40 лет удалось примириться с семьей потерпевшего и лишь после этого вернуться на родину [ПМА 2011].

Таких случаев в нынешнее время много. Интересен случай, рассказанный художником М. Паланкочевым: «В конце XVIII в. в Пялинге произошла трагедия, в результате которой погиб один человек. Кровники объявили, что прощение будет достигнуто в том случае, если эта семья уедет из Ингушетии навсегда. Условие было принято, и семья уехала жить в Кабарду, изменив свою фамилию. Поскольку сторонам не удалось со временем примириться, им пришлось остаться там жить» [ПМА 2005].

Приведем другой случай — рассказ одного нашего информанта С., которому в 2008 г. было 85 лет. Его отец в конце 1930-х годов во время ссоры убил своего односельчанина. Старейшины села неоднократно пытались примирить семьи виновного и потерпевшего, однако этого не произошло, поскольку вдова убитого отказывалась примириться с убийцей. У нее были маленькие дети, и она надеялась, что, когда они вырастут, отомстят за убитого отца. Когда сыну покойного исполнилось 18 лет, он сделал попытку убить виновного, но последний остался жив. Боясь преследования, С. вместе со своей семьей уехал в другой город, не разглашая места своего жительства (Киргизия). Через много лет, уже в 1990-е годы, когда умерла вдова убитого, старейшины уже вместе с местным имамом вновь попытались заключить перемирие. Для этого виновный специально приехал в свое селение. На этот раз примирение удалось, и лишь в 2003 г. дети виновного сумели вернуться в свое родное селение [ПМА 2003].

«Я был подростком, когда мой отец в драке убил соседа, — вспоминает А. — Отец сам явился в милицию с повинной, его судили и посадили на 15 лет. После суда наша семья сменила место жительства, уехав из благоустроенного дома, который был расположен по соседству с кровниками, в другую республику, где нас никто не знал.

Пока отец сидел в тюрьме, мы жили там, не заводя новых знакомств, боясь навлечь на себя беду. Это были годы затворничества и страха за свою жизнь и за жизнь близких. Так продолжалось до тех пор, пока отец, отсидев полностью свой срок, не вышел на свободу. Он был очень болен и не хотел оставлять на нас эту тяжелую ношу, поэтому просил старейшин и имама мечети помочь семьям примириться. Несколько раз семья отправляла посыльных в надежде на перемирие, но оно так и не состоялось. Через несколько лет отец умер. Мы надеялись, что теперь, после смерти отца, получить от кровников прощение будет

проще. Но переговоры успеха не имели. Семья так и не вернулась в республику, до сих пор мы не знаем, когда туда вернемся» [ПМА 2009].

Роль женщины в кровной мести

За убийство, совершенное женою, по адату должен отвечать муж, женщина у ингушей в делах кровной мести неприкосновенна и наказанию не подлежит.

Но женщина часто играла и играет активную роль в межродовых столкновениях — в одних случаях водворяя мир, в других — разжигая месть. Ингушская пословица гласит: «Из-за одной женщины гибнет девять мужчин». А как известно, полномочия на защиту интересов женщин семьи принадлежат мужчинам, связанным с ними узами кровного родства. Честь, достоинство и репутация семьи всегда были и остаются незыблемыми для ингуша. Поэтому любое посягательство на нее влечет ответный удар, соизмеримый с нанесенным им противником.

Однако есть и примеры, когда сестра мстит за погибшего брата, жена — за мужа, дочь — за отца. Так, Н.Ф. Яковлев в начале XX в. писал: «После убийства вышел однажды убийца с двумя двоюродными братьями во двор своего дома. С дороги увидели их младший брат убитого З. Г. и его родная сестра, старая дева 50 лет, Пугускы. Они оба открыли стрельбу из винтовок по двору врагов» [Яковлев 1925: 124]. Этот случай является исключением из правил, но в народной памяти таких примеров много.

Женщина как активная мстительница обычно не фигурирует, но она может выступать и как «подстрекатель», и как «миротворец». Так, из рассказа одного моего информанта стало известно, что в середине восьмидесятых годов произошло убийство. Пятеро мужчин, имея недобрый умысел, вызвали из дома якобы для личной встречи гражданина Б. и стали его избивать. В результате этой драки один из нападавших, а именно гражданин С., умер. Б. пришел в милицию

с повинной. Его осудили на 8 лет, однако после повторного расследования мера пресечения была изменена и вынесен иной приговор: 2 года заключения за превышение необходимой обороны.

Примирения сторон не смогли добиться ни под каким предлогом, хотя в примирительной комиссии были авторитетные старцы и почитаемые всеми последователями братства близкие родственники из семьи *овлиа*. По ингушскому адату, как уже было сказано выше, допускается преследование не только самого убийцы, но и близких его родственников. В рассматриваемом случае пострадавшая сторона объявила о кровной мести его семье и семье дяди. В результате круг ответчиков увеличился, и близкие родственники вынуждены были уволиться с работы и вести затворнический образ жизни. Отсутствие доходов вынуждало их ежегодно ездить на сезонные работы, чтобы прокормить семью и дать возможность детям-студентам получить образование. Семья убитого предприняла четыре попытки убийства родственников из рода кровника. Покушались на двух его братьев, дядю и самого убийцу. Все это время к враждующим посылались примирители, которые неизменно получали отказ.

Распоряжением Р.С. Аушева от 6 сентября 1995 г. были приняты меры по предупреждению преступлений, совершаемых на почве кровной мести [Патиев 2007: 30]. Чтобы предотвратить кровопролитие, местные власти прикрепили милицейскую охрану к семьям убийц на время работы примирительной комиссии. Попытки членов комиссии опять не увенчались успехом, так как после смерти одного сына мать подстрекала других своих сыновей к исполнению мести. При этом каждый раз, когда приходили члены примирительной комиссии, женщина клятвенно обещала, что в следующий раз к их приходу она организует встречу с сыновьями и разрешит этот спор, демонстрируя свою добрую волю к примирению. Однако, как выяснилось позднее, она запрещала сыновьям вступать в контакт со старейшинами, боясь их согласия на примирение, и поэтому находила различные предлоги, чтобы они не встретились. А сама тем временем

разжигала в сердцах сыновей обиду, подталкивала их к мести, и через 16 лет они убили брата кровника.

Мсть могла быть продолжена, так как погиб совершенно невинный человек, но его семья изначально была против кровной мести и простила убийцу, несмотря на укоры и провокации со стороны родственников. Отец погибшего юноши сказал: «Они потеряли сына, и мы — нет смысла продолжать эту бессмысленную бойню. Я прощаю кровь моего сына ради Аллаха» [ПМА 2010]. Исламские ученые единодушны в том, что и преднамеренное убийство, и непреднамеренное может быть прощено преступнику. «Лучше простить, чем наказать», — говорили богословы [ПМА 2009].

Таким образом, человек и его род имеют выбор: мсть и затем период постоянного страха в ожидании ответной мести или примирение — что для них важнее.

История борьбы с кровной мстью

Обычай кровной мести как пережиток прошлого вызывал и вызывает неоднозначное отношение в обществе. Значительная часть населения выражала свое недовольство самосудом и ратовала за изживание мести. Сходом представителей ингушского народа в 1907 г. был принят приговор для искоренения существующего в обществе обычая кровной мести. Собравшиеся отмечали, что «кровная вражда, причиняя неисчислимые бедствия населению, влечет к самоуничтожению как физическому, так и нравственному». Общество постановило прекратить навсегда обычай кровной мести как противоречащий учению Корана и всем без исключения кровникам из среды ингушей совершить между собой примирение до 1 июля 1907 г. [Ингушские народные приговоры 1907: 3]. Однако это решение не достигло поставленной цели — обычай кровной мести оказался очень живучим.

После установления советской власти в 1920 г. ингуши создали «комиссию по примирению». В задачи комиссии входило объехать все аулы Ингушетии и в каждом населенном пункте произвести примирения всех кровников. Комиссия привлекла к своей работе наиболее уважаемых местных жителей, духовенство и представителей влиятельных в народе религиозных братств. Была проделана огромная работа, все случаи кровной мести подробно изучались и записывались. Согласно обстоятельствам дела и обычаям, комиссия устанавливала величину выкупа, который должна была уплатить сторона ответчиков. Цена крови была определена в 500 тыс. руб. советскими денежными знаками. «После расследования всех обстоятельств дела и установления размеров „выплаты за кровь“ комиссия организовывала сам обряд примирения, строго придерживаясь всех обычаев старины. Только строгое соблюдение адата должно было связать мстителей и обеспечить ответчиков от новой вспышки вражды. В противном случае мстители всегда могли бы сослаться на недействительность примирения и снова начать преследование убийцы» [Яковлев 1925: 122].

Между тем обычай кровной мести продолжал бытовать. Советское государство наряду с культурно-воспитательной работой вело борьбу с пережитками прошлого мерами уголовно-правового характера. 5 ноября 1928 г. ВЦИК РСФСР принял постановление «О примирительном производстве по борьбе с обычаем кровной мести». Постановление дополняло Уголовный кодекс Российской Федерации новой главой: «О преступлениях, составляющих пережитки родового быта»: «В целях ликвидации случаев кровной мести, возникающих на почве убийств и нанесения телесных повреждений, при окружных или районных и волостных исполнительных комитетах организуются примирительные комиссии в составе: представителя соответствующего исполнительного комитета (председатель), народного судьи, двух представителей общественных организаций и представителя местной женской организации. Примирительные комиссии собирают сведения о лицах,

враждующих между собой на почве кровной мести» [Собрание Узаконений 1928: № 141]. Распространялось постановление ВЦИКа «на автономные области, краевые (областные) объединения и губернии, в которых развит обычай кровной мести» [Лебедева 2005].

В период депортации кровники ходили вдоль эшелонов, искали своих «обидчиков» и прощали их. Но многие так и остались непрощенными, поэтому сразу же после возвращения на родину чеченцев и ингушей, с 1957 г., в каждом районе Чечено-Ингушетии начали действовать примирительные комиссии. Это было не только государственным решением, но и волеизъявлением народа, так как после страшных испытаний, выпавших на долю народа в период ссылки, казалось, что лучше простить кровников и жить в мире, нежели враждовать, тем более что после возвращения многим кровникам приходилось жить рядом. Из полевых материалов следует, что в период депортации народ был поставлен на грань выживания и кровная месть временно забыта. После возвращения органы власти попытались сделать все, чтобы не реанимировать институт кровной мести, но, как видно, не очень успешно.

Хорошо иллюстрируют работу комиссии по примирению кровников «Материалы примирительной комиссии по селению Сурхахи Назрановского района Чечено-Ингушской АССР», хранящиеся в фондах Ингушского государственного музея краеведения им. Т.Х. Мальсагова. Из видеоряда следует, какое большое значение придавалось этой работе. В примирении кровников принимали участие министр внутренних дел — охраны общественного порядка Чечено-Ингушской АССР, генерал внутренней службы III ранга М. П. Дроздов; председатель Республиканской примирительной комиссии Абдул-Вагап Тепсаевич Тепсаев; председатель Президиума Верховного Совета ЧИ АССР по вопросу порядка проведения перемирия Ильяс Абдулаевич Алмазов [ПМА 2010].

Сколь основательна и масштабна была эта работа, можно судить и по уровню ее всесторонней подготовки. Так, специально для партработников,

ответственных за решение этой проблемы в Чечено-Ингушской АССР, по партийной линии издавалась «Памятка по примирению кровников» [Леонтьева].

В эти комиссии входили авторитетные люди: старейшины, прокурор, начальник милиции, мулла. «Я был членом одной из таких комиссий, — вспоминает Муса Хадисов. — Мы вызывали кровников и с ними беседовали. Бывало, что они отказывались от кровной мести. За это их поощряли: давали машины вне очереди, выделяли земельные участки, могли продвинуть по службе» [Светова].

Советское государство умело использовало не только административный ресурс, но и гибко применяло Уголовный кодекс. «Была статья 231 в УК РСФСР 1960 года — „Уклонение от примирения“. Вплоть до 1997 года это считалось преступлением, влекло до двух лет заключения. Применялась она в тех „автономных республиках, автономных областях и других местностях РСФСР“, где сохранялись „пережитки местных обычаев“» (аналогичные положения содержались в кодексах некоторых бывших союзных республик). Наказывалось по этой статье „уклонение родственников убитого от отказа применения кровной мести в отношении убийцы и его родственников, осуществляемого в порядке, установленном положением о примирительном производстве по делам о кровной мести“. Иными словами, традиционное примирение формально признавалось правовым институтом даже в эпоху всепроникающего советского официоза» [Левинсон]. Это был сильный рычаг давления на тех, кто не хотел примиряться.

Весь комплекс описанных мероприятий по примирению кровников превратил республику в очень спокойный регион: по числу тяжких преступлений она была самой благополучной в Российской Федерации [Леонтьева].

Вместе с тем нужно отметить, что традиционное примирение по инициативе старейшин было запрещено или заменено на советский вариант обряда примирения кровников с участием руководителей партийных организаций, милиции, общественности, предусматривавший немедленный

арест убийцы. Таким образом, сельская община фактически отстранялась от вмешательства в дела, связанные с убийствами и другими тяжкими преступлениями. Использование традиционных методов решения конфликтов превращалось, таким образом, в фикцию, в частное дело ответчика и истца. В результате смягчение судебного приговора путем фальсификации обстоятельств преступления, подкупа судей — явления аморальные и в традиционном обществе практически невозможные становились обычным делом. При всем этом отношение к обычаю кровной мести как к долгу чести оставалось прежним, да и сам обычай не исчез, а продолжал бытовать в видоизмененной, приспособленной к условиям советской действительности форме. Советский вариант обряда примирения кровников, хрестоматийными атрибутами которого являются стол, покрытый красным сукном, за ним, на фоне портретов вождей пролетариата, партийные авторитеты в кепках-сталинках, а перед столом два горца в папахах, пожимающие друг другу руки, не имел ничего общего ни со смыслом, ни с ритуальной символикой традиционного обряда. Период с 1928 по 1991 г. можно назвать временем тотальной унификации правовой культуры горцев по советскому образцу.

После распада СССР прежняя система административного и уголовного наказания была ликвидирована. Согласно ч. 2 ст. 105 УК, отягчающим обстоятельством является совершение убийства по мотиву национальной, расовой, религиозной ненависти или вражды либо кровной мести. По сравнению с прежней формулировкой ст. 102 УК 1960 г. («убийство, совершенное на почве национальной или расовой вражды или розни») в новый УК, как видно, внесены уточнения; кроме того, в этот пункт включено и убийство на почве кровной мести. В УК РСФСР это был самостоятельный пункт «к» ст. 102.

В остальных положениях УК РФ его составители обошли этот вопрос как несуществующий. Однако на местном уровне вопрос, как и прежде, очень актуален, ему уделяется огромное внимание и местными органами власти, и

духовенством, и обществом в целом. Как справедливо отмечает Я.И. Гишинский, «в традиционных обществах, где сильны общинные формы социального контроля, многие конфликты, включая те, что в современном обществе квалифицируются как преступление, решаются на сходах или старейшинами (при посредничестве старейшин), и, видимо, поэтому показатели многих видов преступности на Северном Кавказе среди национальных субъектов Российской Федерации самые низкие. Так, в 2004 г. уровень зарегистрированных убийств в Дагестане был 7,5; в Ингушетии — 9,3; в Кабардино-Балкарии — 10,5; в Адыгее — 11,9 при среднероссийском — 21,9. Уровень причинения тяжкого вреда здоровью в том же году был в Ингушетии — 5,3; Дагестане — 6,4; Кабардино-Балкарии — 13,2; Карачаево-Черкесии — 20,6 при среднем по России — 39,8. Уровень разбоев составлял в Ингушетии — 10,1; в Дагестане — 7,4; в Кабардино-Балкарии — 15,4 при среднероссийском — 38,5» [Гишинский 2007: 526].

Статистика говорит за себя: на Кавказе еще очень силен контроль антиобщественного поведения. Любой человек, совершивший аморальный поступок, будет подвергнут остракизму. Если семья будет поддерживать его, то и ее постигнет та же участь. В чем она выражается? С этими людьми не будут общаться, и даже когда они умрут, в последний путь их будут провожать только близкие родственники, без соответствующей похоронной обрядности с участием мюридов, родственников и друзей.

Живучесть обычая кровной мести вынуждает местные власти создавать на государственном уровне примирительные комиссии, которые призваны выполнять функции регулятора. Так, с 6 сентября 1995 г. распоряжением тогдашнего президента РИ Р.С. Аушева были приняты меры по предупреждению преступлений, совершаемых на почве кровной мести, 15 сентября того же года утверждено «Положение о примирительных комиссиях по делам кровной мести» [Патиев 2007: 307]. Эту работу продолжил М.М. Зязиков, а затем и нынешний президент Республики Ингушетии Ю.Б. Евкуров. При администрации

Президента Республики Ингушетии функционирует отдел по связям с общественностью, который наряду со своей работой занимается и сбором сведений о кровниках. Начальник этого отдела Абдул-Азит Гудантов отметил, что работа его «отдела по примирению ведется совместно с Муфтиятом РИ, известными в республике алимами и уважаемыми старейшинами». А также в нужное время подключают «родственников, которым трудно отказать в прощении крови, чиновников, которые способны своим служебным положением или авторитетом повлиять на прощение крови, и, если необходимо к переговорному процессу подключается президент Ю.Б. Евкуров» [ПМА 2010].

Вместе с тем основная работа в этом направлении приходится на долю Духовного управления мусульман республики, где ведут тщательный учет примиренчества, вся статистика по кровникам — неофициальная и не подлежит огласке. С материалами этой комиссии работает лично Муфтий Иса Хамхоев. В официальном списке кровников, составленном по различным населенным пунктам Ингушетии, на 1 января 2009 г. числилось 180 человек, среди которых не достигнуто примирение. За текущий год в республике примирились около 104 кровников [ПМА 2010].

В Ингушетии на 2011 г. в состоянии кровной вражды находится 73 семьи. Казалось бы, количество небольшое, но ингуши — малочисленный народ, и все состоят в родственных отношениях, это тейповая и сложная вирдовая структура. Вражда распространяется на родственников по материнской линии, по отцовской, по линии дедов и бабушек и т.д. Это сотни людей, не знакомых ни с погибшим, ни с тем, кто его убил, но вовлеченных в этот магический круг. О вступлении в брак с членами враждебных семей не может быть и речи даже после примирения. Крайне редко, но бывают случаи разводов после объявления кровной мести, несмотря на то что в Ингушетии к разводам отношение негативное.

Примирительная комиссия

Для достижения положительного результата в вопросах кровной мести в республике созданы примирительные комиссии, которые ведут учет всех кровных дел и силами общества решают эти сложные вопросы. Местные имамы мечетей и авторитетные члены духовенства и Совета тейпов принимают активное участие в примирении враждующих сторон. Среди них ныне покойные Башир Аушев, Суламбек Евлоев, Ваха Веджижев, Мусса Эсмурзиев и др. В числе тех, кто активно выполняет возложенную на них миссию, Хазир и Сайфудин Цолоевы, Магомеад Чибиев, Макшарип Султыгов, Султан Белхароев, Сасурко Латыров, Асхаб Барахоев и др.

Нужно отметить, что работа примирительной комиссии ведется на общественных началах и никак не оплачивается. В состав комиссии входят представители всех населенных пунктов республики — примерно по семь человек от каждого. Это старейшины родов, духовные лидеры и почитаемые в народе люди независимо от их возраста. Члены примирительной комиссии ведут свою трудную и кропотливую работу годами, пока не добьются положительного результата. Значительная часть людей имеет многолетний опыт, и поэтому их привлекают к этой работе, чтобы получить положительный результат. Каждая семья имеет право выбора людей, которым она доверяет решать вопросы, связанные с примирением семей. Ведь в каждом населенном пункте есть люди, занимающиеся этими вопросами всю жизнь. Главная роль примирительных комиссий — разъяснительно-предупредительная.

Примирение — богоугодное деяние, и поэтому члены примирительной комиссии и днем и ночью ищут слабые стороны каждого рода, чтобы потом использовать их для примирения кровников. Это необходимо для того, чтобы получить положительный результат. Ораторское мастерство, такт, знание адата и шариата позволяют членам комиссии решать многие кровные дела. Однако нужно отметить, что примирение происходит часто из-за того, что старшие рода

и семьи решились на примирение во избежание кровопролития, даже если некоторые члены семьи не согласны. Это не обсуждается и не оглашается, так как еще сильны устои патриархального уклада ингушской семьи, где решение старшего — закон для младших. Для достижения положительного результата к переговорному процессу подключают авторитетных родственников по отцовской и по материнской линии, которые смогут напрямую уговаривать младших и приводить различные доводы в пользу примирения.

«Примирительная комиссия — орган по-своему бюрократический. Все акты примирения протоколируются. В них записывается и число жертв кровной вражды. Жители села, где происходило примирение, ставят свои подписи как свидетели. Вот цитаты: „Жители села Сагопши Малгобекского района благодарят председателя примирительной комиссии Латырова Сосарко за труд в деле примирения кровников Мержоевых — Холухоевых, Мержоевых — Белхароевых (погибли 8 человек, ранены 2 человека)”; „Жители села Яндаре выражают признательность Латырову Сосарко за примирение кровников пяти тейпов (погибли 7 человек). Сосарко провел огромную работу по примирению. Да поможет ему Аллах!”; „Семья Батажевых (станция Троицкая) выражает свою глубокую признательность Латырову Сосарко за устранение кровной вражды 50-летней давности и примирение нас с кровниками Алиевыми из поселка Дачное”» [Халил 1934].

Как отмечают члены примирительной комиссии, все случаи кровной мести делятся на сложные и простые. «Магомед-хаджи Аушев долгое время был главой примирительной комиссии села Сурхахи. На его счету более 20 удачных „миротворческих операций”. Дела простые, когда человек погиб в ДТП или в драке кто-то ударил его сильнее, чем хотел, словом все ситуации, где не было умысла убить. В таких случаях перемирия почти всегда можно достичь. Но даже тут сразу почти никогда не прощают: „Нужно время, чтоб у человека отболело сердце, мы приходим к нему и просим смилостивиться пять раз, десять, двадцать,

капля камень точит, — говорит Магомед-хаджи. — Если человек упрямится, его будут попрекать, что отказал почтенным людям, — чем авторитетней примиритель, тем сложнее отказать”. Другое дело, когда убийство было намеренным, а тем более жестоким, если убил пьяный, это, как и в российском суде, отягчающее обстоятельство. В таких случаях прощают редко» [Джемаль].

Примером может служить еще одна история. В результате ДТП погиб пассажир, а водитель автомобиля остался жив. Семья покойного объявила кровную месть водителю. Обеспокоенные таким оборотом событий родственники обратились за помощью к старейшинам своего рода с просьбой помочь разрешить конфликт. Для этого они встретились с родственниками покойного с просьбой решить конфликт мирным путем. Но потерпевшая сторона отказала. Тогда дело было передано на рассмотрение в шариатский суд. Изучив материалы ДТП, члены шариатского суда вынесли единогласный вердикт, что халатность водителя дорожно-транспортного средства, повлекшая за собой смерть пассажира, расценивается с точки зрения канонов Священного Писания как непреднамеренное убийство. И предложили для разрешения конфликта выплатить денежную компенсацию семье погибшего. А виновнику происшествия рекомендовали поститься два месяца подряд для искупления вины пред Богом за содеянное [ПМА 2008]. Исламские богословы единодушны в том, что по результату непреднамеренного убийства категорически не допускается наказание виновного в форме смертной казни и тем более кровной мести.

Рассмотрим случай умышленного убийства: «Вызвав такси к углу поликлиники, четыре пассажира сели в машину, все были из нашего села, водитель — из другого. В безлюдном месте они связали водителя, угрожали ему, хотели убить. Выбросили его из машины и уехали. Спустя некоторое время машина была обнаружена, и все участники нападения были разоблачены. Дело было передано в шариатский суд. Но нужно было урегулировать конфликт между всеми обвиняемыми и пострадавшей стороной. Для этого собрались старейшины

от всех четырех родов, к которым принадлежат преступники, и приехали к старейшинам из рода водителя с просьбой простить их и примириться. По ингушскому адату посягательство на личную собственность карается вплоть до смертной казни, поэтому примирительная комиссия во главе с имамом мечети сделала все, чтобы примирить враждующие стороны. Родственники категорически не хотели прощать обиду и собирались отомстить. Глава нашей делегации буквально умолял представителей того рода, чтобы они простили, но те были категорически против. И тогда имам мечети сказал: „Земля крутится, завтра может быть такая ситуация, что вы уже обратитесь к нам. Неизвестно, что будет, — у тебя тоже будут проблемы. Сегодня представители нескольких тейпов просят у тебя прощения. Неужели их мольбы не могут не затронуть твое сердце?“» Именно эти слова оказали главное влияние на ответ: тот сказал, что ради Аллаха прощает и больше не держит зла» [ПМА 2004].

При гибели пешехода или пассажира по вине водителя учитываются обстоятельства происшествия. В таких случаях за основу берутся результаты государственной автоинспекции, с учетом последних выносятся вердикт. Но если человек умер по вине пьяного водителя, родственники погибшего имеют право требовать любую денежную сумму. Пьяный человек нарушает не только правила дорожного движения, но и нормы шариата, ведь алкоголь мусульманину запрещен. Если водитель был в нетрезвом состоянии, то сумма откупа может быть назначена с учетом норм шариата.

До полного выздоровления больного потерпевшая сторона перекладывает все расходы, связанные с лечением пострадавшего, на виновника происшествия. Но в некоторых случаях пострадавшая сторона, зная тяжелое материальное положение виновника, отказывается принимать его помощь, желая тем самым облегчить его участь. Так, в аварии пострадали четыре врача, получив тяжелые увечья в результате ДТП, но от помощи со стороны родных водителя они отказались, зная о его тяжелом материальном положении — он подрабатывал

водителем в гуманитарной миссии. Однако если бы дело было передано в шариатский суд, то они получили бы материальную компенсацию за причиненный здоровью ущерб [ПМА 2010].

Другой пример. Произошла авария, столкнулись две машины — одна новая, другая старая. В новом автомобиле сидели два брата — один за рулем, другой рядом. Водитель скончался на месте, а его брат получил многочисленные переломы и ушибы, но остался в живых, других свидетелей этого ДТП нет. Водитель старой машины погиб на месте. ГАИ обвинило водителя старой машины. Обвиняемая сторона обратилась в шариатский суд, так как считала, что решение, вынесенное ГАИ, получено вследствие подкупа правоохранительных органов. Шариатский суд предложил принести очистительную клятву на Коране оставшемуся в живых свидетелю происшествия.

При рассмотрении вопросов кровной мести или любых других преступных действий для решения каждого вопроса привлекаются знатоки как адата, так и шариата, чтобы понять, чем руководствовался преступник при совершении того или иного поступка.

Процедура примирения

Рассмотрим еще один пример позволяющий рассмотреть весь алгоритм этой процедуры. В сумерках водитель легковой машины из фамилии Х. сбил старика из фамилии Б., шедшего вдоль трассы. Водитель оказал первую помощь и отвез пострадавшего в больницу. В свою очередь близкие родственники водителя Х. приехали в больницу и одновременно к родным старика Б. — сообщить о случившемся. С первого дня в больнице дежурили представители фамилии Х. и лично сам водитель. Они проявили свое участие и отправили своих старейшин с дипломатической миссией. Однако родственники Б. лишь ответили: «О чем-либо говорить, когда наш отец в таком состоянии, мы не намерены». Две недели старик лежал в реанимации и умер. Утром в день похорон снова

появились старейшины с дипломатической миссией и получили следующий ответ: «Мы хороним своего человека. Никаких разговоров пока быть не может». После того как тело покойного увезли на кладбище, в 12 часов дня снова появились старейшины-дипломаты, а многочисленная родня водителя Х. остановились на значительном расстоянии от дома — в метрах 500–700. Старейшина рода и члены примирительной комиссии направились во двор погибшего. Выразив сочувствие по поводу гибели старика, мулла начал спокойную речь, в которой просил милосердия друг к другу, прощения кровника, который стал таковым из-за роковой случайности. «Нас, ингушей, мало, — начал он свою речь. — Между нами много родственных связей. Мы все родственники друг другу. Мы вместе все пережили тяжелые трагедии народа. Мы нелегко жили в горах, мы теряли близких и родных в депортации, мы умели быть сильными, когда требовали обстоятельства. Быть милосердными — это и быть мусульманами в душе. Аллах прощает тех, кто прощает на земле...» И дальше о том, что это была трагическая случайность, произошедшая в сумерках, когда водитель не мог ожидать идущего вдоль трассы человека.

Мулла говорил свои слова сидя. Все стояли вокруг и слушали. Затем выступил старейшина из рода Б. Он говорил чуть меньше, но, выразив сочувствие по поводу случившегося, сказал, что во имя Аллаха, во имя покойного они прощают убийцу. Ни сыновья, ни жена умершего, ни дочери ничего не говорили, а молча стояли в гуще людей. Старший сын — во втором ряду среди близких родственников.

Далее старший рода сказал, что родственникам водителя можно подойти к дому Б., а пострадавшей стороне нужно выйти им навстречу и стать вдоль дороги. Возглавил эту группу мулла и старейшины, за ними — старшие мужчины и в конце колонны — молодежь. В той же последовательности стала и обратная сторона, дожидаясь процедуры примирения. Получив знак, они, склонив головы,

подошли к мужчинам из фамилии Б. и, выражая формулу соболезнования, прошли через всю группу ожидавших примирения.

Затем без лишних эмоций родственники Б. вошли во двор, и старейшины сели, молодые остались стоять. Родственники Х., выждав паузу, в возрастном порядке широкой групповой колонной вошли во двор для выражения соболезнования всем родным. После чего мулла сказал слова благодарности, связывая это с именем Аллаха. Все это происходило в то время, когда на кладбище хоронили старика. Ко времени возвращения участников похорон и к продолжению обрядового процесса после погребения «кровь была прощена». На протяжении трех дней похорон Х. принимали участие в трапезных расходах [ПИМА 2003].

Примирение в разные исторические периоды имело свои особенности. Так, в XIX в. «убийца, желающий примириться с родственниками убиенного для избежания мщения, приходит к беголу (главе общенародного правления. — М.А.), просит его о примирении, доколе же собрание не решит его дело, находится безотлучно в доме бегола, коего жилище мстителем неприступно. То же самое, ежели убийца был в побегах за пределами отечества, прибежит в дом к беголу, может в оном быть от всех поисков безопасен до народного решения» [Бутков 2001: 12; ЦГВИА. Кол. 482. Д. 192. Л. 150–153].

Другим средством примирения служило установление молочного родства: «Убийца тайком пробирается к матери убитого и с ее согласия или при помощи насилия прикладывает губами к ее груди. После этого он становится молочным братом убитого, т.е. роднится с ним и таким образом избавляется от мести как член того же рода» [Леонтович 1883: 157]. Избежать кровной мести можно было еще одним способом: «Любой убийца, забежав в чужой дом, мог схватиться за очажную цепь. После этого он становился родственником хозяина дома, и хозяин должен был разделить с ним участь убийцы. Такая семья

принимала на себя бремя кровной мести, и с тех пор уже обе семьи преследовали кровники» [Леонтович 1883: 157].

Эти средства примирения кровников были весьма редки, так как ингуши воспринимали их как унижающие честь и достоинство мужчины. Они были характерны в языческий период и отражали адатные нормы.

Кроме вышеописанных способов насильственного примирения, существовало официальное примирение. Для этого «убийца, отрастив волосы на голове и бороду, без оружия, в изорванном платье, с бледным и исхудалым лицом и вообще с внешним видом, соответствующим предстоящему трагическому моменту, отправляется на могилу убитого и дает знать родственникам последнего, что он, кровник, с повинной головою, в полном отчаянии, с разбитым сердцем и слезами на глазах, лежит на дорогой им могиле, вымаливая у Бога прощения. До прихода родственников убитого, которые умышленно тянут дело, подстрекаемые женщинами, кровник со своими родственниками ложится ничком на могилу, нанося себе побои кулаками, и горько плачет. Стыдно отказать такой смиренной и униженной просьбе. На помощь кающемуся являются старики и убеждают родственников убитого простить убийце его проступок. Если удалось привести родственников убитого к могиле, то с этого момента вражда прекращалась, убийца устраивал пир, и дело кончалось принятием его в род убитого посредством установления духовного родства между ними» [Далгат 2004: 104].

В разные исторические периоды обряд примирения менялся. Об этом можно судить по материалам опубликованных источников. Так описывал процедуру примирения К.Б. Шетихин: «На кладбище на высоком месте закреплялся флаг, а вокруг кладбища ходили родственники убийцы с разноцветными флагами (белыми, красными, синими, желтыми и зелеными), совершая духовную процессию. В это время убийца лежит на могиле и громко кается в совершенном преступлении и просит у покойного прощения, а

родственники убийцы ходят вокруг кладбища и поют молитву; ходатайствуют перед родственниками убитого о прощении и примирении кровников посредники из сторонних фамилий, такая церемония может продолжаться до трех дней» [Шетихин 1898: № 152].

Формы примирения претерпели различные изменения с принятием ислама. Современное примирение происходит в окрестностях соборной мечети, но в молитвенном доме и во дворе мечети допускается только молебен, а прощение крови должно происходить за его пределами. Поэтому процедуру примирения назначают после дневной пятничной молитвы, так как в это время там собирается огромное количество прихожан. По ингушским обычаям, женщина не посещает мечеть, следовательно, нет и традиционного деления на женскую и мужскую половину. Женщины не присутствуют там ни в качестве свидетелей, ни в качестве участниц этой церемонии. На примирении кровников присутствуют только мужчины. Глава рода объявляет, что с этого момента к убийце претензий нет, он прощает кровника и обнимает его. Клятвенно заверив, что если когда-либо и где-либо кто-то из родственников убитого нарушит сегодняшнюю договоренность, то род убитого за этого нарушителя ответственности не несет. Это отклонение от нормы и случается крайне редко. От таких людей общество отрекается, они становятся изгоями, клятвоотступниками.

После объявления о прощении по знаку посредников появляется группа мужчин во главе со старейшинами рода и членами примирительной комиссии. Они направляются в сторону пострадавшего рода медленно, с опущенными головами, молча. Мужчины становятся в шеренгу, кровники подходят к каждому из них,жимают руку, обнимаются и говорят: «Я прощаю тебя ради Аллаха (инг. *аз пха битар хИона Даьла духь*)», обнимают друг друга, благодарят и расходятся с миром [ПМА 2010]. Нужно отметить, что в примирении кровников участие непосредственного виновника не обязательно. Поэтому в большинстве

случаев на процедуре примирения самого обвиняемого не бывает. Тогда как в соседней Чечне это является одним из обязательных ритуалов обряда примирения кровников.

Каждое примирение приносит облегчение многим участникам конфликта, так как одним не надо больше скрываться, а другим бесконечно искать убийцу. По шариату это самое богоугодное деяние, и поэтому самую значительную, трудоемкую и ответственную часть работы берет на себя ингушское духовенство. Существование примирительной комиссии на территории Республики Ингушетии свидетельствует о потребности гражданского общества в примирении и согласии.

Значительная часть нравственного воспитания и духовно-просветительской работы с населением проводится во время ритуала примирения кровников. Большое морально-психологическое воздействие на население оказывает местное телевидение, которое транслирует на канале «Вести» процедуры примирения. Этот видеоматериал позволяет донести до населения важность и значимость прощения. Основной упор делается на то, что на простивших кровь близких ради Аллаха лежит особая благодать. Трактуются это так: «В судный день Аллах попросит встать рядом с ним тех, кто отказался от мести ради него. И скажут остальные, чем они заслужили такую награду. Он ответит — это те, кто заслужили рай, так как простили кровь близких, ради меня» [ПМА 2010]. Подобных высказываний из Корана на примирении бывает много. Исследователи шариата, опираясь на Коран, считают, что Священное Писание не поощряет кровную месть [Сюкияйнен 1999: 82] и у родственников убитого есть выбор: мстить или простить.

Примирительная комиссия ставит своей целью решить конфликт через переговорный процесс, она не занимается воспитанием или перевоспитанием кровников, но при этом она проводит огромную воспитательно-разъяснительную работу на местах о недопустимости кровной мести. Очевидно, что на данный

момент обычай кровной мести находится в стадии трансформации; при этом многие жители Ингушетии считают его негативным явлением и хотели бы, чтобы он прекратил свое существование. Вместе с тем система социального регулирования в республике явно нуждается в дополнительных механизмах контроля, помимо УК РФ. Каждая национальная правовая система уникальна, и взаимодействие одной и той же правовой системы с несколькими системами может дать в итоге разные результаты. Это качественно усложняет работу по выявлению классификаций правовой аккультурации [Исмаилов, Мусаева 2014: 26].

Попытаемся разобраться, почему местное население бывает не удовлетворено уголовным наказанием, предусмотренным УК РФ, и находит свое удовлетворение в примирении по местному адату. Как известно, кровная месть в 2% случаев заканчивается смертельным исходом и в 60% — примирением без уплаты кровной платы, «ради Аллаха». Следовательно, люди руководствуются не желанием пролить чужую кровь, не желанием наживаться на этой трагедии, а желанием наказать группу, к которой принадлежит убийца. Ведь в суде преступник несет индивидуальную ответственность за содеянное, но его семья, род, религиозное братство, в котором он состоит, не подвергаются никакому наказанию. Тогда как по местному адату наказывалась вся родственная и духовная община, здесь все еще сохраняется групповая ответственность за каждого члена социума. Каждый ингуш знает, что за убийство должен будет ответить не только он сам, но и его близкие. «Обида, направленная против одного индивида, касается в целом и его группы, ставя его в положение некоего обмена с обидчиком и его группой: эти последние уже приняли на себя долг в отношении оскорбленного и его группы, неизбежным следствием которого является обязательство тяжело отомстить оскорбителю и его группе» [Рулан 2000: 174].

Существование примирительной комиссии на территории Республики Ингушетии свидетельствует о потребности гражданского общества

в примирении и согласии. Права человека могут быть закреплены в законодательстве той или иной страны, но для их реализации необходимо их соблюдение, исполнение, использование. Простое закрепление в уголовном законодательстве квалифицирующего признака, предусматривающего повышенную ответственность за убийство по мотиву «кровной мести», не останавливает мстителей.

Следовательно, в современной России и регионах Северного Кавказа назрела необходимость противодействия преступности путем постепенного введения новых институтов восстановительного правосудия, основанных на примирении сторон и возмещении причиненного вреда. Тем более что восстановительное правосудие имеет корни в традициях примирения ингушского народа, и нет необходимости значительной профессиональной подготовки для ведения примирительных процедур. Но для официального признания этих институтов предстоит преодолеть монополию правоохранительных органов и судов на решение конфликтов и криминальных ситуаций и восстановить доверие к общественности, которое было в истории ингушского народа.

Демократическое общество должно строиться не только на основе личной инициативы граждан, но и с использованием потенциала традиционных норм. При этом контролировать наше поведение должны не только новые нормы, но и традиции и обычай [Меликишвили 2003: 19].

Президент Российской Федерации В.В. Путин подчеркивает, что «Нам необходима стратегия национальной политики, основанная на гражданском патриотизме. Любой человек, живущий в нашей стране, не должен забывать о своей вере и этнической принадлежности. Но он должен прежде всего быть гражданином России и гордиться этим. Никто не имеет права ставить национальные и религиозные особенности выше законов государства. Однако при этом сами законы государства должны учитывать национальные и религиозные особенности [Путин].

Умыкание девушек с целью женитьбы

Похищение невесты, или брак умыканием, был распространен во многих странах мира и еще бытует в некоторых регионах Российской Федерации. К числу последних относится и Ингушетия.

Обычное право ингушей (адат) признает легитимность заключения брака не только через официальное сватовство, но и умыканием — «кражей невесты».

Брак уводом имеет разновидности:

- увод с согласия девушки;
- увод девушки насильственным путем.

К первому сценарию прибегали в тех случаях, когда по каким-либо причинам родители не давали согласие на брак. Но известны и случаи, когда родители во избежание лишних затрат сами негласно давали согласие на подобный брак.

В старину бывали случаи, когда девушки годами были засватаны и готовили себе приданое, а жених собирал калым. Из полевых материалов следует, что умыкание в некоторых случаях было продиктовано жизненными обстоятельствами. Так, одна девушка просидела засватанной десять лет, а ее несостоятельный жених не мог скопить нужную сумму калыма. Жених и невеста решили, что годы уходят безвозвратно и им нужно самим решить свою судьбу. Для этого в назначенное время молодой человек в сопровождении друзей приехал в условленное место, «украл» девушку и увез к знакомым. Родственники с обеих сторон, зная причину, побудившую их к такому поступку, не осудили их и примирились [ПМА 2010].

Но бывали случаи, когда родители девушки не давали согласия на ее вступление в брак с избранником, даже если она и согласна. В таких случаях, если мир не достигнут в течение трех дней, имам мечети того селения, где проживает семья девушки, берет на себя обязанности отца девушки и в присутствии двух свидетелей совершает оформление брака. Имам получает

выкуп за невесту (инг. *дехар*) и отдает родителям. Родители бывают вынуждены смириться. В этом случае свадьбу справляют только в доме жениха.

После любой «кражи» невесты, с согласия или нет, к родителям девушки отправляется посыльный, который ставит ее семью в известность о случившемся. В настоящее время, как и раньше, для выяснения обстоятельств похищения к девушке привозят почетных стариков во главе с муллой и близкую родственницу невесты. Они должны обязательно увидеть девушку и узнать, давала ли она согласие на умыкание. Если девушка отвечает положительно, они отправляются к ее родителям и сообщают о добровольном выходе замуж их дочери и необходимости примирения (инг. *тоам бе*). Известны случаи, когда насильно украденные девушки давали согласие на брак только лишь из-за боязни за жизнь родных, которые могут прибегнуть к мести.

Понятие «преступление» у ингушей имеет две категории — морально-нравственную и материально-физическую [Харсиев 2009: 100]. Мечь за кражу девушки возникает именно из-за репутационного урона, нанесенного семье девушки, который чаще всего стремились возместить через материальную компенсацию — и это почти всегда удавалось. Труднее всего достигнуть примирения после кражи девушки, засватанной другим мужчиной. Это очень большое оскорбление, за которое могла последовать мечь, а в лучшем случае — материальная компенсация.

В этом контексте примечателен пример, приведенный Б.К. Далгатом во второй половине XIX в. Он отмечал, что похититель должен был жениху за нанесенное оскорбление 90 коров, а отец украденной за то, что он не сдержал данное при сватовстве слово и не уследил за дочерью, — еще 40 коров. Но оскорбленный мог не принять материальных компенсаций, преследовать похитителя кровной мечью [Далгат 2008: 186–187].

В тех случаях, когда девушки категорически отказывались от брака, их возвращали родителям. Но перед тем как вернуть девушку родителям,

похититель должен дать очистительную присягу, что за то время, пока девушка находилась с ним, ничего противоправного с ней не произошло и она, так же как и до кражи, девственна и честь ее им не запятнана. К такой присяге прибегают в тех случаях, когда возвращают родителям насильно «украденную» дочь. Но как бы парадоксально это ни выглядело, только очистительная присяга похитителя дает «свободу» девушке. Без его присяги она не может вступить в брак ни с каким другим мужчиной. Поэтому не все мужчины-похитители соглашаются дать свободу украденной, как бы принуждая девушку к браку.

Материалы полевых исследований проливают свет на многие процессы, происходившие в ингушском обществе и еще бытующие в настоящее время. Для нас интересен случай, который произошел в 1968 г. с выпускницей Северо-Осетинского медицинского института. Девушка была украдена жителем селения Али-Юрт Б. Когда к ней приехали родственницы, как принято в таких случаях, узнать, согласна ли она, девушка ответила «нет». Тогда мулла забрал ее домой и передал родителям. Молодого человека задержали и осудили на восемь лет. Зная местные обычаи, парень, укравший девушку, отказался принести очистительную присягу. Долгих восемь лет девушку никто не сватал, зная, что, если кто-то и решится на брак с ней, он может быть убит, так как она не свободна. По истечении указанного срока Б. вернулся из мест заключения и не захотел дать ей освобождение, так как он из-за нее отсидел такой большой срок. Он неоднократно засылал сватов и угрожал ей. Девушка не соглашалась выйти за него замуж, так как все эти годы ее ждал другой молодой человек, который хотел на ней жениться и ждал развязки событий.

Мусульманская правовая система осуждает и не признает брак, заключенный без согласия девушки. Бракосочетание должно происходить с согласия жениха и невесты и их родителей.

Родители девушки обратились к старейшинам рода и членам духовенства с просьбой решить этот вопрос. Было вынесено решение, соответствующее

нормам шариата, ведь насильственный увоз девушки с целью женитьбы недопустим по канонам ислама. Мусульманка должна выходить замуж с позволения и благословения родителей, официально оформив брак в соответствии с нормами ислама [Керимов 2007: 130–131]. Тогда родители девушки, сыграли свадьбу и выдали ее замуж без согласия Б. и его очистительной присяги. Однако молодожены, боясь мести со стороны Б., уехали из Ингушетии [ПМА 2010].

В рассмотренном примере молодой человек мстил девушке за отказ выйти за него замуж и в наказание не давал очистительной присяги, которая по адату ингушей имеет силу. Но родители решили эту проблему по закону шариата и выдали по обоюдному согласию дочь замуж.

Обычай умыкания невесты оказался удивительно живучим, хотя он в корне противоречит исламу и не одобряется многими членами общества. Самое любопытное, что приверженцы подобных обычаев искренне считают их аутентично исламскими, тогда как ислам признает брак, заключенный только с соблюдением всех необходимых ритуалов свадебной обрядности. Обычай «кражи невест» относится к адатным нормам права и должен быть изжит в современном ингушском обществе как противоречащий шариату и законам Российской Федерации, считают многие жители республики.

Вместе с тем нельзя не учитывать причины его бытования, во многом обусловленные низким уровнем благосостояния населения Ингушетии. Молодые люди, вставшие перед выбором спутницы жизни, вынуждены руководствоваться не только чувствами. Они должны учитывать нужные суммы калыма и расходов на проведение свадьбы.

С этими же проблемами сталкивались и предки современных ингушей, которые на Совете страны (инг. *Мекх кхел*) неоднократно принимали решения по искоренению умыкания невест. Позже, после установления советской власти, в УК РСФСР (1928) похищение и приравненное к нему принуждение женщины к

вступлению в брак наказывалось лишением свободы до двух лет [Смирнова 1983: 125]. Подобные наказания были сохранены в российском УК, принятом в 1961 г. [Бобровников 2003: 5].

В советском законодательстве велся учет местных особенностей, но он был направлен на постепенное изживание устоев, которые не соответствовали новому курсу, направленному на развитие и прогресс. В нынешнем законодательстве есть только общее положение о похищении людей [Иванов].

Заметим, что такой адат настолько вжился в канву традиционно устоявшихся отношений в ингушском обществе, что вытеснить его из жизни народа, как и любой другой неисламский пережиток, крайне непросто. Но общество всеми доступными средствами борется с этим обычаем. В 2013 г. введен штраф в размере 200 000 руб. для похитителя. За это время количество краж невест намного уменьшилось, но еще изжито.

Калым

Калым по адату выполнял функцию выкупа невесты у родителей. Теперь калым не предусматривает доли для родителей и весь используется на покупку приданого для невесты. Эта функция калыма ближе к нормам шариата, рассматривающего эти платежи как предбрачный дар самой невесте, на случай вдовства или развода [Керимов 2007: 130]. Богатые мужчины выплачивали калым сами, а бедным помогали родственники [Далгат 2008: 190].

Сумма выкупа могла варьироваться. Если был совершен брак уводом, калым мог быть гораздо выше, чем за засватанную девушку. Кроме установленного калыма, совершивший увод обязан был платить за бесчестье, нанесенное семейству, из которого похищена девушка, если на то не было ее согласия [Грабовский 1876: 21]. Иллюстрацией данным общественным явлениям служит рассказ А.А. Александрова, опубликованный в 1905 г. в газете «Терские ведомости». Молодой человек похищает девушку без ее согласия. Родные требуют калым: 500 рублей, две лошади и 50 баранов. Жених, будучи не в

состоянии выплатить указанную сумму, вынужден был вернуть девушку. Родственники за нанесенное оскорбление убивают несостоявшегося жениха [Александров 1905].

Размер калыма всегда был болезненным вопросом, и почти все общественные «приговоры» заканчивались обсуждением и изменением суммы брачных платежей. Наиболее наглядно эти процессы иллюстрируют материалы письменных источников XIX в. Так, В.Н. Акимов писал, что калым в прежние времена выплачивался не деньгами, а скотом — 18 коров за невесту. Однако с 1863 г. родители невесты должны были получать фиксированную денежную сумму — 105 руб. [Акимов 1888: 145]. В 1879 г. калым за невесту в селении Ляжги горной Ингушетии составлял уже 200 руб. [Вл. К-нь 1900: 95].

Эта сумма была достаточно большой для рассматриваемого периода, поэтому выборные от ингушского народа в 1879 г. собрались для обсуждения этого вопроса. Они отмечали, что непомерно высокая плата за невесту и значительные траты на организацию свадебного угощения приводят к скотокрадству и конокрадству. Так как при сватовстве заклад деньгами составлял 50 руб. и 18 коров, на угощение один бык и один баран, угощения из пива, араки, вся сумма необходимых затрат, даже для бедного, в сумме составляла 500 руб., а для богатого достигала 1000 руб.

Выборные от народа пришли к выводу, что «бремя калыма, освященное временем, грубым произволом, деморализует наши нравы и гнетет нас до того, что бедный класс молодежи, не имея собственных средств к уплате такого большого калыма и не желая век оставаться безбрачными, волей-неволей промышляет воровством, а такое занятие, хотя и крайне безнравственно и порочно, но в нашей среде воспитывается как удаль и молодечество и, само собой разумеется, вредно отражается на нравственности населения; особенно этим увлекаются страстные натуры молодых, бедных горцев, готовых на все жертвы и опасности жизни. Исходя из вышеизложенного, общество приняло решение об

отмене прежнего, произвольного размера калыма и установило одинаковую плату в размере 105 руб. суммарно деньгами, вещами и скотом. Контроль над исполнением „приговора” возложили на местных старшин» [З-бов 1879]. Но и такая сумма не осталась четко фиксированной и не всеми членами общества поддерживалась.

Размер калыма по адату мог варьировать в зависимости от того, состояла ли невеста до этого в браке. По Ф.И Леонтовичу, за девушку платят калым 21 корову, за вдову платят только 12 коров [Леонтович 1883: 117]. Позже, в 1889–1890 гг., эти вопросы были пересмотрены, а за несоблюдение установленного размера калыма введены штрафы. Некоторое время ингушское общество придерживалось принятых решений, но постепенно стало отходить от них [Кудусова-Долакова 2005: 148]. За богатую девушку платили больше калыма, чем за бедную, но не во всех местностях. Так, Л.В. Малинин отмечал, что у назрановцев выкуп за невесту был одинаковым во всех селениях и равнялся 18 коровам, ценою по 10 руб. каждая [Малинин 1890: 30].

Сумма выкупа за невесту изменилась в 1907 г. в связи с принятием нового «приговора», ограничивавшего размер калыма 25 руб. и в соответствии с требованиями шариата. Об этом сообщалось в «Герских ведомостях» в статье «Ингушские народные приговоры» [Ингушские народные приговоры 1907: 3].

После установления советской власти по новому законодательству калым был отнесен к числу преступлений, составлявших пережитки местных обычаев. Следовательно, все вопросы, связанные с калымом, решались в узком кругу. Сумма калыма не была четко фиксированной. Все решалось по обоюдному сговору родителей, без афиширования, так как в соответствии с законодательством за уплату и получение калыма их могли лишить свободы или привлечь к принудительным работам сроком до года [Преступления, составляющие пережитки местных обычаев].

После образования Республики Ингушетии легализована была работа ингушского духовенства, начали функционировать советы старейшин. На конференции мусульман Республики Ингушетии в 1999 г. был установлен размер калыма — 2 тыс. долларов. 5 июля 2010 г. на конференции мусульман Ингушетии сумма калыма была пересмотрена, так как многие выражали недовольство размером калыма. Они отмечали, что десять лет назад доллар стоил 5 руб., потом курс изменился и доллар стоил 30 руб. В результате обсуждения было принято решение: назначить калым в размере 40 тыс. рублей [Албогачиева 2011 б: 482].

Нужно отметить, что калым в таком объеме берут не все родители. В некоторых семьях предпочитают ограничиться 25 руб. и не брать остальную сумму калыма. Эти деньги берут только потому, что по шариату для регистрации брака девушка должна получить предбрачный дар [Дзарахова 2010: 69].

Калым весь отдается сразу и без просрочек. Деньги передают при свидетелях в лице родственников жениха и невесты.

Выводы

Для функционирования любого традиционного общества важны обряды жизненного цикла, так как весь уклад индивида так или иначе связан с его этнической и конфессиональной принадлежностью. Многие обряды нашли тесное переплетение с ингушскими адатами так как на протяжении всего исторического этапа их развития общество было вынуждено жить по тем неписанным правилам которое было установлено в обществе. Укрепление ислама и постепенное его внедрение в обряды жизненного цикла привело к конгломерату между адатом и шариатом, постепенно приближая рамки адата к шариату, который не может быть изменен в зависимости от хода исторических событий, как адат. Таким образом, постепенно нормы шариата вытесняли или адаптировали к себе многие законы адатного права. Тем не менее в настоящее время в ингушском обществе еще остаются нормы адатного права, которые

вступают в явное противоречие с нормами ислама. Их живучесть можно объяснить только незнанием шариата или отсутствием у некоторой части общества потребности следовать во всем нормам ислама. Примером служат устойчиво сохраняющиеся некоторые архаичные обычаи, которые бытуют и поныне в ингушском обществе. Так, например, некоторая часть молодежи воспринимает нормы адата, связанные с кражей невест, аутентично мусульманскими и прибегает к уводу невесты, считая эту адатную норму мусульманской. Это связано с желанием во что бы то ни стало соединить свои судьбы узами брака. В республике с этим явлением борется муфтият и родители молодых, но даже штраф в размере 20 000 руб., установленный религиозным управлением мусульман, не останавливает их от умыкания невест. Здесь же отметим, что в этом вопросе адат и шариат занимают диаметрально противоположные позиции. Адат ингушей допускает кражу невесты с целью женитьбы, но шариат не позволяет брать девушку в жены, даже если она и согласна, без разрешения на брак со стороны ее родителей.

Так же еще не до конца решен вопрос о кровной мести, который многие века укоренен в народе, и, несмотря на наказания и штрафы, он продолжает бытовать в ингушском обществе. В Республике Ингушетии на протяжении всего периода функционирования субъекта существует примирительная комиссия, которая решает вопросы, связанные с кровной мезтью. Хотя в этом вопросе есть общие позиции в отношении мести, но также имеются существенные противоречия с нормами адата. Так, например, мезть распространяется только на убийцу, а не на весь род как принято по адату. Мезть допустима, тем же оружием и в ту же область в какую было нанесено смертельное ранение. Но главное отличие, что по шариату хотя и допустимо убийство, но самое богоугодное деяние - это прощение убийцы, а по адату нет.

Существует и многоженство, допустимое как по адату, так и по шариату. С этим явлением боролась советская власть, и тогда этот обычай бытовал, но в

последние десятилетия реисламизации общества эта форма брака стала достаточно распространенным явлением.

В последние десятилетия стали активно отмечаться и мусульманские праздники, которые бытовали в ингушском обществе со времен принятия ислама, но масштабность этих мероприятий и их пропаганда растут год от года. Самым противоречивым является праздник дня рождения пророка Мухаммада. Часть современной молодежи, относящаяся к салафитам, не отмечает этот праздник и считает его недопустимым и противоречащим нормам ислама. Несмотря на все существующие противоречия, он еще активно отмечается значительной частью общества.

Глава 4. РЕЛИГИОЗНЫЕ ИНСТИТУЦИИ И ИХ ФУНКЦИИ В СОВРЕМЕННОЙ ИНГУШЕТИИ

4.1. Роль Муфтията Ингушетии в общественно-политических процессах

Масштабные изменения 1990-х годов запустили в стране процессы реструктуризации общественной жизни мусульман. В каждой из республик Северного Кавказа после распада Духовного управления мусульман Северного Кавказа созданного в 1944 г. были созданы свои Духовные управления, прошли съезды мусульман, на которых впервые выбирали своего муфтия [Нефляшева 2017: 432].

По этому сценарию был образован и Муфтият Ингушетии — духовный центр, высший религиозный орган мусульман республики. Муфтият Ингушетии был образован 5 апреля 1993 г. на съезде мусульман республики. Первым муфтием Ингушетии был избран Магомед-хаджи Османович Албогачиев. Работу Муфтията возглавляет муфтий, он глава мусульман и осуществляет руководство Советом алимов и Муфтията. Муфтий избирается Советом алимов и имамами населенных пунктов Ингушетии сроком на пять лет [Устав Централизованной религиозной организации (Муфтият Ингушетии) 2004: 5]. Муфтият образован в результате объединения мусульманских общин и организаций Ингушетии, имеет устав, утвержденный на упомянутом съезде. Он координирует и контролирует деятельность всех мусульманских учреждений независимо от того, кто является их учредителем, и оказывает содействие органам государственной власти при рассмотрении вопросов, затрагивающих деятельность мусульманских организаций Ингушетии. Муфтият поддерживает хорошие отношения с настоятелями православных храмов Ингушетии.

Органами управления Муфтията Республики Ингушетии являются Совет алимов, муфтий и аппарат Муфтията, кадий и члены кадията. Высшим органом Совета алимов является Съезд мусульман республики, который по уставу

Муфтията созывается не реже одного раза в пять лет. Делегатами по своему положению являются муфтий, члены Совета алимов, члены кадията и сотрудники Муфтията. Остальные делегаты избираются за 30 дней до созыва съезда на собраниях мусульман при городских и сельских мечетях, где они информируются о вопросах, которые выносятся на рассмотрение съезда. Для эффективной и слаженной работы Муфтият назначил во всех населенных пунктах Ингушетии по одному имаму. В их обязанности входит совершение пятничной молитвы, различных религиозных обрядов, связанных со свадьбой, похоронами и поминками, примирением конфликтующих сторон, консультативная помощь в вопросах, касающихся ислама, и многое др.

13 апреля 1994 г. в Назрани прошел первый съезд мусульман Ингушетии, главной темой которого стало обсуждение миротворческой роли духовенства в современных условиях, а также путей взаимодействия с другими российскими муфтиятами. Согласно решениям съезда 11 мая 1994 г., ДЦМРИ вошел в состав ВКЦДУМР. Делегаты съезда дали высокую оценку работе муфтия М. Албогачиева и переизбрали его на новый срок [Силантьев 2008: 306].

В 1998 г. М. Албогачиев возглавлял Координационный центр мусульман Северного Кавказа (1998–2003). Деятельность Центра распространялась на территорию Республики Дагестан, Чеченской Республики, Республики Ингушетия, Республики Северная Осетия — Алания, Кабардино-Балкарской Республики, Карачаево-Черкессии и Ставропольского края, Республики Адыгея Краснодарского края. За период его руководства Центр добился признания на всех уровнях российской власти, вплоть до Президента Российской Федерации В.В. Путина, руководителей правительства, парламента РФ. Координационный центр вошел во все существующие государственные религиозные структуры: Межрелигиозный Совет России при Президенте, Центральное духовное управление мусульман, Совет муфтиев России.

М.О. Албогачиев возглавлял Муфтият Ингушетии до нападения на Ингушетию боевиков с 21 на 22 июня 2004 г. После указанных событий М. Албогачиев подал в отставку, выразив свое недовольство работай властей Ингушетии. Пост муфтия Ингушетии занял Иса-хаджи Баматгиреевич Хамхоев.

Несмотря на то что Муфтият функционирует уже много лет, у него нет собственного помещения. Для решения этого вопроса в столице Ингушетии Магасе планируется строительство огромного комплекса, состоящего из Соборной мечети на 8000 чел., Соборной площади, Исламского университета на 300 студентов, общежития на 150 мест, Духовного управления мусульман, торгового комплекса «Халял», автостоянки на 2500 автомобилей, помещений для омовения. Комплекс будет занимать территорию площадью 20 га [Пресс-служба Постпредства Республики Ингушетии при Президенте].

Муфтият Ингушетии уделяет большое внимание вопросам религиозного просвещения молодежи. Этот процесс формирования исламских учебных заведений и возрождения мусульманского образования в Российской Федерации начался в конце 1980-х — начале 1990-х годов. С конца 1990-х годов во всех школах республики в 5–11-х классах стали преподавать основы мусульманской религии. Открылись медресе и исламские институты. Построены соборные и квартальные мечети. Начались регулярные поездки в Мекку (хадж).

В марте 2011 г. в Духовном центре мусульман Ингушетии было принято решение создать комитет по закяту. Как известно, закят — один из пяти столпов ислама. Он представляет собой обязательный годовой налог, который выплачивается в пользу нуждающихся и составляет одну сороковую часть имущества. Каждый мусульманин должен выплачивать указанный налог. Решением Духовного центра мусульман Ингушетии (ДЦМ РИ) был создан комитет по закяту, призванный создать единую систему по выплате закята в республике. Председателем комитета по предложению кадия республики

Абдурахмана Мартазанова был единогласно избран имам г. Назрани Хизир Цолоев [В ходе заседания духовенства Ингушетии было принято решение создать комитет по закяту].

Средства массовой информации

Духовное управление мусульман Республики Ингушетии имело свой печатный орган (ежемесячную газету «Светлый путь») и «Радио Ангушт» (2010–2015) — просветительскую мусульманскую радиостанцию, деятельность которой направлена на духовно-нравственное, патриотическое воспитание населения Республики Ингушетии. Вещание велось на ингушском и русском языках и было рассчитано на охват всей территории Ингушетии, однако волна радио «Ангушт» была слышна и в некоторых районах соседних республик. Также осуществлялось онлайн-вещание в сети Интернет как на официальном сайте радиостанции, так и на других ингушских интернет-порталах. Это значительно расширяло круг слушателей радио, особенно среди ингушской молодежи, проживающей за пределами республики.

Коллектив радио был сформирован из неопытных в сфере журналистики молодых людей. Но это не помешало организовать грамотную и результативную работу вещания радиостанции. О желании работать и совершенствовать свое мастерство сотрудников радио свидетельствуют следующие факты. 21 января 2013 г. журналистка радио А.М. Нальгиева победила в номинации «Лучшая аналитическая программа на радио» на V Всероссийском фестивале. В том же году радиостанция «Ангушт» включена в список номинантов независимой премии «RADIO STATION AWARDS 2014». За короткий срок радио стало очень популярным не только среди населения республики, но и за ее пределами. Радио «Ангушт» заслуженно приобрело статус «Народное радио». Вещание осуществлялось круглосуточно, радио «Ангушт» было единственной радиостанцией такого рода в Ингушетии.

Радиостанция способствовала духовно-нравственному развитию, а также противодействию экстремизму и радикализации общества. В эфир выходили новостные, аналитические и музыкальные передачи. Радио проводило и организовывало различные научные лекции, конкурсы и другие мероприятия светского, религиозного и культурного характера. В просветительских целях на радио приглашались общественные деятели, ученые алимпы не только из Ингушетии, но и из ближнего и дальнего зарубежья. Хорошим результатом деятельности радио явилась работа, проводимая в сфере духовно-нравственного воспитания. Были отмечены случаи, когда члены НВФ (незаконных вооруженных формирований) после прослушивания радиоволны «Ангушт» складывали оружие и возвращались к мирной жизни. Большой интерес к передаче проявляли и неофиты, так как они глубже знакомились с основами новой для них религии.

Однако в 2015 г. в результате конфликта между Главой Республики Ингушетии и официальным духовенством Республики Ингушетии вещание было приостановлено.

На современном этапе Муфтият не имеет ни своего печатного органа, ни радиостанции. В какой-то мере этот вакуум восполняют республиканские газеты «Сердало» и «Ингушетия», радиостанция «Ингушетия», освещающая различные вопросы, касающиеся ислама. Существенным недостатком указанных газет является отсутствие специальных рубрик, посвященных исламу, но так или иначе они регулярно публикуют материалы, связанные с исламской тематикой. Особенно в дни религиозных праздников и во время хаджа появляется много статей, посвященных различным аспектам ислама.

Новшеством последних лет стало появление в 2015 г. на канале национальной телерадиокомпании «Ингушетия» еженедельной передачи «Голос ислама — голос разума», которая выходит по средам на русском языке. Эфирное время — 25–30 мин. На телефон горячей линии +7 (964) 0278362 поступают

звонки в течение недели, на их основании готовится очередной выпуск передачи. С вопросами может обратиться любой житель как из Российской Федерации, так и из-за рубежа. Вещание телекомпании идет на весь мир. На сегодняшний день в России это первая регулярная подобного рода передача, которая освещает любые вопросы исламской тематики. Ведущие передачи — Магомед Даудович Харсиев, начальник отдела мониторинга межнациональных и межконфессиональных отношений и СМИ Министерства по внешним связям, национальной политике, печати и информации, и Ахмед Рашидович Тангиев — председатель правления общественной организации «Исламское просвещение».

Государственная телерадиокомпания выпускает еще одну передачу на ингушском языке — «Пяраска бийс» (пятничная ночь), куда для участия приглашают имамов мечетей или авторитетных богословов. По телевидению часто транслируют пятничную проповедь из разных соборных мечетей республики. Радио Ингушетии иногда делает передачи на исламские темы, но стройной системы и периодичности нет [ПМА 2017].

Комиссии и советы

Духовенство Ингушетии проводит большую работу по разрешению различных проблем, возникающих в обществе. В каждом населенном пункте созданы примирительные комиссии, состоящие из авторитетных членов сельского общества во главе с тамадой, старшиной мюридов и его помощником-исполнителем туркхом. Не доводя дела до суда, примирительные комиссии сами решают спорные и сложные вопросы. Для этого конфликтующие стороны обращаются в местную комиссию и сообщают о причинах конфликта. Выслушав жалобы, члены комиссии стараются найти компромиссные решения, которые удовлетворили бы обе стороны. Часто конфликтующие стороны идут на примирение из-за уважения к старейшинам и духовенству. Подобным образом нередко решаются вопросы, связанные с драками, дорожно-транспортными происшествиями, кражами и др. После принятия комиссией решения

конфликтующие стороны должны в знак примирения пожать друг другу руки и поклясться, что по данной проблеме между ними в будущем не возникнет похожих ситуаций. Как правило, данное слово не нарушается, так как авторитет лиц старшего возраста и членов духовенства очень высок и цена данного слова тоже.

Роль ингушского духовенства велика и очень значима на современном этапе, когда в обществе возникло много вопросов, связанных с конфессиональным многообразием. В тесной связи с Муфтиятом работает и общественная организация Совет тейпов.

С 15 сентября 1995 г. указом Президента Республики Ингушетии под № 158 в соответствии с пунктом 2 статьи 54 Конституции Республики Ингушетии издано положение «О примирительных комиссиях Республики Ингушетии по делам кровной мести».

Примирительные комиссии по делам кровной мести являются организациями, основная деятельность которых направлена на предупреждение преступлений, совершаемых на почве кровной мести. Правовую основу деятельности примирительных комиссий составляют Конституция Республики Ингушетии, действующее законодательство, указы и распоряжения Президента Республики Ингушетии, постановления Народного Собрания-Парламента и Правительства Республики Ингушетия, а также настоящее Положение.

Основными задачами примирительных комиссий являются:

- примирение враждующих сторон;
- предупреждение совершения преступлений, совершаемых на почве кровной мести;
- анализ состояния борьбы с обычаем кровной мести;
- разработка предложений и рекомендаций органами государственной власти по совершенствованию средств и методов борьбы с обычаем кровной мести;

— определение механизмов координации деятельности общественных организаций и органов исполнительной власти в предупреждении преступлений, совершаемых на почве кровной мести;

— распространение в Ингушетии лучших традиций и обычаев народа.

Примирительные комиссии образуются в районах и ответственны перед Муфтиятом Республики Ингушетии, который может производить изменения в их составе.

Примирительные комиссии действуют в составе председателя комиссии, заместителя председателя, секретаря и 10 членов комиссии, куда входят: представители общественных и религиозных организаций, авторитетные старейшины, представители интеллигенции, общественные деятели, представители администрации районов, работники органов внутренних дел, другие лица, способные оказать воздействие на враждующие стороны по ликвидации кровной мести. Муфтият Республики Ингушетии координирует и направляет деятельность районных примирительных комиссий, совместно с администрациями районов оказывает им практическую помощь в организации работы по примирению сторон враждующих на почве кровной мести, ежеквартально заслушивает отчет о работе районных примирительных комиссий, дает оценку их деятельности, о которой информируются Президент, Народное Собрание и Правительство Республики Ингушетии.

Работа примирительных комиссий осуществляется при широком участии общественности путем всенародного осуждения обычая кровной мести и создания нетерпимого к нему отношения.

Примирительные комиссии разрабатывают и осуществляют мероприятия по выявлению фактов вражды и предупреждению кровной мести, рассматривают конкретные дела, связанные с примирением враждующих сторон. По каждому установленному факту вражды на почве кровной мести примирительные комиссии заводят особое примирительное дело, в котором учитываются все

враждующие лица, как непосредственно совершившие преступление, так и их ближайшие родственники. В деле должны содержаться основные сведения о враждующих лицах (год и место рождения, место жительства и работы), а также обстоятельства, вызвавшие возникновение кровной мести. Заседания примирительных комиссий созываются по мере необходимости.

Председатель комиссии в период между заседаниями дает отдельные поручения членам комиссии и другим привлеченным к работе лицам, проверяет их исполнение, собирает необходимые сведения по делу, вызывает свидетелей и других лиц, участие которых необходимо при разбирательстве дела.

Примирительные дела рассматриваются на заседаниях примирительных комиссий. Председатель примирительной комиссии заранее извещает стороны, враждующие на почве кровной мести, о времени и месте рассмотрения дела и одновременно письменно предлагает им явиться в комиссию.

Лица, находящиеся под стражей, допускаются к участию в примирительном разбирательстве по согласованию с прокурором района.

Члены примирительной комиссии по согласованию с прокурором района могут быть допущены к лицу, находящемуся под стражей, если это необходимо для разбирательства конкретного примирительного дела.

Если ко времени, назначенному для слушания дела, стороны (сторона) не явятся на заседание и не представят доказательства уважительности причин неявки, то комиссия может отложить слушание дела, принять решение о его рассмотрении по месту жительства сторон (стороны) или принять меры, обеспечивающие явку вызываемых лиц, предупредив их об ответственности за уклонение от примирения¹⁰.

Если ко времени рассмотрения дела явятся все вызванные лица, представитель комиссии открывает заседание примирительной комиссии, разъясняет сторонам значение примирительного производства и ответственность

¹⁰ Положение о примирительных комиссиях по делам кровной мести // <http://docs.cntd.ru/document/459800594>.

за отказ от примирения предлагает дать подписку о примирении и прекращении дальнейшего преследования по мотиву кровной мести. Лица, изъявившие желание примириться, публично заявляют о своем отказе от дальнейшего преследования по мотиву кровной мести, о чем дают подписку примирительной комиссии. Евкуров также считает, что комиссию необходимо усилить известными религиозными и общественными деятелями из муниципальных образований субъекта.

По итогам 2018 года в Ингушетии прекратили вражду более 80 семей, при этом шесть конфликтов были связаны с кровной местью. Благодаря умелой и слаженной работе членов примирительной комиссии, созданной при главе республики, удалось добиться примирения враждующих сторон. Итоги работы комиссии подвели 26 января 2018 г. на заседании под председательством главы региона Юнус-Бека Евкурова. Как отметил председатель комиссии Саид-Хусейн Акилов, наиболее частой причиной кровной мести являются дорожно-транспортные происшествия и ссоры, которые изначально имели бытовой характер. По его словам, в 2018 году в республике было улажено несколько десятков конфликтов, возникших между семьями не только на почве кровной мести, но и основанных на межличностных спорах, а также на ссорах в деловой, экономической и семейной сферах¹¹.

Большую работу в решении этих спорных вопросов проводит и Совет тейпов Ингушетии. Прежде чем перейти к рассмотрению работы этой общественной организации, нужно отметить, что вирдовая принадлежность, наряду с тейповой (родовой), является важным этномаркирующим признаком, консолидирующим местное общество, несмотря на то что религиозная идентичность и тейповая совершенно не совпадают. Тейповая принадлежность

¹¹ Буражев А. Примирительная комиссия в Ингушетии подвела итоги года // <https://kavtoday.ru/11621>

переходит к человеку по наследству, тогда как вирдовая в этом отношении не является столь устойчивой и неизменной.

В ингушской среде много семей, в которых есть представители разных религиозных братств. Функциональное отличие вирда от тейпа заключается еще и в том, что тейповая структура обслуживает «жизнь», т.е. отвечает за правильное оформление начала жизненного цикла человека — устройство брака и рождение потомства, а вирдовая отвечает за «смерть» — правильное завершение жизненного цикла человека. Однако вирд может включать в себя представителей различных тейпов и даже этносов, что обеспечивает его членам гораздо более мощную поддержку.

Но это не единственное различие. «Особенность вирда как формы социорелигиозной жизни состоит в том, что он выполняет ту роль, которая не могла выполняться тейповой структурой: принадлежность к вирду вписывает его представителя в широкую орбиту мусульманской культуры, не связанную ни с какой иной идеологией, кроме исламской. В свою очередь, принадлежность к этой культуре формирует ощущение сближения с единоверцами во всем мире и укрепляет чувство его защищенности в окружении немусульманских культур» [Хизриева 2009: 137].

Общественная организация Совет тейпов ингушского народа¹² была создана по инициативе представителей отдельных ингушских фамилий для регулирования общественных отношений между членами различных тейпов. За эти годы было сделано много полезного для урегулирования конфликтов, возникающих между отдельными представителями различных фамилий внутри социума, а также за пределами республики, когда возникали спорные вопросы с представителями соседних народов. Большая работа ведется Советом тейпов для урегулирования вопросов кровной мести. Не остаются в стороне члены Совета

¹² Совет тейпов // https://zachestnyibiznes.ru/company/ul/1160608052846_0608043061_SOVET-TEYPOV

тейпов и при организации общенародных мероприятий, на которых принимаются важные решения относительно жизни всего общества.

Последним, самым весомым мероприятием, в котором участвовал Совет тейпов, стал митинг, прошедший после подписания 26 сентября 2018 г. главами Ингушетии и Чечни — Юнус-Бекон Евкуровым и Рамзаном Кадыровым закона об установлении административной границы между регионами, которые не были четко определены со времен распада Чечено-Ингушской АССР в начале 1990-х годов. Десятки тысяч людей вышли на улицы Магаса, столицы Ингушетии, выразить свое несогласие с решением глав регионов.

Мирные согласованные митинги проходили неоднократно, но на процесс согласования уходило много времени и сил его участников. После каждого очередного отказа о проведении митинга Совет тейпов выступал с инициативой провести митинг от отдельных больших тейпов Мальсаговых, Оздоевых, Сейнароевых, Бековых, Торшхоевых и Доскиевых и других в надежде на согласование. Поданные заявления были либо отклонены правительством Ингушетии, либо проигнорированы. Однако 4 октября 2018 года в столице Ингушетии Магасе началась многотысячная акция протеста. Совет тейпов ингушского народа с первого дня поддерживал протесты, потому что ингушский народ состоит из тейпов и их голос — это голос всего народа Ингушетии. Но протесты не были услышаны, и более того, подавлены властями региона. По данным Кавказского узла, после массовых протестов в Ингушетии «не менее 96 активистов подверглись преследованиям, в отношении как минимум 29 из них возбуждены уголовные дела, не менее 24 человек находятся под арестом. Более 300 человек подверглись административному наказанию в виде штрафов, административных арестов и обязательных работ, обыски и различного рода проверки прошли в десятках НКО и коммерческих структур, более двадцати человек были уволены с различных должностей на госслужбе либо в бюджетных

предприятиях»¹³. После названных мероприятий, несмотря на большую работу, проделанную Советом тейпов, в 2019 г. его деятельность подверглась мощной критике, и, как следствие, распоряжением управления Министерства юстиции России по Ингушетии деятельность Совета тейпов была приостановлена 22 мая 2019 г. В его адрес стала звучать критика со стороны местной власти относительно того, что Совет тейпов, будучи официально зарегистрированной организацией, не публикует ежегодных отчетов о своей деятельности, скрывая результаты своей работы, функционирует не по адресу регистрации и т.д.¹⁴ Это, несомненно, является нарушением, но наряду с этим велась и ведется большая работа для поддержания порядка и урегулирования конфликтов, происходящих в обществе.

Несмотря на официальный роспуск и содержание под стражей председателя Мальсага Ужахова, Совет тейпов не прекращает работу и продолжает ее, как и раньше. Член Совета тейпов Мусса Зурабов заявил, что Совет не намерен прекращать свою деятельность и будет продолжать ее независимо от того, распущена их организация или нет. В ингушском обществе всегда существовали Совет страны (Мехк-кхел), и он будет, пока существуют ингушские тейпы, говорят многие члены Совета тейпов¹⁵.

Мечети

Мусульманское зодчество представляет собой конгломерат богатейшего культурного наследия предшествующих эпох с вкраплениями эстетических концепций различных народов, исповедующих ислам. «Мусульмане сумели создать принципиально новые виды культовых сооружений, такие как мечеть, минарет, медресе, маристан (госпиталь), ханака, завия или такия / текке

¹³ Ингушетия спустя год после протестов: конфликт исчерпан? // <https://www.dw.com/ru/%D0%B8%>

¹⁴ Про “Совет тейпов ингушского народа” // <http://angusht.org/%D0%BF%D1%80%D0%BE-%D1%81>

¹⁵ Минюст запрещает Совет тейпов Ингушетии. Активисты готовятся к новым протестам // <https://www.bbc.com/russian/news-48465871>

(суфийские обители, странноприимные дома), кубба, гумбад или тюрбе (мавзолее), хаммам (баня), и разнообразные виды комплексных сооружений, такие как каср (замок-дворец), рибат (укрепленная обитель), машхад (мемориально-поминальный комплекс), хан, или караван-сарай, сук (рыночный комплекс с крытыми торговыми артериями) [Стародуб].

Иллюстрацией существования мусульманского зодчества на территории Ингушетии во второй половине XIX в. являются сохранившиеся развалины мечетей в горной части республики, в селах Эгикал и Цхаралте.

Эгикал — это один из крупнейших башенных комплексов горной Ингушетии. Расположен этот замковый комплекс на южном склоне горы Цейлом, в двух километрах от реки Ассы, и занимает площадь около пятидесяти гектаров. По периметру аула находятся подземные, полуподземные, надземные захоронения домусульманского и мусульманского периодов. В склепах — «солнечных могильниках» — видны останки предков ингушей. Мусульманские кладбища вплотную подходят к башенному комплексу. На некоторых надмогильных плитах (*чуртах*) сохранились тексты, написанные арабской вязью.

В местечке Цхаралты сохранились остатки мечети и развалины уникального башенного комплекса, который по инициативе ЮНЕСКО планировалось включить в реестр мировых архитектурных достопримечательностей. Однако в августе 1994 г. башня была варварски уничтожена боевыми вертолетами [Албогачиева 2015: 154].

Кроме имеющихся свидетельств о наличии в XIX в. на территории Ингушетии молитвенных домов, автор располагает архивными данными, позволяющими пролить свет на вопросы распространения ислама на территории Ингушетии и бытования культовых сооружений.

Статистические сведения о населенных пунктах Сунженского отдела Терской области по первой Всероссийской переписи населения за 1897 г. дают нам следующую картину. По одной мечети имелось в селениях Семиогич,

Нижние Аршты, Бумут, Датых, Мужичий, Гади-Борш, Кескем, Сагопши, Верхний Ачалук, Нижний Ачалук, Альты-Гамурзиевское, Барсуки. По несколько мечетей в селениях: Пседах — 4 мечети, Средний Ачалук — 2 большие мечети, Гамурзиево — 2, Насыр-Корт — 1 большая и 3 маленькие, Сурхахи — 1 большая и 3 маленькие, Яндырка — 1 большая и 1 маленькая, Плиево — 1 большая и 2 маленькие, Долкаково — 1 большая и 1 маленькая, Базоркино (ныне селение Чермен Республики Северная Осетия — Алания) — 1 большая и 9 маленьких. Итого 45 мечетей было в Ингушетии на конец XIX в. [РГИА. Ф. 1290. Оп. 11. Д. 2390].

На сегодняшний день из всех вышеперечисленных культовых сооружений, существовавших на территории Ингушетии, остались только Насыр-Кортская и Средне-Ачалукская. К числу наиболее ранних сооружений относится и мечеть в селении Барсуки, построенная в 1913 г. [Албогачиева 2015: 149–158]. Уничтожению мечетей способствовало много причин: переселение жителей горной части на равнины, мухаджирство, революция, депортация, советское атеистическое прошлое и т.д. Но полностью стереть следы бытования ислама на территории Ингушетии не удалось. С образованием Республики Ингушетии в 1992 г. начался новый виток возрождения ислама, вместе с ним и строительство культовых сооружений.

В настоящее время в Муфтияте Республики Ингушетии зарегистрировано более 200 мечетей, из которых 71 соборная (*рузбане мяждиг*), где каждую пятницу совершается коллективный намаз, остальные квартальные (*джамаат мяждиг*), где жители в радиусе 40 близлежащих домов могут пять раз в день совершать групповую молитву. Каждый желающий может прийти туда помолиться в любое время суток. Квартальные мечети имеются почти во всех населенных пунктах республики, иногда даже их несколько, если это большое село и в нем проживают несколько больших «родов», где почти каждая фамилия строит свой молельный дом.

По шариату новую соборную мечеть можно строить только в том случае, если в старой не помещаются прихожане, желающие совершить пятничный намаз. В последнее время в республике возводятся мечети, которые заполняются только частично, что противоречит указанному порядку. Тем не менее каждое братство или род считает своим долгом построить мечеть, где собираются преимущественно члены одного толка, хотя присутствие других допускается. Так, некоторые приверженцы накшбандийского тариката в день пятничной молитвы пытаются посетить мечеть Дени-Шейха Арсанова в Назрани, куда стекаются представители этого братства [Харсиев 2015: 70].

Представители братства Кунта-хаджи Кишиева не имеют привязки к конкретной мечети и делают намаз там, где их застанет время. Возможно, это связано с тем, что кадирийский тарикат в Ингушетии — самый большой, его представители не видят необходимости встречаться в конкретной мечети.

Баталхаджинцы собираются на *рузб ламаз* в Сурхахинской мечети имени шейха Батал-хаджи Белхароева. Братство Хусейн-хаджи Гарданова собирается в Плиевской мечети имени Хусейн-хаджи Гарданова.

Несмотря на деление по братствам, на то, на чьи средства и чьими силами построены мечети, все они подчинены Муфтияту. Он руководит ими, координирует и контролирует их деятельность.

Все мечети, особенно новые, имеют множество декоративных элементов с исламской символикой, в строительстве используются новые материалы. В этом отношении представляет интерес мечеть в честь шейха Батал-хаджи Белхароева в селении Сурхахи. Она построена членами вирда, в ее убранстве впервые использованы витражи. Потолки украшены красивыми хрустальными люстрами. Строительство осуществлялось семьей Белхароевых при активной поддержке многочисленных приверженцев шейха из числа предпринимателей.

Внешне мечети в основном однотипны: это прямоугольное, большое одноэтажное или двухэтажное, реже трехэтажное здание с минаретом и

традиционным для всех мусульман знаком — звездой и полумесяцем на его завершении. В каждой мечети имеется *михраб* — ниша, указывающая направление на Мекку, к которой обращены лица всех молящихся.

Михраб чаще всего делают из строительных материалов, отличающихся от использованных в отделке общего интерьера, например из белого мрамора, дерева, керамики и др. Украшают михраб изображениями Каабы или расписывают аятами из Корана. Рядом с михрабом, с правой стороны, располагается кафедра *минбар*, с которой имам мечети или его помощник ведут проповедь основ ислама, произносят наставления Пророка (*хутбу*) и читают пятничную молитву (*рузб*). Минбар в соборных мечетях часто имеет элементы декора, в основном из резного дерева, а в квартальных может быть очень простым, в виде возвышения из нескольких ступенек. Все зависит от вкуса и финансовых возможностей строителей.

В мечетях обычно нет стульев, все садятся на пол, покрытый коврами. В большинстве мечетей Ингушетии на полу лежат ковры с делениями или отсеками — для удобства совершения общей молитвы и упорядочивания большого числа прихожан. Ингуши часто приносят в дар ковры, в которые были завернуты покойники, и оставляют их для мечети, считая, что они там нужнее [Албогачиева 2015: 149–158].

В мечеть входят, разувшись и оставив обувь у входа, в специально отведенной для этого комнате.

Отличительной и самой яркой особенностью мечетей является полное отсутствие какой-либо мебели, вместе с тем нет ощущения пустоты, так как стены украшают картины с аятами, сурами из Корана, изображения Каабы и других наиболее значимых культовых сооружений мусульманского зодчества. Потолки почти всегда украшают красивыми люстрами и художественной росписью.

Во дворе мечети обычно имеется помещение с душевыми кабинами и умывальниками, где можно произвести омовение и подготовиться к намазу. Нужно отметить, что почти при всех соборных мечетях есть медресе (инг. *хьужаре*), где проводятся занятия с учащимися (инг. *мутаАалам*) мусульманской школы. Муталимы берут на себя обязанность содержать мечеть в надлежащем порядке, самостоятельно делая уборку помещений и прилегающих к мечети территорий.

Прихожанами мечетей преимущественно являются мужчины среднего и пожилого возраста, остальные — юноши и незначительное количество мальчиков в возрасте 7–10 лет. Людей, совершивших аморальные поступки, в мечеть не допускают.

Религиозная женская активность не получила официальной поддержки со стороны духовенства Ингушетии. По шариату женщины имеют право посещать мечеть, но в республике в этом вопросе придерживаются местных адатов, поэтому в мечетях не предусмотрены женские половины для совершения намаза [Албогачиева 2007: 99].

В каждой мечети имеется штат должностных лиц. Ее главой является имам, который должен иметь высшее духовное образование, полученное в республике или за ее пределами, или хотя бы иметь знания на уровне медресе. Выбирают имама на собрании прихожан мечети без определения срока его полномочий, он исполняет свои обязанности до тех пор, пока к его работе не будет претензий. Имам совмещает функции руководителя мечети и религиозной общины. В период отсутствия имама все его функции выполняет заместитель, чья должность входит в штат. Ответственным за провозглашение *азана* — призыва к намазу — является *муадзин*. Он пять раз в сутки поднимается на минарет соборной мечети или включает аудиозаписи призывной молитвы, оповещая всех мусульман о наступлении времени намаза.

Для желающих уединиться от мирской суеты и побыть наедине с Аллахом, совершить намаз двери мечети всегда открыты. Если верующие не имеют возможности совершать намаз (служба в армии, командировка, болезнь и др.), они компенсируют недостающее количество молитв, совершая их в любое свободное время, даже если оно не совпадает со временем очередного намаза. Практикуется групповой намаз (инг. *джама'ъат ламаз*), в котором могут участвовать два человека и более.

После пятничной молитвы в соборной мечети обсуждаются насущные проблемы общества, принимаются решения и контролируется их исполнение. Для того чтобы узнать, каковы проблемы, стоящие перед прихожанами, помощник имама перед началом намаза собирает от всех желающих вопросы, написанные на листках бумаги. Имам мечети знакомится с их содержанием и по возможности отвечает на поставленные вопросы, но, если вопросы сложны или не подлежат огласке, отвечает на них после завершения намаза один на один или в присутствии заинтересованных сторон.

Все решения Муфтията Республики Ингушетии в виде ксерокопий раздаются на пятничной молитве для всеобщего ознакомления.

Рядом с мечетью можно купить исламскую литературу: «Крепость мусульманина», «Коран указывает путь науке», «Вера и человек», «Цель человека в жизни», книги о жизнедеятельности шейхов, а также о братствах Ингушетии, основополагающих принципах их деятельности, их лидерах. Также можно купить различные аудио- и видеокассеты с зикром и религиозными песнопениями (инг. *назым*), *аяты* в виде талисманов, четки, масла и благовония.

Веянием нового времени стало строительство соборных мечетей, приуроченных к знаменательным датам. В преддверии 20-летия Ингушетии в станице Орджоникидзевской 3 июня 2012 г. открылась самая крупная соборная мечеть в Сунженском районе республики. Мечеть в два этажа и рассчитана более чем на 1000 прихожан. Расписывали мечеть лучшие турецкие мастера. Для

узорной росписи использовались синтетические и натуральные краски со специальными добавками, благодаря чему, по словам специалистов, храм сохранит цветовую гамму в ближайшие десятки лет. На прилегающей территории проложен асфальт, предусмотрены автостоянка и места для отдыха. Эта мечеть внешне отличается от имеющихся на территории республики мечетей своим внешним видом, так как она сделана по типу турецких мечетей с вытянутым куполом и минаретами [Албогачиева 2015: 149–158].

В мечетях республики стали создавать условия для людей с ограниченными возможностями, для этого они оборудованы пандусами и специальными поручнями, а с 2015 г. на пятничной проповеди в центральной мечети г. Назрань присутствует сурдопереводчик Хасултан Акталиев, работник Всероссийского общества глухих. Инвалиды по слуху письменно обратились к муфтию республики Исе-хаджи Хамхоеву с просьбой пригласить на пятничную проповедь в одну мечеть сурдопереводчика, чтобы понимать проповедь имама. Благодаря этой инициативе каждую неделю люди с ограниченными слуховыми возможностями смогут понимать речь имама и черпать знания по религии [В мечети г. Назрань проповеди имама будут доходить и до глухонемых].

На протяжении всего периода бытования исламская архитектура обогатилась многими нововведениями. Каждый регион мусульманского мира внес свой вклад в ее развитие и подарил человечеству прекрасные сооружения. Так, соборная мечеть в столице Ингушетии Магасе будет сочетать величие и мощь башенных архитектурных памятников горной Ингушетии с изяществом и декоративным убранством исламских культовых сооружений. Согласно проекту, площадь застройки мечети составит 11 тыс. кв. м, диаметр главного купола — 50 м, а высота минаретов, повторяющих родовые башни, — 64 м [В столице Ингушетии построят главную соборную мечеть]. Такое архитектурное решение в существующих мечетях отсутствует, в этом и будет уникальность и новизна нового культового сооружения, отражающего традиционную культуру ингушей

— строителей башен. Таким образом, ингуши смогут внести свой личный вклад в мировую историю исламского зодчества.

4.2 Практики полиюридизма в ингушском правовом пространстве: соотношение и взаимодействие

Политика российского административного управления горскими народами

С глубокой древности жизнь ингушей регулировалась обычным правом, которое объединяло законодательную и судебную власть, а также подразумевало соблюдение традиций и обычаев. Заметная роль в этом отводилась старейшинам родов, которые пользовались большим уважением. Общественные дела решались голосованием на общих собраниях¹⁶.

В начале XIX в. Юлиус фон Клапрот писал, что ингуши «имеют старших в роду без власти, которые могут управлять только красноречием и доверием. Законы и покорность им чужды, и все у них решается по древним обычаям» [Клапрот 2008: 74]. И. Бларамберг тогда же заметил, что «старейшины, наиболее прославившиеся своей удачливостью (богатством) или своею многочисленной родней, поддерживают единодушие в обществе (в общине). Кстати, их влияние на людей более значительно в долине, чем в горах, где всеобщая бедность сама собою поддерживает равноправие. <...> Главы родов у них не обладают реальной властью, красноречие и уверенность — это единственное, что может иметь влияние над ними. Законы и повиновение им неведомо, все у них решается в соответствии с древними обычаями» [Бларамберг 1992: 216].

Схожие сведения, относящиеся уже ко второй половине XIX в., имеются и в работе Ч. Ахриева, который отмечал, что «жители всегда выбирали из своей среды отличнейших по своему уму, богатству, а не исключительно по происхождению людей и передавали им право судить и производить расправу»

¹⁶ Städler. Tagebuch einer Reise, die im Jahr 1781 von der Grenzfestung Mozdok nach dem inner Cauca-sus unternommen worden // Neue Nordische Beyträge. 1796. Bd. 7. (Отд. изд.: St. Petersburg, 1797). С. 55.

[Ахриев 1875: 4]. Он также писал, что выборные лица свое окончательное решение не могли выносить без согласия старейших членов общества.

Управление сельским обществом осуществлялось советом старейшин, который назывался *пхье*. Во всех населенных пунктах имелось определенное место схода (инг. *пхегла*), представлявшее собой площадку, наиболее удобную для собраний.

Хозяйственные, общественные, судебные дела общины решались на общем сходе, (инг. *кхел*), на котором должны были присутствовать все мужчины каждой семьи. Но с введением «Положения о сельском управлении» в 1860-е годы на заседании присутствовал только один представитель «от двора». Сельский сход (инг. *юрт кхел*), регулировал пользование общинным лесом, устанавливал порядок выпаса скота, сроки пахоты и сенокосения, производил примирение кровников, решал вопрос об устройстве дорог, мостов, каналов и пр. [Великая, Виноградов, Хасбулатова, Чахкиев 1990: 61].

Для решения насущных проблем общества созывался Совет страны — *Мехк-кхел*. На нем рассматривали «вопросы, касающиеся различных областей жизни традиционного общества, межродовые конфликты, дела об убийствах, ранениях, оскорблениях, похищениях невест, ссорах из-за имущества. Дела о воровстве также разбирались на общественных сходах. На них старшины решали дела, связанные с землевладением и землепользованием, определяли меру наказания за различного рода нарушения норм общественной жизни, устанавливали цены на определенные товары, скот. Они решали также вопросы укрепления поселений, взаимоотношений с соседними обществами, войны и мира, проводили сбор средств для общественных нужд и т.д.» [Мужехоева 1982: 68–69].

Для участия в заседании Совета страны созывались общие собрания всех совершеннолетних мужчин сельских обществ (кроме рабов). Очень подробное описание заседания Совета страны имеется в рукописи П.Г. Буткова (начало

XIX в.). Он сообщал, что возглавляет Совет страны всенародно избранный старик, которого именуют *бегол*. На его содержание каждый двор в год выделял одного барана и короб меда, в праздники ему приносили брагу и мясо. «Он из сих доходов своих угощает других стариков, а три раза в год должен угощать все общество. Общество нанимает еще на год, так сказать, вестника, который каждого дня утром и вечером является к беголу на случай каких-либо его приказаний и за то получает с каждого дома проса по одной мерке, почти равняющейся на вес пуду.

Когда представляется надобность в общенародном собрании (или в случае тревоги, или в других вопросах), бегол объявляет вестнику для созыва скакать верхом по всем деревням и на сборном каждом месте <...> криком возвещает, чтоб все в такое-то время в собрание явились.

В собрание является обыкновенно один человек из семейства, старик или молодой, кто случится дома; всякий вооружен. Впереди садятся на запад, поджав ноги, старики одной деревни, плотно один к другому; к ним таким же образом примыкают старики других деревень — и составляется круг; а позади стариков сидят молодые тех же селений, и делится круг по мере количества народа, стекшегося в собрание, вдоль и три ряда. Каждый человек держит против собою заряженное ружье» [Бутков 2001: 12].

Для заседаний *Мехк кхел* существовали сборные места [Саидов 1964: 124–125], на которых собирались «представители племен ингушей, карабулаков, чеченцев, мелхастинцев и даже отдельные тушины и хевсуры на граничной горе (*Муйты-кер*). Со стороны Аккинского общества на склоне этой горы есть большой плоский камень, который служил как бы трибуной для председателя таких совещаний представителей, а имя его было *Муйты*» [Иванов 1904: 49]. «Известны и другие сборные места — в ущелье реки Ассы аул *Угу-Кал*, а в ущелье реки Галми аул *Онгушта*. В первом происходили сборы в случае внешней опасности с юга — со стороны Грузии и с востока — со стороны Чечни,

а во втором — в случае такой же опасности с северо-запада со стороны кабардинцев, кумыков и осетин» [Галгай 1924: 49].

Мехк-кхел включал также судей (инг. *кхлахой*), представлявших разные общества и досконально знавших обычное право, имевших в народе авторитет и обладавших даром ораторского искусства. Традиционный общественный быт регулировался обычным правом (адатом) и мусульманским правом (шариатом).

До присоединения к России ингуши, как и другие народы Северного Кавказа, не знали писаных законов и в своей общественной жизни руководствовались нормами обычного права, которые определяли их быт. Источниками адата становились как санкционированные общиной нормы, ставшие традицией, так и новые нормы, возникавшие в ходе судебной практики, т.е. правовые инновации [Бабич 1999: 18].

В первой половине XIX в. начался процесс государственного регулирования жизни ингушского общества. Недостаточное знание народов, населяющих Кавказскую губернию, создавало трудности в управлении южными границами империи. Правительству предстояло найти такую форму имперского присутствия в Северокавказском регионе, которая обеспечила бы его социально-политическую стабильность. Предвидя возможные последствия быстрой ломки традиционного уклада, российские власти попытались найти варианты компромисса. Для решения этой проблемы по инициативе главнокомандующего Кавказской армией генерала А.П. Ермолова был организован сбор материалов по обычному праву горцев. Для эффективного управления покоренным Кавказом нужна была такая судебная система, которая не слишком противоречила бы адату.

Но сменивший Ермолова в 1827 г. И.Ф. Паскевич занял противоположную позицию и предложил ввести на Кавказе общероссийские порядок управления и судебную систему. В некоторой степени этому способствовало образование Кавказского областного управления, в ведении

которого были вопросы внешнего и внутреннего управления областью, общий контроль над деятельностью областных правительственных и судебных учреждений. Для управления коренным населением была создана система приставств. В обязанности приставов и их помощников входила передача приказаний начальства населению и доведение до сведения правительства информации о нуждах народа, а также разбирательство, совместно с wybranными стариками, внутренних дел общества. 1830 год был ознаменован учреждением окружных судов и введением гражданского устройства. При Владикавказском комендантском управлении был учрежден народный суд для Куртатинского, Тагаурского, Джейраховского, Кистинского и Гаглаевского обществ, в котором заседали представители указанных обществ [АКАК. 1878. Т. VII. Д. 305. Л. 372].

Значительная часть рассматривавшихся в этом суде дел касалась кровной мести. Местное население, не зная русского языка, незнакомое с формами российской судебной системы и не имевшее собственной грамоты, сталкивалось со многими трудностями. За шесть лет существования Владикавказского окружного суда в производстве его было только 12 уголовных, 4 следственных и 2 гражданских дела. Местное население, привыкшее разбирать сложные и спорные вопросы в соответствии с прежде существовавшими обычно-правовыми практиками, еще не было готово выносить их на всеобщее обсуждение через суды.

Признав неэффективность работы последних, в 1836 г. правительственные органы приняли решение упразднить упомянутый суд, а его полномочия возложить, как и прежде, на приставов и их помощников, которые бы вели письмоводство, а также выделить одну единицу переводчика из местного населения. Обязанности приставов были определены инструкцией с учетом местных особенностей. В ней, в частности, говорилось: «Всех горцев, обличаемых в важных уголовных преступлениях, коих поступки будут подлежать судебному рассмотрению, предавать военному суду и исполнять

приговоры о них по установленному порядку» [АКАК. 1881. Т. VIII. Д. 612. Л. 715]. Такая форма судебных разбирательств должна была сохраняться до тех пор, пока само население не оказалось бы готовым к введению новой судебной системы.

В 1839 г. генерал-адъютант П.Х. Граббе для более эффективного судопроизводства предложил покоровшимся горцам выбирать себе одного кадия, который, помимо решения судебных дел по шариату, был обязан исполнять все приказания пристава. Кроме того, надлежало выбирать в каждом ауле одного старшину, наблюдавшего за общественным спокойствием и приводившего в исполнение все приказания начальства [РГА ВМФ. Ф. 19. Оп. 4. Д. 381. Л. 5]. Это была попытка приблизить существующее право к местному адату и шариату.

Однако в 1840 г. российская администрация ввела на Кавказе уголовный и гражданский суд, разработанный по проекту сенатора П.В. Гана. Этот суд функционировал всего два года, так как его деятельность была вопиюще не согласована с местными особенностями и обычаями населения [Лисицына 2003: 135]. Поиск оптимального варианта продолжался, и военная администрация на Кавказе вновь обратилась к адату и практике его применения. Надо было найти наиболее эффективный способ интеграции населения региона в систему российской государственности [Исмаилов, Сулейманов 2016: 31]. Недовольство данной системой судопроизводства выразили депутаты Назрановского общества, которые обратились к императору с просьбой «о дозволении им в делах между своим обществом и соседственными горскими племенами разбираться собственным судом, и только за преступления против правительства, и вообще против русских, предавать виновных суждению по российским законам» [РГИА. Ф. 1268. Оп. 1. Д. 311 б. Л. 19 об.].

На это заявление был получен следующий ответ: «При Назрановском приставе для этого постоянно находятся 6 старшин, выбранных народным

собранием; они разбирают все маловажные споры между жителями, и старые претензии относятся в Комендантское управление только в таком случае, ежели просители остаются недовольны решением старшин; дела же уголовные, и вообще с русскими, решаются нашими законами» [РГИА. Ф. 1268. Оп. 1. Д. 311 б. Л. 30].

Намерение Российского государства выполнять контролирующие функции посредством российских приставов и представителей местной элиты существенно ограничивало функциональную сферу народного собрания и ставило под сомнение его роль как стабилизатора общественных отношений в общине [Кобахидзе 2003: 229].

Сложная политическая обстановка, связанная с Кавказской войной, не позволяла в нужной мере заниматься судебно-административными вопросами в регионе. Однако необходимость изменения административного управления назревала. 19 февраля 1844 г. вновь был учрежден институт кавказского наместничества. Для усиления контроля в регионе кавказскому наместнику М.С. Воронцову были предоставлены довольно широкие права и полномочия, в том числе в судебной сфере. В его подчинении находились губернский и областной прокуроры.

В рамках кавказского наместничества успешно стала функционировать система военно-народного управления, которая охватила все горское население Северного Кавказа. Ее сущность, по оценке последнего наместника Кавказа генерал-адъютанта графа И.И. Воронцова-Дашкова, заключалась в следующем: «Система военно-народного управления, созданная на Кавказе в период борьбы русских войск с местными горцами, основана на сосредоточении административной власти в руках отдельных офицеров, под высшим руководством главнокомандующего Кавказской армии, и на предоставлении населению во внутренних делах вестись по своим адатам». При этом допускалось привлечение в низшую администрацию и суд «местного, отчасти

выборного элемента» [Рейнке 1912: 6]. Обозначились и утвердились главные черты военно-народного управления: 1) единоначалие; 2) возможность быстрого перемещения и призыва войск; 3) народный суд.

Военно-народное управление, созданное в период Кавказской войны, имело выраженную специфику. В нем совмещались функции военной и гражданской власти. Вместе с тем в этой системе отчасти сохранялись функции местных «народных органов». Под «народными органами» подразумевалось управление на местах по старинным обычаям, предполагавшим выборное начало должностных лиц, а также судопроизводство по неписаным законам и нормам шариата.

Политику военно-административного управления продолжил А.И. Барятинский, который в 1857 г. реорганизовал аппарат наместничества. Управления приставов были упразднены, и указом императора все «покорное население Левого Крыла» Кавказской линии было разделено на четыре округа: Кабардинский, Военно-Осетинский, Чеченский, Кумыкский [Мужехоева 1982: 74].

Административно-территориальные преобразования, продиктованные условиями военного времени, проводились без учета исторически сложившихся границ проживания горских народов, их хозяйственных нужд и культурных факторов. В итоге округа группировались из разных племен, стоявших на различных уровнях социально-экономического, правового и культурного развития, что предполагало временный характер данных образований. Ярким примером тому служил Военно-Осетинский округ, в состав которого вошли осетины, кабардинцы Малой Кабарды, назрановцы (ингуши, проживавшие в равнинных и предгорных районах) и ингуши, проживавшие в горных районах [Эсадзе 1907: 198].

Основные цели и задачи административного управления горскими народами сводились к следующему:

- судебные и полицейские функции возлагались на представителей царской администрации, в первую очередь на русских офицеров, гражданские лица из местных от управления отстранялись;
- было сохранено использование норм обычного права, но по достаточно ограниченными категориям дел;
- вводились горские словесные суды;
- на шариатский суд возлагалось решение только тех дел, которые были связаны с религиозными нормами [АКАК. 1904. Т. XII. 1288–1290].

1 апреля 1858 г. было издано «Положение об управлении Кавказской армией», которое предусматривало включение в состав Главного штаба особого отделения по управлению горскими народами [Мужехоева 1982: 75]. Согласно этому Положению, при начальнике округа выбиралось несколько помощников «для судопроизводства, разбора жалоб и тяжб, обсуждения вопросов о нуждах и потребностях племени», следовало также «в каждом округе учредить суд из постоянных членов». Суд состоял из председателя, функции которого возлагались на начальника округа, членами суда являлись депутаты, назначенные от всех обществ, входивших в состав округа, а также кадий, словесный и письменные переводчики, несколько писарей и судебный делопроизводитель в лице адъютанта начальника округа [АКАК. 1904. Т. XII. Л. 128]. При этом судебные процессы осуществлялись при участии судей, избираемых в горских обществах. На уровне сельских обществ сохранялись элементы самоуправления. Военно-народная система управления рассматривалась имперскими властями как необходимая форма сохранения военной администрации в тех районах, население которых «еще не было подготовлено к гражданскому управлению» и применению общеимперского законодательства [Цуциев 2006: 24].

В 1869–1870 гг. на Северном Кавказе была проведена новая судебная реформа. 30 декабря 1869 г. был обнародован указ императора о введении в Терской и Кубанской областях «Временных правил горских словесных судов».

В округах учреждался словесный суд под председательством начальника округа или его помощника. Состав судов утверждался начальником области. В сельских обществах учреждались «аульные суды», тем самым превращая сельскую общину в административную единицу. В ведение аульных судов передавались уголовные дела по маловажным преступлениям, совершенным в пределах территории сельского общества. Более важные уголовные дела (нанесение ран, увечий, случайные убийства, изнасилования, кражи со взломом и с применением оружия и т.п.) рассматривались окружным словесным судом. Суды руководствовались положениями адата и шариата. Но на деле сельские общества были лишены самостоятельности в решении важных вопросов, так как за малейшее подозрение в антиправительственной пропаганде старшина мог любого человека подвергнуть аресту [История народов Северного Кавказа 1988: 282]. В результате подобных реформ система традиционного самоуправления горских обществ продолжала подвергаться разрушению.

С 1871 г. в Ингушетии стал функционировать Назрановский горский словесный суд в следующем составе: председатель — начальник Владикавказского округа или его помощник, три депутата и кадий [РГИА. Ф. 1268. Оп. 15. Д. 143. Л 8]. «Председатель суда, депутаты и кадий образовывали состав горского словесного суда. Председатель суда назначался администрацией. Как правило, председательствовал в судебном заседании начальник округа или его помощник (соответственно в отделах — помощник атамана) по должности. Считалось, что депутаты-судьи и кадий избираются населением, но, по существу, они также назначались администрацией» [Кокурхаев 1989: 47–48].

Под строгий контроль российской власти была поставлена и деятельность представителей мусульманского духовенства. «Избираемые местным населением духовные лица должны были подвергаться достаточно сложной и строгой бюрократической проверке их богословской подготовки и политической

благонадежности и утверждаться в должности государственной властью. Сначала в соответствующем Духовном собрании или управлении претенденты сдавали экзамен по теории и практике. Затем главное внимание обращали на политическую лояльность претендента. При отсутствии каких-либо компрометирующих сведений ему выдавали именной императорский указ о назначении на искомую должность» [Алексеев 2002: 48].

Кадий также должен был выдержать испытание на звание эфендия (эфенди) при Закавказском мусульманском духовном правлении суннитского учения. На эту должность в Назрановском горском суде в 1891 г. был утвержден житель с. Альты-Гамурзиевского Абдурахман-хаджи (Индербиди) Актолиев (1834–1928) — первый ученый-богослов Ингушетии. Актолиев в 1864 г. эмигрировал в Турцию. В 1872 г. поступил учиться в *медресе* Стамбула. Там ему дали новое имя Абдурахман. Проучившись там 10 лет, в 1882 году он получил титул *улем* (*Алим*). За 17 лет пребывания в Турции он в совершенстве изучил арабский и турецкий языки. Он стал первым ингушом, получившим высшее богословское образование. В 1883 г. он примкнул к ингушским паломникам, проезжавшим через Стамбул, отправился в Мекку и совершил хадж. Затем поехал в Медину и вместе с паломниками вернулся в Ингушетию. В 1892 г. Абдурахман-хаджи Актолиев был избран кадием Ингушетии.

Списки депутатов и кандидатов на эти должности, выбираемых от каждого селения в горский словесный суд, публиковались в газете «Терские ведомости».

Положением от 25 ноября 1908 г. была установлена двухступенчатая система выборов депутатов и кадиев горских словесных судов, избиравшихся на три года. Преимуществом новых судов признавалась «крайняя дешевизна» их содержания, недостатками деятельности — ложные клятвы, лжесвидетельство и неправильный перевод. Нерешенным остался вопрос о введении суда присяжных для горцев.

Крупным изменениям в сторону ее дальнейшего разрушения в ходе реформ подверглась система традиционного самоуправления горских обществ. В соответствии с «Положением о сельских (аульных) обществах, их общественном управлении и повинностях государственных и общественных в горском населении Терской области», утвержденным 30 декабря 1870 г., в горских округах создавались сельские (аульные) суды. Судьи (не менее трех человек) избирались аульным сходом и утверждались начальником округа. Дела решались по адату и шариату с участием кадия. В горных районах вводились суды, рассчитанные на несколько аулов [Арсанукаева 2010: 6]. В ведении сельских судов были споры и тяжбы между жителями сельского общества, а также дела по административным проступкам. Принятые с нарушением правил решения и приговоры могли быть обжалованы в горском словесном суде в месячный срок. Решения должны были приводиться в исполнение старшиной аула и его помощником незамедлительно.

Адатное и мусульманское право в XIX в. воспринимались как относительно рациональные нормативные подсистемы, имевшие собственную ценность (направленную на охрану и защиту правового порядка) и потому получившие со стороны государственной власти легитимацию, что обуславливало их включение в российскую правовую систему.

Публицист Н.С. Мансуров писал, что после введения на Северном Кавказе судебной реформы среди горцев Терской области удержался как особый институт лишь Горский словесный суд, который действовал на основании обычаев адата, частично изложенных в учении шариата, а частично закрепленных в традициях, переходящих из рода в род. Таким судом, в котором председательствовал младший помощник окружного начальника или атамана отдела, пользовались кабардинцы и горские общества Нальчикского округа, ингуши, чеченцы и кумыки [Мансуров 1894].

Однако и такая судебная система не была лишена недостатков, критика в ее адрес появлялась в местной прессе. Так, в газете «Терек» анонимный автор предлагал или реорганизовать эти суды, или уничтожить их как не достигшие цели [О горских словесных судах 1882]. В 1901 г. в той же газете прошла критика в адрес существовавшей системы: предлагалось «заменить горские суды общими для государства судебными установлениями или дать им прежнюю чисто народную организацию» [Горские словесные суды 1901].

Критика в адрес горских судов звучала постоянно, так как они не удовлетворяли интересы народов края. Местное население постоянно выступало с различного рода инициативами приближения системы управления к местному адату, так как во Владикавказском округе¹⁷ проживали и христиане, и мусульмане. На совещании окружных кадиев и представителей мусульманского населения, созванном во Владикавказе в 1909 г., ставился вопрос об учреждении на Северном Кавказе муфтията, создании самостоятельного мусульманского правления Терской области и открытии семинарии [Горские суды и Северо-Кавказский муфтият 1937].

Государственная власть, обладавшая законодательной инициативой, игнорировала многие предложения местного населения, корректируя законы и соответствующие практики в собственных интересах.

Впрочем, критика в адрес горских словесных судов не осталась незамеченной. Сенатор Н.М. Рейнке в 1910–1911 гг. произвел ревизию судебных учреждений на Кавказе и дал низкую оценку работе горских судов. Вопрос об упразднении горских судов был возбужден начальником области в 1910 г. и Терским областным правлением в ноябре 1912 г. Н.М. Рейнке в отчете о проведенной им ревизии высказывался против горских судов и предложил проект переустройства судебной системы для горского населения Северного Кавказа [Рейнке 1912: 2].

¹⁷ В 1871 г. Ингушский округ был объединен с Осетинским округом во Владикавказский округ.

Судебная и административная системы были неотъемлемой частью управления. Это создавало предпосылки для внедрения в быт и общественную жизнь местного населения общероссийских правил.

Так, в горском словесном суде наряду с адатом и шариатом использовались и нормы российского права и судебного процесса. В частности, была введена должность следователя. Кроме того, с целью проведения судебных расследований по нормам российского законодательства были учреждены участковые судебные отделы. Горские суды стали переходной формой от системы судопроизводства по обычному праву и шариату к российскому, во многом эффективность работы горских судов зависела от авторитета его членов в местном обществе.

Несмотря на те или иные изменения, режим военно-народного управления просуществовал до 1917 г. Не были отменены и горские суды со смешанной российско-адатно-шариатской юрисдикцией в Терской и Кубанской областях [Северный Кавказ в составе Российской империи 2007: 200].

Нельзя обойти вниманием и еще один важный аспект управления краем. Большое значение в борьбе с преступностью царская власть придавала круговой поруке. Целые селения наказывались в случаях, когда либо преступники оказывались выходцами из них, либо по их территории перемещались преступники, принадлежавшие другим обществам и совершившие преступления в других местах, либо следы преступной группы обнаруживали на подступах к населенному пункту. Сторонники таких методов наказания руководствовались тем, что жители селения или община знали совершивших преступление, и потому нельзя было поощрять их в укрывательстве преступников.

Это было бы справедливо, если бы соответствовало действительности, но чаще всего страдали ни в чем не повинные люди. Местная администрация

считала, что правопорядок среди горцев могут обеспечить не «национальные» суды, а судебные учреждения, основанные на общеимперских правилах, и «административная расправа» в виде высылки в Сибирь.

Подобные взгляды разделяли и некоторые ученые. К их числу относился декан юридического факультета Петербургского университета профессор Н.Д. Сергеевский, бывший горячим сторонником так называемого «института ответственности невинных». Он доказывал, что государство не только может, но в некоторых случаях и должно наказывать за преступления целые группы людей, в преступлении невинных. Этот «вековой институт, —говорил профессор, — всегда существовал в действующем праве и, по всей вероятности, всегда будет существовать» [Яблонский 1912: 75].

Указанная практика реализовалась с самого начала государственного управления регионом, о чем свидетельствуют архивные документы. В июне 1839 г. в Пензенскую губернию были сосланы жители Назрани якобы за то, что «они давали хищникам пристанище в своих домах и пропускали их на Военно-Грузинскую дорогу». Тортаг Селимсов, Батако Ужаков с семейством из трех душ, Аизим Айдемиров, Исмаил Ахов с женой, Булгучев Астемир, Джай Албогачев, Аки Бозгов были сосланы в Сибирь на поселение за неспособность к военной службе и нарушение порядка между окрещенными ингушами [РГИА. Ф. 1268. Оп. 1. Д. 912. Л. 1]. Известны и другие документы: «Дело о выселении в Восточную Сибирь ингушей Назрановского округа Терской области за оказание поддержки отряду Зелим-Хана, совершавшему вооруженные нападения на российские войска в 1910–1913 гг. [РГИА. Ф. 1276. Оп. 6. Д. 39. Л. 1], «Запрос в Государственную Думу от Албогачиева Т.Д.» по вопросу неправильного обложения жителей села Сагопши Назрановского округа Терской области огромным штрафом за ложный донос [ЦГА РСО-А. Ф. 11. Оп. 52. Д. 849. Л. 123].

Если присмотреться к карательной политике, практикующейся на далеких окраинах, писал в эти годы А. Яблонский, в особенности среди горных

кавказских племен, то всякому стороннему наблюдателю непременно бросится в глаза эта юридическая нелепость. За преступление, совершенное отдельными лицами, наказание несут не только целые села и целые общины, но и целые народы. И это настолько вошло в обычай, что всякий раз, когда власти не могут собственными силами изловить разбойников или задержать грабителей, они налагают денежные и всякие другие взыскания на семейство разбойника, на его односельчан и даже на весь народ, откуда разбойник происходит [Яблонский 1912: 78].

К сожалению, институт групповой ответственности и наказания невинных существовал и, видимо, будет существовать всегда, так как государственные интересы превыше всего.

В 1883 г. в Терской области было произведено разделение гражданских округов (существовавших с 1871 г.) на казачьи отделы и горские округа. Область была поделена на три отдела (Сунженский, Пятигорский и Кизлярский) и четыре округа: Владикавказский, Грозненский, Нальчикский и Хасав-Юртовский. Плоскостная Ингушетия значилась во втором участке Сунженского отдела, а нагорная — в третьем участке (с участковым правлением в станице Сунженской). Тем самым был установлен прямой военно-административный контроль казачьих войск над местным населением.

Недовольство этим административным делением ингуши выражали неоднократно. Г.К. Мартиросиан писал, что в 1903 г. «доверенные» от сельских обществ второго Сунженского участка выражали свое недовольство 16-летним управлением Сунженским отделом: «Мы имеем право сказать, что в отношении нас нашими начальствующими лицами проявляется лишь власть полицейская во всех видах, подчас очень суровая, с применением за провинности отдельных лиц довольно частых экзекуций войсками над сельскими обществами, уносящих с собою последние крохи и без того обнищавших жителей, без малейшего

проявления деятельности земской в смысле народного просвещения, т.е. увеличения просветительно-культурных начинаний или средств в населении, народного здоровья и народного продовольствия» [Мартirosiан 1933: 102–104]. Такое положение дел продолжалось до тех пор, пока ингуши входили в состав Сунженского отдела.

1905 год был ознаменован временным учреждением Назрановского округа. В его состав по распоряжению главнокомандующего Кавказского военного округа вошли из Сунженского отдела второй и третий участки в полном объеме, а из первого участка — сел. Сагопши, Пседах и Кескем с подчиненными им в административно-полицейском отношении хуторами и поселками. При этом был переведен из Сунженского отдела в Назрановский округ горского словесного суда и младший помощник атамана отдела, который стал значиться младшим помощником начальника округа.

Существование Назрановского округа на «правах» временного образования тревожило народные массы. В январе 1908 г. «выборные от ингушского народа поручик Татре Албогачиев, Шаптуко Куриев и Дугуз Хаджи Беков прибыли в Тифлис, чтобы ходатайствовать перед наместником Его Высочества на Кавказе об утверждении Временно образованного Назрановского округа». Прошение было удовлетворено, Назрановский округ в указанных границах был утвержден 10 июня 1909 г. Было принято решение образовать управление Назрановского округа и ГСС в этом округе в том составе, какой определен для общего управления округов Терской области: «Назначить местопребыванием управления Назрановского округа местечко Назрань» [ЦГА РСО-А. Ф. 11. Оп. 52. Д. 849. Л. 123–128].

Говоря о судебно-правовых преобразованиях на Кавказе, нельзя не отметить, что наряду с горским словесным судом 12 июня 1907 г. ввиду частых конфликтов, возникавших между ингушами и осетинами, был создан осетино-ингушский смешанный суд.

Для более объективного разбирательства спорных вопросов присяжных выбирали от обеих конфликтующих сторон. Председателем суда был назначен ротмистр Шутов (в 1910 г. его сменил на этом посту Розенберг). Членами суда были выбраны по три представителя от каждой стороны. С ингушской стороны членами суда в 1909 г. были Зайтула Чапанов, Жанхот Плиев и кандидатом — Берса Гошлукиев; с осетинской стороны — Баби Гайтов, Хаджимурза Хуцистов и Бечир Макеев. Протокол, состоявший из 28 пунктов и регламентировавший деятельность осетино-ингушского смешанного суда, вступил в силу 15 апреля 1909 г. [ЦГА РСО-А. Ф. 117. Оп. 1. Д. 6. Л. 12–15].

В том же году была создана комиссия для проверки деятельности суда. В нее от ингушей вошли Татре Албогачиев (сел. Гамурзиево), Хакяш Ведзижев (сел. Нижние Ачалуки), Юсуп-хаджи Плиев (сел. Плиево), Керим-хаджи Льянов (пос. Назрань), Эльмурза Гайтукиев, Аслан-хаджи Инаркиев (Владикавказ) [ЦГА РСО-А. Ф. 117. Оп. 1. Д. 14 Л. 4 — 4 об.]. Эти выборные от всего народа должны были со всей ответственностью оценить деятельность смешанного осетино-ингушского суда.

В апреле 1909 г. при содействии областной администрации в Грозном состоялся съезд туземного и русского населения Терской области для организации в области примирительных народных судов. На съезде было принято временное положение «О задачах, действии и организации примирительного суда в Терской области». Для выработки положения об организации и деятельности суда была избрана комиссия, в которую от Назрановского округа вошли поручик Татре Албогачиев и Хадис Худабердов. Комиссия подготовила проект положения о народно-примирительных судах [Терские ведомости. 1909. № 207].

С 15 октября 1909 г. народно-примирительные суды были введены, в связи с чем отменялись смешанные суды. Однако осетино-ингушский смешанный суд был сохранен, так как во Владикавказском округе

примирительных судов не было. В Ингушетии народно-примирительные суды действовали: они рассматривали только споры, возникавшие между ингушами [ЦГА РСФСР-А. Ф. 117. Оп. 1. Д. 24 Л. 6–6 об.]. Осетино-ингушский смешанный суд присяжных просуществовал до революции 1917 г.

Ингушетия в административно-правовом пространстве Советского Союза

Новая государственная власть и создававшаяся ею правовая система провозгласили защиту интересов народа.

В мае 1917 г. во Владикавказе по инициативе Временного Центрального комитета объединенных горцев открылся Первый съезд горских племен Кавказа, религиозная секция которого решила ввести в судах по всем делам мусульман шариат, учредить должность Кавказского муфтия с резиденцией во Владикавказе для мусульман Терской, Кубанской и Дагестанской областей, Черноморской губернии, ногайцев, караногайцев и туркмен Ставропольской губернии. При муфтии должен был быть создан совет из четырех кадиев: по два от шафиитов и ханафитов [Музаев 2007: 377]. На должность муфтия был избран Нажмуддин Гоцинский.

Союз объединенных горцев функционировал в качестве высшего представительного и исполнительного органа власти народов Северного Кавказа с мая 1917 г. Его руководство заявило о приверженности идее установления в России через Учредительное собрание Демократической Федеративной Республики отдельных самоуправляющихся автономных областей, с особыми законодательными палатами и выборными правительственно-административными органами, которым принадлежит право местного законодательства во главе с единой общероссийской палатой, выборным палатой президентом.

В ноябре 1917 г. ЦК Союза объединенных горцев принял решение о создании Горской автономии (Горской республики), которая функционировала

вплоть до провозглашения Терской советской республики в Пятигорске на Втором Терском областном народном съезде.

В феврале 1918 г. на Втором съезде народов Терека в Пятигорске был создан высший орган государственной власти Терской республики — Терский съезд народных комиссаров. В его структуре было предусмотрено создать Народный комиссариат юстиции, которому должны были быть подчинены суды. В резолюции съезда говорилось: «Каждому народу предоставляется право организовать свои народные суды, творящие правосудие, согласно народным обычаям и нормам» [Кодзоев 2006: 86].

7 марта 1918 г. ВЦИК принял Декрет о суде № 2, в котором сохранялись местные суды и предусматривалось создание окружных народных судов для рассмотрения дел, которые превышали полномочия местных судов. Согласно этому декрету, члены окружных судов избирались и отзывались местными советами, председатель суда избирался и отзывался членами суда [Цалиев 2003: 19]. В том же году Ингушским народным советом членом Владикавказского окружного народного суда был избран Б.К. Далгат [Далгат 2008: 9].

После окончания Гражданской войны и восстановления советской власти на Северном Кавказе при Облревкоме Терской области, в состав которой входила Ингушетия (Назрановский округ), был создан отдел юстиции. Он состоял из четырех подотделов: судебно-следственного, карательного, общего и административно-хозяйственного. При судебно-следственном отделе действовали такие органы, как областной революционный трибунал, советы народных судей, народные суды, следственные комиссии, окружные бюро юстиции, коллегии защитников, обвинителей и представителей сторон в гражданском процессе. Б.К. Далгат стал заведовать отделом юстиции в Назрановском окружном революционном комитете [Далгат 2008: 9]. Кроме того, в области, по решению местных революционных комитетов, официально продолжали функционировать шариатские суды.

В Назрановском округе (Ингушетия) их было три [Кодзоев 2006: 77]. Первый располагался в крепости Назрань и рассматривал спорные вопросы близлежащих селений: Насыр-Корт, Гамурзиево, Альтиево, Барсуки, Плиево, Яндырка, Сурхахи, Экажево, поселок Назрань, Долаково, Кантышево и Базоркино. Второй — Ачалуковский — располагался в селении Средние Ачалуки и обслуживал жителей селений: Кескем, Пседах, Сагопш, Нижние Ачалуки, Верхние Ачалуки, Средние Ачалуки. Третий — в станице Сунженской — суд горной полосы с подведомственными ему районами: Камбилеевский объезд, хутора Шалки (Тарский хутор), Ахкин-Юрт, Таузун-Юрт, Мецхельское общество, Джейраховское общество, Редантское общество, Галашки, Мужич, два Алкуна, два Даттыха, Арштынское общество, Хамхинское общество, Цоринское общество [Ингушская беднота. 1920. № 87. 1 июля].

Отношение советской власти к мусульманскому праву в корне отличалось от политики дореволюционной российской администрации.

Последняя поддерживала адат, тем самым надеясь ослабить позиции ислама как такового и мусульманского повстанчества в частности. Большевики же в начале 1920-х годов, наоборот, искали союза с мусульманским освободительным движением. 17 ноября 1920 г. И.В. Сталин на съезде народов Терской области отмечал: «Давая вам автономию, Россия тем самым возвращает вам те вольности, которые украли у вас кровопийцы цари и угнетатели царские генералы. Это значит, что ваша внутренняя жизнь должна быть построена на основе вашего быта, нравов и обычаев, конечно, в рамках общей Конституции России. У каждого народа, у чеченцев, у ингушей, осетин, кабардинцев, балкарцев, карачаевцев, а также у оставшихся на автономной горской территории казаков должен быть свой национальный Совет, управляющий делами соответствующих народов применительно к быту и особенностям последних. <...> Если будет доказано, что будет нужен шариат, пусть будет шариат. Советская власть не думает объявить войну шариату» [Сталин 1947: 401–402].

Подобное заявление являлось всего лишь политическим маневром. Пока советская власть была слаба, большевики пытались привлечь на свою сторону мусульманские народы, поддерживая шариат в ущерб адату. Расчет большевиков оказался верен. «Как и до революции, в 20-е годы отличительной чертой Северного Кавказа оставался правовой плюрализм, сосуществование в республике нескольких судебно-правовых систем. Кроме шарсудов (шариатских судов. — *М.А.*) были созданы народные и сельские словесные суды (их не следует путать с одноименными дореволюционными учреждениями, с которыми их объединял лишь внешний характер судопроизводства, тогда как фактически они судили по советскому праву), а также земельные комиссии. Первые народные суды были созданы в июле 1920 г. В их штат входили народный судья, добавочный судья, секретарь, помощник секретаря и сторож-курьер. Они могли рассматривать гражданские и уголовные иски против не мусульман, а также обвинения не мусульманами мусульман в совершении уголовных преступлений. В народные суды передавались гражданские и уголовные тяжбы между мусульманами (в тех случаях, когда хотя бы одна из сторон отказывалась обращаться в шарсуд), а с 1923 г. все дела по убийствам и кровной мести, изъятые из ведения шарсудов. Все эти дела должны были разбираться по советскому законодательству» [Бобровников 2003: 5].

В 1920 г. в Назрани был открыт советский шариатский суд под председательством Тарко-хаджи Гарданова [Боков 1998]. С 1918 г. он поддерживал большевиков, участвовал в борьбе против Г.Ф. Бичерахова и Деникина, в народе имел прозвище Красный Шейх [Музаев 2007: 435], будучи очень влиятельным и авторитетным человеком. Шариатскому суду, который он возглавил, были подведомственны гражданские иски и дела о наследстве, а для контроля над деятельностью этого органа при Отделе юстиции Терского облисполкома был создан Шариатский подотдел. В мае 1921 г. после создания

Наркомата юстиции Горской АССР при нем был создан Совет шариатских судов [Кодзоев 2006: 88].

Однако с упрочением позиций советской власти борьба с религией и религиозными деятелями приняла жесткие формы. Мечети закрывались, а в их помещениях организовывались светские школы; видные богословы были высланы [Бутаев 1923, кн. 2: 30]. 8 августа 1922 г. Центральный исполнительный комитет Горской республики издал постановление № 16 «Об упразднении шариатских судов» как не соответствующих растущей сознательности горских масс и всей сложности юридических взаимоотношений [Кодзоев 2006]. Деятельность шариатских судов стала нелегальной.

Преподавание в этих учебных заведениях осуществлялось местными муллами и хаджами, хотя власть активно боролась с их влиянием на население и с ними самими, подвергая их репрессиям. Ведь именно выпускники этих учебных заведений становились имамами мечетей и возглавляли нелегально функционировавшие шариатские суды. Последнее было обусловлено религиозным сознанием населения, не мыслившего своего существования без соблюдения основ шариата.

В Горской АССР 1 марта 1923 г. был образован Горский областной суд, который заменил действовавшие до этого Совет народных судей, особую сессию при нем и Горский революционный трибунал. Впоследствии Горский областной суд был переименован в Главсуд. Однако 1 августа 1924 г. Главсуд Горской республики был расформирован (в связи с упразднением Горской АССР и образованием на ее территории Северо-Осетинской, Чеченской, Ингушской автономных областей и Сунженского казачьего округа). Параллельно с созданием Осетинского были сформированы Ингушский областной суд, который находился во Владикавказе, и три районных суда: во Владикавказе (Нагорный округ), Назрани (Назрановский округ) и Средних Ачалуках (Ачалуковский округ) [Кодзоев 2006: 97]. Председателем Ингушского областного суда был

назначен участник Гражданской войны Юсуп Тохович Албогачиев [Чахкиев 2000: 273].

Организация подобной судебной сети не могла исключить из жизни народа веками формировавшиеся законы обычного права, а также шариат. К годовщине создания ингушского областного суда в газете «Сердало» от 1 августа 1925 г., подводя итоги работы Облсуда за год, З.Ц. Тутаев отмечал, что ингушский народ полностью сохранил адат, который, «укладываясь столетиями, в жизнь ингушей пустил глубокие корни, являясь, таким образом, главным фактором мировоззрения данного народа, и что в стадии дореволюционного права, т.е. во времена царской власти, среди ингушского народа существовало три различных по духу и цели права, а именно: 1-е адатное (бытовое), 2-е шариатское (мусульманское), 3-е дореволюционное (русско-царское)». Среди них все-таки адат играл главенствующую роль, являясь «отражателем всех сторон социального положения данного народа». В статье отмечалось, что «общее условие действительности Ингушетии ставит перед ингушским судом чрезвычайно трудную и сложную задачу вытеснить широко практикующееся право кровной мести, калым, похищения женщин и т.п. бытовые преступления, представляющие большое социальное зло, и построить правовую жизнь ингушского народа на культурных государственных началах». Как положительный фактор в деятельности ингушского судопроизводства отмечалось, что судами учитывается местная специфика [Тутаев 1925].

Накануне осуществления общесоюзных программ по индустриализации и коллективизации советская власть на Кавказе окрепла настолько, что решено было уничтожить шариатские и адатные институты и унифицировать судебную-административную систему в регионе. Уже в первой половине 20-х годов шарсуды сняли с государственного обеспечения и перевели на содержание мусульманских общин, желавших судиться по шариату. Тяжкие уголовные правонарушения, поземельные тяжбы, дела по опеке над вдовами и сиротами, а

также иски, в которых одна из сторон отказывалась обращаться в шарсуд, были изъяты из ведения шариатских судов и переданы в народные суды [Бобровников 2003: 5].

Действие шариатского правосудия было окончательно отменено в Ингушетии в январе 1926 г. «В 1928 году в уголовный кодекс РСФСР была введена X глава «О преступлениях, составляющих пережитки родового быта». Ее действие ограничивалось в основном районами Северного Кавказа, где до этого существовали шариатские суды. Статьи 203, 204 этой главы приравнивали отправление шариатского правосудия к тяжелым уголовным правонарушениям, за которые полагалось заключение в лагерь сроком на один год. Подобные наказания были сохранены в российском Уголовном кодексе, принятом в 1961 году» [Бобровников 2003: 5].

Деятельность шариатских судов в Ингушетии была возобновлена в 1999 г.

Кадият — шариатский суд

Стремление исламских лидеров легализовать отдельные нормы мусульманского права совпало с попытками республиканских парламентариев. В частности, в Республике Ингушетии в 1997 г. был принят Закон о мировых судьях, заменивший сельский суд шариатским. Он получил право рассматривать дела по разделу имущества и наследства, дела о клевете и оскорблении, а также бракоразводные дела на основе норм шариата, в том числе применяя и некоторые специфические судебные-процессуальные нормы, в частности использование в качестве доказательства клятвы на Коране [Бабич 2003 а: 130]. Вслед за этим в мае 1999 г. по инициативе Муфтията Ингушетии был сформирован шариатский суд. Для выборов кадия в городе Назрань был проведен общенародный сход, на котором избрали кадия Абдурахмана Шамсудиновича Мартазанова, который является консультантом по шариатским вопросам на территории Ингушетии. Кадий избирается Советом алимов сроком на пять лет. Если работа кадия

удовлетворяет Совет алимов, его срок может быть продлен. А.Ш. Мартазанов и по сей день находится на этой должности.

Относительно численности членов суда определенных правил и ограничений в ингушском шариатском суде нет. Поскольку решения в шариатском суде Ингушетии могут быть признанными только при отсутствии разногласий относительно рассматриваемого вопроса, количество судей может быть и четным.

Критерии выбора судей таковы: знание шариата, наличие высшего духовного образования, высокий авторитет среди своих коллег и общества в целом. Родственные связи и материальное состояние кандидата не учитываются. Важно подчеркнуть, что выдвинутый в члены суда мусульманин может взять и самоотвод, если он считает себя недостойным или неспособным выполнить эту работу [Албогачиева 2007: 87].

В течение двух лет (1999–2000) шариатский суд Ингушетии функционировал как официальный орган судебной власти. Республиканские власти отнеслись к его организации позитивно. Деятельность шариатского суда была поддержана и Верховным судом Республики Ингушетии. В нем было рассмотрено более 1000 дел [Албаков 2004: 82]. Решения суда фиксировались письменно, истцу и ответчику также выдавались письменные судебные решения. Однако в 2001 г. Министерство юстиции РФ рекомендовало республиканским властям признать данный суд консультативным органом, что и было сделано с приходом нового президента Ингушетии — М.М. Зязикова. С этого времени шариатский суд начал работать как консультативный орган для физических лиц. Как отмечает нынешний муфтий Ингушетии Исса Хамхоев, местные мусульмане продолжают обращаться в этот суд. Более 90% обратившихся довольны тем, как спорные дела рассматриваются в соответствии с нормами мусульманского права.

Отметим, что ингушский шариатский суд конца 1990-х годов стал как бы «вторым» судебным уровнем в правовой структуре республики: «начальным»

стал «мечетский» уровень — каждый имам сельской мечети получил право рассматривать и решать некоторые спорные вопросы прямо на месте, не прибегая собственно к республиканскому шариатскому суду.

Мусульмане России, в том числе и Ингушетии, живут по законам светского европейского государства, поэтому в шариатском суде рассматривается ограниченное количество дел, регулирование которых по мусульманскому праву не противоречит российской законодательству.

Шариатский суд разбирает дела, связанные с семейно-брачными отношениями, разделом наследства, земельными спорами, причинением материального и физического ущерба, а также «дела частного обвинения» (клевета, оскорбление и т.п.). Кроме того, члены шариатского суда часто бывают «посредниками» при урегулировании «кровных» дел. В шариатском суде не рассматриваются вопросы харاما, т.е. продажи спиртного, наркотиков, дележа прибыли со сделки.

Есть такие дела, которые могут быть рассмотрены как в шариатском, так и в российском гражданском суде. В этих случаях, во-первых, ингушский мусульманин имеет право обратиться в любой суд, во-вторых, если человек, обратившись в шариатский суд, оказался им недоволен и обратился в российский гражданский суд, то решение шариатских судей никак не влияет на решение гражданского суда.

Все дела, подлежащие рассмотрению шариатского суда, конфиденциальны и не передаются в гражданский суд для дальнейшего разбирательства. Но важно следующее обстоятельство: если решения гражданских судов, как правило, приходится ждать очень долго, то в шариатском суде решения выносятся через 3–7 дней после окончания судебных разбирательств. В период официальной деятельности шариатского суда эти решения были письменными, в настоящее время они устные.

Подчеркнем очень важную особенность функционирования ингушского шариатского суда: при рассмотрении дел судьи могут применять как нормы мусульманского права, так и нормы адата (маслахат).

Дела в ингушском шариатском суде рассматриваются на родном языке. При необходимости подозреваемый в преступлении дает в ходе судебного шариатского судопроизводства очистительную присягу (дув баа), в которой сочетаются элементы адата и шариата. Присяга для ингушей, как, впрочем, и для многих народов Кавказа, имеет огромное значение. В процедуре принесения клятвы перемешаны элементы обычного и мусульманского права. Так, по шариату клятва должна приниматься только от обвиняемого, а по местным адатам во время принесения присяги могут присутствовать и свидетели, которые должны подтвердить эту клятву, при этом от них принесение клятвы не требуется.

В 2014 г. были подведены итоги работы шариатского суда. За 15 лет со дня его образования суд рассмотрел около 5 тыс. тяжб между прихожанами, и во всех случаях были вынесены верные решения в соответствии с нормами мусульманского правосудия [ПМА 2015]. «Подобные структуры (в частности, примирительные комиссии, разрешающие дела о кровной мести) имеются и в ряде других регионов Северного Кавказа. Такая практика дает дополнительные аргументы в руки тех, кто ставит вопрос о включении норм шариата в правовую систему России» [Сюкияйнен 2014: 348]. «В случае сохранения современных тенденций развития правовой ситуации на Северном Кавказе будет не просто сохраняться ситуация полиюридизма, но и происходить дальнейшее дробление российского правового поля с усилением его неравномерности с запада региона на восток» [Ярлыкапов Казань: 2014: 374].

4. 3. Современная система исламского образования

Религия является одним из важных этномаркирующих признаков любого народа, определяя его образ жизни, мышление и повседневное поведение. Для

верующего человека имеют огромное значение знания основ религии, которые позволяют ему вести образ жизни как предписано шариатом и не оступиться на различных этапах жизненного пути. Постижение религиозных знаний становится для некоторых смыслом всей жизни, но для основной массы верующих бывает достаточно базового уровня религиозных знаний, чтобы жить по нормам ислама. Уровень религиозного образования в ингушском обществе напрямую связан с основными этапами распространения и утверждения ислама в ингушском обществе.

Религиозное образование ингушского народа связано с именами выдающихся алимов различных национальностей — аварцев, андийцев, кумыков, даргинцев, лезгин, чеченцев, которые распространяли исламское образование среди местного населения. Память о них ингушский народ хранит до наших дней: Аслан-хаджи, Ослак-хаджи, Селий Мурдал (Аварский Мурдал), Селий Ахьмад (Аварский Ахмед), Ахмед-мулла, Батал-мулла, Джамалд-мулла, Дибр-мулла, Мурдал-хаджи, Магома-мулла и др. [Дударов 2016: 85]. Они, как и местные алимы, обучали новообращенных ингушей делать пятикратный намаз, заучивать молитвы, внедрять в общество необходимые мусульманам знания о шариате.

Огромную помощь в распространении знаний оказали примечетские школы — медресе (хьужаре). Это были не школы в классическом понимании, с партами, доской и прочими современными атрибутами. Это мог быть частный дом муллы, мечеть или просто любезно предоставленное под нужды медресе любое помещение, где могли разместиться учащиеся. Образование в данных школах подразделялось на начальное — «муталимы», среднее — «дийшанах» (инг., досл.: люди выучившиеся, читавшие) и высшее — «мол», «Аламсаг» (инг., досл.: человек науки, от араб. Иilm — наука и инг. саг — человек) [Дударов 2011: 84]. О популярности и значимости арабского языка говорит наличие среди ингушей письменности — аджами, которая характерна для многих неарабских народов.

Каждый народ создавал свою письменность на основе арабской графики, используя дополнительные надстрочные и подстрочные знаки. Аджамская письменность широко использовалась для обычной и деловой переписки, а также для создания историко-философских, художественных и иных произведений. «Арабский язык получил среди ингушей и чеченцев значительное распространение. Он стал в Чечне и Ингушетии языком богослужения, науки, во многом поэзии, а также общения наиболее мусульмански образованной части населения» [Керимов 1999: 25].

Мусульманские школы не имели постоянного и тем более казенного финансирования. Содержание таких школ приходилось на жителей близлежащих населенных пунктов, на территории которых они располагались. Учащиеся каждую пятницу обходили с баулами жителей ближайших сел и аулов, собирая себе на пропитание продукты. Моя бабушка рассказывала, что они откладывали для мальчиков из хъужаре продукты целую неделю и отдавали им, когда те приходили. Разумеется, были и меценаты, которые финансировали эти учебные заведения, но были и добровольные пожертвования от отдельных людей. Здесь же отмечу, что изучение арабского языка не являлось обязательным для всех мусульман. Говоря об эффективности обучения в медресе, не нужно путать эту школу с современной общеобразовательной средней школой. «Целью исламского образования никогда не была всеобщая грамотность. До середины прошлого столетия чуть более 5% мусульман на Северном Кавказе имели исламское образование» [Бобровников 2004: 193].

В конце XIX в. мечети стали центрами изучения ислама, так как там велась проповедь и обучение желающих получить знания об исламе. За сравнительно небольшой временной промежуток число мечетей на территории Ингушетии резко возросло. Данные Первой всеобщей переписи населения Российской империи 1897 г. ярко иллюстрируют этот процесс. В рассматриваемый период в Ингушетии насчитывалось 55 действующих мечетей, абсолютное их

большинство располагалось в равнинных районах. Самое большое число мечетей было в ингушском селении Базоркино (ныне с. Чермен Пригородного района Республики Северная Осетия — Алания), где имелось девять квартальных и одна соборная мечеть, а также школа для обучения детей основам ислама [Албогачиева 2017: 44]. При большинстве указанных мечетей существовали школы для обучения детей и желающих взрослых.

Власти не могли остановить возрастающий к религии интерес у значительной части населения. Основную угрозу безопасности они видели в лидерах религиозных братств кадирийского тариката, так как значительная часть общества принадлежала к ним. Все шейхи кадирийского тариката — Бамат-Гирей Митаев, Абдул-Азиз Шаптукаев (Докка), Батал-хаджи Белхароев, Кана-хаджи Чимирза, мулла Магома — в ноябре 1911 г. были репрессированы и высланы из Чечни и Ингушетии [Албогачиева 2017:30]. Это была очень хорошо продуманная акция. Сосланы были в основном последователи учения Кунта-хаджи Кишиева, принадлежавшие к кадирийскому тарикату, а значительная часть шейхов накшбандийского тариката была оставлена на родине, тем самым общество было разделено на два лагеря верующих. Это несколько ослабило позиции кадирийского тариката, но серьезных изменений в обществе из-за этого не произошло.

Особое вдохновение и энтузиазм народы Кавказа испытали в мае 1917 г., когда по инициативе Временного Центрального комитета объединенных горцев во Владикавказе открылся Первый съезд горских племен Кавказа, который рассмотрел многие вопросы, и в том числе проблему религиозного образования. Для подготовки кадров в каждом округе планировалось открыть медресе, а во Владикавказе высшее учебное заведение — Юридическую академию шариатских наук. В ней предусматривалось преподавание и светских предметов [9, с. 153]. В последующие 1917–1919 гг. ингуши, поверив идеологам новой власти, всячески поддерживали их. Несмотря на сложность переходного периода,

общество всецело освоило основы религии и обучало своих детей в медресе и на дому у известных учителей ислама. В частности, медресе в Гамурзиево, где работал Ильяс-мулла Озиев, известный арабист и кадий Назрановского округа, считалось кузницей высококвалифицированных арабистов [Озиев 1996: 2]. В разные годы в медресе Ингушетии получили образование известные алимы, такие как Наурузов Хаджи-Али из Кантышева, Дзортгов Эскархан из Барсуков, Имагожев Хасбулат из Насыр-Корта, Сапралиев Али из Назрани, Сагов Махмуд из Назрани, Куркиев Магомед Кутиевич из Гамурзиева, Умар-мулла Ганиев и Осман-мулла Барахоев из Галашек и многие другие. Большинство из них продолжали заниматься самообразованием и готовить учеников. Еще какое-то время функционировали школы при мечетях. О высоком уровне образования учащихся ингушских медресе можно судить по тому, что в 1920-е гг. двое ингушей — Джамалдин Сандхаджиевич Омархаджаев и Магомед Кутиевич Куркиев стали студентами Ленинградского института восточных языков. Об уровне их подготовки И.Ю. Крачковский писал: «В 20-х годах два ингуша, присланные для завершения образования в Ленинградский институт восточных языков, свободно беседовали по-арабски на разнообразные темы мировой политики и современной жизни, а один (Магомед. — *М.А.*) с легкостью писал стихи по всем правилам старых арабских канонов» [Крачковский 1965: 47].

В 1929 г. в Ингушетии функционировало 32 школы с полутора тысячами учеников, в которых велось обучение основам ислама, и такое же количество медресе с 825 учениками [Мугуев 1931: 37]. Однако в 30-х гг. борьба с исламом и религиозным образованием усилилась. А в период депортации 1944 г. и позже работниками НКВД сжигалась духовная литература из частных рукописных собраний, библиотек мечетей, государственных архивов и т.д. Показателем пример Осман-муллы Барахоева, преподавание которого пришлось на годы сильнейших сталинских репрессий против религиозных и духовных деятелей. Несмотря на преследования и гонения, он ни на один день не прекращал свои

занятия. Осман-мулла Барахоев воспитал в своем медресе около 60 учеников, 46 из которых впоследствии стали известнейшими алимами. Это Магомед Салмарзиевич Оздоев, Умар Экиевич Доскиев, Абдул-Азит Эльжеркиев, Исхак Буружев, Евлоев Хусейн Чоалдар-хаджиевич, Глайри-Мухьмад Батыров, Бийбот-Мухьмад, Ахмед Хадзиев, Асхаб-мулла Шойлиев, Умар-мулла, Темаркье Асхаб и др. [Эсмурзиева 2003].

В тот период, когда многие мусульмане были в ссылке, начались некоторые изменения, касающиеся мусульманского образования. В «1944 г. – НКГБ СССР, оценив позицию руководства СССР, отсутствие легальных исламских учебных заведений, зная желания мусульман, верно оценив имеющиеся возможности и выгоды, разработал комплекс мероприятий по переводу исламского образования из подпольного состояния в легальное». «В феврале 1944 г. силами НКГБ был разработан и предложен ЦК ВКП(б) документ «О специальных мероприятиях по Духовному управлению мусульман Средней Азии и Казахстана» (САДУМ). В комплексе предложений есть пункт об открытии медресе в Ташкенте на 60 человек и в Бухаре на 40 человек. Особо обращалось внимание на включение в состав медресе не менее 50% агентуры НКГБ для использования его в интересах государства» [Ахмадулин 2013: 4].

В результате указанных мероприятий в 1946 г. в Бухаре стало функционировать медресе Мир-Араб, а в Ташкенте в 1956–1961 гг. велось обучение в стенах медресе Баракхона. После закрытия последнего Мир-Араб оставался единственными медресе на территории СССР. Студенты обучались на протяжении 9 лет и изучали как светские, так и религиозные дисциплины. Из стен медресе в разные годы вышло немало образованных религиозных деятелей, которые впоследствии стали представителями духовной элиты в постсоветском пространстве. Среди них: председатель ДУМ РФ и СМР, муфтий Равиль Гайнутдин; глава Управления мусульман Кавказа Аллахшукюр Пашазаде;

первый президент Чеченской республики Ахмад-хаджи Кадыров [Исламские университеты в России и мире].

По понятным причинам депортированные мусульманские народы до реабилитации в 1957 г. не имели возможности получать образование в указанных учебных заведениях. Религиозное образование ограничивалось обучением детей и подростков тайно, в домах известных алимов. Достаточно отметить, что на 1 января 1970 г. в Чечено-Ингушетии было учтено свыше 150 незарегистрированных объединений, имеющих постоянные молитвенные помещения служителей культа, выборные органы, но вопрос о регистрации хотя бы одного из них не ставился местными органами власти. Здесь же нужно отметить, что функционировавшие на тот период в СССР два духовных управления мусульман (ДУМ): ДУМ европейской части СССР и Сибири (ДУМ ЕС) с центром в Уфе и ДУМ Северного Кавказа (ДУМ СК) с центром в Махачкале — не оказывали существенной помощи в деле распространения и укрепления духовности ислама в стране [Тульский]. Но постепенная легализация ислама начала давать свои результаты. На местном уровне это стало заметно с назначением в 1989 г. первым секретарем обкома КПСС Чечено-Ингушетии Доку Завгаева. Начинается подлинное возрождение ислама: строятся мечети, восстанавливаются «святые места», открываются исламские институты [Рошин 2009: 223]. Процесс исламизации усиливается во всем регионе. 27 января 1990 г. созывается съезд мусульман Северного Кавказа, на котором муфтием избирают Багаутдина Исаева. К этому времени из Духовного управления мусульман Кавказа начали выделяться республиканские Духовные управления мусульман: Чечено-Ингушетии (1989, муфтий Шахид-гаджи Газабаев), Кабардино-Балкарии (1989, муфтий Шафик Пшихачев), Северной Осетии – Алании (1990, муфтий Дзанхот-гаджи Хакилаев), Карачаево-Черкесии и Ставропольского края (1990, муфтий Исмаил Бердиев) [Бобровников 2010: 141]. Это было очень показательно, так как впервые жители республик имели возможность образовать свои духовные

управления мусульман и выбирать своего муфтия [Нефляшева 2017: 432]. Реисламизация набирала обороты, на этой волне стали функционировать шариатские суды, открывались новые мечети, зийараты, начальные школы (мактабы), медресе, исламские колледжи, институты и университеты [Аккиева 2014: 331].

На волне перестройки стали происходить и территориальные преобразования. В ноябре 1990 г. Верховный Совет ЧИ АССР провозгласил суверенитет, в мае 1991 г., еще до акции ГКЧП, ими была принята декларация о государственной независимости. «В октябре 1991 г. Чечено-Ингушетия мирно и по обоюдному согласию разделилась по национальному признаку на две республики — Чеченскую и Ингушскую. Чечня взяла курс на полную независимость, а Ингушетия — на воссоединение с РФ. Основной причиной такого мирного развода этнически близких народов было намерение ингушей добиться возвращения Пригородного района Осетии, ранее входившего в состав Ингушетии» [Кисриев 2017: 174].

Постепенно возросло количество мечетей и число школ-медресе при центральных мечетях. Существенным недостатком такого образования было то, что такие школы не имели программы, разработанной и утвержденной Муфтиятом республики. Каждый основатель медресе ставил свои конкретные цели и задачи, с учетом которых и велось обучение в этих учебных заведениях республики. Такое положение дел в области религиозного образования тревожило местное духовенство, так как в религиозно неграмотном обществе появилась радикально настроенная часть населения, радеющая за «чистоту ислама» и способная дать исламскому образованию радикальное направление.

Оставлять без пристального внимания вопрос религиозного образования в такой сложный исторический момент было чревато непредсказуемыми последствиями. С самого начала появления признаков радикализации общества активную борьбу начало вести местное духовенство. На официальном

республиканском уровне до последнего времени признавался только «свой», традиционный ислам. Благодаря национальным задачам ингушей и твердости генерала Руслана Аушева, ставшего президентом Республики Ингушетии, все направления, отклоняющиеся от традиционного для ингушей ислама, были подавлены. Р. Аушев ввел обязательное преподавание ислама в общеобразовательных школах, ингушские муллы консультировали местных милиционеров, как отличить традиционного ингушского мусульманина от ваххабита. Ингушетия, пожалуй, единственная республика, где альтернативный (экстремистский) ислам встретил активное государственное сопротивление с самого начала [Кисриев 2017: 184].

Для противодействия ваххабизму и экстремизму в г. Назрани 17 августа 1998 г. под патронажем Руслана Аушева открылась конференция, которая приняла решение, что подрастающему поколению необходимо дать представление об основах ислама (мусульманам) и православия (христианам), чтобы у каждого был необходимый минимум знаний о своей религии.

Низкий уровень исламского образования у местного населения позволял вербовщикам привлекать в свои ряды молодых людей. Для борьбы с этим явлением Распоряжением Президента Республики Ингушетии от 28 мая 1998 г. и Постановлением Правительства Республики Ингушетии № 295 от 28 октября 1998 г. во всех общеобразовательных школах Ингушетии в 5–11 классах был введен обязательный курс «Основы религии». В процессе изучения данного курса учащиеся должны получить необходимые знания по основным пяти столпам ислама согласно учению Шафиитского мазхаба, приверженцами которого являются ингуши.

Этот минимум знаний об исламе должен был дать верное направление еще не сформировавшейся до конца личности.

Эта работа была возложена на Духовный центр мусульман — Муфтият Республики Ингушетии и Министерство образования Республики Ингушетии.

Общими усилиями им предстояло разработать программы и составить учебные пособия для курса «Основы религии». С этого времени к 1 сентября каждого нового учебного года вводилась новая разработанная программа и учебник по ней.

Эти учебники стали издаваться с переводом и транслитерацией арабских текстов на кириллический шрифт (который используется в современной ингушской письменности). Первый учебник «Основы религии» был издан к сентябрю 1998 г. Этой книгой пользовались все учащиеся 5–11 классов, так как еще не было других учебников. В сентябре 1999 г. вышел учебник для 6 класса, по которому занимались учащиеся с 6 по 11 класс. По такому же плану издавались все остальные учебники в течение семи лет, и в 2005 г. были изданы учебники «Основы религии» для каждого класса с 5-го по 11-й. С этого времени учащиеся 5–11 классов имели учебники, соответствующие программам преподавания, разработанные известными богословами Ингушетии А.-М.М. Дударовым и М.Дж. Эсмурзиевым.

Самое деятельное участие в реализации этого проекта принял Комитет по науке и образованию Муфтията Республики Ингушетии, созданный приказом Муфтия М.О. Албогачиева от 1 июля 1999 г.

На следующем этапе предстояло подготовить соответствующих квалифицированных преподавателей основ религии. Для более эффективной работы в школе студентам Исламского института ст. Орджоникидзевской стали читать лекции по методике преподавания курса «Основы религии». С 1 сентября 2005/2006 учебного года на первых двух курсах данного института начали преподавать родственный школьному курсу предмет по основным пяти обязательным столпам ислама.

Все учителя курса «Основы религии» проходят ежегодную переаттестацию. В аттестационную комиссию входят как представители Муфтията, так и представители Министерства образования Республики Ингушетии. После

прохождения аттестации учитель получает сертификат на право преподавания «Основ религии» на один год. При этом он получает направление в конкретную школу, чтобы перед следующим учебным годом можно было провести повторную аттестацию с учетом всей его работы в течение года в указанном учебном заведении. Комиссия учитывает уровень преподавания курса конкретным учителем за прошедший год и решает вопрос о его допуске к работе в новом учебном году. Такой жесткий отбор необходим для того, чтобы в школы не могли попасть люди с радикальными взглядами. Преподавание основ религии Муфтият рассматривает в качестве одного из важнейших направлений борьбы с экстремизмом и воспитания в школьниках добрых духовных и нравственных начал [Павлова 2012: 27].

Второй президент Ингушетии так же пристально уделял внимание преподаванию в школах предмета «Основы религии». Досконально изучив этот вопрос, он предложил изменить название учебника и его содержание. В результате такого вдумчивого подхода Распоряжением Президента Республики Ингушетии М.М. Зязикова № 113-рп от 22 декабря 2006 г. в 103 общеобразовательных учреждениях курс «Основы религии» был переименован и стал преподаваться как курс «История религий» по 2 часа в неделю за счет регионального компонента базисного учебного плана [О мерах по улучшению духовно-нравственного воспитания учащихся общеобразовательных учреждений. Режим доступа: <http://ingushetia.regnews.org>].

М.М. Зязиков отмечал важность предмета «История религий» и считал, что главная роль в освоении учащимися материала принадлежит хорошо подготовленному и высокопрофессиональному педагогу. Он подчеркивал, что эти уроки не только учат подрастающее поколение отличать ложное от истинного в исламе, но и формируют у учащихся общечеловеческие ценности.

Идея М.М. Зязикова была поддержана не только в регионе, но и в Москве. В 2007 г. в издательстве «Русское слово» вышла в свет книга «История религий».

Редактор издания — член-корреспондент Российской Академии наук, директор Института российской истории Андрей Сахаров. Учебное пособие «История религий» для 10–11 классов написано ведущими учеными Москвы и Казани и рассказывает об истории четырех мировых религий — иудаизма, христианства, ислама и буддизма. В книге прослежена история традиционных религий с момента зарождения до наших дней. Учебное пособие написано крайне деликатно и не задевает чувств как верующих, так и неверующих [Лавров В. Учебник «История религий» учит духовному пониманию нашей истории. URL: http://ruskline.ru/monitoring_smi].

Эту книгу с 2008 г. изучают и в школах Ингушетии, дополняя по необходимости имеющийся учебник, разработанный ингушскими авторами в 2006 г.

Для повышения качества преподавания предмета «История религий» среди учителей в республике проводится конкурс «Свет Ислама». В конкурсе участвуют по одному учителю от каждого района и города Ингушетии, представленному специалистами управлений образованием как лучший. Организаторами мероприятия выступают Институт повышения квалификации совместно с Духовным центром мусульман республики. Поэтому среди жюри бывают не только религиозные деятели, но и представители Комитета по науке и образованию. Победителям вручают ценные подарки и почетные дипломы от Духовного центра мусульман Ингушетии. В 2012 г. был объявлен конкурс среди лучших преподавателей предмета «Основы религии», организованный Институтом повышения квалификации Министерства образования РИ совместно с Духовным центром мусульман РИ. Победителем был признан Мухаммад Дзугаев, преподаватель «Основ религии» общеобразовательной школы № 4 г. Сунжа Республики Ингушетии. Подобная практика существует и в настоящее время.

Для повышения духовно-нравственного уровня учащихся в течение учебного года под руководством учителей, специалистов управлений, инспекторов Муфтията в школах проводятся встречи со старейшинами населенных пунктов, с учеными алимами, с официальными представителями Духовного управления мусульман Республики Ингушетии. Они отмечают, что «Основы религии» — очень важный и своевременный предмет, необходимый для воспитания подрастающего поколения в духе толерантности к представителям других конфессий и этносов, в окружении которых молодой человек живет и формируется как личность. Изучение этого предмета позволило учащимся не только лучше узнать свою религию, но и измениться самим. За эти годы снизился уровень преступности среди подростков, вместе с тем усилилось влияние детей на своих родителей с целью вовлечения их в ислам. Положительное влияние этого предмета отмечают и родители: «Так обидно, что, когда училась я, такого урока не было. Когда, придя из школы, мой младший сын начинает делиться рассказами о жизни Пророка Мухаммада или же подсказывать мне, какие виды поклонения содержат большую благодать, что есть харам и халял, я понимаю, насколько мои знания о своей религии обрывочны и поверхностны. Я вижу, как многое из услышанного на этих уроках меняет моего ребенка в лучшую сторону» [Алиханов А.].

Вопрос о религиозном образовании последние годы вызывал горячие дебаты. Много было противников и сторонников этой дисциплины. «В начале февраля 2012 г. Правительство Российской Федерации утвердило план мероприятий, согласно которому с января по март включительно школьники и родители должны были определиться с выбором учебного модуля во всех школах РФ. Их в новом предмете шесть: православная, исламская, буддистская, иудейская культуры, основы мировых религиозных культур и светская этика. Апробация, которая велась в течение двух лет в 21 регионе России, показала: школы и родители готовы к введению «Основ религиозных культур и светской

этики» в штатном режиме. Об этом на коллегии Минобрнауки сообщила глава департамента общего образования Елена Низиенко. В 77 регионах уже завершён выбор модулей этого курса. 47% учащихся остановили свой выбор на курсе «Основы светской этики», 28,7% решили изучать «Основы православной культуры», 20,3% — «Основы мировых религиозных культур», 5,6% — «Основы исламской культуры», 1,2% — «Основы буддистской культуры» и 0,1% — «Основы иудейской культуры» [Религия стала обязательной в школах по всей России. URL: IslamNews:<https://www.islamnews.ru>].

С 1 сентября 2015 г. в школах Ингушетии преподаётся предмет «Основы исламской культуры», включённый в обязательную часть образовательной программы 4 класса в объёме 34 часа. С самого начала преподавания «Основ исламской культуры» у учителей возникли проблемы, касающиеся трактовок некоторых вопросов ислама. В учебниках много информации, которая прямо противоречит канонам ислама. «Такое впечатление, что её собирали в Интернете, — делится наболевшим Ахмед Тангиев. — Кроме того, в учебниках даются изображения пророков, что в исламе категорически запрещено». Далее: по словам учителя, этот модуль — двойная нагрузка для преподавателя, так как постоянно приходится разъяснять неточности.

«Искажений много. Например, в учебнике под авторством Р.Б. Амирова, Ю.А. Насратдиновой, Т.Д. Шапошниковой и К.В. Савченко прямо на первой странице в описании ангелов говорится, что они сделаны из огня, но в исламе принято считать, что они из света. На 39-й странице этого же учебника изображена битва времен становления ислама. На картинке видны обезглавленные тела и окровавленные головы. Это может не только травмировать детей, но и дать неверную трактовку тому, как распространялся ислам. Также, например, говорится о том, что Бог создал людей и джиннов для того, чтобы облагородить этот мир, в то время как в Коране написано иное. Корректировки учебнику необходимы», — уверен Муса Хамхоев [Чем учат?].

Несмотря на критику, преподавание по этим учебникам ведется во всех начальных классах общеобразовательных школ Ингушетии. Польза от преподавания религиозных дисциплин в школах региона и страны в целом очевидна. Об этом говорят рядовые жители, эксперты и даже представители различных конфессий. «Так, председатель Координационного центра мусульман Северного Кавказа Исмаил-Хаджи Бердиев указывал, что по незнанию люди могут поверить в обман и принять „за религию то, что ею на самом деле не является“, а знание основ различных учений помогло бы этого избежать. О том, что преподавание религиозных традиций в школах поможет в борьбе с терроризмом, говорили и представители Русской православной церкви. Например, Патриарх Кирилл отмечал, что „тяжело вербовать в преступники, террористы человека, который знает основы своей веры“» [Евкуров: уроки по основам ислама в Ингушетии помогают бороться с экстремизмом].

Жители Ингушетии, как и молодежь других регионов страны, могут получить образование не только в своих исламских вузах, но и в учебных заведениях соседних республик, а также в Саудовской Аравии, Египте, Сирии, Иордании и Турции [Аккиева 2009: 136]. В настоящее время мусульманское образование в Республике Ингушетии дают 40 учебных заведений (медресе) при мечетях, колледж при Исламском институте в г. Малгобеке, высшее мусульманское образование можно получить в исламских институтах городов Малгобек и Сунжа.

15 октября 1990 г. в Назрани торжественно открыли первый на территории обновленной России Исламский институт. Изначально это были курсы арабского языка и основ ислама, организованные местными богословами Соляхом Хамхоевым и Сайфудином Цолоевым. Но возросшая популярность и потребность в исламских знаниях заставила организаторов рискнуть и открыть Исламский институт. Эта инициатива не была поддержана руководством Чечено-Ингушетии. Первый заместитель председателя Совета министров Чечено-

Ингушетии Герсолт Эльмурзаев в передаче «Открытый час» Чечено-Ингушского телевидения 24 декабря 1990 года заявил, что действующий с октября в Назрани Исламский институт открыт незаконно, так как на этот счет нет соответствующего разрешения Духовного управления и даже преподавательский состав не подготовлен для работы в институте. Критику высказывали не только в регионе, но и в стране. «Учительская газета» 1 января 1991 г. писала: «Первый на Северном Кавказе Исламский институт открыт в небольшом городе Назрани в Чечено-Ингушетии. К занятиям после жесткого конкурсного отбора приступили 74 слушателя, которые изучают 24 дисциплины, в том числе английский язык, географию, правоведение». Несмотря на различные препоны и критику, в 1992 году Исламский институт имени имама Аш-Шафии официально был зарегистрирован Минюстом Российской Федерации как первое высшее исламское духовное учебное учреждение на территории России. С наступлением периода стабилизации в становлении исламского образования в начале 2000-х годов Институт имени имама Аш-Шафии был преобразован в Институт исследования исламской культуры и религии России с перебазировкой его в Москву.

В апреле 1994 г. в с. Экажево Назрановского района был открыт Исламский институт имени короля Саудовской Аравии Абдул-Азиза Фахда. 15 июля 1994 г. институт переведен в ст. Орджоникидзевскую Сунженского района [Патиев 2016. № 164. 21].

За эти годы в стенах института высшее религиозное образование получили около 500 человек. На сегодняшний день в учебном заведении основам религии и навыкам преподавания исламских дисциплин обучаются свыше 150 человек. Помимо овладения специальностями «имам-хатыб мечети» и «преподаватель основ религии», юноши и девушки изучают русский, ингушский, английский языки, историю России и естествознание. Как сообщил ректор, большое

внимание педагоги уделяют морально-нравственному и патриотическому воспитанию учащихся.

В 2007 году на базе медресе в Малгобеке был создан Ингушский исламский университет. Ректором единогласно был избран Хаматхан Алиханович Барзиев, выпускник Восточного факультета Ленинградского государственного университета. Студентами этого высшего учебного заведения стали не только жители Ингушетии, но и Чечни. В университете было введено раздельное обучение юношей и девушек. Руководство учебного заведения особое внимание уделяло воспитанию и обучению девушек. Ректор Хаматхан-хаджи говорил: «Если мы воспитаем девушек в духе ислама, то в будущем они смогут воспитать достойное поколение». В стенах вуза осуществляется преподавание не только религиозных дисциплин, таких как рецитация и заучивание Корана, тафсир (комментарий) Корана, основы корановедения, фикх (исламское право), усуль аль-фикх (основы права), арабский язык, грамматика арабского языка, но литература, риторика, английский язык и др. Выпускники университета свободно владеют арабским языком и могут работать переводчиками, а также продолжить свое обучение в арабских странах без какого-либо языкового барьера [Ингушский Исламский университет имени Хаматхана-хажи Барзиева].

При Исламском институте имени Хаматхана Барзиева функционирует Исламский колледж. Обучение и воспитание в колледже ведется на русском, арабском, английском и ингушском языках. Лицам, завершившим обучение по программам среднего профессионального религиозного исламского образования и прошедшим итоговую аттестацию, выдаются документы о соответствующем уровне образования или квалификации, заверенные печатью колледжа [Ингушский исламский колледж].

Учащиеся исламских вузов и колледжей регулярно принимают участие в различных конкурсах, конференциях, олимпиадах по исламским дисциплинам, которые традиционно проходят в Казани. Стало хорошей традицией привозить в

республику различные дипломы и награды за участие в этих форумах [В Ингушском Исламском университете имени Хаматхана-хаджи Барзиева].

Кроме медресе, исламских институтов, появились и другие формы обучения. В 2013 г. в Республике Ингушетии открылась школа хафизов. Обучать маленьких мусульман правилам чтения Священной Книги и заучиванию ее наизусть приехали хафизы Корана из Таджикистана. Таджикистан — страна, которая издревле славится своими мастерами чтения Корана. Даже в советское время — время государственной пропаганды атеизма — в Таджикистане насчитывались тысячи хафизов Корана [В Ингушетии открылась первая школа хафизов. Режим доступа: <http://www.ansar.ru/rfsng>]. Большая заслуга директора школы хафизов Адама Малороева в отборе и обучении учащихся. В настоящее время школа рассчитана на 30 человек, и они набраны по одному воспитаннику в возрасте 9–13 лет из 30 медресе региона — это самые способные учащиеся, прошедшие отборочный конкурс. За эти годы успешно прошли обучение и получили дипломы об окончании Духовного исламского учебного заведения им. Кунта-хаджи Кишиева 29 юношей, знающих Коран наизусть [В Ингушетии состоялся первый выпуск частной школы хафизов. Режим доступа: <https://etokavkaz.ru>]. Работа удалась, маленькие жители Ингушетии переняли мастерство чтения Корана и успешно двигаются в этом направлении.

Также в Ингушетии на коммерческой основе функционирует культурно-просветительный центр «Рассвет». В центре обучаются молодые люди (мальчики и девочки) — около 30–40 учеников, изучающих арабский язык и осваивающих чтение Корана. Этот курс длится шесть-семь месяцев. Если ученик за это время не освоил программу обучения, его включают в дополнительную группу, где он практически все изучает заново. Эта группа не имеет определенного срока обучения: когда ученик освоит программу, тогда и закончит обучение. В центре работают два преподавателя, они знают арабский язык и Коран. Занятия

проводятся три раза в неделю. За каждый месяц обучения ученик платит две тысячи рублей.

Центр «Рассвет» тесно сотрудничает с Комитетом по делам молодежи и при необходимости — с парламентом, правительством, Муфтиятом. Воспитанники участвуют в различных флэш-мобах и в других социальных проектах по оказанию посильной помощи инвалидам. Ребята участвуют во всех мероприятиях, а также в различных научных конференциях. Организаторы надеются расширить деятельность центра и превратить его в учебное заведение по изучению арабского языка и литературы в полном объеме с выдачей дипломов общегосударственного образца.

4.4. Власть и муфтият в стратегии противодействия исламскому радикализму

Современное ингушское общество находится в сложной религиозной ситуации. До недавнего времени все ингуши исповедовали ислам суннитского толка и принадлежали двум тарикатам — накшбандийа и кадирийа, в свою очередь подразделяющимся на братства — вирды.

После первой чеченской войны в результате катастрофического экономического и социального упадка, понижения уровня жизни в местном обществе получили распространение радикальные формы ислама. С этого периода начал играть особую роль салафизм, который стал конкурентом традиционным исламским структурам на Кавказе [Легуцка 2014: 62].

Идеологом и основателем ваххабизма считается Мухаммад Ибн-Абд-аль-Ваххаб, сочинивший «Книгу единобожия», в которой изложил свое собственное понимание единобожия, отличающееся от общепринятого. Очень сложен вопрос соотношения *мнения* Ибн-Абд-аль-Ваххаба с Кораном. Для мусульман Коран — прямое слово Бога, обращенное к его Пророку, а через последнего — к его последователям. Аллах вкладывал в уста Мухаммада слова «на языке арабском

ясном», который был выбран Богом для своего последнего откровения, ниспосланного людям [Резван 2000: 22].

«Нельзя не обратить внимание на то, что Коран, как говорится в нем самом, является полным изложением исламской веры (*дин*) и написан на ясном арабском языке. Эти два коранических положения в принципе делают любые сочинения о вере (в частности, о единобожии) избыточными, особенно в среде аравийских мусульман, которые говорят на том языке, на котором был ниспослан Коран» [Игнатенко 2009: 220].

Для населения других регионов, где язык оригинала не является родным, появились переводы Корана в интерпретации их авторов. Благодаря такой литературе и новым технологиям удалось завоевать души многих молодых людей, тем более что в России эта борьба за умы и сердца пришлась на очень тяжелый период — время развала страны, отсутствия идеологии, образования новых республик. Это незамедлительно сказалось на социокультурной идентичности традиционалистских сельских общин регионов Кавказа. После распада СССР объектом геополитических интересов Королевства Саудовской Аравии стали мусульманские регионы России и постсоветского пространства. Используя растущий интерес к религии, миссионеры из этого региона начали активную пропагандистскую деятельность, направленную против местных форм религиозной идентичности. Зарубежные исламские организации стали выделять значительные финансовые средства на распространение «истинного ислама». Яркой иллюстрацией их далеко идущих целей стала Чечня, в которой до начала боевых действий не часто ревнители «чистого ислама» заявляли о себе публично. Они вели организационно-разъяснительную работу в основном среди молодежи [Мамраев 2011: 223, 228].

Другой важной причиной, способствовавшей этому процессу, является **исламское образование**, полученное за рубежом, не адаптированное к условиям России. Оно порождает противоречия между фундаментализмом и народными

формами ислама, «потому что ислам един только на уровне нормативных принципов, в реальной практике он разделен на множество региональных и локальных школ с собственными традициями, специфику которых невозможно учесть за пределами этих школ. Кроме того, образование невозможно без воспитания, а воспитание без идеологии. Поэтому мы и получили большую плеяду выпускников зарубежных школ, которые были отчуждены от религиозных и культурных традиций своих народов, и тем более от их общегражданской и политической ориентации» [Аликберов 2013: 6], — отмечает авторитетный религиовед А. Аликберов, с мнением которого нельзя не согласиться.

Экстремистские ряды большей частью пополняют выходцы из маргинальных слоев общества. Но в последние годы есть в их рядах и выпускники вузов, и студенты ведущих образовательных учреждений страны. Известно немало случаев, когда молодые люди под предлогом того, что оправляются на очередную учебную сессию, на самом деле не выезжают за пределы Ингушетии, а направляются в подполье. В социальном отношении поддержка исламского радикализма становится все более разнообразной [Чабиева].

Некоторая часть местных неофитов, принявших исламский фундаментализм, получила возможность пройти стажировку в мусульманских центрах за рубежом и стала активным борцом с местным духовенством. Это привело к постепенному противостоянию традиционного ислама и фундаментализма на Северном Кавказе. Наиболее радикальные течения ислама нашли немало сторонников не только в Ингушетии, но и в других мусульманских регионах страны. Более того, за последние годы сформировалось целое поколение молодежи, воспитанное в этом духе, оно противопоставляет себя всему обществу [Мухетдинов, Хабутдинов 2012: 226]. Для решения создавшейся проблемы требуется совместная и планомерная воспитательная работа со

стороны духовенства и гражданского общества. Необходимо не только дать молодому поколению социальную перспективу, но и приобщать молодежь к знанию своей истории и культуры, к вековым достижениям народа [Чабиева].

Наблюдается идеологическая конкуренция, осуществляющаяся террористическими методами, за статус национальной идеологии, за господство над душами верующих. Как известно, терроризм — это один из вариантов тактики политической борьбы, связанный с применением идеологически мотивированного насилия. Суть терроризма — насилие с целью устрашения. Обязательное условие терроризма — резонанс террористической акции в обществе. Широкое распространение информации о теракте, превращение его в наиболее обсуждаемое событие представляет собой ключевой элемент тактики терроризма. Оставшийся незамеченным теракт утрачивает всякий смысл [Терроризм].

На активное распространение на Северном Кавказе идеологии исламского религиозно-политического экстремизма существенное влияние оказали следующие условия:

- социально-экономический кризис, приведший к обнищанию широких масс;
- идеологический, духовно-нравственный и политический кризис;
- обострение межнациональных отношений;
- криминализация различных сторон жизни, коррупция, организованная преступность;
- неопределенность политики федерального центра в отношении региона и отдельных субъектов;
- геополитические трансформации в регионе;
- низкий авторитет духовенства [Ханбабаев 2011: 314].

На республиканском уровне этому способствовал ряд очень важных факторов:

- Ингушетия многие годы имеет неразвитую экономику со слабой производственной базой и инфраструктурой, занимает первое место по безработице;
- осетино-ингушский конфликт 1992 г. привел к тому, что в Ингушетию прибыло несколько десятков тысяч ингушей из Северной Осетии (по данным правозащитников, от 30 до 60 тысяч);
- наплыв беженцев после первой и второй чеченской кампании, сопоставимый с численностью постоянного населения, осложнил положение дел в республике: ухудшилась криминогенная обстановка, вместе с беженцами прибывали боевики. Всего с сентября 1999 г. в Ингушетии было учтено 308,9 тыс. беженцев, покинувших Чечню;
- неправовые действия силовых структур (правозащитники говорят о похищениях, пытках, внесудебных расстрелах) приводили к тому, что пострадавшие и их родственники (преимущественно молодежь) пытались мстить, пополняли ряды боевиков, получая религиозно-идеологической обработку;
- бандгруппы, занимающиеся разбоями, грабежами, похищениями людей, прикрываются антитеррористической деятельностью.

С самого начала появления признаков радикализации общества активную борьбу с этим стало вести местное духовенство. На официальном республиканском уровне до последнего времени признавался только «свой», традиционный ислам. В Ингушетии против распространения ваххабизма выступил президент Р. Аушев, поддерживаемый официальным духовенством. Опасность повторения чеченского сценария заставила Духовное управление мусульман РИ обратиться за помощью к властям, которые 2 августа 1998 г. инициировали принятие закона о запрете ваххабизма [Силантьев 2008: 307]. Глава региона фактически запретил всякого рода ваххабитскую деятельность в

Ингушетии и выдворил из республики приезжих арабов, осуществлявших преподавание ислама в учебных заведениях, ими же созданных.

Для противодействия ваххабизму на Северном Кавказе в г. Назрань, столице Ингушетии, 17 августа 1998 г. под патронажем Р. Аушева открылась Конференция духовных управлений мусульман Северного Кавказа, главным итогом которой стало создание Координационного центра мусульман Северного Кавказа. Координационный центр мусульман Северного Кавказа был создан в 1999 г. В него вошли семь духовных управлений мусульман: Дагестана, Чечни, Ингушетии, Северной Осетии, Кабардино-Балкарии, Карачаево-Черкесии и Ставропольского края, Адыгеи и Краснодарского края [Аккиева 2009: 62]. В 1999–2003 гг. центр возглавлял муфтий Ингушетии Магомед Албогачиев. Одной из основных своих задач с момента создания центр провозгласил борьбу с ваххабизмом и экстремизмом.

Этот центр, по замыслу его организаторов, был призван решать задачи миротворческого характера, сохранения стабильности в регионе и сдерживать распространение ваххабизма. Создание антиваххабитского центра явилось ответной реакцией традиционного ислама на угрозу со стороны религиозного радикализма [Акаев 2010: 6]. Первый президент Ингушетии Р. Аушев официально признал на территории своей республики только традиционный ислам. «Свой» ислам стал в Ингушетии, по сути, неотъемлемой частью системы государственной власти.

При руководстве республикой М. Зязиковым этот статус ислама сохраняется. В республике муллы читают лекции работникам МВД о том, как отличить «правильный» ислам от «неправильного», регламентируют бытовые отношения граждан. Правда, в самый последний период в законодательной сфере в Ингушетии все правовые нововведения, отступающие от российского законодательства, формально были отменены [Кисриев 2006: 18].

Нынешний Глава республики Ю.Б. Евкуров также делает все возможное для сохранения традиционного ислама, считая его основой стабильности в республике и в регионе, но призывает учесть интересы и другой части мусульманской уммы республики, которые стали формироваться с конца XX в.

Несмотря на усилия властей, некоторая часть радикально настроенного населения примкнула к неформальным религиозным организациям, которые объявили войну местному духовенству. Так, 8 октября 2002 г. был убит Башир-хаджи Аушев — председатель комиссии парламента по межнациональным и международным отношениям, связям с общественными и религиозными объединениями, который курировал в этой комиссии вопросы религиозно-нравственного воспитания [12 лет со дня трагической гибели Башира-Хаджи Аушева // URL: 2014-10-08<http://bakdar.org>]. 27 сентября 2005 г. в селе Алхасты Сунженского района был убит видный мусульманский деятель Макшарип Белхороев, 21 июля 2007 г. в ингушском городе Карабулак был застрелен имам мечети села Барсуки Назрановского района Ваха Видзижев, 24 июня 2008 г. в Назрани был обстрелян заместитель муфтия Ингушетии Камбулат Зязиков, 29 августа 2008 г. было совершено покушение на имама одной из мечетей республики — 74-летнего Яхью Махлоева. Он был ранен, когда возвращался с пятничной молитвы. 30 ноября 2008 г. неизвестные напали на служителя мечети в восточной части Малгобека. От полученных ран пожилой мужчина скончался. А в ночь на 12 сентября 2008 г. в городе Малгобеке неизвестные взорвали автомобиль, принадлежащий имаму местной мечети Хусейну Шадиеву. Священнослужитель получил ранения [Покушения на исламских деятелей в Ингушетии: ваххабизм, тейпы, целительство // URL: <https://regnum.ru/news>].

В 2009 г. покушения на религиозных деятелей участились. 14 июня 2009 г. в Ингушетии был найден убитым похищенный в начале июня религиозный деятель Абдурахман Картоев, в мае в станице Троицкой Сунженского района неизвестными в упор был расстрелян у ворот собственного

дома 32-летний религиозный деятель Саид-Ибрагим Калиматов. А 19 апреля вечером в дом религиозного деятеля Мусы Эсмурзиева в Назрани ворвались неизвестные и расстреляли его в упор. Эсмурзиев скончался по пути в больницу. 2 марта в Назрани неизвестными был избит председатель комитета по хаджу Муфтията Ингушетии Муса Мейриев [Покушения на мусульманских деятелей на Северном Кавказе в 2009–2014 гг.]

Сегодня движение джихадистов Северного Кавказа (вооруженное исламистское подполье) не представляет собой идеологию малообразованных людей, как это было в 1990-х годах. Люди с высшим образованием, профессора и студенты становятся сторонниками идеологии джихадизма. Если первоначально в рядах последователей джихадизма было много молодых людей, что позволило когда-то утверждать, что сопротивление из года в год молодеет, то сегодня это уже не актуально. Идеология салафизма сегодня все больше привлекает молодых людей с хорошим образованием, из благополучных семей, это уже большой успех салафитов и большой проигрыш ислама в регионе [Вачагаев 2017: 271].

Веянием нового времени стало появление специализированных магазинов и халяльной продукции в XXI в. «Особое место стали занимать пищевые различия — халаль и харам. Это касается не только употребления мяса, забитого, как положено в исламской традиции, но и других продуктов питания. Мусульмане при покупке продуктов обращают внимание на то, чтобы не было добавок (ингредиентов), недозволенного мусульманам» [Аккиева 2009: 46]. Некоторые люди при покупке лекарств, назначенных врачом, покупают те, которые допустимы для мусульманина, выбирая в пользу халяльных. В республике огромное количество магазинов с халяльными продуктами питания. В Ингушетии в магазинах нет спиртных напитков и даже сигареты можно купить с трудом.

Появилось множество магазинов исламской одежды, привезенной из Турции, Эмиратов, Египта. С ними стали конкурировать в последние годы известные модельеры, специализирующиеся на пошиве исламской одежды. Особое место в этой области индустрии моды стали занимать свадебные салоны по изготовлению нарядов, соответствующих канонам ислама. Это направление стало актуальным, так как растет число женщин, одетых по нормам ислама.

Это отразилось и на рынке ювелирных украшений. В советский период женщины покупали красивые серьги или различные ювелирные комплекты, которые имели широкий спрос на местном рынке, так как их преподносили в качестве предбрачного дара невесте или подарка близким родственницам. Особым спросом пользовались серьги и кольца формы «малинка» (полусфера, собранная из одинаковых по размеру бриллиантов), а также серьги и кольца с акцентом на более крупный центральный камень с обводкой из более мелких. Варианты решения были самые различные: сапфиры, изумруды, рубины, аметисты в обрамлении бриллиантов. Это была одна из наиболее эффектных (если не самая эффектная) и дорогих моделей, представленных на советском ювелирном рынке (дороже была «маркиза», на изготовление которой требовалось больше золота, а в центре в обрамлении бриллиантов размещался большой камень — часто изумруд или сапфир). Местные «теневые» ювелиры научились изготавливать гарнитуры «малинка» (серьги и кольцо) не хуже мастеров. Стоимость такого гарнитура могла составлять 2500 руб. Это огромная сумма по советским меркам — на эти деньги вполне можно было приобрести автомобиль [Махмудова 2011: 109].

Но в последние годы мода на украшения тоже сильно изменилась. Все больше и больше женщин, которые одеты по исламским нормам, с прикрытыми волосами и шеей. В таких нарядах серьги только мешают, и никто их не видит. Поэтому на смену серьгам пришли кулоны, браслеты, часы, цепочки и массивные

кольца на два или три пальца, по типу арабских украшений. Исламская мода начала диктовать свои законы, по которым стало жить местное общество.

Северокавказский ислам, не имея в советский период полноценной связи с мировыми религиозными центрами, деформировался в то, что среди специалистов принято называть «бытовым исламом». В таком исламе более комфортно чувствуют себя традиционные религиозные деятели, но для мусульман, особенно молодых, характерно стремление к догмам исламского вероучения, к канонам ислама, к сути, к обширным религиозным знаниям.

Ингушский джамаат (Джамаат Галгайче)

В 2000–2001 гг. на территории Ингушетии сформировался Джамаат Галгайче (Ингушский джамаат) — террористическое исламистское объединение, несущее ответственность за многочисленные теракты и нападения на представителей органов власти, военнослужащих и сотрудников силовых структур Ингушетии. Эта организация позже входила в состав Кавказского фронта — организационного объединения боевых исламистских террористических групп на Северном Кавказе за пределами чеченской территории, учрежденного указом президента самопровозглашенной Чеченской Республики Ичкерия Абдул-Халима Садулаева 16 мая 2005 г. Первым командующим Кавказским фронтом был назначен Абу Муслим. С 2006 г. амиром (главнокомандующим) Кавказским фронтом стал ингуш Ахмед Евлоев. В Кавказский фронт вошли автономные региональные подразделения (джамааты): Дагестанский сектор (Джамаат Шариат, Дербентский джамаат), Ингушский сектор (Джамаат Галгайче), Осетинский сектор (Джамаат «Катаиб аль-Хоул»), Кабардино-Балкарский сектор (Кабардино-Балкарский джамаат), Ставропольский сектор (Ногайский батальон), Карачаево-Черкесский сектор (Карачаевский джамаат), Адыгейский сектор, Краснодарский сектор [Джамаат Галгайче Джамаат Галгайче // URL: <https://ru>].

Основателем и лидером Джамаат Галгайче стал Ильяс Горчханов. Террористическая организация в то время носила название Джамаат Шариат. В 2004 г. была переименована в специальный оперативный отряд Шариат, затем — в Ингушский сектор Юго-западного фронта, а с созданием Кавказского фронта — в Ингушский сектор Кавказского фронта.

В Джамаат Галгайче было девять командиров — Ильяс Горчханов, Рустам Дзортон (амир Абду-ль-Азиз), Али Тазиев (амир Магас), Илез Гарданов, Иса Хашагульгов, Адам Цыздоев, Джамалейл Муталиев (амир Адам), Артур Гатагажев (амир Абдуллах), Беслан Махаури (амир Мухаммад). В настоящее время семь командиров убиты и двое задержаны. О том, что деятельность подполья выходила за рамки Ингушетии, свидетельствует и то, что среди напавших на здание УФСБ по КБР впоследствии было опознано тело Ильяса Горчханова, жителя Ингушетии [Аккиева 2009: 88].

Приведем лишь краткие сведения о преступлениях, к которым причастны оставшиеся в живых задержанные участники Джамаат Галгайче [На Северном Кавказе задержан глава боевиков Али Тазиев по кличке Магас // URL: <http://criminalnaya.ru>]. По данным ФСБ, задержанный главарь бандподполья Али Тазиев, по кличке Магас, совместно с Шамилем Басаевым (уничтоженным ФСБ в 2006 г.) организовал нападение бандгрупп на Назрань 21–22 июня 2004 г. и руководил им, его боевики совершили нападения на ряд населенных пунктов Ингушетии. В результате террористического акта погибли 98 человек, из них 49 — сотрудники правоохранительных органов, 104 человека получили ранения. В нападении на объекты в Назрани, Карабулаке и станице Слепцовой участвовали около 200 боевиков. Арестованных боевиков Верховный суд Ингушетии приговорил к срокам от 8 до 25 лет лишения свободы, 10 подсудимых были признаны виновными по статье 205 УК России («терроризм»), и все 13 — по статье 209 УК («бандитизм»).

А. Тазиев организовал подрывы автобусов в Ставропольском крае и похищение родственников бывшего президента Ингушетии Мурата Зязикова. По данным спецслужбы, А. Тазиев причастен к покушению на нынешнего президента республики Юнус-Бека Евкурова, а также к взрыву здания ОВД в Назрани в 2009 г., в результате чего погибло большое число сотрудников правоохранительных органов [На Северном Кавказе задержан глава боевиков Али Тазиев].

Иса Лаханович Хашагульгов, по неподтвержденным сведениям, стал лидером группировки Джамаат Галгайче после ликвидации Илеза Гарданова. Согласно сообщению спецслужб, подозревается в руководстве незаконным вооруженным формированием, а также незаконном обороте огнестрельного оружия. Подозревается в теракте на городском рынке Владикавказа, в результате которого погибли 19 человек [Хашагульгов Иса Лаханович // URL:<https://ru.wikipedia.org/wiki>].

Участниками Джамаат Галгайче совершено множество террористических операций и убийств, во время которых погибли, наряду с силовиками, ни в чем не повинные мирные жители.

ИГИЛ

Исламское государство Ирака и Леванта (ИГИЛ)¹⁸ образовалась в Ираке в 2006 г. во время оккупации этой страны армией Соединенных Штатов Америки. Его основу составляют представители партии «Баас», правившей в Ираке до свержения американцами ее президента Саддама Хусейна, и бывшие сотрудники силовых структур хусейновского Ирака. ИГИЛ объединило вокруг себя мусульман-суннитов, которые воюют против мусульман-шиитов, США, официальных властей Ирака, Сирии, Ливии и всей западной цивилизации. Они ставят перед собой цель создания на Ближнем Востоке, а точнее, на территории

¹⁸ Запрещенная в России организация

Ирака, Сирии и Ливана, исламского государства, в котором законы шариата были бы преобладающими [Исламское государство Ирака и Леванта].

Выходцы с Северного Кавказа воюют в Сирии с самого начала войны. По официальным данным, на территории Сирии и Ирака в боевых действиях участвуют 2900 граждан России. Реальная же цифра может быть намного больше, хотя среди экспертов есть большие расхождения по этому вопросу. По словам руководителя Антитеррористического центра Содружества Независимых Государств (СНГ), в ИГИЛ воюют до 5 тыс. российских граждан. По информации из разных официальных источников, среди них может быть около 900 дагестанцев, 105 из которых убиты; 485 чеченцев, из которых 44 вернулись и 104 убиты; 128 выходцев из Кабардино-Балкарии и как минимум 30 — из Ингушетии, 17 из которых убиты, а 6 вернулись на родину и сдались властям [Сакирянская Е. Джихад на экспорт? Северокавказское подполье и Сирия // URL: <http://zappravakbr.com>].

«Сирийский фронт оказался привлекательным для большого количества мусульманской молодежи Северного Кавказа. По данным официальных российских лиц, общая численность джихадистов российского происхождения могла составлять не менее 800 (в целом) в 2014 г., а в начале 2015 г. только в одном Ираке доходить до 1700 человек. В основном это представители Дагестана, Ингушетии, Чечни, Кабардино-Балкарии. Есть кавказцы, приехавшие на сирийский фронт из Европы, где они оказались в качестве беженцев еще во время чеченских войн 1990-х годов или будучи студентами» [Нефляшева 2016: 121].

Руководители кавказских республик проводят большую работу по разъяснению местному населению опасности, исходящей от ИГИЛ. В июле 2015 г. глава Чеченской Республики Рамзан Кадыров предложил лишать гражданства тех, кто будет замечен в связях с террористами. Евкуров поддержал идею о лишении российского гражданства лиц, уехавших воевать на стороне

террористических организаций, в том числе за «Исламское государство», и подчеркнул, что такая мера станет серьезным механизмом воздействия [В МВД подтвердили обсуждение темы лишения гражданства боевиков ИГ // URL: <http://vz.ru/news>].

Борьба с терроризмом в Ингушетии

С конца XX в. Ингушетия стала ареной террористических атак участников вооруженного подполья, состоящего преимущественно из местных жителей, которые стремились при помощи угроз и насилия навязать обществу свои представления о нормах поведения. В 2012 г. Глава Ингушетии Евкуров охарактеризовал подполье как «глубоко законспирированную сеть с хорошим контрразведывательным режимом», которая имеет множество пособников, в том числе и во властных и силовых структурах. По словам Евкурова, идеологическая и агитационная работа поставлена в подполье на высоком уровне. Численность активных членов подполья он оценил в 35–40 человек [Джамаат Галгайче].

Действия вооруженного подполья были направлены против силовых структур, духовных лидеров и всех мирных жителей, подозреваемых в инакомыслии. Приведенные ниже данные ярко иллюстрируют ситуацию в Республике Ингушетии в указанный период.

В общей сложности за период с 1992 по 2015 г. погибло 406 сотрудников правоохранительных органов республики [В Ингушетии почтили память погибших при исполнении служебного долга сотрудников МВД // URL: <http://www.parlamentri.ru>]. В 2015 г. на территории республики выявлено 140 случаев неправомерных действий, совершенных в отношении сотрудников региональной полиции жителями Ингушетии. Из них 9 фактов — посягательства на жизнь сотрудников правоохранительных органов. Ни один полицейский не погиб.

Резюмируя вышеприведенные факты, можно сказать, что ситуация в Ингушетии в 2002–2008 гг. вышла из-под контроля местных властей. Для

урегулирования сложившейся ситуации 25 июля 2007 г. началась специальная комплексно-профилактическая операция. 9 августа 2007 г. в Ингушетию были введены дополнительные подразделения внутренних войск МВД России. Вскоре произошла смена руководства региона, но серьезных изменений в республике не наблюдалось. Однако уже в 2010 г. было зафиксировано более чем двукратное уменьшение числа взрывов и двукратное уменьшение числа терактов с участием смертников. А в 2011 г. число жертв вооруженных конфликтов, даже по сравнению с показателем 2010 г., сократилось более чем в три раза. В 2012 г. ситуация снова изменилась в худшую сторону: число жертв вооруженных конфликтов силовиков и подполья более чем в полтора раза превысило аналогичный показатель за 2011 г. Показатели 2013 г. по сравнению с 2012 г. были более оптимистичны, число жертв сократилось на 44%, число взрывов и терактов — вдвое [Ингушетия. Хроника терактов. Обстрелов и похищений // URL: <http://www.kavkaz-uzel.ru>]. В 2014 г. число жертв в республике по сравнению с 2013 г. сократилось на 60,6%, а в 2015 г. по отношению к предыдущему году общее число жертв сократилось на 43,2% [Число жертв вооруженного конфликта в Ингушетии за 2015 год снизилось на 43% // URL: <http://www.kavkaz-uzel.ru/articles>].

Такого результата Ингушетия добилась своим многолетним трудом. Многие сделали руководство Ингушетии, которое всегда вело активную борьбу с терроризмом, рассматривая пресечение коррупции и восстановление доверия к власти как важные составляющие этой борьбы. Не оставались в стороне и местное сообщество и духовенство, они проводили большую разъяснительную работу на местах. Действовали Советы старейшин, Советы тейпов, Примирительные комиссии, которые взяли на себя огромную общественную работу, направленную на созидательную деятельность.

Велика заслуга и Главы РИ Евкурова. Он выступил с рядом новых инициатив: амнистия некоторым боевикам, более тесное взаимодействие с

правозащитниками, борьба с кровной мстью и примирение враждующих семей, борьба с неправомерными действиями силовиков, борьба с коррупционерами с целью повысить доверие населения к власти, открытие «горячей линии» для получения информации о готовящихся терактах [Вестник Северного Кавказа // URL: <https://issuu.com>].

Некоторые люди стали заложниками ситуации и были вынуждены находиться в рядах боевиков, но при удобном случае желали вернуться к мирной жизни. Участились случаи обращения родственников с просьбой оказать содействие их детям в случае добровольной явки с повинной. Глава республики пытался наладить диалог с этой категорией людей, предлагая им особые условия, призванные сделать привлекательной добровольную явку для тех, кто решил вернуться к мирной жизни. Для решения этой сложной проблемы Евкуров подписал 9 сентября 2011 г. Указ о создании комиссии по оказанию содействия в адаптации к мирной жизни лицам, решившим прекратить террористическую и экстремистскую деятельность на территории Республики Ингушетии.

Нужно подчеркнуть, что работа в этом направлении проводилась задолго до создания комиссии и велась без лишнего пафоса и публичности. Боевиков не просто выводили из подполья, но и занимались их дальнейшим трудоустройством и профилактической работой с ними. По официальным данным Совета безопасности Республики Ингушетии, с 2011 по 2013 г. в рамках программы по адаптации «из леса» вышло 45 человек. Сама же политика «мягкой силы», склонение боевиков к сдаче и их реабилитация стали «визитной карточкой» главы Ингушетии [Убийство главы Совбеза Ингушетии // URL:<http://2013.vybor-naroda.org/stovyborah>].

Комиссия по адаптации боевиков начала свою работу незамедлительно, уже 22 сентября 2011 г. в правительстве Ингушетии под председательством вице-премьера Бекхана Оздоева состоялось ее первое заседание. На нем были рассмотрены заявления двух молодых людей, которые пожелали вернуться к

мирной жизни. Нужно отметить, что имена тех, чьи заявления рассматривались в ходе заседания, а также решения по ним не озвучиваются. Тем, кто раскаялся, гарантируют ходатайство о снисхождении перед правоохранительными органами, в том числе заключение соглашения с правосудием вплоть до прекращения уголовного преследования. Если же вина человека в суде будет доказана и он получит реальный тюремный срок, будет решаться вопрос о том, чтобы осужденный отбывал наказание в Северо-Кавказском или Южном федеральном округе. Тем, кто решил встать на мирный путь, оказывают материальную, медицинскую и даже психологическую помощь, содействуют в трудоустройстве. Раз в год власти Ингушетии оказывают материальную помощь родственникам осужденного, чтобы они могли его навестить, где бы он ни отбывал свой срок. Комиссия также рассматривает заявления граждан о фактах нарушений прав и свобод при контртеррористических операциях.

Председателем Комиссии по адаптации членов незаконных вооруженных формирований (НВФ) был назначен секретарь Совета безопасности Ингушетии Ахмед Котиев, который координировал эту работу. За несколько лет существования в республике комиссии по адаптации бывших участников подполья он помог вернуться к нормальной жизни многим раскаявшимся участникам НВФ. В средствах массовой информации стали отмечать, что Ингушетия становится одним из самых спокойных регионов СКФО, с низким уровнем террористической активности. Такое положение дел не удовлетворяло интересы лидеров северо-кавказского бандподполья. Зная, что для многих их бывших «соратников» созданы особые условия при добровольной явке, руководители бандформирований решили воспрепятствовать процессу возвращения к мирной жизни участников НВФ, которые все чаще стали отказываться от преступной деятельности, возвращаясь в лоно семьи, к мирному образу жизни. [Комиссия по адаптации — шанс вернуться к мирной жизни // URL:<http://hghltd.yandex.net>].

А с 22 октября 2012 г. начала работать «горячая линия» Главы Республики Ингушетии для членов неформальных вооруженных формирований, желающих вернуться к мирной жизни. Посредством подобных обращений на телефон доверия удалось склонить к явке с повинной бывших участников НВФ, в отношении которых после рассмотрения их просьб комиссией уголовные дела прекращены или отказано в возбуждении уголовных дел [Комиссия по адаптации — шанс вернуться к мирной жизни].

Чтобы приостановить этот набирающий обороты процесс возвращения к мирной жизни, боевики выбрали объектом мести секретаря Совбеза Ингушетии Ахмеда Котиева. Неизвестные из автоматов расстреляли автомобиль чиновника 27 августа 2013 г. недалеко от с. Нижние Ачалуки. Водитель погиб на месте. Котиева госпитализировали, но в больнице он скончался от тяжелых ран.

Следствие установило, что к покушению на жизнь секретаря Совета безопасности Ингушетии Ахмеда Котиева причастны члены незаконного вооруженного формирования под руководством Артура Гетагажева, действующие в Малгобекском районе республики. Гетагажев также причастен к теракту на похоронах полицейского 19 августа 2012 г., когда после взрыва террориста-смертника в Малгобеке погибло 8 человек и 11 было ранено. Сам Гетагажев был убит в результате спецоперации 24 мая 2014 г. в с. Сагопши, когда сотрудники ФСБ блокировали частный дом, в котором скрывались боевики. В итоге были убиты 7 членов бандподполья, в том числе и Гетагажев. По информации МВД, убитые в с. Сагопши боевики готовили в республике серию терактов, приуроченных к 4 июня — Дню Республики Ингушетии.

После убийства секретаря Совета безопасности Ахмеда Котиева, курировавшего работу комиссии, она приостанавливала свою работу. По официальной информации, к этому времени через процедуру адаптации прошли 60 человек, из них 46 человек в той или иной степени были связаны с вооруженным подпольем. Кроме республиканской комиссии в Ингушетии

дополнительно создали несколько районных. Не имея достаточного опыта, они не торопились проявлять самостоятельность и напрямую зависели от активности работы главной комиссии.

Комиссия возобновила свою работу только в 2014 г. Новым руководителем комиссии по адаптации назначали первого заместителя председателя правительства Республики Ингушетии Хаваж-Багаудина Дарсигова. Секретарем комиссии стал помощник секретаря Совета безопасности РИ Саид Белхароев, который активно включился в эту работу.

По словам представителя НАК Дмитрия Андреева, присутствовавшего на совещании, Антитеррористическая комиссия Ингушетии по итогам деятельности в 2015 г. признана одной из лучших в стране [Глава Ингушетии: За 2015 год вернулись к мирной жизни 8 бывших боевиков // URL:<http://regnum.ru/news>].

Несмотря на высокую оценку, к комиссии по адаптации боевиков возникает много вопросов. Например, почему сами бывшие боевики, сложившие оружие и перешедшие к мирной жизни, так и не предстают перед широкой публикой? В отличие от Чечни, где каждый случай сдачи властям бывших боевиков, или их раскаяния, или воспитательных бесед с ними главы региона широко освещается в СМИ, в Ингушетии с этим дело обстоит хуже [Евлоев А. Мирная жизнь бывших боевиков Ингушетии // URL: <http://onkavkaz.com/news>].

На сегодняшний день Ингушетия остается единственным регионом на Северном Кавказе, где продолжает действовать комиссия по адаптации боевиков.

Нельзя не согласиться с экспертным мнением известных исследователей, которые поддерживают работу комиссий по адаптации боевиков. Так, Э. Кисриев считает, что судить о работе комиссий по адаптации очень трудно, поскольку она велась тихо, без огласки. Не было широких объявлений, обсуждений разногласий. Все сведения о работе комиссии, как правило, передавались только кулуарно. Общественность фактически ничего не знала об этом. Может быть, и есть в этом резон, поскольку вопрос очень серьезный: речь идет о людях, которые

нарушали законы. И эксклюзивные, неофициальные мероприятия, может быть, нуждались в тишине. Поэтому оценить опыт очень трудно, фактически невозможно с публичной точки зрения. Но результат таков, что общество вынести свой «вердикт» обо всем этом не может. А. Малашенко подчеркивает важность этой работы: «Это в десять раз лучше, чем ничего — вот это моя позиция. Без этих комиссий положение может ухудшиться. Ждать от них немедленной отдачи невозможно — на это уходят годы» [Нужны ли на Северном Кавказе «комиссии по адаптации» бывших боевиков? // URL: <https://regnum.ru/news/1701774.html>]

На современном этапе ингушское общество столкнулось с массой проблем, связанных с этноконфессиональным разнообразием мононациональной республики, где до последних десятилетий мирно сосуществовали представители двух исламских мировых тарикатов — накшбандийа и кадирийа, разделенных на десятки мелких религиозных братств. Появление новых религиозных экстремистских течений, их антагонизм к существующему традиционному исламу вызывает серьезные опасения, так как на их почве происходит раскол общества. Для решения этой сложной проблемы необходимо:

- повысить социально-экономический уровень жизни общества;
- сформировать единую идеологическую концепцию для центра и периферии, направленную на формирование общероссийской социокультурной идентичности, призванную объединить общество для борьбы с идеологией ваххабизма;
- создать сильные исламские центры, способные воспитывать мусульман в лоне мирного ислама;
- выработать единую государственную стратегию борьбы с ваххабизмом в любых его проявлениях;

- формировать доверительные отношения населения с правоохранительными органами для эффективной антитеррористической борьбы;
- более широко пропагандировать идеи традиционного ислама.

В контексте указанной проблемы примечателен опыт миротворчества, предпринятый в Республике Дагестан. Документ под названием «Гимринские соглашения» призван сохранить мир и стабильность, укрепить законность и правопорядок, улучшить общественно-политическую и социально-экономическую ситуацию в Унцукульском районе. В соглашении оговорена необходимость предпринимать законные меры для возвращения к мирной жизни уроженцев села, участвующих в деятельности незаконных вооруженных формирований, в том числе за пределами страны, а также совместно с правоохранительными органами не допускать в село лиц, имеющих отношение к боевикам, и их пособников; оказывать содействие правоохранительным органам во время проведения контртеррористической операции на территории села. Гимринцы обязуются создать на территории села народную дружину, проводить агитационную работу среди молодежи о необходимости оказания поддержки правоохранительным органам в борьбе против незаконных вооруженных формирований, направлять в правоохранительные органы лиц из числа молодежи для участия в охране общественного порядка [Исмаилов, Багомедова 2015: 32]. Пример дагестанцев очень поучителен и может быть использован в любом регионе, где возникают подобные ситуации.

Позиция власти и Муфтията в вопросах радикализации общества

Власти республики, Муфтият и местное общество заинтересовано в минимизации негативного воздействия нетрадиционных религиозных течений, понимая, что эти явления могут привести к расколу в традиционном обществе, где за многие годы сосуществования образовался некий конгломерат адата,

шариата и государственной системы, который сформировал особую жизнеспособную систему взаимоотношений.

До конца 2015 г. глава Республики Ингушетии и муфтий активно сотрудничали, Ю.Б. Евкуров даже совершил хадж вместе с И. Хамхоевым. Ничего не предвещало беды. Конфликт стал нарастать 26 декабря 2015 г., когда Евкуров предложил Муфтияту принять отставку муфтия. Как отмечено в уставе Муфтията, муфтий избирается Советом алимов и имамами населенных пунктов Ингушетии сроком на пять лет. Только они имеют право снимать или назначать главу Духовного управления мусульман Республики Ингушетии. Глава Ингушетии не может решать этот вопрос, в рамках правового поля это также не представляется возможным.

Муфтият не принял отставку, тогда руководство республики предложило с целью переизбрания муфтия созвать досрочный съезд мусульман Ингушетии 29 марта 2016 г. Но съезд позже был отменен.

И. Хамхоев считает, что главные разногласия заключаются в том, что в «республике множество случаев, когда определенная группа людей, обвиняя общину села в неверии и нововведениях, <...> строит отдельные мечети и отделяется от общего джамаата. Люди с подобными убеждениями ни в коем случае не должны получать поддержку наших граждан, тем более от властей. Но, к сожалению, наблюдается другая картина, им даже платят заработную плату. Это мина замедленного действия, которая в конце концов может привести к кровопролитию в обществе» [Муфтий Иса-хаджи Хамхоев назвал главную причину... // URL: [islaming.ru ›index.php/home](http://islaming.ru/index.php/home)].

Действительно, в Ингушетии при Юнус-Беке Евкурове, в отличие от Чечни, сложилась своя уникальная практика. Будучи боевым генералом, Евкуров всегда выступал за жесткое силовое подавление всех группировок, ведущих вооруженную борьбу против властей. Но при этом Евкуров объявил, что в Ингушетии власти не будут вмешиваться в богословские споры между суфиями

и салафитами до тех пор, пока те и другие не выходят за рамки закона. Он требовал от мирных салафитских общин, не нарушающих законодательства, полной легализации своей активности, регистрации своих мечетей, тесного взаимодействия с органами власти.

От духовного же управления он требует взять на баланс Муфтията все салафитские мечети республики, аттестовать всех имамов этих мечетей, а также включить их в штат и в состав Совета алимов республики [Салафитские имамы Ингушетии обвинили муфтия // URL: <http://onkavkaz.com/news>].

Еще одним поводом к отставке муфтия послужила массовая потасовка, произошедшая летом 2015 г. в Насыр-Кортской мечети Назрани: тогда муфтий со своими сторонниками пытался отстранить имама этой мечети Хамзата Чумакова.

Поводом для конфликта в мечети стало решение Х. Чумакова отказаться от проведения пятничных коллективных молитв. Муфтият республики подверг критике это заявление. Кроме того, местное население выражало постоянное недовольство всем, что происходит в этой мечети, так как в последние годы она стала особо популярной для людей с салафитским уклоном. Сюда съезжается молодежь не только из Ингушетии, но и из соседних регионов Кавказа — Осетии, Кабардино-Балкарии, Чечни и Дагестана. В мечети не остается места для местных жителей, для которых она и была построена изначально. Х. Чумаков на проповедях, кроме основных уроков духовного воспитания неофитов, критикует местное общество, власть, лидеров духовенства, имамов и Муфтият, а также в ироничной форме затрагивает вопросы, связанные с морально-этическими нормами поведения, выполняя миссию, выходящую далеко за рамки его профессиональной деятельности.

Кроме того, Х. Чумаков заявил о попытке его противников спровоцировать массовую драку в мечети, на что муфтий Ингушетии Иса Хамхоев справедливо заметил, что Х. Чумакова имамом Насыр-Кортской мечети

Муфтият не назначал и что он должен уступить место имама назначенному Духовным управлением мусульман Рустаму Чахкиеву. Прихожане мечети не имеют ни малейшего представления относительно должности законного избранного имама Р. Чахкиева, а Х. Чумаков самовластно занял чужой пост и не позволяет легитимному имаму Насыр-Кортской мечети выполнять свои обязанности [ПМА 2015].

В уставе Муфтията сказано, что имамом мечети можно стать, лишь пройдя процедуру выборов, которую Чумаков не проходил. Муфтия можно было бы обвинять только в том случае, если бы Чумаков написал официальное заявление и просил принять его в члены Муфтията, который он постоянно критикует.

Значительная часть ингушского общества считает проповеди Чумакова неправильными и его работу рассматривает как средство дестабилизации обстановки в Ингушетии. О наличии значительного количества противников Чумакова можно судить и по тому, что на его жизнь дважды покушались. Х. Чумаков считает правильной только ту форму ислама, которую он проповедует. Но при внимательном изучении его проповедей можно найти великое множество противоречий. Если позиция президента Ингушетии так либеральна к членам общества, именующим себя Ахлю с-Сунна, т.е. приверженцами сунны, образа жизни пророка Мухаммада (мир ему), нужно и их попросить уважать традиции предков, благодаря которым они сегодня мусульмане, а не язычники. Так считает значительная часть ингушского общества [ПМА 2015].

Конфликтная ситуация в Ингушетии вышла за рамки республики, широко обсуждается в регионе и стала причиной проведения в Грозном 3 февраля 2016 г. внеочередного меджлиса, в котором участвовали представители традиционных для Восточного Кавказа кадирийского и накшбандийского тарикатов из Чечни, Дагестана, Ингушетии и других субъектов. Делегаты приняли резолюцию по

ваххабизму, который, с их слов, в последние годы прикрывается термином «салафитский ислам». Рамзан Кадыров и муфтий Чечни Салах Межиев коснулись в своих выступлениях и известных ингушских имамов салафитских мечетей — Исы Цечоева, Хамзата Чумакова и Мохмад-Башира Борова [Ису Хамхоева хотят сместить более радикальные суфии // URL: <http://onkavkaz.com/news>].

Позиция Ю.Б. Евкурова в отношении отставки муфтия Исы Хамхоева остается неизменной. По его словам, в Ингушетии соблюдаются каноны ислама, есть приверженцы двух тарикатов, но «есть те, которые считают, что они не должны соблюдать тарикаты — это их право!» Муфтият виновен в том, что с этой категорией населения не проводилась работа на нужном уровне [Евкуров: Муфтият не проводил работу с теми, кто не соблюдает тарикаты // URL: <http://kavpolit.com/articles>].

Ю.Б. Евкуров официально ликвидировал Духовный центр мусульман, теперь предстоит решить вопрос выбора состава Совета алимов, куда по инициативе Главы должны войти представители всех религиозных течений и вирдов, имеющих в республике.

Личные претензии главы региона к главе ингушского духовенства негативно отразились на всей работе, проводимой Муфтиятом. Об этом свидетельствуют и мероприятия, направленные на дискредитацию структур, подведомственных Муфтияту, несмотря на большую работу, проводимую Советом тейпов, Советом старейшин и Комиссией по примирению кровников совместно с Муфтиятом.

Все вышеизложенные факты очень беспокоят население республики, в которой многие годы функционировал Муфтият со всеми его структурами и решал важные вопросы общества, такие как примирение кровников, споры, касающиеся семейно-брачных отношений, вопросы дележа и многие другие. Местное население устраивала позиция духовенства, пока в эти вопросы не стали

вмешиваться власти региона. Что из этого получится, покажет время, но для того чтобы продуктивно работать и решать сложные вопросы, тоже потребуется не один год.

Выводы

Религиозные институты и их функции на современном этапе зависят от деятельности Муфтията как мощного инструмента общественно-политических процессов, связанных с ингушским обществом. Со дня своего основания 1999 г. муфтият активно включился во все процессы религиозной жизни ингушского народа, влияя на его деятельность и регулируя ее в интересах местного общества. Был создан совет алимов, в республике начали строиться мечети, открываться медресе и исламские институты, началось преподавание основ религии в общеобразовательных учреждениях республики. В 1999 г. по инициативе первого президента Республики Ингушетии Руслана Аушева был создан и начал работу шариатский суд. Президент Р.С. Аушев издал ряд постановлений и нормативных актов, регулирующих правовую жизнь жителей республики с учетом местных особенностей. В сентябре 1995 г. был принят ряд мер по предупреждению преступлений, совершаемых на почве кровной мести. В декабре 1997 г. в Ингушетии согласно указу президента Р. Аушева принят закон о мировых судьях, обязывающий их «руководствоваться нормами адата и шариата». Однако этот закон так и не был осуществлен на практике. Он был отменен после принятия федеральный закон о мировых судьях.

На протяжении нескольких лет шариатский суд Ингушетии функционировал как официальный орган судебной власти, выдавал истцу и ответчику письменные судебные решения. В 2001 г. Министерство юстиции РФ его запретило, признав незаконным, и с этого времени он продолжает свою работу как консультативный орган для физических лиц. Несмотря на отсутствие официального правового статуса, многие спорные вопросы, возникающие в ингушском обществе,

решаются в шариатском суде. Шариатский суд, как и в период Российской империи, выполняет функцию источника права. В политико-правовой системе государства в дореволюционный период он имел огромное значение и использовался наряду с другими источниками права, такими как адат и законодательство Российской империи. Для интеграции традиционных кавказских обществ в политико-правовое пространство Российской империи подобные институты были очень важны и не потеряли свою актуальность в настоящее время.

Однако проблема последних лет, связанная с противостоянием власти и ингушского духовенства приводит к серьезным негативным последствиям. Нарушился механизм совместной координации деятельности общества и власти. Официально приостановлена деятельность Муфтията, Совета тейпов, работа радио «Ангушт» и средств печати. Это имеет негативные последствия как для ингушского общества, так и для мусульманской уммы в целом.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

В заключении диссертационного сочинения подводятся итоги и формируются основные выводы исследования.

— Анализ письменных источников XVIII — первой XX в. и материалы полевых исследований позволили проследить процесс исламизации ингушского общества, который растянулся на многие века из-за социально-экономических, геополитических интересов, влиявших на все сферы жизни ингушского общества. Ислам распространился в ингушском обществе в середине XIX в. и плавно и влился в духовную культуру местного общества, где последние века велась активная борьба между христианской и мусульманской религией за лидирующие позиции среди ингушского народа. Придя на смену конфессиональному плюрализму, мусульманская религия заняла господствующую позицию и постепенно вытеснила существовавшие в обществе языческие представления, а также остатки бывшего христианского влияния, имевшие сильные позиции в отдельных местностях, где было наиболее мощное влияние тех или иных духовных миссий. Анализ собранного материала позволил предположить, что в горных местностях было наиболее сильное и долгое бытование языческих верований, в предгорьях и на равнине — православной миссии и ислама. Можно с определенной долей условности сказать, что в XVIII–XIX вв. среди ингушей встречались как язычники, так и христиане и мусульмане.

— Проведенное исследование позволило показать, что каждое божество ингушского пантеона имело свой домен влияния и свое место в божественной иерархии. В пантеоне нашли отражение обычаи, традиции, религиозные воззрения ингушей от древнейших эпох до XIX в. Это свидетельствует о глубине, богатстве, разнообразии их духовного мира и жизненного уклада. Наличие такого сложного пантеона подготовило местную среду к принятию суфийской формы ислама.

Христианство на территории Центрального Кавказа стало распространяться под культурным и политическим влиянием мощного феодального Грузинского государства IX–XVII вв. В этот период во всех регионах Кавказа, где доминировала Грузия стали появляться священники и строились храмы. На территории Ингушетии существуют они по сей день, напоминая об истории распространения православия на ее территории (Тхаба Ерды, Альби-Ерды, Таргимский). В последующий период (вторая половина XVIII — первая половина XIX в.) под мощным политическим влиянием Российской империи христианская религия стала силой насаждаться в ингушском обществе. Для более эффективной деятельности нужны были священники из местной среды. Для этого в Моздоке в 1764 году была открыта первая школа для осетинских и ингушских детей старшин и привилегированных сословий, которые должны были выполнить эту сложную миссию. Но и этот эксперимент не принес желаемых результатов. Христианская религия не закрепились в должной мере в местном обществе, что привело к формированию новой, синкретической религиозной системы, в которой были объединены элементы как христианской религии, так и язычества. Многие принимали крещение по нескольку раз, так как им выдавалась ткань на рубашку и деньги, а женщинам еще и зеркальце и ножницы. Поверхностное отношение к религии сформировало религиозный синкретизм в горных обществах, который мешал утверждению христианства. Под влиянием христианства у ингушей возникло представление об аде и рае. Прежде они считали, что жизнь человека после смерти такая же, как и на земле, с той лишь разницей, что, когда на земле день, там ночь. Так, Бог подземного царства Эштр стал творить справедливый суд над умершими: праведных он отправлял в рай, а грешников — в ад. В культовую практику ингушей вошли и новые имена: Хава (Ева), Харон (Адам), Нохья (Ной) и др., а также появились термины, заимствованные из грузинского языка под влиянием христианства, такие как «мозгIар» (священник), «марха» (пост) «жарг» (крест) и др. Религиозный

синкретизм в горных обществах мешал распространению ислама среди жителей гор. Последним горным селением, жители которого приняли ислам, считается Гвилетти (середина XIX в.). Философия ислама была понятна и даже в чем-то близка ингушскому народу. Это выражается в следующих важных маркерах:

- существовавшая в системе религиозных верований божественная иерархия имела верховного бога — Дяла, а остальные были посредниками между ним и людьми. В суфийской традиции посредником между Аллахом и земным человеком выступает муршид-учитель;
- ислам не имеет существенных противоречий с нормами ингушской этики «Эздел»;
- адаты ингушей имеют с исламом сходство в некоторых вопросах, например: многоженство, калым, кровная месть, превосходство детей мужского пола и т.д.

Это позволило исламу занять лидирующую позицию, а ингушам — добровольно принять ислам.

Проведенное исследование позволяет выделить четыре этапа процесса исламизации.

• Первый этап — XVII век — характеризуется расширением ареала распространения ислама под влиянием кабардинских феодалов, ногайских ханов, дагестанских и чеченских алимов на различных территориях проживания ингушей; в этот период среди ингушского общества заняли устойчивое место позиции шафиитской религиозно-правовой школы суннизма.

• Второй этап — XIX в. — ознаменовался распространением тариката накшбандийа под влиянием имама Шамиля, Дени Арсанова и кадирийского тариката, приверженцем которого был Кунта-хаджи Кишиев. Благодаря их деятельности, в местной среде утвердилось суфийское направление ислама. В ингушском обществе появились духовные наставники в лице шейхов — основателей нового учения и их адептов в лице мюридов, усилилось влияние

ислама на все сферы жизнедеятельности местного общества — культуру, образование, экономику, земельные и семейные отношения, политику и т.д.

- Третий этап — 30-е — начало 80-х годов XX в. — это эпоха воинствующего атеизма и упадка религиозной культуры народа. Закрывались мечети, медресе, шариатские суды. Ислам был вытеснен из всех публичных сфер деятельности общества.

- Четвертый этап — конец XX — начало XXI века — характеризуется процессом реисламизации всего общества. Этот период ознаменовался строительством мечетей, медресе, исламских институтов, выпуском исламской литературы, преподаванием в школах «Основ религии»; возобновились поездки в хадж, началась радикализация части общества. Исследование избранных нами некоторых недостаточно изученных в отечественной науке вопросов, касающихся ритуально-бытовых практик последователей накшбандийского и кадирийского тариката, позволило сделать вывод о том, что для современных ингушей принадлежность к тому или иному тарикату очень важна, так как определяет весь жизненный уклад. В основном это связано с ритуальными практиками, играющими важную роль в похоронно-поминальной сфере, потому что именно в соответствии с конфессиональной принадлежностью усопшего устраиваются похороны и поминки. Здесь следует подчеркнуть, что в повседневной жизни принадлежность к вирду не так отчетливо видна стороннему наблюдателю и прослеживается только после намаза, во время выполнения вирд-заданий, завещанных шейхами своим адептам. Также вирдовая принадлежность регулирует вопросы, касающиеся калыма, подарков невесте, мовлида и ритуала зикр и т.д. Последние установлены последователями шейха с учетом современной действительности, чтобы адаптировать их к реалиям повседневности. Однако обрядовые практики зикра остаются неизменными и незыблемыми, как и при жизни шейха. Отличительной особенностью суфийских практик на Кавказе является и то, что современники никогда не встречались с

шейхами — основателями братств. Современные адепты не получали личного благословения, т.е. иджазы — цепочки преемственности, разрешения или дозволения. Они руководствуются правилами, полученными от предшественников, в основном в виде устных пересказов. Из сохранившихся письменных источников можно назвать только записи мюрида Кунта-хаджи Абдулсалама, сделанные им во время ссылки.

Несмотря на отсутствие живых шейхов, на современном этапе любой желающий может принять вирд, т.е. изменить свою приверженность тому или иному братству, приняв обет выполнять все вирд-задания другого братства, оставленные его шейхом при жизни.

В тарикатах накшбандийа и кадирийа имеются существенные различия в ритуальных практиках — громкий зикр у кадирийа и тихий зикр у накшбандийа, кроме этого, существуют отличия в выполнении вирд-заданий. Так, у кадиритов после каждого пятикратного намаза нужно произнести свидетельство веры тахлилль (Нет бога, кроме Аллаха) по 100 раз, а у накшбандийа после совершения утреннего намаза необходимо произнести тахлилль 500 раз. Таким образом, в обоих тарикатах общее число свидетельства веры, произносимое в сутки, составляет 500 произношений. И в ритуале проведения мовлида существуют различия, которые заключаются в громком произнесении молитв при интенсивном похлопывании в такт речи читающего текст мовлида у кадиритов и спокойном, размеренном чтении молитв, без похлопывая — у накшбандийа. Отличия основаны на различных ритуальных практиках тихого для накшбандийа и громкого для кадирийа зикра. Представители обоих тарикатов убеждены, что обе формы зикра не противоречат Корану, где сказано: «Не произноси громко своей молитвы, но и не шепчи ее, а следуй по пути между этим» (сура 17, аят 110). Поэтому не существует принципиальных противоречий.

Анализ собранного материала подвел меня к следующим выводам, касающимся деятельности этноконфессиональных и социально-политических структур,

работа которых направлена на стабильное функционирование ингушского общества. В республике наблюдается постоянное взаимодействие между религией и обществом. Отметим, что социальные институты ингушского общества функционировали на протяжении веков и сформировали свой механизм контроля и регуляции процессов, происходящих в обществе. В последние десятилетия они функционируют как официально зарегистрированные общественные организации. Основной контроль за всеми общественными организациями осуществляется со стороны государственных структур, которые пытаются управлять их работой и направлять ее в нужном русле. Конечно, при этом учитываются интересы общества. Правда, когда общественные организации выходят за рамки государственного контроля, их официальную деятельность приостанавливают. Справедливо и другое: в обществе всегда существовал социальный контроль, и без его учета взаимодействие власти и народа невозможно. Поэтому государство, религиозные организации в лице Муфтията работают в одном направлении, пытаясь решать сложные общественные вопросы, соизмеряя свои возможности, оставаясь каждый в зоне своей ответственности. С 15 сентября 1995 года Президент Ингушетии Руслан Аушев утвердил «Положение о примирительных комиссиях» для предупреждения преступлений, совершаемых на почве кровной мести. За период со времени вступления в силу этого документа по сегодняшний день произошло перемирие сотен кровников, находившихся в непримиримой вражде из-за убийства близкого человека. Некоторые из трагедий имели срок давности даже 100 лет. Бывают случаи, когда кровники не мстят, но и не прощают, чтобы все время виновные чувствовали на себе бремя мести. В ингушском обществе в целом негативное отношение к мести, так как по шариату самое богоугодное деяние — это прощение кровника. Но, к сожалению, этот обычай еще не изжит полностью. Большую работу ведет Совет тейпов совместно с Муфтиятом, которые добиваются значительных результатов в вопросах социального контроля

общества, примирения кровников, различных фамилий; решают спорные земельные вопросы, участвуют в различных общественно-политических мероприятиях, готовят различные заявления и обращения от лица ингушских тейпов к руководству республики, а при необходимости — и страны.

Современное общество, несмотря на высокий уровень социального, культурного уровня, сохраняет в своей повседневной жизни некоторые нормы обычного права — адата и мусульманского права — шариата, но с учетом законодательной базы граждан Российской Федерации. Столь продолжительное бытование в ингушском обществе кражи невест, калыма, кровной мести, многоженства вынуждает общество бороться с этими этно-социальными реликтами с учетом адата и шариата, используя методы несудебного разрешения споров. Наличие таких конфликтов вынуждает местное общество, как и в предыдущие века, решать эти вопросы с привлечением медиаторов. В эти суды входят знатоки местного права — адата и мусульманского права — шариата, которые находят взаимоприемлемые решения спорных вопросов, учитывая имеющуюся судебную правовую базу. Это позволяет им, не доводя до суда, решать целый комплекс возникающих в обществе споров, используя свой ресурс, позволяет не калечить судьбы оступившихся людей, давая им шанс измениться. Исполнительного органа у суда медиаторов нет, здесь срабатывает самоконтроль нарушителя и его родственников. Уважение к членам Примирительной комиссии и старейшинам Совета тейпов и данное обещание заставляет оступившихся вернуться к мирной жизни, используя предоставленный им шанс. Существование таких социальных институтов очень важно для ингушского общества, которое пытается расширить области применения шариата и адата как дополнительных правовых систем, признавая их не в качестве альтернативы российскому суду, а в качестве дополнения. Вновь используя веками служившие правовые институты, ингушское общество остается в рамках российской правовой базы и живет по законам Конституции. Вместе с тем ингушское общество стремится

сохранить неформальные институты, которые столетиями регулировали жизнь общества. Как показывает практика — вполне успешно.

Появление в конце XX — начале XXI века радикально настроенных проводников «чистого» ислама привело к расколу ингушского общества. Как известно, в ингушском обществе на протяжении последних веков мирно сосуществовали два тариката — накшбандийа и кадирийа. Их деятельность была направлена на консолидацию и мирное существование общества, но появление третьей силы, которая разрушает все прежние духовные основы, привело к расколу местного социума. Результаты нашего исследования позволяют отметить, что появлению радикально настроенной части населения способствовал духовный вакуум, который был характерен для атеистического воспитания советской эпохи. К этому присоединились не менее значимые факторы, такие как экономический кризис, приведший к массовому обнищанию широких масс населения после распада страны, а затем и распада Чечено-Ингушетии на два самостоятельных региона, что лишило ингушей и столицы, и экономических ресурсов; осетино-ингушский конфликт, когда республика вынуждена была размещать своих беженцев из зоны конфликта; затем первая и вторая чеченские кампании, после которых в Ингушетию переехало большое количество жителей Чечни. В результате численность пришлого и местного населения стала почти равна. В этот период с беженцами в Ингушетию проникли и люди с радикальными взглядами, которые привлекали на свою сторону малограмотное население из маргинальных слоев. В их число попали лица, подвергшиеся насилию со стороны полиции или силовиков. Высокий уровень безработицы, отсутствие материальной возможности обеспечить семью были тяжелой психологической травмой для многих примкнувших впоследствии к радикалам. Именно они стали объектом интересов вербовщиков, которые, прикрываясь лозунгами религиозных догм, смогли завербовать в свои ряды многих людей. Известно много фактов, когда вербовщики с помощью подкупа,

обещания материальных благ заманивали в свои ряды малоимущих и малообеспеченных людей и затем, запугивая, заставляли пополнять ряды радикалов. В целом ингушское общество не было готово принять те изменения, которые начали происходить в духовной жизни ингушского народа в период перестройки. Наибольшие нарекания со стороны радетелей «чистого ислама» слышались в адрес традиционного ислама с его громким зикром, посещением зийаратов, обрядовыми практиками похоронно-поминального цикла и многим другим. Все эти архаизмы, с их точки зрения, должны быть преданы забвению. Для решения поставленных задач велась активная борьба с местным духовенством и мирными жителями, занимавшимися народными методами врачевания, известными муллами, а также со служащими органов безопасности и всеми, кого они считали вероотступниками. За этот период радикалам удалось сформировать среди подрастающего поколения группу поборников «чистого» ислама, не признающую форму ислама тарикатов, распространенного в Ингушетии. Радикалы убивали всех не угодных им лиц, сделав Ингушетию зоной террора. В общей сложности за период с 1992 по 2019 г. погибло около 450 сотрудников правоохранительных органов республики и десятки мирных жителей, исповедовавших идеи традиционного ислама.

Местное духовенство и власть региона понимали, что нужно решать ставшие перед обществом задачи новыми методами. Одним из самых слабых звеньев оказалось отсутствие в должном количестве сильных богословов и в целом слабая подготовка местного духовенства. Для решения этих вопросов нужно было вырастить новое поколение, способное самостоятельно понять правду об основах ислама. Для этого была проведена конференция, на которой принято решение обучать детей в школах республики предмету «Основы религии». Слабые знания основ ислама, атеистический период наложили свой отпечаток на уровень религиозного образования не только у местного населения, но и у религиозной элиты народа. Для внедрения в программу общеобразовательных

школ с 4-го по 11-й класс предметов «Основы религии», «Основы исламской культуры» нужно было составить программу, разработать учебники и методические пособия для их преподавания, не нанося ущерб знаниям. Большую работу в реализации этого проекта предстояло выполнить Муфтияту и Министерству образования Ингушетии, которые совместными усилиями смогли решить эту задачу в течение 6 последующих лет. Каждый год по этим предметам издавались книги для учащихся 5-х, затем 6-х классов и так далее.

Помимо этого, учащиеся медресе сегодня получают начальное исламское образование, а желающие могут продолжить свое обучение в исламских высших учебных заведениях не только в Республике Ингушетии или других субъектах Российской Федерации, но и за рубежом. Однако лидеры ингушского духовенства к этой форме обучения относятся с осторожностью, боясь влияния зарубежных академических школ. Опасаясь радикализации и влияния на местное население после возвращения из-за рубежа на Родину, на учебу за границу отправляют только тех, кто получил начальное исламское образование в России. Муфтият и Министерство образования общими усилиями решают вопросы религиозного образования учащихся школьного возраста. Благодаря правильно организованной работе в общеобразовательных школах, медресе и исламских институтах, удалось повысить уровень исламского образования и снизить накал, связанный с религиозно мотивированной радикализацией общества.

«Традиционный» («народный») ислам постепенно с упрочением позиций религии стал поводом для идеологического размежевания на почве разного рода трактовок одних и тех же исламских вопросов представителями разных конфессий, за чем последовала конфронтация со стороны радикально настроенной части населения. В значительной мере этой конфронтации способствовали социально-экономические, политические и культурные преобразования в местном социуме. В условиях идеологического кризиса некоторая часть общества стала заложником ложных сведений об исламе,

полученных из сомнительных источников (СМИ, интернет-порталов). Сыграло роль и отсутствие какой-либо цензуры на книжные издания, которыми наводнен рынок, а в них часто существует откровенная фальсификация истории ислама. Перечисленные факторы способствовали росту числа населения, готового отказаться от исламского компонента этнической культуры ингушского народа в пользу исламского без национальных «примесей». Новое поколение, выросшее без атеистического влияния, имело тенденцию к дальнейшему росту религиозности и исламизации. Оно, стремилось навязать другой стороне свою точку зрения, действуя жестко и самостоятельно, методом угроз и устрашений вплоть до физического уничтожения. Традиционалисты по привычке идеализируют своих адептов, считая их учение и религиозные практики непоколебимыми и верными. Тогда как радикальные исламисты не признают эту форму ислама и считают всех последователей того или иного тариката вероотступниками или заблудшими. Радикалы имеют четко выраженную религиозную идею и крайнюю нетерпимость к инаковерующим и инакомыслящим. В противоположность им, традиционалисты проявляют уважение к представителям других конфессий, поддерживают друг друга при необходимости.

За эти годы были выработаны различные механизмы для защиты общества от радикализации. В последние годы в Ингушетии были найдены новые способы привлечь потенциал религиозных объединений к предотвращению политического экстремизма. Скоординированная работа местного духовенства и региональных властей позволила проводить политику так называемой «мягкой силы» с учетом социального контекста жизни республики. Удалось снизить уровень активности экстремистов, убедить сложить оружие многих боевиков и начать процесс их социальной реабилитации. Антитеррористическая комиссия Ингушетии по итогам деятельности в 2015 г. признана одной из лучших в стране. На сегодняшний день Ингушетия остается единственным регионом на Северном

Кавказе, где продолжает действовать комиссия по адаптации боевиков. Вдов и жен боевиков не притесняют, в отношении детей проводят мониторинг. Женщины и дети продолжают работать и учиться, получать социальные пособия. В итоге вдовы лучше интегрированы, дети живут спокойно, без стресса и, как следствие, лучше успевают в школе и на внешкольных занятиях. В феврале 2017 года в республике были созданы два общественных совета по работе с родственниками боевиков. Однако они не превратились в действенные институты. Тем не менее местная женская НКО оказывает вдовам психологическую поддержку и помогает приобрести новые профессиональные навыки. Ингушский клуб «Турпалхо» проводит военно-патриотические мероприятия для детей убитых боевиков и сотрудников полиции.

Как видно из вышеизложенного, в Республике Ингушетии Духовным центром мусульман Ингушетии проводится большая просветительская работа, направленная на объединение общества.

На государственном уровне для гармонизации межконфессиональных отношений необходимо решить следующие задачи:

1. Разработать комплекс мер для создания контридеологии, чтобы обеспечить мирную жизнь всего общества. Идеологический вектор должен противостоять политизированному исламу, который бросает идейный вызов. Ответ также должен быть идеологически выверенным и правильным, чтобы вытеснить из сознания людей радикализм.
2. Нужна правильно разработанная концепция, в которой не будет привилегированных религий, а будет четкая и правильно выверенная хронология событий: Божественные откровения Моисею, Иисусу и последнему пророку — Мухаммаду.
3. В религии не должно быть принуждения, как не должно быть и возвеличивания «своей» религии с претензией на ее превосходство над

другими. Нужно донести до каждого, что на общечеловеческих и гуманистических ценностях основаны все мировые религии.

4. Правильно разработанная и выверенная политика государства может стать ответом на исламские вызовы современности всего российского общества, учитывая полиэтничность и поликонфессиональность государства.

На республиканском уровне необходимо:

1. Восстановить полноценную работу Муфтията Ингушетии, который на протяжении всего периода своего функционирования выполнял в обществе не только духовно-просветительскую деятельность, но и созидательную и регулятивную функцию, направленную на социальный контроль общественных правонарушений.
2. Возобновить деятельность Совета тейпов, чтобы он мог функционировать как общественная организация, имеющая официальный статус, чтобы заявления Совета тейпов или иные обращения имели соответствующий вес в обществе.
3. Повысить социально-экономический уровень жизни республики. Ингушетия занимает на протяжении всего периода своего существования первое место по безработице, на ее территории нет крупных промышленных предприятий.

На общественном уровне для борьбы с радикализацией общества необходимо:

1. Внимательно относиться к изменению поведения членов своей семьи, соседей и всех, кто вызывает пристальное внимание.
2. Держать под особым контролем бывших боевиков, их жен и детей.
3. На все спорные вопросы, которые возникают между традиционным духовенством и радикалами, нужно отвечать знающим богословам, способным «развенчать мифы» и дать правильную оценку.
4. Проводить беседы в мечетях, на сходах и собраниях, исламских конференциях, на которых будут выступать известные и авторитетные богословы с критической аргументацией против основных идей террористической организации.

С учетом имеющегося накопленного опыта ислам может стать мощным консолидирующим фактором, и эту его способность необходимо использовать в целях укрепления этноконфессионального взаимодействия и оптимизации этноконфессиональной ситуации в республике и в стране.

СПИСОК ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ

Источники

Полевые материалы этнографических экспедиций

ПМА, Джейрахский, Назрановский, Сунженский районы 2009-2014.

ПМА, Назрань, 2018-2019.

ПМА, Малгобек, Редант. 2017.

ПМА, Малгобекский район, 2016.

ПМА, Магас, 2015.

ПМА, Мужичи, Алхасты, 2003-2008

Архивные материалы

Санкт-Петербургский филиал архива Российской академии наук

Дубровин Николай Федорович (Ф. 100)

Прежецлавский П.Г. Краткий очерк военных действий трех имамов Дагестана в период времени 1829–1859 гг. (Оп. 1. Д. 44).

Канцелярия Академии наук XVIII в. (Ф. 3)

Рапорты И.А. Гильденштедта в Академию наук и карты (1768–1775) (Оп. 33. Д. 5. Л. 345).

Клапрот Генрих Юлий (Ф. 783)

Лингвистические материалы Клапрота (Оп. 1. Д. 4. Л. 91). Путешествие Клапрота на Кавказе (Оп. 1. Д. 5. Л. 112).

Марр Николай Яковлевич (Ф. 800)

Яковлев Н.Ф. Система родства в ингушском языке (Оп. 6. Д. 572).

Яковлев Н.Ф. Ингуши и переживание родового быта среди них (Оп. 6. Д. 574).

Яковлев Н.Ф. Краткий отчет о работах Кавказской экспедиции в 1921 году (Оп. 6. Д. 575).

Марр Н.Я. Грамматика начхайского и галгайского наречий (Оп. 1. Д. 1458).

Горепекин Ф.И. Что необходимо для создания Ингушской письменности и грамотности (Оп. 6. Д. 154).

Горепекин Ф.И. Новости для мировой науки с Кавказа (Оп. 6. Д. 155).

Горепекин Ф.И. Необходимость в реорганизации деятельности Ингушского научно-исследовательского института краеведения (Оп. 6. Д. 156).

Горепекин Ф.И. Список рукописей (Оп. 6. Д. 157).

Горепекин Ф.И. Ингушская азбука (Оп. 6. Д. 158).

Горепекин Ф.И. Ингушский язык (Оп. 6. Д. 159).

Горепекин Ф.И. Краткие сведения о народе ингуши (Оп. 6. Д. 160).

Шёгрэн (Иоганн Андреас) Андрей Михайлович (Ф. 94)

Manuscripta A. Sjoegreni Caucasica. (Оп. 1. Д. 19).

Шёгрэн А.М. Список русских слов с переводом на индийский и ингушский языки (русская транскрипция) (Оп. 2. Д. 2. Л. 12).

Краткие разговоры и словарь с русского на ингушско-назрановско-чеченский язык, составленный Григорием Цанциевым (Оп. 1. Д. 197).

Институт по изучению народов СССР (Ф. 135)

Яковлев Н. Краткий отчет о работе экспедиции в Горной Ингушетии и в Малой Кабарде в 1921 году (Оп. 2. Д. 342).

Российский государственный исторический архив Кавказский комитет (Ф. 1268)

Дела о просьбе Назрановского и части Карабулакского общества об оставлении за ними занимаемых ими земель (Оп. 1. Д. 311б. 1842–1845 гг.).

Дело о наделении участками казенной земли 155 уроженцев Терской области (Оп. 21. Д. 57. 1876 г.).

Дело по всеподданнейшему рапорту командира Отдельного Кавказского корпуса генерал-адъютанта Розена. Об обращении ингушей в христианство (Оп. 1. Д. 3. 1835 г.).

Об утверждении сделанного Его Императорским Высочеством главнокомандующим кавказской армией распоряжения к устройству в

Ингушском округе Терской области сельскохозяйственной фермы и школы для обучения мальчиков (Оп. 15. Д. 2. 1869–1870 гг.).

Штат Назрановской начальной горской школы, утвержденный императором 22 декабря 1870 года (Оп. 15. Д. 97. 1870 г.).

Дело об образовании в местностях, занимаемых горским населением Кубанской и Терской областей, горских словесных судов и об усилении личного состава уездных полицейских управлений (Оп. 15. Д. 143. 1870–1871 гг.).

Дело о прощении и возвращении на родину жителей Закавказского края разных племен, определенных в арестантские роты и отданных в солдаты (Оп. 1. Д. 912. 1842 г.).

Дело по просьбе Назрановских жителей о дозволении им возвратиться к прежнему Магометанскому закону в 1842 году (Оп. 1. Д. 292. 1842 г.).

Личный фонд графа М.Т. Лорис-Меликова (Ф. 866)

Докладная записка, рапорты и другая переписка командующего войсками Терской области М.Т. Лорис-Меликова по вопросу о переселении осетин, кабардинцев, чеченцев и ингушей в Турцию (Оп. 1. Д. 35. 1864–1867 гг.).

Канцелярия обер-прокурора святейшего правительственного Синода (Ф. 797)

Справка из канцелярии обер-прокурора Синода о деятельности Шотландских духовных миссионеров среди ингушей на Кавказе в 1820 году, материалы о деятельности этих миссионеров в Ингушетии (Оп. 2. Д. 1. 1840–1844 гг.).

Дело по отношению главноуправляющего Грузиею об определении в приходы к новокрещеным ингушам двух священников из России в качестве миссионеров вместо находящихся у них 4-х грузинских (Оп. 10. Д. 27208. 1840–1841 гг.).

Горный департамент (Ф. 37)

Всеподданнейший отчет начальника Терской области. (Добыча соли в селении Датых) (Оп. 55. Д. 69. 1890 г.).

Совет министров (Ф. 1276)

Дело канцелярии Государственной Думы по рассмотрению в Совете министров законодательного предложения членов Государственной Думы об упразднении словесных судов в Терской и Кубанской области (Оп. 9. Д. 849. 1913 г.).

Дело о выселении в Восточную Сибирь ингушей Назрановского округа Терской области за оказание поддержки отряду Зелим-Хана, совершавшему вооруженные нападения на русское население и войска (Оп. 6. Д. 39. 1911 г.).

Дело о продлении действия закона о временном назначении города Владикавказа местопребыванием управления Назрановским округом Терской области (Оп. 12. Д. 1136).

Комитет министров (Ф. 1263)

Журнал заседания Комитета министров об отдаче крестьянскому обществу в местечке Назрань Терской области земли из казенного участка, без торгов на 12 лет в аренду (9 июля 1898 г., ж. ст. 623).

Журналы заседания Комитета министров об учреждении нефтепромышленного товарищества «Карабулак» за 1898 и 1899 гг.

Высочайшие указы, рескрипты и всеподданнейшие доклады по Министерству народного просвещения (Ф. 744)

Дело о пожертвованиях 22 ингушских обществ на содержание «Назрановской горской школы» (Оп. 1. Д. 147. 1897 г.).

Департамент окладных сборов Министерства финансов (Ф. 573)

Отчет податного ревизора Дельвига (о владельцах предприятий в Ингушетии) (Оп. 20. Д. 612. 1916 г.).

Копия прошения жителей Долаковского в Ставропольскую казенную палату (Оп. 7. Д. 37. 1911 г.).

Канцелярия Министерства земледелия (Ф. 381)

Доклад об отдаче горцам Джейраховского и Мецхельского обществ в аренду, без торгов, казенного участка Терской области (Оп. 46. Д. 180. 1906 г.).

Российский государственный военно-исторический архив

Записка о помощи ингушей в отражении нападения кабардинцев на проезжающих в окрестностях Владикавказа (Ф. 52. Оп. 1/194. Д. 72. Л. 173–173 об. 1785 г.).

Описание административного деления и управления Кавказом, быта, нравов и обычаев народов Кавказа / сост. П.Г. Бутков (Ф. 482. Оп. 1. Д. 192. Л. 146–154. 1796–1803 гг.).

Рапорт коменданта Владикавказской крепости генерал-майора Дельпоцо генералу от инфантерии С.А. Булгакову о верноподданничестве ингушей (Ф. 482. Оп. 1. Д. 20. Л. 11–14. 1810 г.).

Военно-топографическое и статистическое описание Кавказской губернии. Реки, дороги, климат, описание городов, уездов, воинских частей, населенных казаками. Описание карабулаков (Л. 67–68, 106), ингушей (Л. 68 об–69) (Ф. 52. Оп. 2. Д. 32. Л. 144–145. 1787–1788 гг.).

Российский государственный архив Военно-морского флота

Главное инженерное управление (Ф. 3)

Карта Северного Кавказа (Оп. 23. Д. 428).

Административные карты Северного Кавказа (Оп. 23. Д. 431).

Кавказа (Оп. 23. Д. 418).

Меншиков Александр Сергеевич (Ф. 19)

Обзор действий России на Кавказе (Оп. 4. Д. 376).

Копия условий генерал-адъютанта Граббе от 16 сентября 1839 г. № 587 (Оп. 4. Д. 381).

Центральный государственный архив Республики Северная Осетия — Алания

Дело Терского областного правления о смерти начальника Назрановского округа (Ф. 11. Оп. 603. Д. 53).

Поименные списки мулл Ингушевского округа Терской области (Ф. 11. Оп. 15. Д. 641).

Рапорт главнокомандующего войсками Кавказского военного округа (Ф. 11. Оп. 609. Д. 53).

Дело Терского областного правления о Соломбеке Гондалоеве, осужденном в исправительные арестантские отделения (Ф. 11. Оп. 28. Д. 100).

Дело об образовании в Терской области Назрановского округа (Ф. 11. Оп. 52. Д. 849).

Совещание заведующих низшими начальными училищами и сельских старшин Владикавказского и Назрановского округов Терской области (Ф. 11. Оп. 58. Д. 2899).

О зависимых сословиях Ингушевского округа Терской области (Ф. 12. Оп. 6. Д. 1243).

Сведения о семейном положении и имущественном положении и судимости жителей селения Сурхохи 2-го участка Назрановского округа (Ф. 102. Оп. 1910. Д. 63512).

Отчет по учебной части Назрановской начальной горской школы за 1872 г. (Ф. 123. Оп. 8. Д. 1015. 1872 г.).

Отчет о состоянии класса ручного труда при Назрановской горской школе Терской области Назрановского округа за 1914–1915 учебный год (Ф. 123. Оп. 1. Д. 831).

Приложение к проекту № 10 Назрановской горской школы (Ф. 123. Оп. 1. Д. 80).

Отчет о состоянии учебных заведений Дирекции народных училищ Терской области (Ф. 123. Оп. 1. Д. 1153).

Годичные ведомости об учениках Владикавказского духовного училища (Ф. 149. Оп. 1. Д. 391).

Сведения о лицах, реестры воспринявших греко-российскую православную веру ингушей (Ф. 245. Оп. 1. Д. 36).

Архив Музея С.М. Кирова (СПб)

О вооруженном нападении на село Базоркино (V–512).

Воспоминания М. Блок и Э. Блок о революционной работе С.М. Кирова на Кавказе с 1912 по 1918 г. (V–86).

Архив Ингушского государственного музея краеведения

Представители ингушского духовенства (II. 77).

Персоналии (II.86).

Отдел рукописей Российской национальной библиотеки

Мусульманский вопрос на Кавказе (Ф. 73. Д. 844).

Мерве В.И. Несчастливая экспедиция генерал-адъютанта Граббе в Ичкерии. Сборник (FXVII № 43).

Д.А. О Кавказе (А.И. 59).

Опубликованные источники

Акты собранные кавказской археографической комиссией (АКАК).

АКАК. Т. I. Тифлис, 1866. N -1101.

АКАК. Т. II. Тифлис, 1868. N- 416.

АКАК. Т. III. Тифлис, 1870. N -1, 96, 386, 387.

АКАК. Т. IV.Тифлис, 1872. N-117, 624, 628, 646,1343,1368,1378. 1379,1380,1381,1382, 1388, 1389, 1394, 1418, 1834.

АКАК. Т. V. Тифлис, 1873. No 82, 446, 555, 610, 824.

АКАК. Т. VI. Тифлис, 1875. No 512, 534, 537, 539, 554, 560, 563, 646, 890.

АКАК. Т. VII. Тифлис, 1878. No 303, 304, 305, 581.

АКАК. Т. VIII. Тифлис, 1881. No 567, 578, 579, 580, 597, 598, 599.

АКАК. Т. IX. Тифлис, 1884. No 143, 255, 375, 376, 377, 593.

АКАК. Т. X. Тифлис, 1885. № 325, 340, 387, 475.

АКАК. Т. XI. Тифлис, 1886. № 561, 980, 952, 1089.

АКАК. Т. XII. Тифлис, 1904. № 1100, 1108, 1124.

Арапов Д.Ю. Ислам в Российской империи (законодательные акты, описания, статистика). М., 2001. 366 с.

Парова Л.М. Акты, собранные Кавказскою археографическою комиссией, как источник истории ингушского народа / Акты Кавказской археографической комиссии об Ингушетии и ингушах. Назрань: Республиканская типография при правительстве РИ, 1995. 245 с.

Диссертации

1. Абазов А.Х. Народы Центрального Кавказа в политико-правовом пространстве Российской империи: судебные преобразования конца XVIII — начала XX в.: Дис. д.и.н. Нальчик, 2017. 505 с.
2. Абашин С.Н. Этнографическое знание и национальное строительство в Средней Азии: «проблема сартов» в XIX — начале XXI в.: Дис. д.и.н. М., 2008. 354 с.
3. Акиева П.Х. Архетипическое в этнокультуре ингушей (на материале мифологии, нартского эпоса и обрядов жизненного цикла): Дис. д.и.н. Махачкала, 2016. 425 с.
4. Алексеев И.Л. Ислам в общественно-политической жизни России (XIX — начало XX в.): Дис. к.и.н. Москва, 2002. 218 с.
5. Баташева С.К. Этноконфессиональное сознание и его проявления в духовной культуре (на примере религиозного синкретизма карачаевского этноса). Дис. канд. филос. наук. Ставрополь, 2006.

6. Березницкий С.В. Верования и ритуалы коренных народов юга Дальнего Востока: этнокультурные компоненты и современное состояние: вторая половина XIX - XX в. Дис. д.и.н. Владивосток, 2005. 624 с.
7. Газиев И.М. Формирование и развитие профессионализма в вокальной культуре волго-уральских мусульман: Дис. канд. искусствоведения. Казань, 2009. 203 с.
8. Гумба Г.Д. Расселение вайнахских племен по «Ашхарацуйцу» (Армянская география VII века): Дис. к.и.н. Ереван, 1988. 275 с.
9. Дударов А.-М. Письменность как компонент этнокультуры ингушей (становление и функционирование): Дис. к.и.н. СПб., 2015. 200 с.
10. Зязиков М.М. Традиционная культура ингушей: истоки и характерные черты: Дис. к. филос. н. Ростов н/Д, 2003. 157 с.
11. Исмаилов М.А. Формирование и развитие права народов Дагестана (XVII — нач. XX в.): Дис. д.ю.н. Москва, 2005. 467 с.
12. Кузнецова А.Б. Этнополитические процессы в Чечено-Ингушской АССР в 1957–1990 гг.: последствия депортации и основные аспекты реабилитации чеченцев и ингушей. Дис. к.и.н. Москва, 2005. 196 с.
13. Магомедханов М.М. Дагестанцы: этноязыковое многообразие и культурная идентичность: Дис. д.и.н. Махачкала, 2010. 443 с.
14. Оздоева Р.М. Арабизмы в ингушской лексике: Дис. к. филол. н. Москва, 2007. 147 с.
15. Перевалова Е. В. Обские угры и ненцы Западной Сибири: этничность и власть. Дис. д.и.н. Екатеринбург, 2017. 515 с.
16. Сайдумов Д.Х. Суд, право и правосудие у чеченцев и ингушей (XVIII–XX вв.). Дис. д.ю.н. Грозный, 2014. 554 с.
17. Сулаев И.Х. Мусульманское духовенство Дагестана и власть: история взаимоотношений. Дис. д.и.н. Махачкала, 2010. С. 6.

18. Хевсаков В.В. Генезис религиозных воззрений ингушей: Дис. к.и.н. Владикавказ, 2004. 193 с.
19. Чабиева Т.С. Религиозные воззрения ингушей в XX — начале XXI в.: Дис. к.и.н. Москва, 2012. 201 с.
20. Шихалиев Ш.Ш. Исламизация Дагестана в X–XVI веках: историко-культурные аспекты: Дис. к.и.н. Махачкала, 2007. 214 с.

Научная литература

21. Абазатов М.А. О вреде пережитков шариата и адатов в Чечено-Ингушетии и путях их преодоления. Грозный: Чечено-Ингушское книжное издательство, 1963. 120 с.
22. Абазов А.Х. О месте и роли третейских судов в судебной системе Кабарды в конце XVIII — XIX вв. // Северо-кавказский юридический вестник. 2014. № 1. С. 47–52.
23. Абазов А.Х. Институты обычного права в исторической памяти кабардинцев в XIX — начале XX в. // Вестник ЮНЦ РАН. 2013. Т. 9. № 1. С. 90–94.
24. Абашин С.Н., Бобровников В.О. Соблазны культа святых // Подвижники ислама: Культ святых и суфизм в Средней Азии и на Кавказе. М.: Восточная литература, 2003. С. 3–17.
25. Абдулагатов З.М. Российские православные и мусульмане: взгляд на общие проблемы // Расы и народы. М.: Наука, 2006. Вып. 31. С. 99–105.
26. Абдулвахабова Б.Б. Традиционная мужская одежда вайнахов в XVI — начале XIX в. // Культура Чечни: история и современные проблемы. М.: Наука, 2002. С. 126–143.
27. Абдуллаев М.А. Историческая культурно-творческая роль ислама на Северном Кавказе // Ислам на Северном Кавказе: история и современность:

- Материалы Всероссийской научно-практической конференции. Махачкала: ДНЦ РАН, 2006. С. 67–72.
28. Абдуллаева Ф.И Персидская кораническая экзегетика (Тексты, переводы, комментарии). СПб.: Петербургское востоковедение, 2000. 192 с.
 29. Авксентьев А. Ислам на Северном Кавказе. Ставрополь: Ставропольское книжное издательство, 1984. 287 с.
 30. Агаджанов Ю.Г. Правда против вымыслов: Совершенствование национальных отношений на примере автономных республик Северного Кавказа. Грозный: Чечено-Ингушское книжное издательство, 1987. 57 с.
 31. Агаджанов Ю.Г. Деятельность КПСС по идейно-политическому воспитанию трудящихся (1921–1937 гг.). Ростов н/Д: Изд-во Ростовского университета, 1989. 125 с.
 32. Агиева Л.Т. Этнография ингушей. Майкоп: Полиграф — ЮГ, 2011. 552 с.
 33. Агиева Л.Т. Вопросы ингушской вендеты. Майкоп: Полиграф — ЮГ, 2012. 176 с.
 34. Айбатов М.М. Государственно-правовая мысль народов Северного Кавказа (XIX — начало XX в.). М.: Юристъ, 2006. 363 с.
 35. Акаев В.Х. Ислам в Чеченской Республике // Ислам в России. М.: Локус, 2008. 88 с.
 36. Акаев В.Х. Ислам: социокультурная реальность на Северном Кавказе. Ростов н/Д: Издательство Северо-Кавказского научного центра высшей школы, 2004. 264 с.
 37. Акаев В.Х. Религиозно-политические элиты на Северном Кавказе: факторы формирования, идеологические противоречия и практическое противоборство // Центральная Азия и Кавказ. 2014 Т. 17. Вып. 1. С. 89–102.
 38. Акаев В.Х. Религиозно-политические особенности «северокавказского ваххабизма» и конфликт с суфизмом // Исламоведение. 2010. № 4. С. 4–17.

39. Акаев В.Х. Шейх Кунта-хаджи: Жизнь и учение. Грозный: Научно-исследовательский институт гуманитарных наук Чеченской республики, 1994. 128 с.
40. Акиева П. Ретроспективный взгляд на развитие мусульманской уммы в Ингушетии // Вестник Ингушского научно-исследовательского института гуманитарных наук им. Ч.Э. Ахриева. Назрань, 2015. № 1. С. 4–8.
41. Акиева П.Х. История древних верований ингушей (на материале мифологии и нартского эпоса). Магас: ООО «КЕП», 2016 а. 376 с.
42. Акиева П.Х. Рождение. Свадьба. Смерть. Историко-этнографические архетипы ингушей. СПб.: ИДАлеф-пресс, 2014. 292 с.
43. Акимов В.Н. Свадебные обычаи и обряды чеченцев и ингушей // Сборник материалов по этнографии. М., 1888. С. 143–146.
44. Акимушкин О.Ф. Накшбанд // Ислам: Энциклопедический словарь. М.: Наука, 1991. С. 186.
45. Акимушкин О.Ф. Суфийские братства: сложный узел проблем // Тримингэм Дж. С. Суфийские ордены в исламе. М., 1989. С. 3–7.
46. Аккиева С.И. Ислам в Кабардино-Балкарской Республике. М.: Логос, 2009. 136 с.
47. Аккиева С.И. Исламские учебные заведения и мусульманское образование на Северном Кавказе: состояние и перспективы // Ислам в мультикультурном мире: мусульманские движения и механизмы воспроизводства идеологии ислама в современном информационном пространстве. Казань: РИИ-КФУ 2014. С. 330–343.
48. Аккиева С.И. Формирование новой системы образования на Северном Кавказе в 1920–1930-е гг. // Советские нации и национальная политика в 1920–1950-е гг.: Материалы VI Международной научной конференции. Киев, 10–12 октября 2013 г. М.: Политическая энциклопедия». 2014 б. С. 265–272.

49. Аккиева С.И. Этническая история в Новейшее время // Карачаевцы. Балкарцы / Отв. ред. М.Д. Каракетов, Х.-М.А. Сабанчиев. М.: Наука, 2014 в. С. 60–92.
50. Албаков Д.Х. О применении шариата в Республике Ингушетия // Ислам и право в России: Материалы научно-практического семинара «Мусульманское право в мире и России» (Северный Кавказ, Поволжье) / Сост. и ред. И.Л. Бабич, Л.Т. Соловьева. М.: РУДН, 2004. Вып. 2. С. 81–84.
51. Албакова Ф.Ю. Проблемы развития традиционной культуры вайнахов: Учеб. пособие. М.: Диалог-МГУ, 1999. 26 с.
52. Албогачиев Р.Ш. Святые места, связанные с именем святого устаза Киши-хаджи // Шейх, устаз, овлия Кунта-хаджи Кишиев. Нальчик: Тетраграф, 2012. 720 с.
53. Албогачиев Р.Ш. Шейх овлия Батал-хаджи Белхороев. Нальчик: Тетраграф, 2010. 304 с.
54. Албогачиев Р.Ш. Шейх-миротворец // Шейхи Дени и Багаудин Арсановы / Сост. Р.Ш. Албогачиев. Нальчик: Тетраграф, 2015. 467 с.
55. Албогачиева М.С.-Г. Особенности взаимодействия российской судебно-правовой системы и традиционных правовых институтов ингушского общества (XIX–XXI вв.) // Общество как объект и субъект власти. Очерки политической антропологии Кавказа. СПб.: Петербургское Востоковедение, 2012 а. С. 142–208.
56. Албогачиева М.С.-Г. Ингуши в XX в.: этнографические аспекты религиозных практик // Северный Кавказ: традиционное сельское сообщество: социальные роли, общественное мнение, властные отношения. СПб.: МАЭ РАН, 2007. С. 75–128.
57. Албогачиева М.С.-Г. Похороны и поминки у ингушей // Материалы полевых исследований МАЭ РАН. СПб.: МАЭ РАН, 2009. Вып. 9. С. 34–52.

58. Албогачиева М.С.-Г. Зийараты и культовые сооружения в Ингушетии // Казанское исламоведение. 2015. № 1. С. 149–160.
59. Албогачиева М.С.-Г. Хадж глазами этнографа // Восточная коллекция: общественно-политический журнал. 2010. № 1. С. 68–76.
60. Албогачиева М.С.-Г. Адепты Кунта-хаджи Кишиева: Бамат-Гирей-хаджи Митаев, Батал-хаджи Белхороев, Хусейн-хаджи Гарданов, Чиммирза Таумерзаев, Вис-хаджи Загиев, Мани-шейх Назиров // Ислам в России и за ее пределами: история, общество, культура: М-лы межрегиональной научной конференции, посвященной 100-летию со дня кончины выдающегося религиозного деятеля шейха Батал-хаджи Белхароева. СПб., Магас: Лема, 2011 а. С. 28–35.
61. Албогачиева М.С.-Г. Зикр джахр в ритуальной практике современных ингушей // Народы Кавказа: этнокультурные традиции и модернизация: Научный сборник, посвященный памяти Г.А. Сергеевой / Сост., отв. ред. Ю.А. Анчабадзе. М.: Три квадрата, 2016 а. С. 77–78.
62. Албогачиева М.С.-Г. Конференция мусульман Ингушетии // Антропологический форум. 2011 б. № 14. С. 480–488.
63. Албогачиева М.С.-Г. Рамадан в Ингушетии // Материалы полевых исследований МАЭ РАН. СПб.: МАЭ РАН, 2016 б. Вып. 16. С. 145–163.
64. Албогачиева М.С.-Г. Этнополитические процессы в Ингушетии на рубеже XX–XXI веков // Материалы международной научно-практической конференции (Волгоград, 2 февраля 2013 г.). Волгоград: Волгоградское научное издательство, 2013. С. 4–14.
65. Албогачиева М.С.-Г. Этнография и история ингушского народа в письменных источниках конца XVIII — первой трети XX в. СПб.: Наука, 2011. 180 с.

66. Албогачиева М.С.-Г., Матиев Т.Х. Республика Ингушетия // Республики Северного Кавказа: этнополитическая ситуация и отношения с федеральным Центром. М.: МАКС Пресс, 2012. С. 167–183.
67. Албогачиева М.С.-Г., Махмудова З.У. Одежда ингушей: история и современность // Кавказ: перекресток культур. СПб.: МАЭ РАН, 2015. С. 192–219.
68. Албогачиева М.С.-Г., Чемурзиев У.Т. Жилище // Ингуши. Сер. «Народы и культуры». М.: Наука, 2013. С. 148–167.
69. Алборов Б.А. Ингушское «Гальерды» и осетинское «Аларды». Известия ингушского научно-исследовательского института краеведения. Владикавказ: Тип. "Сердало", 1928. Вып. 1. 84 с.
70. Алдар. О сословных правах горцев // Новое обозрение. 1893. № 3230.
71. Александров А.А. Месть (Рассказ из нравов и обычаев ингушей) // Терские ведомости. 1905. № 272–274.
72. Алиева С.И. Стратегические отношения Азербайджана с Россией на примере Республики Ингушетия как субъекта РФ // Ингушетия в контексте научных проблем и перспектив изучения Кавказа (к 90-летию Ингушского научно-исследовательского института). Магас: КЕП, 2016. С. 74–83.
73. Алиева С. Взаимоотношения Азербайджана и народов Северного Кавказа (XIX — начало XX в.). Баку: Турхан, 2015. 454 с.
74. Али-заде А.А. Исламский энциклопедический словарь. М.: Ансар, 2007. 67 с.
75. Аликберов А.К. Два арабских источника XI в. по истории суфизма в Дагестане // Бартольдские чтения 1990. М.: Наука 1990. С. 9–10.
76. Аликберов А.К. О некоторых проблемах и возможностях организации образовательного процесса в мусульманских общинах России на современном этапе // Ислам в России: наука и образование. СПб., 2013. С. 7–15.

77. Аликберов А.К. Эпоха классического ислама на Кавказе: Абу Бакр ад-Дарбанди и его суфийская энциклопедия «Райхан ал-хака'ик» (XI–XII века). М.: Восточная литература, 2003. 854 с.
78. Алироев И.Ю. Язык, история и культура вайнахов / Ред. И.А. Ирисханов. Грозный: Чечено-Ингушское объединение «Книга», 1990. 368 с.
79. Алироев И.Ю. К вопросу о роли древнейшей религии вайнахов в пропаганде научного атеизма // Социология, атеизм, религия. Грозный: Чечено-ингушское книжное издательство, 1972. Т. I. С. 156–167.
80. Альтемиров М. Ингуши: исторический очерк // Жизнь национальностей. 1919. № 15 (23).
81. Аль-Худжвири. Раскрытие скрытого за завесой для сведущих в тайнах сердец (Кашф ал-махджуб ли арбаб ал-кулуб). М.: Единство, 2004. 504 с.
82. Анчабадзе Г.З. Вайнахи. Тбилиси: Кавказский дом, 2001. 97 с.
83. Анчабадзе Ю.Д., Волкова Н.Г. Этническая история Северного Кавказа XVI–XIX века / Сер. «Народы и культуры». М.: ИЭИА, 1993. Вып. 27. 265 с.
84. Арапов Д.Ю. Ислам в Российской империи (законодательные акты, описания, статистика). М.: ИКЦ «Академкнига», 2001. 366 с.
85. Арапов Д.Ю. Государственное регулирование ислама в Российской империи и Советском Союзе // PAX ISLAMICA. 2011. № 2 (7). С. 68–87.
86. Арапханов У.А. Право и ислам В Ингушетии // Ислам и право в России: Проблемы реализации законодательства о свободе совести и религиозных объединениях в отношении российских мусульман (Северный Кавказ, Поволжье): Материалы научно-практического семинара, ноябрь 2003. Москва: Издательство Российского университета дружбы народов, 2004. Вып. 1. С. 78–80.
87. Арапханова Л.Я., Албогачиева М.С.-Г. Республика Ингушетия // Республики Северного Кавказа: этнополитическая ситуация и отношения с федеральным Центром. М.: МАКС Пресс, 2012. С. 331–347.

88. Арсанукаева М.С. Наказание горцев по законам Российской империи (вторая половина XVIII — первая половина XIX в.) // Вестник Академии Генеральной прокуратуры Российской Федерации. 2013. № 6. С. 52–58.
89. Арсанукаева М.С. Религиозный фактор государственно-правовой политики Российской империи в Чечне и Ингушетии (XIX — начало XX в.). М.: Дашков и К°, 2010. 338 с.
90. Арсанукаева М.С. Наследование по шариату и адатам у чеченцев и ингушей (XIX — начало XX в.) // Евразийский юридический журнал. 2009 б. № 6 (13). С. 23–29.
91. Арсанукаева М.С. Семейное право у чеченцев в XIX — нач. XX в. // Культура Чечни: история и современные проблемы. М.: Наука, 2002 б. С. 144–153.
92. Арсанукаева М.С. Судопроизводство по частноправовым спорам на основе адата у чеченцев. Конец XVIII — нач. XX в. // Чеченская Республика и чеченцы: история и современность: Материалы Всероссийской научной конференции. Москва, 19–20 апреля 2005 года. М.: Наука, 2006. С. 223–231.
93. Арсанукаева М.С. Утверждение ислама у чеченцев и ингушей // Религия и право. 2009 а. № 2. С. 34–36.
94. Арсанукаева М.С. Хадж мусульман Северного Кавказа // Ислам на Северном Кавказе: история и вызовы современности. Люблин: Майкоп: Изд. КУЛ, изд. Института Центрально-Восточной Европы в Люблине, 2014. С. 107–133.
95. Арсанукаева М.С. Христианизация народов Северного Кавказа: методы и последствия (последняя четверть XVIII — начало XX в.) // 245 лет вхождения Ингушетии в состав России: Материалы Всероссийской научной конференции. 17 марта 2015 г. Назрань: Пилигрим, 2015. С. 193–196.

96. Аствацатурова М.А., Тишков В.А., Хоперская Л.Л. Конфликтологические модели и мониторинг конфликтов в Северо-Кавказском регионе. М.: Росинформагротех, 2010. 161 с.
97. Арутюнов С.А. Общий очерк религиозной мозаики Кавказа // Расы и народы. М.: Наука, 2006. Вып. 31. С. 5–12.
98. Арутюнов С.А. Традиция жертвоприношения: общее и частное // Расы и народы. М.: Наука, 2006. Вып. 31. С. 13–19.
99. Арутюнов С.А. Этническая психология и межнациональные отношения. Взаимодействие и особенности эволюции (на примере Западного Кавказа) // Этнографическое обозрение. 1997. № 2. С. 147–149.
100. Асад Т. Идея антропологии ислама // Islamology. 2017. Т. 7. № 1. С. 42–60.
101. Аталиков В.М. Наша старина. Нальчик: Эльбрус, 1996. 288 с.
102. Атлас биографии Пророка. М., СПб.: Диля, 2008, 247 с.
103. Ахмадов Я.З. Очерки политической истории народов Северного Кавказа в XVI–XVII вв. / Грозный: Чечено-Ингушское книжное издательство, 1988. 174 с.
104. Ахмадов Я. Печать шейха // Шейх, устаз, овлия Кунта-хаджи Кишиев / Сост. Албогачиев Р.-Х. Ш. Нальчик: Тетраграф, 2013. С. 653–661.
105. Ахмадов Я.З. История Чечни с древнейших времен до конца XVIII века: Пособие для изучающих историю родного края. М.: Мир дому твоему, 2001. 424 с.
106. Ахмадуллин В.А. Факты и домыслы о хадже советских мусульман в последние годы жизни И.В. Сталина // Армия и общество. 2013. № 2. (34). С. 115–120.
107. Ахриев Ч. Ингуши (их предания, верования и поверья) // Сборник сведений о кавказских горцах. Тифлис: Типография Главного Управления Наместника Кавказского, 1875. Вып. VIII. Отд. 1. С.107–112.
108. Ахриев Ч. Ингушские каши // Терские ведомости. 1871. № 17.

109. Ахриев Ч. Нравственное значение присяги у ингушей // Терские ведомости. 1871 а. № 21.
110. Ахриев Ч. О характере ингушей // Терские ведомости. 1871 б. № 31.
111. Ахриев Ч. Об ингушских женщинах // Терские ведомости. 1871 в. № 31.
112. Ахриев Ч. Присяга у ингушей // Терские ведомости. 1871. № 20.
113. Ахриев Ч. Этнографический очерк ингушского народа // Об Ингушетии и ингушах. Газета «Терские ведомости» 1868–1878. Магас: Санкт-Петербург: Ладога, Борей–Арт. Вып. 2. 2003. С. 59–100.
114. Ахриев Ч.Э. Избранное. Назрань: Пилигрим, 2000.314 с.
115. Ахмадуллин В.А. Типичные ошибки исследователей, изучающих исламское образование в СССР // Пространство и время. 2013. № 3 (13).
116. Б.Д. Жертвоприношение на Столовой горе // Терские ведомости. 1893. № 75.
117. Бабаджанов Б. Зикр джахр и сама: сакрализация профанного или профанация сакрального? // Подвижники ислама. Культ святых и суфизм в Средней Азии и на Кавказе. М.: Восточная литература, 2003. С. 237–250.
118. Бабич И.Л. Исламское возрождение в современной Кабардино-Балкарии: перспективы и последствия. М.: Российская государственная библиотека, 2003. 143 с.
119. Бабич И.Л. Эволюция правовой культуры адыгов (1860–1990-е годы) М.: Институт этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая, 1999. 238 с.
120. Бабич И.Л., Соловьева Л.Т. Ислам и право в России // Материалы научно-практического семинара «Проблемы реализации законодательства о свободе и религиозных объединениях в отношении российских мусульман (Сев. Кавказ, Поволжье)», нояб. 2003. М.: Российский университет дружбы народов, 2004. Вып. 1. 2004. 210 с.
121. Баев Г. Ингуши. (К жизни горцев) // Кавказский вестник. 1901. № 10.

122. Базоркин И. Из тьмы веков. Грозный: Чечено-Ингушское книжное издательство, 1989. 572 с.
123. Базоркин А. Горское паломничество // Сборник сведений о кавказских горцах. 1875. Вып. VIII. Тифлис: Типография Главного Управления Наместника Кавказского, 1875. С. 1–12.
124. Байбурин А.К. Ритуал в традиционной культуре. Структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов. СПб.: Наука, 1993. 240 с.
125. Бараниченко Н.Н., Виноградов В.Б. Христианизация как фактор социально-политической истории Северного Кавказа. Грозный: Чечено-ингушское книжное издательство, 1984. 162 с.
126. Бараниченко П.И., Виноградов В.Б. Роль жречества у средневековых вайнахов // Характер религиозности и проблемы атеистического воспитания. Грозный: Чечено-ингушское книжное издательство, 1979. С. 132–145.
127. Барахоев М. Вирд — это поминание всевышнего // Шейхи Дени и Багаудин Арсановы. Нальчик: Тетраграф, 2015 а. С. 82–102.
128. Барахоев М. Курбан-Байрам // Сердало. 2015 б. № 608.
129. Барахоев М. Праздник благих дел // Сердало. 2015 в. № 604.
130. Безпристрастный П. Наблюдения и заметки // Терские ведомости. 1907. № 5.
131. Белобродов А. Земледелие в Терской области // Терские ведомости. 1895. № 108.
132. Белокуров С.А. Сношения России с Кавказом. 1578–1613 гг. М.: Университетская типография, 1889. 715 с.
133. Бережной С.Е. Исламские проекты в контексте социально-политического развития Юга России // Расы и народы. М.: Наука, 2006. Вып. 31. С. 106–111.
134. Берже А.П. Кавказ в археологическом отношении. Тифлис: Типография Главного Управления Наместника Кавказского, 1874. 91 с.
135. Берже А.П. Чечня и чеченцы. Тифлис: [Б.и.], 1859. 140 с.

136. Берже А.П. Этнографическое обозрение Кавказа. СПб.: Типография братьев Пантелеевых, 1879. 36 с.
137. Бларамберг И. Историческое, топографическое, статистическое, этнографическое и военное описание Кавказа. Ставрополь: Ставропольское книжное издательство, 1992. 240 с.
138. Блиев М.М. Русско-осетинские отношения. (40-е годы XVIII — 30-е годы XIX в.). Орджоникидзе: Ир, 1970. 379 с.
139. Бобровников В. Шариатские суды на Северном Кавказе // Отечественные записки. 2003. № 5 (13). С. 65–69.
140. Бобровников В.О. Военно-народное управление в Дагестане и Чечне: история и современность // Россия и Кавказ сквозь два столетия. СПб.: Журнал «Звезда», 2001. С. 91–107.
141. Бобровников В.О. Мусульмане Северного Кавказа: Обычай. Право. Насилие: Очерки по истории и этнографии права Нагорного Дагестана. М.: Восточная литература, 2002. 367 с.
142. Бобровников В.О. Изобретение исламских традиций в Дагестанском колхозе // Расы и народы. М.: Наука, 2006. Вып. 31. С. 112–138.
143. Бобровников В.О., Сефербеков Р.И. Абу Муслим у мусульман Восточного Кавказа // Подвижники ислама. Культ святых и суфизм в Средней Азии и на Кавказе. М.: Восточная литература, 2003. С. 154–214.
144. Бобровников В.О. Антропология религии // Антропологический форум 2017. №34. С.34-43
145. Боков А. Тарко-хаджи Гарданов // Грозненский рабочий. 1998. 5 ноября.
146. Большая советская энциклопедия. М.: ОГИЗ, 1948. 1950 стб.
147. Борусевич К.И. Сектантство среди ингушей // Этнографическое обозрение. 1893. Кн. 18. № 3. С. 139–145.

148. Борусевич К.И. Черты православных осетин и ингушей Северного Кавказа // Этнографическое обозрение. 1899. № 1–2. С. 225–266.
149. Броневский С.М. Новейшие географические и исторические известия о Кавказе. М.: Типография С. Селивановского, 1823. Т. 1. 385 с.
150. Бузуртанов М.О., Виноградов В.Б., Умаров С.Ц. Навеки вместе. Грозный: Чечено-Ингушское книжное издательство, 1980. 117 с.
151. Булатов А. Суфизм на Северо-Восточном Кавказе. История и трансформации. М.: Восточная литература, 2006. 119 с.
152. Бунак В.В. Антропологическое изучение чечено-ингушского народа // Грозненский рабочий. 1935. № 152.
153. Бутаев К. Общественные течения среди горцев Северного Кавказа // Жизнь национальностей. М., 1923. Кн. 2.
154. Бутков П.Г. Из описания ингушей // Россия и Кавказ сквозь два столетия. СПб.: Журнал «Звезда», 2001. С. 12–15.
155. Бутков П.Г. Материалы для новой истории Кавказа. СПб.: Типография Императорской АН, 1869. Т. I.
156. Бывалый. Начало Владикавказа // Терские ведомости. 1911. № 71.
157. Вартапетов А.С. Проблемы родового строя чеченцев и ингушей // Советская этнография. 1932. № 4. С. 63–89.
158. Васильев Л.С. История религий Востока. М.: Книжный дом «Университет», 2000. 227 с.
159. Васильева О.А. Календарные и религиозные праздники // Ингуши. М.: Наука, 2013. С. 331–341.
160. Вахушти Б. География Грузии // Записки Кавказского отдела Русского географического общества. Тифлис, 1904. Кн. XXIV. Вып. V. Тифлис: Тип. К.П. Козловского, 1904. 241 с.
161. Вачагаев М. Чечня в Кавказской войне XIX ст.: события и судьбы. Париж, Фонд «Историко-культурное наследие чеченцев». 2003. 368 с.

162. Вачагаев М. Шейхи и зияраты Чечени. М.: Можайский полиграфкомбинат, 2009. 304 с.
163. Великая Н.Н., Виноградов В.Б. Доисламский религиозный синкретизм у вайнахов // Советская этнография. 1989. № 3. С. 39–48.
164. Великая Н.Н., Виноградов В.Б., Хасбулатова З.И., Чахкиев Д.Ю. Очерки этнографии чеченцев и ингушей. Грозный: Чечено-Ингушское издание - полиграфическое объединение «Книга», 1990. 96 с.
165. Вердеровский Е. О народных праздниках и праздничных обыкновениях христианского населения за Кавказом и преимущественно в Тифлисе // Кавказ. 1855. № 2.
166. Вертепов Г. Ингуши // Терский сборник. Владикавказ, 1892. Вып. 2. С. 123–130.
167. Вертепов Г.А. В горах Кавказа. Владикавказ: Типография Терского областного правления, 1903. 55 с.
168. Вертепов Г.А. Сектантство в Чечне // Записки Терского общества любителей казачьей старины. Владикавказ: Типография Терского областного правления, 1914. № 2. Февраль. С. 75–80.
169. Виноградов В.Б. Время, горы, люди. Грозный: Чечено-Ингушское книжное издательство, 1980. 165 с.
170. Виноградов В.Б. И слава пережила его (Биография научного поиска) // Грозненский рабочий. 1966. 19 ноябр.
171. Виноградов В.Б., Абдутшахабова Б.Б.-А., Чахкиев Д.Ю. «Солнечный гребень» ингушских женщин (о парадном головном уборе кур-харс) // Советская этнография. 1985. № 3. С. 104–114.
172. Виноградов В.Б., Бараниченко Н.Н. Об одном аспекте грузино-вайнахских взаимоотношений в XVI–XVII вв. // Известия АН Грузинской ССР. Тбилиси, 1980. № 3. С. 72–83.

173. Виноградов В.Б., Чокаев К.З. Древние свидетельства о названиях и размещении нахских племен // Известия Чечено-Ингушского НИИ истории, языка и литературы. Грозный: Чечено-Ингушское книжное издательство, 1966. Т. 7. Вып. 1. С. 79–82.
174. Висковатов А. С Казбека // Русский вестник. 1865. Т. 60, кн. 2. С. 413–414.
175. Вл. К-нь. Под Казбеком // Кавказский вестник. Тифлис, 1900. № 10–12. С. 50–91.
176. Волкова Н.Г. О расселении чеченцев и ингушей в первой половине XIX века // Известия Чечено-Ингушского НИИ истории, языка и литературы. Грозный: Чечено-Ингушское книжное издательство, 1966. Т. 7. Вып. 1 (История). С. 90–131.
177. Волкова Н.Г. Этнонимы и племенные названия Северного Кавказа. М.: Наука, 1973. 208 с.
178. Воронов Н. Исторические примечания // Кавказский календарь. 1867. С. 318–320.
179. Г.В. Этюды об ингушах // Терские ведомости. 1891. № 20.
180. Г.М.З. Местные известия // Терские ведомости. 1879. № 40.
181. Гаврилов Ю.А., Шевченко А.Г. Мусульманство в истории и культуре народов России: исламская составляющая российской цивилизации. М.: Российский научно-исследовательский институт культурного и природного наследия имени Д.С. Лихачева, 2007. 475 с.
182. Гаджиева С.Ш. Семья и семейный быт народов Дагестана. Махачкала: Дагкнигоиздат, 1967. 104 с.
183. Газдиев А. Отец Варлаам: «Без стремления к Богу нам не обойтись...» // Сердало. 2005. № 165 (9686). 27 дек.
184. Галгай. О галгаях // Кавказский горец. Прага, 1924.

185. Гамбашидзе Г.Г. К вопросу о культурно-исторических связях средневековой Грузии с народами Северного Кавказа // II Международный симпозиум по грузинскому искусству. Тбилиси: Мецниереба, 1977. 21 с.
186. Ган К. Картины главных кавказских рек // Кавказский вестник. Тифлис, 1901. № 5.
187. Гарасаев А.М. Из чеченского религиозного поэтического наследия: назмы — духовные песнопения в обрядовой практике // Вестник МГУ. Сер. 13. Востоковедение. М., 1998. С. 75–83.
188. Гарасаев А.М. Поучения достойного шейха и совершенного устаза Кунта-хаджи чеченского // Вестник МГУ. Сер. 13. Востоковедение. 2001. № 4. С. 99–112.
189. Генко А.Н. Из культурного прошлого ингушей // Записки коллегии востоковедов. Л.: Издательство Академии Наук СССР, 1930. Т. 5. С. 681–762.
190. Гишинский Я.И. Девиантология: социология преступности, наркотизма, проституции, самоубийств и других «отклонений». 2-е изд., исправленное и дополненное СПб.: Юридический центр Пресс, 2007. 525 с.
191. *Гирц К.* Интерпретация культур. М.: Российская политическая энциклопедия, 2004. 560 с.
192. Гогиберидзе Г.М. Исламский толковый словарь. Ростов н/Д: Феникс, 2009. С. 36.
193. Головинский П.И. Заметки о Чечне и чеченцах // Сборник сведений о Терской области. Вып. 1. Владикавказ: Издание Терского областного статистического комитета, 1878. С. 241–261.
194. Головнёв А. В. Антропология движения (древности Северной Евразии) / А. В. Головнёв. Екатеринбург: УрО РАН; «Волот», 2009. 496 с.
195. Горепекин Ф.И. «Мага-ерда» (языческий бог-покровитель у ингушей) // Терские ведомости. 1909. № 81, 82, 84, 86.
196. Горские словесные суды // Терские ведомости. 1901. № 67.

197. Горские суды и Северо-Кавказский муфтият // Терские ведомости. 1913. № 37.
198. Гостиева Л.К., Сергеева Г.А. Погребальные обряды у мусульманских народов Северного Кавказа и Дагестана // Северный Кавказ: бытовые традиции в XX веке. М.: ИЭА РАН, 1996. С. 140–147.
199. Грабовский Н.Ф. Экономический и домашний быт жителей Горского участка Ингушского округа // Сборник сведений о кавказских горцах. Тифлис: Типография Главного Управления Наместника Кавказского, 1870. Вып. 3. С. 41–47.
200. Грабовский Н.Ф. Горский участок Ингушского округа в 1865 г. // Терские ведомости. 1868. № 21–26.
201. Грабовский Н.Ф. Ингуши (их жизнь и обычаи) // Сборник сведений о кавказских горцах. Тифлис: Типография Главного Управления Наместника Кавказского, 1876. Вып. 9. С. 20–43.
202. Грамотность в Терской области // Терские ведомости. 1914. № 130, 132.
203. Громов Г.Г. Методика этнографических экспедиций: учебное пособие. М.: Изд. МГУ, 1966. - 120 с.
204. Гребенец Ф.С. Борга-Каш. (Могила Борган-Хана) // Терские ведомости. 1913. № 223.
205. Гусейнова М.Р. Источники суфизма в Дагестане // Государство и религия в Дагестане: Информационно-аналитический бюллетень. Махачкала, 2003. № 1 (4). С. 155–168.
206. Далгат Б.К. Страничка из северокавказского богатырского эпоса: Ингушско-чеченские сказания о нартах, великанах и героях, записанные со слов стариков-ингушей в 1892 г. // Этнографическое обозрение. 1901. Кн. I. С. 33–85.
207. Далгат Б.К. Материалы по обычному праву ингушей // Известия Северо-Кавказского краевого НИИ. Владикавказ, 1930. С. 53–60.

208. Далгат Б.К. Первобытная религия чеченцев и ингушей. М.: Наука, 2004. 240 с.
209. Далгат Б.К. Родовой быт и обычное право чеченцев и ингушей. Исследования и материалы 1892–1894 гг. М.: ИМЛИ РАН, 2008. 382 с.
210. Далгат У.Б. Героический эпос чеченцев и ингушей. Исследование и тексты. М.: Наука, 1972. 469 с.
211. Дахкильгов И. Мифы и легенды вайнахов. Грозный: Книга, 1991. 334 с.
212. Детмерин К. Исламизация Ингушетии, идеология ненасилия и особая роль Батал-хаджи Белхароева // Ислам в России и за ее пределами: история, общество, культура: Материалы межрегиональной научной конференции, посвященной 100-летию со дня кончины выдающегося религиозного деятеля шейха Батал-хаджи Белхароева. СПб.: Магас: Лема, 2011. С. 46–52.
213. Джабаги В.-Г. Советский Союз и ислам // Вестник института по изучению истории и культуры СССР. 1954. № 3. С. 42–55.
214. Джабагиев В.Э. Советский союз и ислам // Наследие. Вассан-Гирей Эльджиевич Джабагиев. Публицистика по истории, культуре и экономике Кавказа, России, Западной Европы и ислама / Сост. И.Г. Алмазов. Назрань: Пилигрим, 2015. С. 178.
215. Джанашвили М.Г. Известия грузинских летописей и источников о Северном Кавказе и России. Тифлис: [Б.и.], 1897. 206 с.
216. Дзагуров Г.А. Переселение горцев в Турцию. Ростов н/Д: [Б.и.], 1925. 202 с.
217. Дзарахова З.М.-Т. Традиционный свадебный обряд и этикет ингушей. Ростов н/Д: Южный изд. дом, 2010. 199 с.
218. Дмитриев В.А. Адаты и шариат у кавказских горцев // Россия и Кавказ. СПб.: Довлатовский фонд, 2003. С. 107–127.
219. Дмитриев В.А. Вайнахские народы: чеченцы и ингуши // Многонациональный Петербург. История. Религия. Народы. СПб: Искусство, 2002. С. 645–664.

220. Долгиев А.-Г. Несколько слов о Назрановской горской школе // Терские ведомости. 1870. № 7.
221. Долгиева М.Б., Харсиев Б.Г.-М. Мусульманские просветители Ингушетии // Ислам в современном мире. 2016. № 12 (1). С. 127–135.
222. Дубровин Н. История войны и владычества русских на Кавказе. СПб.: Типография департамента уделов, 1871. Т. 1: Очерк Кавказа и народов его населяющих. Кн. 1: Кавказ. 1871.
223. Дударов А.-М.М. История эволюции ингушского письма. Назрань: КЕП, 2017. 224 с.
224. Емельянова Н.М. Мусульмане Кабарды. М.: Граница, 1999. 140 с.
225. Емельянова Н.М. Мусульмане Осетии: на перекрестке цивилизаций. М.: ИВРАН-РИК, 2003. 359 с.
226. Ермекбаев Ж.А. Чеченцы и ингуши в Казахстане. История и судьбы. Алматы: Дайк-Пресс, 2009. 508 с.
227. Жупикова Е.Ф. Повстанческое движение на Северном Кавказе в 1920–1925 гг. М.: Новый хронограф, 2016. 422 с.
228. З-бов М. О калыме // Терские ведомости. 1879. № 19.
229. Зелькина А. Учение Кунта-хаджи в записи его мюрида // Этнографическое обозрение. 2006. № 2. С. 34–46.
230. Землеустройство горских народов // Советский Кавказ. 1920. № 60.
231. Зиссерман А. Двадцать пять лет на Кавказе. СПб.: Типография А.С. Суворина, 1874. Ч. 1. 424 с.
232. Зубов П.П. Картина Кавказского края, принадлежащего России, и сопредельных оному земель в историческом, статистическом, этнографическом, финансовом и торговом отношениях // Соч. Платона Зубова. Ч. 1–4. СПб.: М.П. Калистратов, 1835. 311с.
233. Зязиков М.М. На рубеже столетий. Ингушетия в конце XIX — начале XX века. М.: Южный издательский дом, 2011. 278 с.

234. Зязиков М.М. Традиционная культура ингушей: история и современность. Ростов н/Д: Изд-во СКНЦ ВШ, 2004. 310 с.
235. Ибрагимова З.Х. Возникновение «зикризма» в Терской области // Ислам на Северном Кавказе: история и вызовы современности. Люблин; Майкоп: Изд. КУЛ, изд. Института Центрально-Восточной Европы в Люблине, 2014. С. 151–169.
236. Иванов М.А. В горах между рр. Фортангой и Аргуном // Записки Кавказского отдела Русского географического общества. Тифлис, 1904. Т. 17. № 1–4. С. 31–68.
237. Иванюков И.И., Ковалевский М.М. У подошвы Эльбруса // Вестник Европы. 1886. Кн. 1–2. С. 82–112.
238. Иг-ев М. Из селения Сагопш // Терские ведомости. 1885. № 73.
239. Игнатенко А. Эпистемология исламского радикализма // Религия и глобализация на просторах Евразии. 2-е изд. М.: РОССПЭН, Московский Центр Карнеги, 2009. 341 с.
240. Ингуши: депортация, возвращение, реабилитация 1944–2004. Документы, материалы, комментарии. Магас: Сердало, 2004. 608 с.
241. Ингушские народные приговоры // Терские ведомости. 1907. № 97.
242. Иноземцев И.Л. Хушхал-хан Хаттак о мусульманской музыке // Суфизм в контексте мусульманской культуры. М.: Наука, 1989. С. 302–319.
243. Ипполитов А.И. Этнографические очерки Аргунского округа // Сборник сведений о кавказских горцев. Тифлис: Типография Главного Управления Наместника Кавказского, 1868. Вып. 1. Отд. III. С. 1–52.
244. Ипполитов А.П. Учение «Зикр» и его последователи в Чечне и Аргунском округе // Сборник сведений о кавказских горцев. Тифлис: Типография Главного Управления Наместника Кавказского, 1869. Вып. II. Отд. 1. С. 1–17.
245. Ислам: Энциклопедический словарь М.: Наука, 1991. 315 с.

246. Исмаилов М.А., Багомедова Л.С. Институты обычного права Дагестана: историко-правовой экскурс // Юридический вестник ДГУ. 2015. № 3. С. 41–50.
247. Исмаилов М.А., Мусаева Д.Ю. Аккультурация как основной фактор трансформации правовой системы // Юридический вестник ДГУ. 2014. № 3. С. 24–28.
248. Исмаилов М.А., Сулейманов З.М. Судебная система Дагестанской области в составе судебной // Юридический вестник ДГУ. 2016. № 3. С. 29–36.
249. История Ингушетии. Магас; Нальчик: Тетраграф, 2011. 485 с.
250. История народов Северного Кавказа (конец XVIII в. — 1917 г.). М.: Наука, 1988. 659 с.
251. Казенин К. Перспективы институционального подхода к явлению полиюридизма. На примере Северного Кавказа // Экономическая политика. 2014. № 3. С. 178–198.
252. Казенин, К. «Тихие» конфликты на Северном Кавказе: Адыгея, Кабардино-Балкария, Карачаево-Черкесия. М.: REGNUM, 2009. 180 с.
253. Казиев Ш.М., Карпеев И.В. Жизнь горцев Северного Кавказа в XIX веке. М.: Молодая гвардия, 2003. 318 с.
254. Калоев Б.А. Из истории русско-чеченских экономических и культурных связей // Советская этнография. 1961. № 1. С. 41–53.
255. Калоев Б.А. Поездка в Чечено-Ингушскую АССР // Советская этнография. 1958. № 4. С. 128–133.
256. Каменная летопись страны вайнахов: Памятники архитектуры и искусства Чечни и Ингушетии: Фотоальбом / Сост. М.А. Азиев, Д.Ю. Чажкиев; авт. текста В.И. Марковин. М.: Русская книга 1994. 129 с.
257. Каратаева М.А. Из опыта работы областной партийной организации Чечено-Ингушетии по созданию социально-экономических и политических условий преодоления религиозных пережитков в первые годы советской

- власти (1920–1925 гг.) // Деятельность Чечено-Ингушской областной партийной организации в период борьбы за победу социализма. Грозный: Чечено-Ингушское книжное издательство, 1979. С. 89–93.
258. Каратаева М.А. Реакционная идеология мусульманского духовенства Чечено-Ингушетии и борьба с ней в 1920–1931 гг. // Социология, атеизм, религия. (Известия Чечено-Ингушского НИИ истории, языка и литературы; Сер. Научный атеизм). Грозный: Чечено-Ингушское книжное издательство, 1972. Т. I. Вып. 1. С. 93–97.
259. Кардави Ш.Ю. Дозволенное и запретное в исламе. М.: УММА, 2004. 335 с.
260. Карпов Ю.Ю. Джигит и волк: Муж. союзы в социокультурной традиции горцев Кавказа. СПб.: МАЭ РАН, 1996. 309 с.
261. Карпов Ю.Ю. Женский лик Кавказа // Россия и Кавказ. СПб.: Довлатовский фонд, 2003. С. 44–63.
262. Карпов Ю.Ю. Женское пространство в культуре народов Кавказа / Ред. Е.В. Иванова. СПб.: Петербургское востоковедение, 2001. 419 с.
263. Каталог I Терской сельскохозяйственной выставки // Терские ведомости 1898. № 115.
264. Кафаров Т.Э. Этические аспекты суфизма // Исламоведение. 2011. № 4 С. 24–28.
265. Керимов Г.М. Суфизм: мистическая ветвь в исламе // Вопросы научного атеизма. Вып. 38. Мистицизм: проблемы анализа и критики. М.: Мысль, 1989. С. 109–126.
266. Керимов Г.М. Шариат: Закон жизни мусульман. Ответы Шариата на проблемы современности.: М.; СПб.: Диля, 2007. 501 с.
267. Кисриев Э. Ислам на Северном Кавказе: от исторического многообразия к однородности современных тенденций // Россия и ислам: межцивилизационный диалог / Отв. ред. А. Малашенко. М.; Уфа: ЦЭИ УНЦ РАН, 2006. С. 9–35.

268. Кисриев Э.Ф. Ислам и национальные отношения на Северном Кавказе // Ислам в России. Взгляд из регионов. М., 2007. С. 65–84.
269. Клапрот Ю. Описание поездок по Кавказу и Грузии в 1807–1808 гг. Нальчик: Эльфа, 2008. 326 с.
270. Клейн Л.С. Перун на Кавказе // Советская этнография. 1985. № 6. С. 116–123.
271. Кныш А.Д. Мусульманский мистицизм. М.; СПб.: Диля, 2004. 454 с.
272. К-нь Вл. Под Казбеком // Кавказский вестник. Тифлис, 1900. № 10–12.
273. Кобахидзе Е.И. Осетия в системе государственно-административного управления Российской империи (последняя четверть XVIII — конец XIX в.): историко-этнологический анализ. Владикавказ: Издательство Северо-Осетинского государственного университета им. К.Л. Хетагурова, 2003. 235 с.
274. Ковалевский М.М. Закон и обычай на Кавказе. М.: Тип. А.И. Мамонтова и К°, 1890. Т. 1. 290 с.
275. Ковальченко И.Д. Методы исторического исследования. М.: Наука, 1987. 438 с.
281. Ковальченко И.Д. Теоретико-методологические проблемы исторических исследований. Заметки и размышления о новых подходах // Новая и новейшая история. 1995. -№ 1.-С.3-33.
276. Кодзоев Н.Д. История развития судебной системы Ингушетии. Назрань: Центробланк, 2006. 356 с.
277. Кодзоев Н. Ранние религиозные верования // Ингуши. М.: Наука, 2013. С. 304–311.
278. Кодзоев Н.Д. Магас: по археологическим и письменным источникам. Магас: Сердало, 2003. 152 с.
279. Кокурхаев К.-С. А.-К. Общественно-политический строй и право чеченцев и ингушей. Грозный: Книга, 1989. 109 с.

280. Коран / Пер. и коммент. И.Ю. Крачковского. Изд. 2-е. М.: Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1986. 730 с.
281. Коран / Перевод смыслов и комментарии Иман Валерии Пороховой. М.: Рипол-Классик, 2014. 800 с.
282. Косвен М.О. Преступление и наказание в догосударственном обществе. М.; Л.: Гос. изд-во, 1925. 140 с.
283. Косвен М.О. Материалы по истории этнографического изучения Кавказа в русской науке // Кавказский этнографический сборник. Ч. 1. 1955. Вып. 1. С. 265–374; Ч. 2. 1958. Вып. 2. С. 139–274; Ч. 3. 1962. Вып. 3. С. 158–288.
284. Косвен М.О. Очерки истории первобытной культуры М.: АН СССР, 1953. 241 с.
285. Краснокутская Л.И. Из истории шотландской колонии Каррас // История Северного Кавказа с древнейших времен по настоящее время. Пятигорск, 2000. С. 111–114.
286. Кратов Е.В. Мусульманская община в современном обществе (на примере Карачаево-Черкесской Республики) // Расы и народы. М.: Наука, 2006. Вып. 31. С. 138–144.
287. Крачковский И.Ю. Над арабскими рукописями. Листки воспоминаний о книгах и людях. М.: Восточная литература, 1965. 232 с.
288. Крупнов Е.И. Средневековая Ингушетия. М.: Наука, 1971. 207 с.
289. Кудусова-Долакова Ф.И. Семья и семейный быт ингушей: конец XIX — начало XX в. Ростов н/Д: Ковчег, 2005. 133 с.
290. Курбанов Г. Суфизм на Северном Кавказе: философия протеста // Центральная Азия и Кавказ. 2003. № 5. С. 15–26.
291. Кушева Е.Н. Народы Северного Кавказа и их связи с Россией XVI в. — 1930-е годы. М.: Изд-во Акад. наук СССР, 1963. 371 с.

292. Лаудаев У. Чеченское племя // Сборник сведений о кавказских горцев. Тифлис: Типография Главного Управления Наместника Кавказского, 1872. Вып. VI. С. 1–62.
293. Лебедева А. Кровная месть // Южный репортер. 2005. 31 окт.
294. Легуцка А. Исламский фактор дестабилизации Кавказа // Ислам на Северном Кавказе: история и вызовы современности. Люблин; Майкоп: КУЛ, изд-во Института Центрально-Восточной Европы в Люблине, 2014. С. 53–69.
295. Леонтович Ф.И. Адаты кавказских горцев: материалы по обычному праву Северного и Восточного Кавказа. Одесса: Тип. П.А. Зеленого, 1882. Вып. 1. 437 с.
296. Лисицына Г.Г. Кавказский комитет — высшее государственное учреждение для управления Кавказом (1845–1882) // Россия и Кавказ сквозь два столетия. СПб.: Журнал «Звезда», 2001. С. 154–170.
297. Любовь и секс в Исламе. М.: Ансар, 2004. 300 с.
298. Магомедов М.М. Права и обязанности человека в исламе и их реализация в суфийских общинах Северного Кавказа // Из истории культуры народов Северного Кавказа: сборник научных статей. Вып. 5. Ставрополь: Графа, 2013. С. 56–62.
299. Магомедханов М.М. Адат, шариат и российские законы в Дагестане // Вестник ДНЦ РАН. 2004. № 16. С. 75–83.
300. Максимов С. Русские горы и кавказские горцы // Край крещеного света. Вып. IV. 2-е изд. СПб.: Типография Товарищества «Общественная польза», 1873. 63 с.
301. Малашенко А.В. Исламские ориентиры Северного Кавказа. М.: Гендальф, 2001. 180 с.
302. Малашенко А.В. Исламское возрождение в современной России. М.: Московский Центр Карнеги, 1998. 222 с.

303. Малинин Л.В. О свадебных платежах и о приданом // Этнографическое обозрение. 1890. № 3. С. 3–61.
304. Мальсагов М.С., Пошев А.-Х. Древо жизни. Нальчик: Эльфа, 1999. 116 с.
305. Мамраев Р.М. Влияние арабского мира на политизацию ислама на Северном Кавказе // Россия и исламский мир: сближение мазхабов как фактор солидарности мусульман: Стенограмма международной конференции. М.: Медина, 2011. С. 34–44.
306. Манкиева Э.Х. Женщины Северного Кавказа в изображении русских писателей XIX века. М.: Akademia, 2016. 228 с.
307. Мансуров Н.С. Обычный суд у осетин: историко-юридический очерк // Каспий. 1894. № 58.
308. Маргграф О.В. Очерк кустарных промыслов Северного Кавказа. М.: С.В. Лепешкин, 1882. 288 с.
309. Марзоев И.-Б.Т. Религиозный фактор политики России в XVIII–XIX вв. в Осетии // Ислам на Северном Кавказе: история и вызовы современности. Люблин; Майкоп: КУЛ, Изд-во Института Центрально-Восточной Европы в Люблине, 2014. С. 181–195.
310. Марков Е. Кавказ в его прошлом и настоящем // Живописная Россия. СПб., 1883. Т. 9. С. 6–18.
311. Мартиросиан Г.К. История Ингушетии. Орджоникидзе: Сердало, 1933. 314 с.
312. Мартиросиан Г.К. Нагорная Ингушетия. Социально-экономический очерк // Известия Ингушского научно-исследовательского института краеведения. Владикавказ, 1928. Т. 1. С. 7–154.
313. Матиев А. Великий Шейх из Сурхахов. Назрань: Газгиреев-продукт, 2006. 120 с.
314. Матиев М. Роль назымов о Кунта-хаджи в укреплении позиций ислама в Ингушетии во второй половине XIX века // Религия в современном обществе:

- М-лы Всероссийского научного форума. Карачаевск: Карачаево-Черкесский гос. ун-т им. У.Д. Алиева, 2016. С. 180–185.
315. Махаммад Ю.Х. Суфийская энциклопедия. Ч. I–II. Элиста: Джангар, 2012. 506 с.
316. Махмудова З.У. Серебро и золото в женских ювелирных украшениях // Этнографическое обозрение. 2011. № 4. С. 100–114.
317. Меликишвили Л. Открытые и закрытые типы культур этнических систем // Адат. Традиции и современность. М.; Тбилиси: Международный научно-исследовательский институт народов Кавказа, 2003. С. 18–21.
318. Меликишвили, Л.Ш. Анализ структуры традиционной свадебной обрядности и инновация. Тбилиси: Мецниереба, 1986. 93 с.
319. Местные известия // Терские ведомости. 1880. № 11.
320. Месхидзе Дж. К истории суфизма на Кавказе: Историографический обзор // Лавровский сборник: Среднеазиатско-Кавказские чтения. 1993. СПб.: МАЭ РАН, 1994. С. 74–76.
321. Месхидзе Дж. Малоизвестные страницы Дагестано-Чеченской экспедиции 1926 г.: (Материалы А.Ю. Бальшина) // Кунсткамерские тетради. СПб.: МАЭ РАН 1998. Вып. 12. С. 396–405.
322. Миллер В.Ф. Материалы по археологии Кавказа. Вып. I. М.: тип. А. И. Мамонтова и К°, 1888. 238 с.
323. Мир-Багирзаде С. Ислам и его влияние на средневековую культуру // Ислам в России и за ее пределами: история, общество, культура. Магас; СПб., 2011. С. 321–327.
324. Мир-Багирзаде Ф. Влияние восточной музыки и отражение ее в символах // // Ислам в России и за ее пределами: история, общество, культура: Материалы межрегиональной научной конференции, посвященной 100-летию со дня кончины выдающегося религиозного деятеля шейха Батал-хаджи Белхароева. СПб.; Магас: Лема, 2011.. С. 419–426.

325. Мисроков З.Х. Адат и шариат в российской правовой системе. Исторические судьбы юридического плюрализма на Северном Кавказе. М.: МГУ, 2002. 251 с.
326. Многоликая Ингушетия / Сост. М.С.-Г. Албогачиева. СПб.: Айю, 1999. 304 с.
327. Моше Гаммер. Проникновение братств Накшбандийа-Халидийа и Кадирийа в Дагестан в XIX в. // Дагестан и мусульманский восток. М., 2010. С. 94–106.
328. Мугуев Х. Ингушетия: Очерки. М.: Федерация, 1931. 141 с.
329. Мужухоев М.Б. Антропоморфные надгробные стелы мусульманских кладбищ Чечено-Ингушетии // Советская археология. 1977. № 4. С. 295–301.
330. Мужухоев М.Б. Проникновение ислама к чеченцам и ингушам // Археологические памятники Чечено-Ингушетии. Грозный: Чечено-ингушское книжное издательство, 1979. С. 125–150.
331. Мужухоева Э.Д. Организация управления Чечено-Ингушетии в 40–60-е гг. XIX века // Общественные отношения у чеченцев и ингушей в дореволюционном прошлом (XIII — начало XX в.). Грозный: Чечено-ингушское книжное издательство, 1982. С. 74.
332. Музаев Т. Союз горцев. Русская революция и народы Северного Кавказа, 1917 — март 1918 г. М.: Патрия, 2007. 518 с.
333. Мукожев А.Х. Религиозная ситуация и проблемы исламского возрождения в Кабардино-Балкарской Республике // Расы и народы. М.: Наука, 2006. Вып. 31. С. 145–162.
334. Муртазалиев А., Султанов-Барсов М. Умар-хаджи Андийский: Историко-философский очерк. Махачкала: Народы Дагестана, 2013. 220 с.
335. Муслимов С.Ш, Меримова А.А. Религия и свободомыслие в постсоветскую эпоху // Исламоведение. 2013. № 2. С. 41.

336. Мустафинов М.М. Зикриз и его социальная сущность. Грозный: Чечено-Ингушское книжное издательство, 1975. 44 с.
337. Мустафинов М.М. Современные течения зикризма и их ритуальные обряды // Социология, атеизм, религия. Изв. Чечено-Ингушский НИИ истории, языка и литературы. Сер. «Научный атеизм». Т. II. Вып. 1. Грозный: Чечено-ингушское книжное издательство, 1976. С. 135–140.
338. Мусукаев А.И. Матгис Й. Загадочный мир народов Кавказа: записки из архивов Эдинбургского миссионерского общества и других источников конца XVIII — XIX веков. Нальчик: Эльфа, 2000. 440 с.
339. Мухаммад Кок-Коз. Нормы расторжения брака // Любовь и секс в исламе. Изд. 2-е, испр. и доп. М.: Ансар, 2005. 304 с.
340. Мухаммад Ю.Х. Суфийская энциклопедия (часть I–II). Элиста: Джангар, 2012. 505 с.
341. Мухетдинов Д., Хабутдинов А. Ислам в России в XVIII–XXI вв.: модернизация и традиция. Нижний Новгород: Медина, 2011. 281 с.
342. Мухетдинов Д.В. Российское мусульманство: призыв к осмыслению и контекстуализации. М.: Медина, 2015. 164 с.
343. Нагорная полоса Терской области // Терские ведомости. 1909. № 280.
344. Нефляшева Н.А. Адыгее: процессы реисламизации и вызовы исламского радикализма (1990-е — 2015 г.) // Вестник ВолГУ. Сер. 4. История. Регионоведение. Международные отношения. 2016. № 2. С. 112–124.
345. Нефляшева Н. Ислам в Адыгее: от традиции к модернизации // Ислам в Европе и России / Сост. и отв. ред. Е.И. Деминцева. М.: Изд. дом Марджани, 2009. С. 146–167.
346. Нефляшева Н.А. Исламская составляющая современной политики в Адыгее // Вестник Евразии. 2007. №3. С. 152–162.
347. Нефляшева Н.А. Республика Адыгее: риски и вызовы исламского радикализма (1990–2015 гг.) // Исламские радикальные движения на

- политической карте современного мира. Вып. 2. Северный и Южный Кавказ. М.: Институт Африки РАН, 2017. С. 418–457.
348. Носова В.Е. К вопросу о хадже советских мусульман // Вестник кыргызско-российского Славянского университета. 2014. Т. 14. № 7. С. 185–187.
349. О горских словесных судах // Терек. 1882. № 22–23.
350. Озиев С. Куркиев Магомед Кутиевич // Ингушетия. 1996. № 24.
351. Ольшевский М. Кавказ с 1841 по 1866 год. СПб.: Изд-во журн. «Звезда», 2003. 606 с.
352. Оразаев Г., Алханаджиев Х. Силсила шейхов накшбандийского тариката, составленная Абусупияном Акаевым в 1908 г. Махачкала: Изд-во Абусупиян, 2012. С. 1–2.
353. Открытие Назрановского 2-классного училища // Терские ведомости. 1868. № 9.
354. Отрывок из «Исповеди» Лачинова // Кавказский сборник. Тифлис: Типография Окружного штаба Кавказского военного округа, 1877. С. 123–196.
355. Официальная хроника // Терские ведомости. 1891. № 31.
356. Очевидец. Народный праздник в селении Базоркинском // Терские ведомости. 1897. № 47.
357. Очерки истории Чечено-Ингушской АССР. Грозный: Чечено-Ингушское книжное издательство, 1967. Т. 1. 315 с.
358. Ошаев Х. Мюридизм в Чечне // Революция и горец. 1930. № 9–10.
359. Павлова О.С. Ингушский этнос на современном этапе: черты социально-психологического портрета. М.: Форум, 2012. 384 с.
360. Павлова О.С. Основные черты полилингвизма чеченцев и ингушей // Лавровский сборник: Материалы XXXVIII и XXXIX Среднеазиатско-Кавказских чтений 2014–2015 гг. СПб.: МАЭ РАН, 2015. С. 465–471.
361. Павлова О.С. Чеченский этнос сегодня: черты социально-психологического портрета. М.: Сам Полиграфист, 2013. 558 с.

362. Пантюхов И. Ингуши. Тифлис: Типография К.П. Козловского, 1901. 350 с.
363. Парова Л.М. Акты, собранные Кавказскою археографическою комиссией, как источник истории ингушского народа / Акты Кавказской археографической комиссии об Ингушетии и ингушах. Назрань: Республиканская типография при правительстве РИ, 1995. 245 с.
364. Патиев Я. Первый Исламский институт в России // Сердало. 2016. № 164.
365. Патиев Я. Хроника истории ингушского народа. Махачкала: Лотос, 2007. 381 с.
366. Первоначальный список избирателей города Владикавказа для избрания гласных Владикавказской Городской думы на 4-летие 1908–1912 г. // Терские ведомости. 1908. № 17.
367. Плиев А.А. Некоторые аспекты правовой культуры чеченцев и ингушей. М.: Наука, 2016. 160 с.
368. Плиев А.А. Тихтохам — «упрек» // Расы и народы. М.: Наука, 2006. Вып. 31. С. 78–84.
369. Плиев А.А. Урдув — калым у ингушей // Расы и народы М.: Наука, 2006. Вып. 36. С. 68–78.
370. Пожидаев В.П. Горцы Северного Кавказа. М.; Л.: Гос. изд-во, 1926. 110 с.
371. Полосин А.В. Религия. Нация. Государство. М.: НПЦ «Аль-Васатыя — умеренность», 2015. 504 с.
372. Полосин В.С. Прямой путь к богу / Али В. Полосин. М.: Ладомир, 2000. 61 с.
373. Полосин В.С. Миф. Религия. Государство: исследование политической мифологии. 2-е изд., перераб. и доп. М.: Ладомир, 1999. 440 с.
374. Похищение невесты у горцев Терской области // Терские ведомости. 1891. № 51.
375. Празднование столетия в колонии Карасс // Терские ведомости. 1906. № 153.

376. Пресс-служба Постпредства Республики Ингушетия при Президенте РФ // Личный архив Я. Патиева.
377. Программа Коммунистической партии Советского Союза. М.: Госполитиздат, 1961. 144 с.
378. Публичный акт в Назрановской горской школе // Терские ведомости. 1881. № 26.
379. Путкарадзе Т. Грузинская цивилизация в контексте современных глобализационных процессов // Лавровский сборник: Материалы XXXVIII и XXXIX Среднеазиатско-Кавказских чтений 2014–2015 гг. СПб.: МАЭ РАН, 2015. С. 477–480.
380. Путкарадзе Т.К., Мегрелишвили М.Н. Мусульманская община Аджарии (1940–1950 гг.) // Ислам в России и за ее пределами: история, общество, культура: Материалы межрегиональной научной конференции, посвященной 100-летию со дня кончины выдающегося религиозного деятеля шейха Баталхаджи Белхароева. СПб.: Магас: Лема, 2011. С. 376–381.
381. Пчелинцева Н.Д., Соловьева Л.Т. Обрядность похоронно-поминального цикла у народов Северного Кавказа // Полевые исследования Института этнологии и антропологии. М.: Наука. 2005. С. 198–230.
382. Резван Е.А. Коран и его мир. СПб.: Петербургское востоковедение, 2001. 608 с.
383. Резван Е.А. Зийара // Ислам: Энциклопедический словарь. М.: Наука, 1991. С. 77.
384. Резван Е.А. Рамадан // Ислам: Энциклопедический словарь. М.: Наука, 1991. С. 198.
385. Резван Е.А. Маулид // Ислам: Энциклопедический словарь М.: Наука, 1991. С. 163.
386. Резван Е.А. Хадж в материалах российской разведки рубежа XIX–XX вв. // Ислам в мультикультурном мире — 2012: Сборник материалов и тезисов 2-го

- Казанского международного научного форума. 29–31 окт. Казань, 2012. С. 9–23.
387. Резван Е.А. «Хадж из России». Восток: История и культура. К семидесятилетию проф. Ю.А. Петросяна. СПб.: Наука, 2000. С. 36–51.
388. Резван М.Е. «Лестницы и змеи»: мусульманская гадательная таблица из коллекции МАЭ РАН // Казанское исламоведение. 2015. № 1. С. 91–106.
389. Резван М.Е. Коран в системе мусульманских магических практик. СПб.: Наука, 2011. 218 с.
390. Рейнке Н.М. Горские и народные суды Кавказского края // Журнал Министерства юстиции. СПб., 1912. № 2 (февраль). С. 1–71.
391. Решетин Н. Как поднять экономическое положение горцев? // Терские ведомости. 1910. № 77.
392. Россиков К. Путевые письма // Терские ведомости. 1885. № 60.
393. Рошин М. Ислам в Чечне // Ислам в Европе и России / Сост. и отв. ред. Е.И. Деминцева. М.: Изд. дом Марджани, 2009. С. 223–225.
394. Рошин М.Ю. Суфийские традиции Дагестана и шейх Мухаммед Назим Киприотский (Заметки полевого исследователя) // Расы и народы. М.: Наука, 2006. Вып. 31. С. 170–179.
395. Рулан Н. Юридическая антропология. М.: НОРМА, 1999. 310 с.
396. Русско-осетинские отношения. Орджоникидзе: Ир, 1976. Т. 1. 513 с.
397. Сагов А. Вирды, шейхи, овлийя // Шейхи Дени и Багаудин Арсановы / Сост. Р.Ш. Албогачиев. Нальчик: Тетраграф, 2015. С. 105.
398. Саидов И.М. Этнографические заметки. Мехк кхел // Известия Чечено-Ингушского института истории языка и литературы. Вып. 1, т. V. Грозный, Чечено-Ингушское книжное издательство. 1964. С. 124–125.
399. Сайдумов Д.Х., Нинчиева Т.М., Алихаджиева А.С. Семейно-правовые отношения в чеченском обществе // Северо-Кавказский юридический вестник. 2015. № 4. С. 45–52.

400. Саламов Х. Ровзат. Нальчик: Тетраграф, 2012. 83 с.
401. Салмин А.К. Праздники, обряды и верования чувашского народа. Чебоксары: Чувашское книжное издательство, 2016. 685 с.
402. Салмин А.К. Семантика дома у чувашей. Чебоксары: Чувашское книжное издательство, 1998. 64 с.
403. Салмин А.К. Семантика верований чувашей. Чебоксары: Чувашское книжное издательство, 2004. 207 с.
404. Салмин А.К. Система религии чувашей. СПб.: Наука, 2007. 654 с.
405. Сампиев И.М. О некоторых аспектах противостояния религиозному экстремизму в Северо-Кавказском регионе // Ислам и политика на Северном Кавказе. Ростов н/Д., 2001. С. 7–19.
406. Сампиев И.М. Этнополитические проблемы России в контексте равноправия народов. Назрань: Ингушский гос. ун-т, 2009. 193 с.
407. Семенов Л.П. Археологические и этнографические разыскания в Ингушетии в 1925-1932 годах Грозный : Чечено-Ингушское книжное издательство, 1963. 160 с.
408. Сигаури И.М. Очерки истории и государственного устройства чеченцев с древнейших времен. М.: Русская жизнь, 1997. 250 с.
409. Силантьев Р.А. Ислам в современной России: Энциклопедия. М.: Алгоритм, 2008. 576 с.
410. Силантьев Р.А. Мусульманская дипломатия в России: история и современность. М.: Рема, 2010. 488 с.
411. Силантьев Р.А. Совет муфтиев России: история одной фитны. М.: Издательство Российского института стратегических исследований, 2015. 628 с.
412. Скитский Б.В. Назрановское возмущение 1858 г. Владикавказ: Растдзинад, 1930. 16 с.

413. Смирнов Н.А. Мюридизм на Кавказе. М.: Изд-во Академии наук СССР, 1963. 244 с.
414. Смирнова Я.С. Семья и семейный быт народов Северного Кавказа. Вторая половина XIX–XX в. М.: Наука, 1983. 265 с.
415. Собрание Узаконений. 1928. № 141.
416. Соловьева Л.Т. Традиционные формы бытования ислама у народов Кабардино-Балкарии // Расы и народы. М.: Наука, 2006. Вып. 31. С. 180–204.
417. Сталин И.В. Сочинения. М.: ОГИЗ; Государственное издательство политической литературы, 1947. Т. 4. 488 с.
418. Старый солдат. «Прошлое Владикавказа» // Кавказское слово. 1910.
419. Страницы отечественного кавказоведения. М.: Наука, 1992. 221 с.
420. Стрельницкий. Два узденя // Кавказ. 1846. № 20.
421. Студенецкая Е.Н. Одежда народов Северного Кавказа XVIII–XX вв. М.: Наука, 1989. 288 с.
422. Сулейманов А. Топонимия Чечни. Нальчик: Эльфа, 1997. 683 с.
423. Султыгов К.Х. О положении мусульман в Ингушетии: Проблемы реализации законодательства о свободе совести и религиозных объединениях в отношении российских мусульман (Северный Кавказ, Поволжье) // Ислам и право в России: Проблемы реализации законодательства о свободе совести и религиозных объединениях в отношении российских мусульман (Северный Кавказ, Поволжье): Материалы научно-практического семинара, ноябрь 2003. М.: РУДН, 2004. Вып. 1. С. 80–85.
424. Султыгова М.М. Скотоводство // Ингуши. М.: Наука, 2013. С. 112–118.
425. Сумбулатов А. Вечно гонимые // Шейх-овлия. Батал-хаджи Белхороев / Нальчик: Эльфа, 2010. С. 239–242.
426. Сюкияйнен Л.Р. Мусульманское право. Вопросы теории и практики. М.: Наука, 1989. 240 с.

427. Сюкияйнен Л.Р. Шариат, обычай, закон: координаты правового бытия российского мусульманина // Человек и право: Книга о Летней школе по юридической антропологии (Звенигород, 22–29 мая 1999 г.). М., 1999. С. 82–92.
428. Танкиев А.Х. Атеистические традиции в чечено-ингушском фольклоре // Интернационализм и атеизм в литературе и фольклоре чеченцев и ингушей. Грозный, 1979. С. 72–80.
429. Тауфик И. Коранический гуманизм. Толерантно-плюралистические установки. М.: Медина, 2015. 576 с.
430. Тишков В. А. Очерки теории и политики этничности в России / В. А. Тишков. М.: Русский Мир, 1997. 532 с.
431. Тишков В.А. Реквием по этносу: исследования по социально-культурной антропологии / В. А. Тишков. М.: Наука, 2003. 544 с.
432. Ткачев Г.А. Ингуши и чеченцы в семье народностей Терской области. Владикавказ: Типография Терского областного правления, 1911. 157 с.
433. Токарев С.А. Этнография народов СССР. М.: МГУ, 1958. 616 с.
434. Тримингэм Дж.С. Суфийские ордены в исламе. М.: Наука, 1989. 328 с.
435. Труды Фомы Ивановича Горепекина. СПб.: Ладога, 2006. 173 с.
436. Туганов Э.М. О религиях алан // Дарьял. 1992. № 3. С. 195.
437. Тульчинский Н. К вопросу о положении ингушей среди горцев Терской области // Терские ведомости. 1902. № 30–35.
438. Тусиков М.Л. Ингушетия: экономический очерк. Владикавказ: [Б.и], 1926. 243 с.
439. Тутаев З.Ц. Итоги работы Облсуда // Сердало. 1925. № 81.
440. Туфик С. Суфизм в исламе (Накшбандийский тарикат) // Аналитика культурологии. 2007. Вып. № 9. С. 231–235.

441. Ужахов М.Р. Годичные циклы сельскохозяйственных работ чеченцев и ингушей периода Средневековья. Грозный: Чечено-Ингушский университет, 1979. 92 с.
442. Уралов (Авторханов) А.Г. Убийство чечено-ингушского народа: Народоубийство в СССР. М.: Вся Москва, 1991. 80 с.
443. Устав Централизованной религиозной организации (Муфтият Ингушетии). Назрань: [Б.и.], 2004. 36 с.
444. Фрезер Д.Д. Золотая ветвь: Исследование магии и религии 1980. Т.1. 286 с.
445. Хазрат И. Х. Очищение ума. М.: Сфера, 1999. 416 с.
446. Ханбабаев К.М. Мусульманский мистицизм на Северо-Восточном Кавказе (на примере Дагестана) // Исламоведение. 2009. № 1. С. 113.
447. Ханбабаев К.М. Мюридизм в Дагестане в XIX — начале XX в. // Ислам в Дагестане. Махачкала, 1994. С. 31–50.
448. Ханбабаев К.М. Ритуальная практика накшбандийского тариката // Государство и религия в Дагестане. Махачкала, 2002. С. 16–34.
449. Ханбабаев К.М. Суфийские шейхи и их последователи в современном Дагестане // Дагестан и мусульманский Восток. М.: Изд. дом Марджини, 2010. С. 165–178.
450. Ханбабаев К.М. Трансформация ислама на Кавказе в постсоветское время // Двадцать лет реформ: итоги и перспективы. М.: Махачкала, 2011. С. 287–315.
451. Харадзе Р.Л., Робакидзе А.И. Характер сословных отношений в Горной Ингушетии // Кавказский этнографический сборник. Тбилиси, 1968 С. 127–164.
452. Харсиев Б.М.-Г. Ингушские адаты как феномен правовой культуры. Назрань: Пилигрим, 2009. 123 с.
453. Харсиев Б.М.-Г. Дени-Арсановский вирд // Шейхи Дени и Багаудин Арсановы / Сост. Р.Ш.Албогачиев. Нальчик: Тетраграф, 2015. С. 69–70.

454. Харузин Н. Н. Заметки о юридическом быте чеченцев и ингушей // Сборник материалов по этнографии. М., 1888 а. С. 117–123.
455. Харузин Н.Н. По горам Кавказа // Вестник Европы. 1888 б. С. 2–36.
456. Хасан Гапур. Святые места Чечни. Грозный: [Б.и.], 2004. 123 с.
457. Хашиева Л. Не нарушать традиции // Ингушетия. 2015. № 104. 15 июля.
458. Хизриева Г. Социальная организация мусульманских общин вирдовых братств тариката Кадирийа в свете исследований некрополей Ингушетии // Ислам в Европе и России. М.: Изд. дом Марджани, 2009. С. 134–145.
459. Хизриева Г.А. Вирдовые братства Ингушетии // Этнографическое обозрение. 2006. № 2. С. 47–58.
460. Хисматулин А.А. Суфийская ритуальная практика (на примере братства накшбандийа). СПб.: Петербургское востоковедение, 1996. 205 с.
461. Хисматулин А.А. Суфизм. СПб.: Петербургское востоковедение, 1999. 272 с.
462. Хицунов П. О духовной осетинской школе в Моздоке / Кавказ. 1846. № 13.
463. Хозиев Б. Проповедник дружбы народов // Северная Осетия. 1989.
464. Христианович В.П. Горная Ингушетия (к материалам по экономике горного христианского населения за Кавказом и преимущественно в Тифлисе // Кавказ. 1855. № 2.
465. Цаголов Г. Край беспросветной нужды. Владикавказ: [Б.и.], 1912. 295 с.
466. Цалиев А.М. Судебная власть в республиках Северного Кавказа (1917–2003 гг.). М.: [Б.и.], 2003. 268 с.
467. Цароева М. Древнейшие мотивы ингушской мифологии // Нартоведение в XXI веке: проблемы, поиски, решения: Материалы Международной научно-практической конференции. Магас: Ингушский научно исследовательский институт, 2016 а. 336 с.
468. Цароева М. Пантеон ингушей. М.: Триумф, 2016 б. 544 с.

469. Цароева М. Следы древних цивилизаций в языках и культуре ингушей и чеченцев. М.: Триумф, 2016 в. 320 с.
470. Цароева М. Тушоли — последняя богиня-мать Кавказа. Ростов н/Д: Южный издательский дом, 2012. 512 с.
471. Цароева М.Г. Об ингушских полубожествах нартах // Кавказ: перекресток культур. СПб.: МАЭ РАН, 2015. С. 10–65.
472. Цуциев А. Атлас этнополитической истории Кавказа (1774–2004) М.: Европа, 2006. 128 с.
473. Чапанов А.К. Социокультурная адаптация ингушских мигрантов во Франции // Вестник МГУКИ. 2015. № 5 (67), сентябрь — октябрь. С. 129–134.
474. Чахкиев Д.Ю. Древности горной Ингушетии / Отв. ред. И.А. Алироев. Назрань, 2003. Т. 1. 151 с.
475. Чеснов Я.В. Суфизм и этнический менталитет чеченцев // Расы и народы. М.: Наука, 2001. С. 47–66.
476. Читтик У. Суфизм: руководство для начинающего. М.: Восточная литература, 2012. 245 с.
477. Чурсин Г. Свадебные обычаи обряды на Кавказе // Кавказ. 1902. № 2.
478. Чурсин Г.Ф. Почитание гор, скал и камней у кавказских горцев // Бюллетень Кавказского историко-археологического института. 1928. № 4. С. 123–140.
479. Ш. Горский словесный суд // Терские ведомости. 1901. № 67.
480. Шабациук А. Политика Российской Федерации в отношении Северного Кавказа // Ислам на Северном Кавказе: история и вызовы современности. Майкоп: КУЛ, Изд. Института Центрально-Восточной Европы в Люблине, 2014. С. 13–35.
481. Шавхелишвили А.И. Из истории взаимоотношений между грузинским и чечено-ингушским народами. Грозный: Чечено-ингушское книжное издательство, 1963 а. 128 с.

482. Шамилев А.И. Религиозные культы чеченцев и ингушей и пути их преодоления. Грозный, Чечено-ингушское книжное издательство, 1963. 55 с.
483. Шамилев А.И. К вопросу о христианстве у чеченцев и ингушей // Известия Чечено-Ингушского Научно-исследовательского института история языка и литературы. Грозный: Чечено-ингушское книжное издательство, 1963 б. Т. 3. Вып. 1. С. 98–100.
484. Шамилев А.И. Пути проникновения ислама к чеченцам и ингушам // Известия Чечено-Ингушского Научно-исследовательского института история языка и литературы. Грозный: Чечено-ингушское книжное издательство, 1963. Т. 3. Вып. 1. С. 81–107.
485. Шатихин Б. Из селения Сагопш // Терские ведомости. 1890. № 55.
486. Шауки Абу Халил. Атлас биографии Пророка. Земли. Народы. Вехи. М.: СПб.: Диля, 2008, 290 с.
487. Шегрен А.М. Религиозные обряды осетин, ингушей их соплеменников при разных случаях // Кавказ. 1946. № 28.
488. Шерипов З. О тех, кого называли абреками. Грозный: изд-во Чечнаробраза, 1927. 117 с.
489. Шиллинг Е. Ингуши и чеченцы // Религиозные верования народов СССР. М.; Л., 1931. Т. 2. С. 9–40.
490. Шиллинг Е. Культ Тушоли у ингушей // Известия Ингушского Научно-исследовательского института история языка и литературы. Орджоникидзе: Сердало, Т. IV. Вып. 2. 1934. С. 98–115.
491. Шиммель. А. Мир исламского мистицизма. М.: Садра, 2012. 534 с.
492. Шихалиев Ш. Суфийские вирды Накшбандийа и Шизилийа в Дагестане // Вестник Евразии. 2007. № 3. С. 137–151.
493. Шихалиев Ш.Ш. Краткий обзор арабографических сочинений Кунта-хаджи Кишиева // Ислам в России и за ее пределами: история, общество, культура. СПб.; Магас, 2011. С. 71–76.

494. Шихалиев Ш.Ш. Суфийский шейх сегодня // Этнографическое обозрение. 2006. № 2. С. 24–34.
495. Шнирельман В.А. Быть аланами: интеллектуалы и политика на Северном Кавказе в XX в. М.: Новое лит. обозрение, 2006. 690 с.
496. Шнирельман В.А. Войны памяти. Мифы, идентичность и политика в Закавказье. М.: ИКЦ «АКАДЕМКНИГА», 2003. 245 с.
497. Шнирельман В. А. Злоключения одной науки: этногенетические исследования и сталинская национальная политика // Этнографическое обозрение. 1993, № 3.
498. Штедер Л.Л. Дневник путешествия в 1781 г. от пограничной крепости Моздок во внутренние области Кавказа // В.М. Аталиков Наша старина. Нальчик: Эльбрус, 1996. С. 179–202.
499. Штырков С. А. Традиционалистские движения в современном северо-осетинском обществе и логика религиозного национализма // Кавказский город: потенциал этнокультурных связей в урбанистической среде. СПб.: МАЭ РАН.2013. С.331-362.
500. Штырков С.А. «Народная религия осетин»: судьба концепта в XIX–XX в. // Радловский сборник: Научные исследования и музейные проекты МАЭ РАН в 2007 г. СПб.: МАЭ РАН, 2008. С.309-316.
501. Щетехин К.Б. Примирение кровников // Терские ведомости. 1898. № 152.
502. Экзеков М. Исход под предлогом «хаджа» // Родина. 2011. № 11. С. 73–75.
503. Эльбуздукаева Т.У. Чечня и Ингушетия в 20–30 годы XX века: опыт модернизации. М.: Парнас, 2011. 464 с.
504. Эльдиев А. Специфика этнорелигиозной ментальности ингушей // Развитие личности. 2010. № 1. С. 211–224.
505. Эсадзе С. Исторические записки об управлении Кавказом. Тифлис: Типография «Гуттенберг», 1907. 616 с.

506. Эсмурзиева Т. Непокколебимый Усман-мулла Барахоев // Сердало. 2003. № 42. 23 марта.
507. Я.Т. Местечко Назрань // Терские ведомости. 1907. № 27.
508. Яковлев Н.Ф. Ингуши. Популярный очерк. М.; Л.: Красный пролетарий, 1925. 136 с.
509. Яблонский А. Родные картинки. М.: Типография издательства И.Д. Сытина, 1912.
510. Яндаров А.Д. Суфизм и идеология национально-освободительного движения. Алма-Ата: Наука, 1975. 175 с.
511. Яндиев М.А. Ингуши в контексте истории и языка. М.: РИЦ ИСПИ РАН, 2005. 201 с.
512. Яндиева М.Д. Депортация ингушей. Фальсификации и подлинные причины. Назрань; М.: Эльбрусид, 2008. 54 с.
513. Яндиева М.Д. Депортация ингушей: причины, обстоятельства, последствия. Тбилиси: Поларис принт, 2012. 587 с.
514. Ярлыкапов А. Адат, шариат и российское право на современном Северном Кавказе: итоги и перспективы // Ислам в мультикультурном мире: Мусульманские движения и механизмы воспроизводства идеологии ислама в современном информационном пространстве. Казань: Казанский университет, 2014. С. 367–378.
515. Ярлыкапов А. Исламское образование на Северном Кавказе в прошлом и настоящем // Вестник Евразии. 2003. № 2. С. 5–31.
516. Ярлыкапов А.А. Новое исламское движение на Северном Кавказе: взгляд этнографа // Расы и народы. М.: Наука, 2006. Вып. 31. С. 205–229.
517. Albogachieva M.S.G. “I am entrusted with only prayer beads by Allah, and will take a dagger nor a rifle in my hands” (Kunta-hajji Kishiev, his preaching and followers) // Manuscripta Orientalia. International Journal for Oriental Manuscript Research. 2011. Т. 17. № 2.

518. Amir-moezzi A. Petite histoire de l'islam, Paris, Flammarion, Librio, 2007, 95 p.
519. Amir-moezzi A. «Lieux d'islam», Cultes et cultures de l'Afrique à Java, Autrement, Collection Monde. Paris, 2005, 355 p.
520. Amri N. Le culte des saints en Islam: les messagers de l'espérance, Paris, Le Cerf, 2008, 301p.
521. Baudoin, B. Le soufisme: exigence de la perfection, Paris, Ed. De Vecchi, 1996, 143 p.
522. Ben driss K. Le renouveau du soufisme au Maroc: Sidi Hamza al-Qâdiri Boudchich, Beyrouth. Paris, Al Bouraq; Milano, Arché, 2002, 334 p.
523. Bennigsen A. & Wimbush S.E., Muslim national communisme in the Soviet Union: a revolutionary strategy for the colonial world, Chicago; London, University of Chicago press, cop. 1979, XXII-267 p., pl., ill, glossaire, index.
524. Bennigsen A. & Wimbush S.E., Mystics and Commissars: Sufism in the Soviet Union, London, C. Hurat, cop. 1985, p. VIII-195 p.
525. Bennigsen Alexandre et Lemercier-quelquejay Chantal, L'Islam en Union soviétique. Paris, Payot, 1968, 263 p.
526. Bennigsen, Alexandre et Lemercier-quelquejay, Chantal, «La structure sociale, politique et religieuse du Caucase du Nord au 16e siècle», Cahiers du Monde russe et soviétique, XX5 (2-3), avr.-sept 1984, p. 125-148.
527. Bennigsen, Alexandre et Lemercier-quelquejay, Chantal, La presse et le mouvement national chez les musulmans de Russie avant 1920, Paris ; La Hay, Mouton, 1964, 386 p.
528. Bennigsen, Alexandre et Lemercier-quelquejay, Chantal, Le soufi et le commissaire: Les confréries musulmanes en URSS, Paris, Seuil, 1986, 316 p.
529. Bennigsen, Alexandre et Lemercier-quelquejay, Chantal, Les musulmans oubliés: L'Islam en Union soviétique, Paris, François Maspero, 1981, 317 p.

530. Berque A., «Essai d'une bibliographie critique des confréries musulmanes», Société de Géographie d'Oran. Bulletin, 1919.
531. Broxup, Marie. The North Caucasus Barrier: The Russian Advance toward the Muslim World, New York, St. Martin's Press, 1992.
532. Gellner. *Middle East Studies Association Bulletin* 17(2): 239-241.
533. Dettmering, Christian, «Reassessing Chechen and Ingush (Vainakh) Clan Structures in the 19th Century», *Central Asian Survey*, 24/4, 2005, p. 469-89.
534. Gammer, Moshe, *Lone Wolf and the Bear: Three Centuries of Chechen Defiance of Russian Rule*, University of Pittsburg press, 2006. 252 p.
535. Georgi J.G. Beschreibung aller Nationen des Russischen Reichs, ihrer Lebensart, Religion, Gebrдuche, Wohnungen, Kleidung und ьbrigen Merkwьrdigkeiten. St. Petersburg, 1776. (2-е изд. Leipzig, 1782).
536. Guldenstdt J.A. Reisen durch Georgien und Imerethi / Aus seinen Papieren гднzlich umgearbeitet und herausgegeben... von J. von Klaproth. Berlin, 1815.
537. Guldenstdt J.A. Reisen durch Russland und im Caucasischen Gebьrge / hrgg. von P.S. Pallas. St. Petersburg, 1787. Bd. I; 1791. Bd. II.
538. Klaproth G. Reise in den Kaukasus und nach Georgien unter Nommen in den Jahren 1807 und 1808. Halle; Berlin, 1818. Bd. 1.
539. Klaproth G. Reise in den Kaukasus und nach Georgien. Halle; Berlin, 1812–1814.
540. Pallas P.S. Bemerkungen auf einer Reise in die sublichen Statthallerschaften des russischen, in die Jahre 1793 und 1794. Liepzig, 1799–1801. Bd. 1–2.
541. Pallas P.S. Reise durch verschiedene Provinzen des Russischen Reichs in den Jahren 1768–1773. St. Petersburg, 1771.

542. Reineggs J. Allgemeine historische-topographische beschreibung des Kaukasus. Gotha; St. Petersburg, 1797.
543. Reise in der Krym und den Kaukasus von Moritz von Engelhardt und Friedrich Parrot. Berlin, 1815.
544. Sartori P., Shahar I. Legal Pluralism in Muslim-Majority Colonies: Mapping the Terrain // Journal of the Economic and Social History of the Orient. 2012. Vol. 55. No. 4. 637-663; Legal Pluralism in Muslim Contexts / Ed. by N. Oberauer, Y. Prief, U. Qubaja. Leiden: Brill, 2019. 258 p.
545. Tsaroieva. M. Anciennes croyances des Ingouches et des Tchetchenes: peuples du Caucase du Nord. Paris: Maisonneuve et Larose, 2005.
546. Tsaroieva. M. Mythes, legendes et prieres ancestrales des Ingouches et des Tchetchenes. Paris: L'Harmattan, 2009.
547. Tsaroieva. M. Peuples et religions du Caucase du Nord, Paris: Karthala, 2011.
548. Tsaroieva. M. Racines mesopotamiennes et anatoliennes des Ingouches et Tchetchenes. Paris: Riveneuve, 2008.
549. Tsaroieva. M. Tusholi: derniere deesse-mere du Caucase. Paris: Le Cygne, 2011.
550. Verdier R. Le systeme vmdicatoire // La Vengeance. V. 1. P. 1980, p. 14-16.

Интернет-ресурсы

551. Алиханов А. «Основы религии» — надежный заслон от радикализма. Режим доступа: <http://old.gazetaingush.ru/osnovy-religii-nadezhnyj-zaslون-ot-radikalizma> [Дата обращения: 23.01.2019].
- 552.
553. 12 лет со дня трагической гибели Башира-Хаджи Аушева // URL: 2014-10-08http://bakdar.org/view_index.php?id=4935 (Дата обращения 23.12.2016)

554. В Ингушетии открылась первая школа хафизов. // URL: <http://www.ansar.ru/rfsng/v-ingushetii-otkrylas-pervaya-shkola-hafizov-korana> (Дата обращения: 14.02.2018).
555. В Ингушетии почтили память погибших при исполнении служебного долга сотрудников МВД // URL: <http://www.parlamentri.ru/press-centr/novosti/2535-08-11-2015g-v-ingushetii-pochtili-pamyat-pogibshikh-pri-ispolnenii-sluzhebnogo-dolga-sotrudnikov-mvd.html> (Дата обращения 04.03.2016)
556. В Ингушетии состоялся первый выпуск частной школы хафизов // URL: <https://etokavkaz.ru/news/3426> (Дата обращения: 14.02.2018).
557. В Ингушском Исламском университете имени Хаматхана-Хаджи Барзиева. Режим доступа: <http://ingislamcollege.ru/v-ingushskom-islamskom-universitete-imeni-hamathana-hadzhi-barzieva-chestvovali-prizerov-i-uchastnikov-vserossijskoj-olimpiady-po-islamskim-disciplinam/#more-582> [Дата обращения: 14.02.2018].
558. В МВД подтвердили обсуждение темы лишения гражданства боевиков ИГ // URL: <http://vz.ru/news/2016/3/17/800011.html> (Дата обращения 23.04.2015).

559. Ингушский исламский колледж. Режим доступа: <http://ingislamcollege.ru/glavnaja/> [Дата обращения: 12.06.2018].
560. Ингушский Исламский университет имени Хаматхана-Хаджи Барзиева. Режим доступа: http://ingislamuniver.ru/?page_id=13 [Дата обращения: 12.06.2018].
561. Исламские университеты в России и мире. Режим доступа: <https://islam.global/obshchestvo/obrazovanie/islamskie-universitety-v-rossii-i-mire/> [Дата обращения: 23.12.2018].
562. В честь празднования Курбан-Байрам в Ингушетии прошла благотворительная акция среди беженцев //URL: <https://www.kavkaz-uzel.eu/articles/87962/>(Дата обращения 22.01.2019)
563. Вачагаев М. Вирдовая структура Чечни и Ингушетии // URL:<http://chechen.org/archives/category/prometheuse>. Прометей. 2009. № 2. (Дата обращения 29.08.2014).
564. Вестник Северного Кавказа // URL: https://issuu.com/mediayug/docs/severniy_kavkaz_2012_n2 (Дата обращения 23.12.2012).
565. Глава Ингушетии: За 2015 год вернулись к мирной жизни 8 бывших боевиков // URL:<http://regnum.ru/news/accidents/2060140.html> (Дата обращения 13.03.2016).
566. Джамаат Галгайче // URL: <https://ru.wikipedia.org/wiki> (Дата обращения 23.04.2016).
567. Дзаурова З. Остановил ли «Iод» (штраф) традицию умыкания невест? // URL: <https://gazetaingush.ru/obshchestvo/krupnyy-shtraf-za-umykanie-zastavlyaet-zadumatsya-zhenihov> (Дата обращения 23.03.2019).

568. Евкуров: Муфтият не проводил работу с теми, кто не соблюдает тарикаты // URL: http://kavpolit.com/articles/evkurov_muftijat_ne_provodil_rabotu_s_temi_kto_ne-23229/ (Дата обращения 13.03. 2016).
569. Евкуров: уроки по основам ислама в Ингушетии помогают бороться с экстремизмом Режим доступа: <https://tass.ru/obschestvo/4799362> [Дата обращения: 25.03.2018].
570. Евлоев А. Мирная жизнь бывших боевиков Ингушетии // URL: <http://onkavkaz.com/news/658-mirnaja-zhizn-byvshih-boevikov-ingushetii.html> (Дата обращения 13.03.2016).
571. Ингушетия. Хроника терактов. Обстрелов и похищений // URL: <http://www.kavkaz-uzel.ru/articles/122475> (Дата обращения 12.04.2016)
572. Ису Хамхоева хотят сместить более радикальные суфии // URL: <http://onkavkaz.com/news/701-isu-hamhoeva-hotjat-smestit-bolee-radikalnye-sufii.html>. (Дата обращения 12.04.2019).
573. Комисси по адаптации — шанс вернуться к мирной жизни // URL:<http://hghltd.yandex.net/yandbtm?fmode=inject&url=http%3A%2F%2Fwww.ingushetia.ru> (Дата обращения 21.04.2016).
574. Лавров В. Учебник «История религий» учит духовному пониманию нашей истории // URL: http://ruskline.ru/monitoring_smi/2007/09/05/uchebnik_istoriya_religij_uchit_duhovnomu_ponimaniyu_nashej_istorii/ (Дата обращения: 23.10.2018).
575. Мнения экспертов // URL:<http://www.magas.ru/content/nuzhny-li-severnom-kavkaze-komissii-po-adaptatsii-byvshikh-boevikov-mneniya-ekspertov> (Дата обращения 13.03.2016).
576. Муфтий Иса-хаджи Хамхоев назвал главную причину... // URL: [islaming.ru ›index.php/home/1994-2015-12-27](http://islaming.ru/index.php/home/1994-2015-12-27) (Дата обращения 13.03. 2016).

577. На Северном Кавказе задержан глава боевиков Али Тазиев по кличке Магас // URL: <http://criminalnaya.ru/news> (Дата обращения 13.03.2016).
578. Нужны ли на Северном Кавказе «комиссии по адаптации» бывших боевиков? // URL: <https://regnum.ru/news/1701774.html> (Дата обращения 23.02.2019)
579. О мерах по улучшению духовно-нравственного воспитания учащихся общеобразовательных учреждений. // URL: <http://ingushetia.regnews.org/law/zq/j6.htm> (Дата обращения: 23.10.2018).
580. Покушения на исламских деятелей в Ингушетии: ваххабизм, тейпы, целительство // URL: <https://regnum.ru/news/1175377.html> Любое использование материалов допускается только при наличии гиперссылки на ИА REGNUM (Дата обращения: 23.12.2016).
581. Покушения на мусульманских деятелей на Северном Кавказе в 2009–2014 гг // URL; <https://ria.ru/spravka/20140817/1020312156.html> (Дата обращения 23.12.2016).
582. Религия стала обязательной в школах по всей России. // URL: IslamNews:<https://www.islamnews.ru/news-Religija-stala-objazatelnoj-v-shkolah-ro-vsej-Rossii> (Дата обращения: 23.01.2019).
583. Сакирянская Е. Джихад на экспорт? Северокавказское подполье и Сирия // URL: <http://zappravakbr.com/index.php/analitik/630-2013-07-19-10-08-33-30969238>
584. Салафитские имамы Ингушетии обвинили муфтия // URL: <http://onkavkaz.com/news/628-salafitskie-imamy-ingushetii-obvinili-muftija-v-razzhiganii.html> (Дата обращения: 13.03. 2016).
585. Силантьев Р.А. Россия ваххабитская // URL: <http://www.gazetanv.ru/article/?id=833>. (Дата обращения: 23/12/2016).

586. Тагиров Р. Г. Суфизм в Поволжье: особенности функционирования// URL: <https://сувары.рф/ru/content/sufizm-v-povolzhe-osobennosti-funkcionirovaniya> (Дата обращения 23.02.2019)
587. Тульский М. Духовные управления мусульман РФ: история возникновения, расколы и объединения (часть 1). Режим доступа: <https://www.sova-center.ru/religion/publications/2003/10/d1072/> [Дата обращения: 10.10.2018].
588. Убийство главы Совбеза Ингушетии // URL:<http://2013.vybor-naroda.org/stovyborah> (Дата обращения: 13.03.2016).
589. Хашагульгов Иса Лаханович // URL:<https://ru.wikipedia.org/wiki> (Дата обращения: 13.03.2016).
590. Чем учат? В Ингушетии из учебника по исламской культуре вырывают страницы. Об этом сообщает Рамблер. Режим доступа: https://news.rambler.ru/education/36983246/?utm_content=rnews&utm_medium=read_more&utm_source=corylink [Дата обращения: 23.01.2019].
591. Число жертв вооруженного конфликта в Ингушетии за 2015 год снизилось на 43% // URL: <http://www.kavkaz-uzel.ru/articles/277091> (Дата обращения: 12.04.2016).

Список сокращений

АКАК – Акты Кавказской археографической комиссии

ЗКО РГО – Записки Кавказского отдела Русского географического общества

ИМЛИ – Институт мировой литературы имени А.М. Горького Российской академии наук

РГА ВМФ – Российский государственный архив Военно-морского флота

РГВИА – Российский государственный военно-исторический архив

РГИА – Российский государственный исторический архив

ССКГ – Сборник сведений о кавказских горцах

ССТО – Сборник сведений о Терской области

ТВ – Терские ведомости

ЦГА РСО – Центральный государственный архив Республики Северная Осетия-Алания

ЧИНИИЯЛ – Чечено-Ингушский научно-исследовательский институт истории языка и литературы