

Российская академия наук
Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого
(Кунсткамера)

М.С.-Г. АЛБОГАЧИЕВА

ИСЛАМ В ИНГУШЕТИИ:
ЭТНОГРАФИЯ И ИСТОРИКО-КУЛЬТУРНЫЕ
АСПЕКТЫ



Санкт-Петербург
2017

УДК [392/395+297.17](470.6)

ББК 36.5(2)+86.38

А45

Рецензенты:

М.Е. Резван, к.и.н. (МАЭ РАН, Санкт-Петербург)

Н.А. Нефляшева, к.и.н. (Центр цивилизационных
и региональных исследований, Москва)

Албогачиева М.С.-Г.

Ислам в Ингушетии: этнография и историко-культурные аспекты. — СПб.: МАЭ РАН, 2017. — 264 с.; вкладка.

ISBN 978-5-88431-349-1

Монография представляет собой первый труд по истории распространения и утверждения ислама среди ингушей. Показана местная специфика религиозных братств кадирийя и накшбандийя в контексте ритуальных практик. Освещена история создания и деятельности Духовного управления мусульман Республики Ингушетия.

Адресована историкам, религиоведам, политологам, этнографам, культурологам, специалистам других социально-гуманитарных наук.

The monograph is the first work on the history of dissemination and approval of Islam among the Ingush. The local specifics of the religious brotherhoods of Qadiriyyah and Naqshbandiyya are shown in the context of ritual practices. The history of the creation and activity of the Spiritual Administration of Muslims of the Republic of Ingushetia is covered.

The publication is addressed to historians, religious scholars, political scientists, ethnographers, culturologists, specialists of other social and human sciences.

ISBN 978-5-88431-349-1

© Албогачиева М.С.-Г., 2017

© МАЭ РАН, 2017

*Посвящается светлой памяти
моих дорогих родителей —
Султан-Гирея Исламовича Албогачиева,
Раисы Хаджибикаровны Ужаховой (Албогачиевой)
и моей замечательной бабушке —
Минат Айдамировне Плиевой*



Султан-Гирей, Минат, Рая Албогачиевы. Орджоникидзе, 1970 г.
Личный архив У.С.-Г. Албогачиева

ВВЕДЕНИЕ

Книга посвящена изучению истории распространения и формирования основных закономерностей функционирования ислама в Ингушетии¹. Ингуши составляют основное население Республики Ингушетия (472 776 чел.), компактно проживают также в Северной Осетии — 28,3 тыс. чел., в Чеченской республике — около 1,3 тыс. чел. За пределами Российской Федерации с середины XIX в. ингуши живут в Турции и на Ближнем Востоке (около 350 тыс. чел.), а с первой половины XX в. — и в странах Европы (более 200 тыс. чел.). Общая численность ингушей во всем мире составляет около 1 млн человек.

Современные ингуши — мусульмане-сунниты, в догматике придерживаются школы имама Абу-Альхасана Аль-Ашари (873–941) — основоположника калама-суннитского схоластического богословия в исламе, а в праве — школы имама Мухаммеда ибн-Идрис Аш-Шафии (767–820) — основоположника шафиитского мазхаба, сформулировавшего понятие «источники права», разграничив их между собой и установив их иерархию.

Обращаясь к истории религиозного сознания народа, нужно отметить, что в своей истории ингуши прошли три религиозных этапа: языческий, христианский и мусульманский. Причем языческие представления и практики сохраняли жизнеспособность до относительно недавнего времени (конец XIX в.). Процесс утверждения монотеистических религий среди ингушей растянулся на века. Точные сведения о первичном знакомстве предков современных ингушей с христианством отсутствуют. Можно предположить, что это произошло в XI–XII вв. и было связано с политической активностью в Кавказском регионе Византии. В XIII и XIV вв. на смену византийцам пришли генуэзцы, занимавшиеся торговой деятельностью в Крыму и на Северном Кавказе. В кон-

¹ Республика Ингушетия (с 1992 г.) — самый молодой субъект Российской Федерации, входит в состав Северо-Кавказского федерального округа. Расположена на северных склонах предгорья Большого Кавказского хребта (в центральной его части).

це XII в. активную миссионерскую деятельность среди ингушей осуществляла Грузия. В последующие века деятельность христианских миссионеров то усиливалась, то ослабевала, но не прекращалась никогда.

Параллельно шла и исламизация большей части Кавказа. Заметную роль в этом вопросе играли кабардинские феодалы, Шамиль (имам Дагестана и Чечни) и, конечно, ученые алимы и шейхи Чечни, благодаря которым произошло повсеместное утверждение ислама среди ингушей. Переломным периодом принято считать середину XIX в., когда все ингушские общества, проживавшие в горных районах и на плоскости, окончательно приняли ислам.

Значительная часть современных ингушей — приверженцы суннизма суфийского толка, стремящиеся обрести божественную любовь и божественное знание посредством личного мистического опыта. Основным суфийским духовным упражнением является зикр — повторение имени Бога или некоторых фраз из Корана. Ингуши-мусульмане принадлежат двум суфийским тарикатам² — накшбандийа и кадирийа, в свою очередь подразделяющимся на братства (вирды), члены которых дают обет придерживаться пути, предложенного шейхом. В суфийской практике ученик (мюрид) дает клятву верности учителю (муршиду), которого он избрал.

Ислам играет важную роль в жизни народа, пронизывая все сферы жизни, общественные и семейные отношения, обычаи и традиции. Либерализация государственно-конфессиональных отношений в постсоветской России способствовала росту национального самосознания. Этот процесс особенно активизировался после образования Республики Ингушетии. С самого начала ее существования руководство стало обращаться к религии как к источнику национальных ценностей. В республике были сформированы духовное управление мусульман (Муфтият), кадият, восстановлены мечети и зиараты, открыты медресе и исламские институты.

До настоящего времени не было специальных исследований, посвященных исламу в Ингушетии. Однако отдельные сведения по

² Тарикат — букв. «путь»; путь к Богу, особый метод, направленный на развитие в человеке внимания к внутренней, духовной стороне богослужения.

указанной теме встречаются в работах Ч. Ахриева, И. Бларамберга, К. Бугаева, Г.А. Вертепова, В.Б. Виноградова, А. Висковатова, Ф.С. Гребенца, Н.Ф. Дубровина, Г.А. Дзагурова, А. Ипполтова, Ф.И. Леонтовича, С. Максимова, Г.К. Мартиросиана, Х. Мугуева и др.

Изучению различных аспектов исламской тематики в регионе посвящены работы Л.Т. Агиевой, П.Х. Акиевой, С.И. Аккиевой, А.К. Аликберова, З.М. Дзараховой, А.-М.М. Дударова, Н.Д. Кодзоева, М.Б. Мужухоева, И.М. Сигаури, З.О. Шерипова, А.И. Шавхелешвили и др.

В 1990-е годы в России стала формироваться новая школа религиоведов, ставивших своей целью изучение процессов, связанных с переходным периодом и современными религиозными течениями. К ученым этой школы относятся В.Х. Акаев, В.О. Бобровников, А.О. Булатов, Н. Емельянова, Э.Ф. Кисриев, Н. Нефляшева, К.М. Ханбабаев, Т.С. Чабиева, А.Д. Яндаров, А.А. Ярлыкапов и др. Они рассматривают как общетеоретические, так и региональные особенности северокавказских форм ислама.

В работе я сосредоточусь на исламе в Ингушетии, более глубоко освещая вопросы, которые указанные авторы не раскрыли в полной мере или оставили за пределами своих исследований. Попытаюсь максимально отразить реалии, которые характерны для региона моего исследования.

Здесь же оговорюсь, что использую современный терминологический аппарат, характерный для научных публикаций по истории ислама, несмотря на дискуссионность некоторых терминов. Так, я употребляю термин «мусульманское духовенство», хотя он условный, понимая, что в исламе не существует институтов духовенства, аналогичных христианской Церкви как в функциональном, так и в структурном отношении [Тогиберидзе 2009: 36]. Спорным считается и употребление термина «суфийский орден», принятого в исламе для обозначения того или иного тариката («дорога», «путь»). Тем не менее эта практика характерна для научных работ, касающихся ислама, и я придерживаюсь ее в своем исследовании.

Особо хочу отметить, что рассматриваю не только архивные и литературные источники, в которых в должной мере не нашли

отражения современные реалии, касающиеся суфийских практик региона, а ввожу в научный оборот полевой материал, собранный мною в течение десяти лет и опубликованный в виде отдельных статей в различных академических изданиях. Являясь первым комплексным трудом по истории ислама в Ингушетии, моя работа не претендует на совершенство, но прокладывает путь для тех, кто, обладая большими знаниями и проницательностью в этих вопросах, сумеет выполнить его лучше и полнее.

Автор несет полную ответственность за все написанное и готов выслушать конструктивные замечания и пожелания для улучшения качества работы.

Не могу не отметить, что этот труд стал возможным благодаря атмосфере теплоты и поддержки моих коллег по отделу и друзей, которую я ощущаю 17 лет, пребывая в стенах знаменитой Петровской Кунсткамеры. Особо хочется выделить Юрия Юрьевича Карпова, Георгия Николаевича Симакова, Юрия Михайловича Ботякова, которые давали мне бесценные советы, высказывали пожелания в ходе исследовательской работы.

Часть этой книги составляют полевые материалы, полученные у моих информантов, за что я им очень благодарна. В ходе многолетней работы мне приходилось встречаться с представителями Муфтията Ингушетии, которые помогали в сборе соответствующего материала, давали консультации, приглашали на конференции мусульман Ингушетии, помогали в подготовке моих статей по сложным вопросам полиюридизма и во многом другом. Эта помощь и поддержка чувствовалась со стороны не только официального мусульманского духовенства Ингушетии, но и рядовых граждан и юристов различных тарикатов, которые максимально полно позволили раскрыть ритуальные практики региона.

Не выделяя по значимости и по регалиям, хочу выразить искреннюю благодарность всем, кто так или иначе был причастен к моему труду. Это Магомед-хаджи Османович Албогачиев, Магомед Султан-Гиреевич Албогачиев, Умар Султан-Гиреевич Албогачиев, Руслан Шмохович Албогачиев, Ибрагим Абдул-Рахманович Арсанов, Алисхан Султанович Гадаборшев, Абдул-Хамид Умарович Даскиев, Суламбек-Мулла Шахботович Евлоев

(1937–2008), Абдурахман Шамсудинович Мартазанов, Хамзат Амсатович Саламов, Магомед Даудович Урусханов, Магомед Абдулсаламович Хадзиев, Иса Баматгиреевич Хамхоев, Магомед Даудович Харсиев, Муса Бекмурзиевич Хаутиев, Сайфудин Сулейманович Цалоев, Хизир Магомедович Цалоев, Алаудин Магомедович Яндиев.

Огромную благодарность хочу выразить потомкам основателей религиозных братств Ингушетии: внуку Батал-хаджи Белхороева Якубу Курейшевичу и адептам шейха — Албогачиеву Багаудину Абдул-Азитовичу, Бекхану Идрисовичу Арапиеву, Тугану Исропиловичу Зязикову, Абасу Умаровичу Матиеву, Бекхану Курейшевичу Хидриеву, которые помогали мне при сборе материалов, касающихся их братства. Также огромную помощь при сборе материалов, касающихся братства Хусейн-хаджи Гарданова, оказали его внуки и родственники: Исса Насрудинович Гарданов, Якуб Насрудинович Гарданов, Исмаил Багаудинович Гарданов, Аюб Мухамадович Гарданов.

Слова глубочайшей признательности — заместителю кадия Республики Ингушетия Магомеду Мухарбековичу Хаштырову, который взял на себя труд прочесть мою работу и внести правку в текст книги в части, касающейся ритуальных практик ингушей.

Большую помощь мне оказала моя подруга Марет Гайсултановна Цароева, доктор истории религий и доктор этнологии, заведующая архивами французского этнолога и фольклориста Жёнёвьев Массиньён в Национальной библиотеке Франции. Она постоянно поддерживала меня, давала ценные советы и консультировала по различным вопросам, касающимся моего исследования.

Отдельную благодарность хочу выразить моим коллегам и друзьям за оказанную поддержку и помощь при работе над книгой: Светлане Исмаиловне Аккиевой, Малике Султановне Арсанукаевой, Ренаде Александровне Джалилходжа, Зейнеп Магомет-Тагировне Дзараховой, Магомедсаиду Абдулмуслимовичу Исмаилову, Фатиме Беслановне Магушковой, Эсет Хамзатовне Манкиевой, Зое Увайсовне Махмудовой, Хаве Султановне Оздоевой, Ольге Сергеевне Павловой, Якубу

Султановичу Патиеву, Вячеславу Сергеевичу Полосину, Валерии Михайловне Пороховой, Захидат Хасановне Султыговой, Лиде Османовне Тутаевой, Умару Туркеевичу Чемурзиеву, Шамилю Шихалиевичу Шихалиеву.

Этот труд стал возможным благодаря терпению и всесторонней поддержки моего супруга Магомеда и моих детей — Лейлы, Анзора и Евы.

Возможно, остались люди, которых я не упомянула, но всем я очень признательна за оказанную помощь в подготовке этого труда.

Глава 1

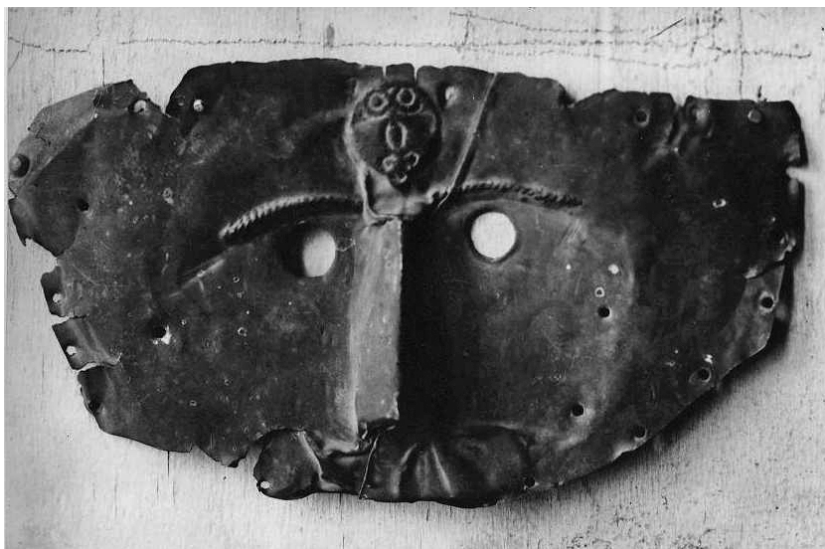
ТРАДИЦИОННЫЕ РЕЛИГИОЗНЫЕ ВЕРОВАНИЯ И МИРОВЫЕ РЕЛИГИИ СРЕДИ ИНГУШЕЙ

§ 1.1. РАННИЕ РЕЛИГИОЗНЫЕ ВЕРОВАНИЯ

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 (в частности, небесных светил), культ мертвых, культ домашнего очага и др. [Косвен 1953: 142]. Свидетельство тому — 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 (*каш*) и др. Широкое освещение религиозные представления нашли в мифах, легендах и сказаниях ингушей.

В древности у каждого племени кавказских народов существовал собственный пантеон богов, возглавляемый богом-отцом и богиней-матерью. Такая же модель характерна и для ингушского пантеона. Возглавляли его андрогенные божества, 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 2016б: 11]. Божества занимали определенную ступень иерархической лестницы пантеона в зависимости



Маска богини Тушоли. Джейрахский район, с. Ког. XVI–XVII вв.
[Каменная летопись 1994:103]

от их значимости и роли в жизни народа. 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 они считали их заступниками перед Высшим и Всемогущим Богом. Люди не осмеливались обращаться к нему прямо в своих молитвах, чтобы не беспокоить. Всякое проявление его желаний или гнева исполнялись 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 ЦЮ. Боги-покровители были наделены равным могуществом и силою, но различались бóльшим или меньшим масштабом 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 божеств, но и горизонтальная, в зависимости от доменов их управления. Одни были представителями фауны и флоры, управляли природой, горами, лесами и дикими зверьями, другие курировали цивилизованный мир людей и имели антропоморфный облик [Цароева 2016 б: 23].

Боги природы и Вселенной

Живя в системе патрилокальных отношений, ингуши переносили их и на свой пантеон, считавшийся ими одним большим святым семейством, возглавляемым андрогенными божествами — богом-отцом *Дялой* и богиней-матерью *Тушоли*. Все другие божества считались детьми Дялы. Божественная семья отражала все стороны жизни народа и выражала их мировоззрение, картину мира [Цароева 2016 б: 502].

Дяла (бог-отец), в божественной семье имя Дялы становилось 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 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) — всемогущая андрогенная богиня, от которой зависело «рождение всего, что дышит на земле». Тушоли получила в качестве атрибута божественную птицу угод, 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].

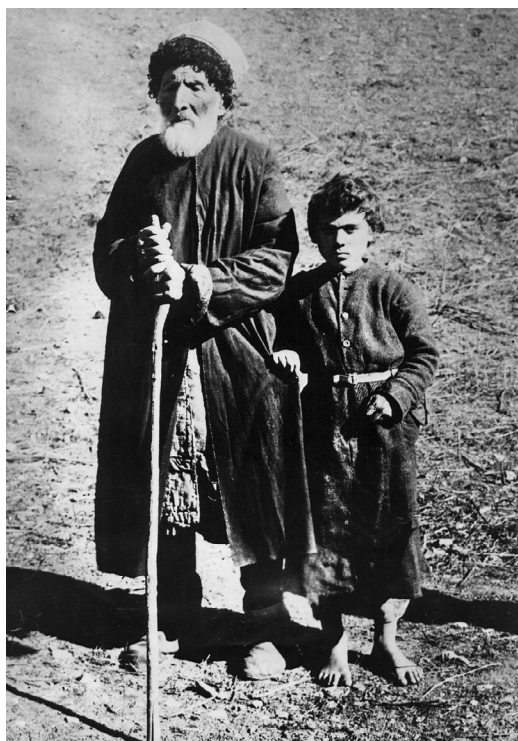
В честь богини Тушоли ежегодно устраивали праздник в последнее воскресенье апреля (инг. *тушоли-киринде*). С этим праздником связывался годовой круг скотоводческого хозяйства — выгон скота на летние пастбища [Шиллинг 1934: 5].

Тха (бог Вселенной) жил на недоступной вершине Казбека (инг. *Бешлоам-корт*). 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 пребывать в небесном, земном и потустороннем мирах [Акиева 2016 а: 326]. Он был глубоко почитаемым богом, с его именем связывают христианско-языческий храм Тхаба-Ерда (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-Ерда считается одним из древнейших православных храмов на территории России и должен стать важным объектом туристического кластера «Курорты Северного Кавказа» [Без веры добрососедство невозможно].

Гал-Ерда (бог неба) в древности персонифицировал и 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 Гал! 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) — «клятвенный брат» Галь-Ерды и Амага-Ерды. В честь него было построено

святилище (*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 в каждой семье для жертвоприношения откармливали барана, варили пиво и делали араку. Как только глашатай объявлял о времени молитвы, женщины начинали готовить из пшеничной муки четыре круглые лепешки с сыром и маслом и одну такую же, но треугольную (*боджль*). Эти угощения относили в святилище — *эльгиц*, окруженное каменной оградой. В этот двор могут заходить лишь мужчины, но в само святилище заходят только старшие в роде и жрец [Труды Фомы Ивановича Горепекина 2006: 173].



Последний жрец Эльмурза Хаутиев с правнучкой-поводырем. Горная Ингушетия. 1920-е годы. Личный архив И.Г. Алмазова

Астральные божества

Малха (бог-солнце, Дяла-Малха) — божество 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 2016б: 101]. Б.К. Далгат писал, что ингуши о Дяла-Малхе слагают мифы и просят благодати, считая его добрым божеством. «Оно играет большую роль почти во всех празднествах в честь других богов; все молебни 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 2016б: 107]. Пробудившись ото сна на заре, она выходила к людям и рассказывала свой пророческий 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, 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 [СПбФ АРАН. Ф. 800. Оп. 6. Д. 160. Л. 26].

Божества природы

Села (бог грома и молнии) — божество огня. В посвященный ему день (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 — *селингь*. 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. Очертив круг на вершине, она якобы наказывала тех, кто нарушил эту границу или не желал выполнять обряды в честь нее, и посылая бури. Поэтому ежегодно летом в честь богини снежных вьюг устраивались жертвоприношения в Девдоракском ущелье, в верховьях Терека, где находился жертвенник. Этой богине посвящался понедельник, в который запрещалось работать, поскольку ветер, который она могла наслать в наказание, мог нанести вред. Этот обычай следовало особенно тщательно соблюдать в месяц жатвы и покоса [Шиллинг 1931: 28].

Хин-нана («Мать воды») — богиня рек, источников и покровительница 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 ветер. От нее зависел урожай горца, поэтому, чтобы ее ублажить и умиловать, ей посвящали во время полевых работ один день в неделю — понедельник. В этот день ингуши не работали и молились, прося Миха-нану обойти их стороной, оставить в покое их поля и скошенные травы [Ахриев 1875: 40].

Амага-Ерда (покровитель озер) — младший брат бога урожая Мат-цели и бога неба ГПал-Ерды, а также «клятвенный брат» бога знаний и магии Маго-Ерды. Амга-Ерда строго следил за чистотой воды озер и мог наказать за их загрязнение. Вместе с тем он выступал защитником и покровителем жителей окрестных сел, предупреждая их о надвигающейся беде [Дахкильгов 1991: 175–176].

Хазар-Ерда (бог-тура, 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, культивируя 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 деревьев, как плодовых, так и дикорастущих. Так, существовал *бог фруктовых деревьев Херх-Ерда*, который следил, чтобы его любимые деревья, яблоня и груша, глубоко почитались. Рубка этих священных деревьев строго запрещалась даже адатами ингушей. Покровителями дикорастущих деревьев была группа богов, именуемая *наж-ган-цухой*, или *божества (цухой) дуба (наж) и других деревьев (ган)*. Они следили за тем, чтобы люди соблюдали установленные ими правила: не рубить деревьев больше, чем это необходимо для хозяйственных нужд. Тем самым выработалось почтительное и бережное отношение к лесу, являвшемуся главным источником их жизни: он кормил и обогревал их, а при необходимости и оберегал [Цароева 2016б: 157].

Божества сельской жизни

Огромную роль в ингушском пантеоне играл *Елта, бог охоты и покровитель охотников* [Далгат 1972: 256]. Дяла-Елта был царем 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 мольбой о хорошей добыче, а после охоты приносили ему в жертву рога убитого зверя [Далгат 2004: 160]. Ингуши считали, что у всех зверей на ушах есть метка Елты, и он сурово карает тех охотников, которые убивают зверей без нужды [Далгат 1972: 54].

Тамыж-Ерда (бог животноводства) особо почитался ингушами. «Ингуши изображают Тамаж-Ерда святым существом, имеющим маленький рост и сидящим на маленьком коне, величинной 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 Тамыж-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 обязанными успехом в жизни этому всеильному 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 Матлоам (Столовая гора. — М.А.) [Базоркин 1875: 7–8] и святилище Мятцели.

Сусан-Дяла (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].



Святылище Мятцели. XIII–XIV вв.
Республика Ингушетия. 2012 г. Фото Р.С. Джалил-Ходжи

В горной части Ингушетии всегда было очень мало пригодных для земледелия мест. Сенокосные угодья располагались в труднодоступных местах, и часто косить там было сопряжено с риском для жизни. Чтобы обезопасить себя, люди прибегали к богам-покровителям [Султыгова 2013: 108]. В ингушском пантеоне был **бог-покровитель сенокоса и мужчин Матар-Дяла**, он также «побратим» Мат-цели и покровитель отцовства. Святылище *эльгиц* этого божества находилось на восточной стороне вершины Матлоам. В честь этого божества устраивали праздник. После окончания праздничной церемонии, посвященной «Золотому Матцели», женщины отправлялись к Сосун-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 — единственный кавказский народ, в пантеоне которого сохранилась группа божеств, покровительствующая девушкам. В их лице они видели своих защитников. В честь Агой проводили праздник, проходивший в первый четверг декабря. В этот праздник девушки и девочки-подростки собирались и ходили по селению, распевая песни. К этому празднику заранее готовили угощения и маленькие подарки, которыми одаривали девуше, 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 урожая [Цароева 2016б: 240]. В честь него устраивались 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].

Гара покровительствовал путешественникам и всем тем, кто вышел в дорогу по какому-то делу, в том числе и участникам набегов. Перед дорогой делалось жертвоприношение, чтобы дорога была удачной. При благополучном исходе мероприятия Гара благодарили за покровительство в пути и за счастливое возвращение, а охотники раздавали четвертую часть своей добычи вдовам и сиротам своего рода [Цароева 2016б: 249].

Цори-Ерда (бог кровной мести) — покровитель Цоринского общества, одного из самых значительных в прошлом. Цори-Ерда отличался особой нетерпимостью к роду кровника. К сожалению, об этом божестве сведений очень мало, известно о его бытовании, но праздников или каких-либо ритуалов в честь него, кроме мщения, 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») — дочь бога грозы Сели и хранительница любимого оружия отца — лука со стрелами, представленного в виде радуги и молнии. Села-Сата — покровительница мастериц: ткачей, швей, вязальщиц, ковровщиц [Кодзоев 2013: 309].

Пхьармат («Кузнец страны») — полубожество, покровитель и заступник народа, имеющий «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 2016б: 262]. О глубоком почитании этого божества можно судить по сохранившему-

ся в Джераховском ущелье названию святилища Пхъамат-Ерды [Акиева 2016б: 92].

Малар-Ерда (бог горячительных напитков) требовал от людей уважительного отношения к спиртным напиткам и призывал употреблять их только в торжественные моменты: на религиозных и семейных праздниках, на свадьбах, в честь рождения детей, принимая гостей, на поминках. 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 2016б: 269].

Божества бедствий

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

Унан-нана (богиня заразных болезней) насылала на людей болезни, уносившие целые селения в наказание за грехи. Любимой ее дичью была черная курица. Чтобы смилостивить Унан-нану, ей приносили в жертву именно черную курицу [Дахкильгов 1991: 177]. Являясь божеством, несущим страшные эпидемии, заразу и смерть, Унан-нана представлялась в виде высокой взрослой женщины «невзрачного вида», «с переметной сумкой на плечах», в которой хранилась зола [Акиева 2016б: 157].

Страшной и безжалостной была и **Хигиз-нана (богиня оспы)**. Эта страшная болезнь время от времени поражала значительную часть общества. Чтобы умилостивить ее, 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 2016б: 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 их происхождения, 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 времен до XIX в. Они свидетельствуют о глубине, богатстве, разнообразии их духовного мира и жизненного уклада. Наличие такого сложного пантеона подготавливало местную среду к принятию монотеистических религий.

§ 1.2. ХРИСТИАНСТВО

Точные сведения о первом знакомстве предков современных ингушей с христианством отсутствуют. Можно предположить, что это произошло в XI–XII вв. [Далгат 2004: 44] и было связано с политической активностью в Кавказском регионе Византии. В XIII–XIV вв. 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. Ганн, который усматривал в архитектуре храма Тхаба-Ерады влияние итальянских зодчих [Ганн 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 Алби-Ерды. В культуре ингушей отмечаются «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, в нем были сделаны некоторые изменения и дополнения к внешнему облику. Г.Г. Гамбашидзе отмечает, что на рубеже VIII–IX вв. храм представлял собой трехцерковную базилику [Гамбашидзе 1977: 50].

В последующие века влияние Грузии то ослабевало, то усиливалось, но никогда не прекращалась. В 1638 г. царь Кахети 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



Храм Тхаба-Ерды.
Республика Ингушетия, 2012 г. Фото Р.С. Джалил-Ходжи

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. — *М.А.*) [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 были сведения о событиях на Кавказе, и об ингушах, в частности говорилось, что «104 года (они. — *М.А.*) 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. русское 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 (ингушского. — *М.А.*) 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 ощутимыми. Число лиц, принявших христианскую веру от Осетинской комиссии в «Киштинском уезде», составило всего 820 чел. [Русско-осетинские отношения 1976, I: 391–

392]. «Представители Осетинской духовной комиссии работали в Осетии и Ингушетии до 1792 г. В 1793 . по указу Екатерины II была учреждена Моздокско-Маджарская vicарная 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 — посёлок Иноземцево), миссия Эдинбургского миссионерского общества. Им 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. 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, Матис 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 зада-

чи, 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 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. Блау перевел на ингушский Молитву Господню и напечатал ее в Астрахани. Он намеревался переложить Священное писание на ингушский язык, чтобы облегчить его восприятие для «новокрещенных», не понимавших язык миссионеров. Устный перевод непонятных им слов не достигал цели, и они могли лишь научить горцев некоторым христианским обрядам. Для этой цели он разработал первую ингушскую азбуку на основе латиницы [Краснокутская 2000: 114].

Г. Блау намеревался построить училище с пансионом для детей из соседних селений, 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. Блау 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 впоследствии 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, I: 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, религиозный синкритизм был налицо. 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 1983: 86]. 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 1983: 86].

Широко стали отмечать и день святого пророка Ильи. На Руси его празднование приходилось на 20 июля по старому или 2 августа по новому стилю, 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 Пиръа, по рассказам, он создал медные своды небес. «Он заставлял женщин подниматься на са-

модельные 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, III: 35].

Из вышеизложенного следует, что Перун-громовержец и бог Села выполняли схожую функцию, 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 другие, а также появились термины, заимствованные из грузинского языка под влиянием христианства, такие как «мозгIар» (священник), «марха» (пост) «жарг» (крест) и др. [Великая, Виноградов 1983: 86]. Можно сказать, что христианство существовало у ингушей не как догматическое учение, а только как новый обряд. Оно действовало на народ в основном внешностью богослужения, не касаясь нравственной стороны его жизни. Поэтому-то христианская вера не могла укорениться в местной среде, да и те обряды, которые они приняли от христиан, стали забываться [Казиев, Карпеев 2003: 329].

На территории современной Ингушетии есть не только древние христианские памятники, но и действующие храмы в городах Сунжа, Карабулак и в станице Троицкой [Благочинный церквей

Ингушетии...]. Эти храмы были построены еще до революции 1917 г., так как на территории современной Ингушетии находилось 15 казачьих станиц с несколькими десятками тысяч жителей православного вероисповедания и более чем 20 православных храмов. С 1919 по 1943 г. почти все православные храмы были закрыты и разрушены, духовенство и монашество арестовано. В 1940-х — начале 1950-х годов в приспособленных зданиях были открыты небольшие молитвенные дома в г. Карабулаке, станицах Орджоникидзевской, Троицкой, Вознесенской. Все они, кроме церкви 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 русскоязычная община [Ингушетия. Христианство].

Покровский храм был основан в 1912 г, но в 1930-е годы был разрушен коммунистами. 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 Ингушетия, 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). После открытия 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 Покрова Пресвятой Богородицы станицы Орджоникидзевской (бывшей Слепцовской,



Православный Покровский храм г. Сунжа. 2012 г.
Фото Р.С. Джалил-Ходжа

ныне г. Сунжа) Республики Ингушетия [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 над переводом более восьми лет. Книга издана тиражом 1000 экземпляров во взаимодействии с Синодальной Библейской комиссией и Институтом перевода Библии [Евангелие от Луки перевели на ингушский язык].

Все главы Ингушетии были награждены высокими наградами за возрождение православия в республике. 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 патриаршую награду — орден Сергия Радонежского. Ингушский лидер удостоен его за 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 Ингушетия Ю.Б. Евкурову за помощь в строительстве храма Покрова Пресвятой Богородицы в ст. Орджоникидзевской Республики Ингушетия [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.

* * *

Прежние языческие верования ингушей тесно переплелись с христианскими, заимствуя то, что было близко их традиционным религиозным представлениям. Вероятно, это можно объяснить тем, что едва только несколько поколений ингушей знакомились с новой религией, начинали проникаться ее духовными основами, как новые войны загоняли их в глухие ущелья, где их потомки, отрезанные от внешнего мира, теряли воспринятое их отцами или дедами вероучение, сохраняя лишь внешние его черты. Это приводило народ к возврату к его древним верованиям, но уже с включением новых элементов в обрядовые практики [Грабовский 1870: 27–28].

Возможно, такая трансформация произошла в связи с тем, что миссионеры стремились найти в своей религии схожие персонажи для оживления общих мифологических богов и образов. Таким образом, в сознании людей оставались те практики, которые были близки им и понятны.

В настоящее время все ингуши исповедуют мусульманскую религию. При этом на территории Республики Ингушетия имеются несколько православных храмов, прихожанами которых является русскоязычное население региона.

§ 1.3. ИСЛАМ

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 молода и не столько вытесняла нравственные требования язычества, сколько накладывалась на них или синтезировалась с ними [Манкиева 2017: 136].

В зависимости от того, какое влияние было сильнее, тот или иной народ усваивал новые мусульманские традиции, чем и обусловлена вариативность ислама в Кавказском регионе.

Обращение к истории проникновения ислама позволяет провести реконструкцию его закрепления как основной религии Кавказского региона. Многие местные религиоведы считают, что ислам проник к вайнахам (ингуши и чеченцы) во времена завоевательных походов арабских полководцев на Дагестан (VII в.). В свете последних исследований стало понятно, что в этот же период с ним познакомились балкарцы и кабардинцы [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 порах 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 732–733), в частности в области Бал-ал-Кист, т.е. на территории, где проживают кистины (ингуши. — М.А.).

Исходя из этого можно выдвинуть версию о том, 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 [Марзоев 2014: 182], 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 Терекком 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 2003б: 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]. Уникальный памятник зодчества Борга-Каш, сохранившийся в ингушском селении Плиево, был построен в 1405–1406 гг. в честь Бек-Султана, сына Худайнада, ордынского феодала — современника Тамерлана и Тохтамыша [Кодзоев 2003: 85]. Мавзолей был местом паломничества различных народов Кавказа на протяжении многих веков. «Тысячи паломников в начале XVIII столетия, нехристиан, ежедневно стекались к месту поклонения, прося заступничества угодников

Божьих в посылке им дождя и других случаях» [Гребенец 1913: 3]. Возле этого культового сооружения окрестные жители совершали различные обряды.

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 вв. сыграли кабардинские феодалы, контролировавшие значительные территории равнины и предгорья Северного Кавказа. Есть информация о том, что 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 этого 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). «В своих проповедях он призывал народ отказаться от греха и пороков, к 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].

В первой половине XIX в. значимую роль в укоренении среди ингушей тариката накшбандийа оказала 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.

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 мухаммеданам» [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 в Ингушетию карательную экспедицию [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» [Мартirosiан 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 поступком, в результате чего произошел раскол местного общества. Конфликт, назревавший многие годы на религиозной почве, 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 и 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 здесь никто не мог и подумать [Биография Имама Шамиля]. Шамиль утверж-

дал шариат не только в Дагестане, Чечне, Ингушетии, но и среди закубанских народов — черкесов, абадзехов, шапсугов, натухайцев. Найбы Шамиля проповедовали шариат и мюридизм среди горского народа Закубанья [Акаев 2003: 51].

«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].

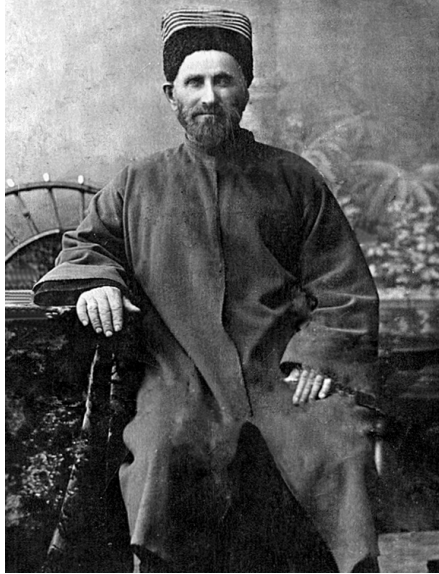
Активными сторонниками имама Шамиля были карабулаки (этническое подразделение ингушского народа). Назрановское общество в своем прошении на имя военного министра А.И. Чернышева от 24 июля 1842 г. писало, что Шамиль разорил их жилища, уничтожил хлеб и направил на них «друзей и родных наших карабулаков» [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 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 не известное 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 горцев постарались переселить 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 сооте-



Минга-хаджи Альтемиров.
Начало XX в. Личный архив М.С. Оздоева

чественников, почетные представители 15 аулов Назрановского общества подали прошение с просьбой вернуть из Турции 76 дворов их родственников. В документе того времени было отмечено, что 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, Хабутдтнов 2011: 58]. Такая судьба досталась жителям селения Сагопши, около двух третей жителей которого отправились с генералом Кундуховым в Турцию, а потом возвратились [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. По данным первой Всеобщей переписи населения Российской империи 1897 г., в Ингушетии в то время насчитывалось 55 действующих мечетей; абсолютное их большинство располагалось в равнинных районах. Самое большое число мечетей было в ингушском селении Базоркино (ныне с. Чермен Пригородного р-на Республики Северная Осетия — Алания), где имелось девять квартальных и одна соборная мечеть, а также школа, где обучали детей основам ислама. Официально все ингуши считались тогда мусульманами суннитского толка, но в материалах переписи среди ингушей еще значится некоторое количество православных и язычников [РГИА. Ф. 1290. Оп. 11. Д. 2390].

Анонимный автор газетной публикации в 1891 г. был свидетелем праздника в честь Мат-цели в горной Ингушетии. Он сообщал, что по сей день горные общества еще почитают Мат-цели, несмотря на бывшее в прежние времена христианство и ныне господствующее 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, который, по их представлениям, обитал 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 жизни региона во второй половине XIX — начале XX в.: Батал-хаджи Белхороев, Хусейн-хаджи Гарданов, Гайрбек-хаджи Евлоев, Татре Албогачиев, Юсуп-хаджи Плиев, Дугуз-хаджи Беков, Мус-Мулла Дударов-Мохлоев, Абдурахман-хаджи Актолиев, Тешал Ужахов, Магомед Куркиев, Ильяс и Исмаил Озиевы, Терсмейл-хаджи Гагиев, Исхак-Мулла Чапанов, Усман-Мулла Барахоев, Хаджи-Али Чумаков, Ахмед Арапханов и мн. др. [Дударов 2015: 99].



Татре Долтмурзиевич Албогачиев. Польша.
Конец XIX в. Личный архив У.С.-Г. Албогачиева

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 РСФСР-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. Власть попыталась таким образом проводить грамотную духовно-просветительскую работу среди местного населения. Ингуши с нескрываемым восторгом приняли это предложение. Однако существенных изменений не успело произойти, началась Февральская революция, которая давала надежду на защиту интересов народа. В основу Декларации прав народов России (2 ноября 1917 г.) и Декларации прав трудящегося и эксплуатируемого народа (январь 1918 г.) были положены принципы равенства всех наций и народностей и признание права наций на самоопределение. Неприкосновенными объявлялись верования, обычаи и традиции, национальные и культурные учреждения народов Поволжья и Крыма, Сибири и Туркестана, Северного Кавказа и Закавказья. «Все эти обещания не были, конечно, искренними. Они являлись лишь тактическим ходом чрезвычайно слабого тогда советского режима и продиктованы были стремлением советского руководства вырваться из тисков так называемого “капиталистического оружия”, еще не признавшего Советский Союз» [Джабагиев 2015: 178].

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 шафитов 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 планировалось открыть медресе, а во Владикавказе — высшее учебное заведение — Юридическую академию шариатских наук. В ней предусматривалось преподавание и светских предметов [Нефляшева 2009: 153]. Делегаты съезда 4 ноября 1917 г. единогласно избрали на должность муфтия Нажмуддина Гоцинского [Музаев 2007: 406].

После окончания Гражданской войны поведение большевиков переменилось коренным образом. «С одной стороны, начались преследования мусульман внутри Советского Союза, а с другой — коммунистическая пропаганда на мусульманском Востоке не настаивала больше на большевизации чужих стран, а выдвигала на первый план право каждой нации на освобождение от чужого владычества и на полную государственную самостоятельность. Текст приглашения на Бакинский конгресс вполне подтверждает далеко идущие намерения советского правительства большевизировать возможно скорее мусульманский мир» [Джабагиев 2015: 178]. Бакинский конгресс усилил недоверие между сторонами, что привело к вражде с мусульманами России и за ее пределами.

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 и подвергли 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].

Несмотря на политические преобразования, в Ингушетии еще оставались знатоки ислама, которые готовили учащихся в медресе. В 1920-е годы в Ингушский областной отдел народного образования поступили две путевки на арабский факультет Ленинградского института восточных языков. Они достались Джамалдину Сандхаджиевичу Омархаджаеву и Магомеду Кутиевичу Куркиеву.



Магомед Кутиевич Куркиев.
Начало XX в. Личный архив А.С. Озиева

Им посчастливилось учиться у видного арабиста академика И.Ю. Крачковского, который писал: «В 20-х годах два ингуша, присланные для завершения образования в Ленинградский институт восточных языков, свободно беседовали по-арабски на разнообразнейшие темы мировой политики и современной жизни, а один (Магомед. — *М.А.*) с легкостью писал стихи по всем правилам старых арабских канонов» [Крачковский 1965: 47].

Из этого следует, что преподавание в медресе велось на хорошем уровне. В частности, медресе в Гамурзиево, где работал Ильяс Мула Озиев, известный арабист и кадий Назрановского округа, считалось кузницей высококвалифицированных арабистов [Озиев 1996: 2]. В разные годы в медресе Ингушетии получили образование известные алим — Наурузов Хаджи-Али из Кантышева, Дзоргов 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-мула Барахоев из Галашек и многие другие [Озиев]. Большинство из них продолжали заниматься самообразованием и готовить учеников.

В 1930-х годах 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, функционировало 146 мечетей. Партийные и комсомольские организации были не в состоянии провести нужную антирелигиозную кампанию на местах. Об этом свидетельствуют сообщения Х.-М. Мугуева. В 1929 г. в Ингушетии функционировало 32 школы с 1500 учениками, в которых велось обучение основам ислама, и такое же количество медрес с 825 учениками [Мугуев 1931: 37].

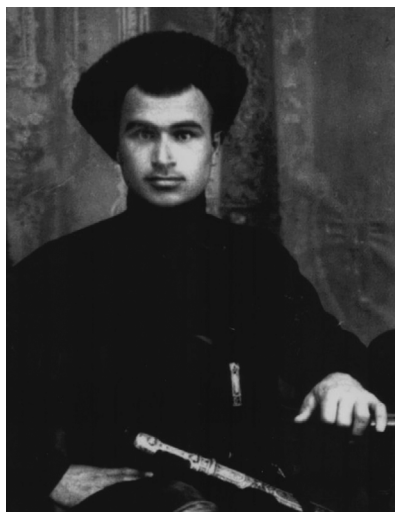
Преподавание в этих учебных заведениях велось местными муллами и хаджами, несмотря на то что власть активно боролась с их влиянием на население и с ними самими, подвергая их репрессиям.

Показателен 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.

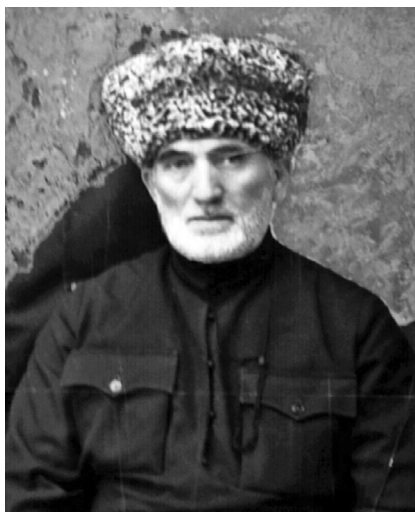


Осман Саадович Барахоев. 1960-е годы.
Личный архив А.О. Барахоева

Осман-мулла Барахоев воспитал в своем медресе около 60 учеников, 46 из которых впоследствии стали известнейшими алимами. Среди них Магомед Салмарзиевич Оздоев, Умар Экиевич Доскиев, Абдул-Азит Эльжеркиев, Исхак Буружев, Хусейн Евлоев, Чоалдар-хаджиевич, Гайри-Мухьмад Батыров, Бийбот-Мухьмад, Ахмед Хадзиев, Асхаб-мулла Шойлиев, Умар-мулла, Темаркье Асхаб и др. [Эсмурзиева 2003]. Впоследствии именно выпуск-



Махамад Салмарзиевич Оздоев.
1960-е годы. Личный архив
Б.М.Оздоева



Умар Экиевич Даскиев.
1960-е годы. Личный архив
А.-Х.У. Даскиева

ники этих учебных заведений становились имамами мечетей и возглавляли нелегально функционировавшие шариатские суды. Последнее было обусловлено религиозным сознанием населения, не мыслившего свое существование без основ шариата.

К концу 1930-х годов борьба против религии приобрела чудовищный размах. 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, рядовых партийных функционеров. Репрессировали многих ученых, врачей, инженеров, деятелей культуры и народного просвещения и местного ду-

ховенства [Анчабадзе 2001: 59]. В числе последних были имамы мечетей, которые рассматривали спорные вопросы, основываясь на мусульманской правовой системе. Особенно преследовались последователи учения Кунта-хаджи Кишиева.

Начавшаяся Великая Отечественная война нарушила и без того сложную обстановку в регионе. В это тяжелое для страны время ингуши встали на защиту Родины. Не считая призванных из других мест и тех, кто к этому времени уже служил в рядах Красной Армии, на фронт ушли 11 тыс. ингушей при общей численности населения 80 тыс., из которых около 50 % составляли дети и старики. Из призванных на войну почти 4000 воинов не вернулись домой, 46 человек были удостоены звания Героя Советского Союза [Албогачиева 2013: 8].

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, Алматинскую, Восточно-Казахстанскую, Джамбулскую, Карагандинскую, Кызылординскую, 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. Берия 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 выполнить 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. человек» [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 которого 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].

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, имели возможность учиться, работать и передвигаться по стране, только не на историческую родину.

В результате депортации пострадала духовная и материальная культура ингушского народа (разрушены и разграблены культовые сооружения, уникальные башенные комплексы и домовладения и т.д.), была уничтожена духовная элита, обладавшая глубокими мусульманскими знаниями. Работниками НКВД безнаказанно



Ингуши в депортации. Казахстан, с. Белоцерковка, 1956 г.
Личный архив С.-Г.И. Албогачиева

сжигалась духовная литература из частных рукописных собраний, библиотек мечетей и государственных архивов и т.д.

Долгие 13 лет депортированные народы соблюдали свои традиции, обычаи и даже в суровом климате Средней Азии и Казахстана 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 [Шабацюк 2014: 16].

Запрет возвращения на родину был отменен 9 января 1957 г. указом Президиумов Верховных Советов СССР и РСФСР. Была восстановлена упраздненная Чечено-Ингушская АССР, однако в иных границах, чем при упразднении. В ее составе остались переданные в 1944 г. из Ставропольского края в Грозненскую область Наурский и Шелковской районы с преобладающим русским населением, но при этом ей не был возвращен Пригородный район, оставшийся в Северной Осетии, где жила значительная часть

ингушского духовенства. Материалы первой Всероссийской переписи населения 1897 г. свидетельствуют о том, что нынешнее селение Куртат Пригородного района Северной Осетии основал Астемир-хаджи Сурхоев (Гадаборшев), совершивший хадж в середине XIX в. В архивном документе отмечено, что земля куплена на собственные деньги и владелец и старшина этого селения Астемир-хаджи Сурхоев [РГИА Ф. 1290. Оп. 11. Д. 2390. Л. 432. Л. 268–230]. В материалах переписи значится, что самое большое количество мечетей было зарегистрировано в селение Базоркино (ныне сел. Чермен Республики Северная Осетия — Алания).

Газета «Терские ведомости» регулярно публиковала списки избирателей города Владикавказа в Городскую думу. Там регулярно появляются имена представителей ингушского духовенства. Так, на 1908–1912 гг. числятся Исмаил-хаджи Албогачиев, Музар-хаджи Сурхоев-Елоев, Таиб-хаджи Тангиев, Канды-хаджи Аушев, Бжи-хаджи Горданов, Угуз-хаджи Экажев и др. [Терские ведомости 1908: № 17, 68]. Значительная часть ингушской элиты проживала в г. Владикавказе и Пригородном районе Чечено-Ингушской АССР, который после депортации вошел в состав СО АССР.

После возвращения из ссылки вопрос о территориальной реабилитации ингушского народа так и остался нерешенным. К этой проблеме прибавилась и антирелигиозная кампания. Деятельность суфийских братств стала нелегальной, муллы обучали детей и подростков тайно, в собственных домах. Запрещалось исполнение любых мусульманских обрядов. Как отмечал А.И. Шамилев в книге «О преодолении “религиозных культов”», «теперь нет ни одной действующей мечети на территории Чечено-Ингушской АССР» [Шамилев 1963а: 26].

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

Местное население воспринимало отказ как ущемление их конституционных прав. Это вызывало протест и активизировало деятельность верующих. 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 [Центр хранения современной документации Комитета по делам архивов при правительстве Российской Федерации. Ф. 5. Оп. 62. Д. 38. Л. 8].

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. В тот период религиозно-образовательную деятельность вели известные богословы Ш.Б. Тумгоев, М.-Б. Оздоев, У.О. Муцольгов, З.И. Марзиев, Я.Х. Махлоев. Были и те, кто открыто выражал протест существовавшей политике 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 (*азан*) пять раз в день. Его несколько раз арестовывали, но он был непреклонен [Албогачиева 2016б: 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.

Деятельность духовенства Ингушетии советского периода изучена мало, но несомненно то, что сохранение традиции тарикат-



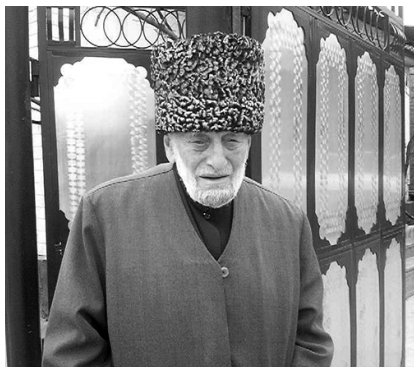
Шахмурза Бердович Тумгоев.
1970-е годы. Личный архив
Ш.Б. Тумгоева



Усман Охроевич Муцольгов.
1960-е годы. Личный архив
У.О. Муцольгова



Яхья Хусейнович Махлоев.
Личный архив Я.Х. Махлоева



Зайнабид Ибрагимович Марзиев.
Личный архив З.И. Марзиева

ного ислама в это время могло быть достигнуто только благодаря представителям духовенства.

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 (многоженство, уплата калыма, похищение девушек, отправление 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.

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 исламские законы 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 исламские нормы 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 и шариатских судов и поездок в хадж. Первым ингушом, совершившим хадж, стал Ахмед-хаджи Магомедович Белхороев (1930–1998) — внук Батал-хаджи Белхороева. 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



Ахмед-хаджи Магомедович
Белхороев. Ингушетия,
1970-е годы. Личный архив
А.А. Белхороева



Башир-хаджи Аушев
Магомедович. Ташкент, 1975 г.
Личный архив А.Б. Аушева

его знакомство с Зяудинаханом ибн Эшон Бабахановым, муфтием Средней Азии и Казахстана (1957–1982). Именно благодаря этому знакомству при содействии Бабаханова в 1974 г. Ахмед Магомедович совершил хадж в Священную Мекку и стал одним из первых ингушей, совершивших хадж после депортации (1944–1957).

В 1976 г. Ахмед-хаджи Белхороев стал активно заниматься вопросами восстановления мечетей Ингушетии. Неоднократные обращения в органы власти ЧИ АССР позволили ему добиться реконструкции и открытия соборной мечети в родном селе Сурхахи. После получения разрешения в сентябре 1977 г., не дожидаясь окончания восстановительных работ в соборной мечети, основанной еще его дедом Батал-хаджи Белхороевым, 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 духов-

ное 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 [Рошин 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.

* * *

Окончательное принятие ингушами ислама стало возможным благодаря проповедческой деятельности суфийских шейхов чеченской национальности, которые могли донести основы мусульманской религии до местных жителей. Это стало возможным благодаря тому, что оба народа относятся к одной — нахско-дагестанской — языковой группе, что позволяет легко понять друг друга. Кроме того, существовала стройная система религиозных верований, в которой верховным божеством являлся Дяла, а остальные были посредниками между ним и людьми. Как нам кажется, именно благодаря тому, что в суфийской традиции посредником между Аллахом и человеком выступает шейх, эта модель была им ясна и понятна.

Глава 2

ОСНОВНЫЕ ТАРИКАТЫ И ОСНОВАТЕЛИ РЕЛИГИОЗНЫХ БРАТСТВ

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

Суфизм — одно из основных направлений классической мусульманской философии, проповедующий аскетизм и высокую духовность. Кавказский вариант ислама характеризуется специфическими чертами:

— многоликостью, обусловленной этнической пестротой кавказских мусульман,

— тесным переплетением с местными традициями, обычаями и нравами разных народов и этнических групп,

— принадлежностью к разным направлениям ислама (сунниты и шииты), разным догматико-правовым школам (ханафиты, шафииты), разным суфийским братствам (накшбандийа, кадирийа, шазилийа).

Учение суфиев на Кавказе стало распространяться в Дагестане с 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 Суфизм в исламе 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 *бараката* / благодати от шейха к мюриду осуществляется в процессе длительного обучения» [Государство и религия в Дагестане 2002: 2].

В целом для суфийской практики характерен мистицизм³ и аскетизм⁴. 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 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]. Кавказский вариант суфизма вызывает много нареканий со стороны радетелей чистоты ислама. Известный историк мусульманской цивилизации Г.А. Гибб отмечал, «что мусульмане смотрят на суфизм либо как на “суеверный пережиток”, либо как на отклонение от “истинного ислама”». Г.А. Гибб считал, что подобная трактовка нацелена на лишение мусульманского мира способов «выражения подлинного религиозного опыта» (цит. по: [Читтик 2012: 19]).

Нельзя не согласиться с этим мнением, так как оно во многом перекликается с мнением современных последователей суфизма на Кавказе, которые считают, что именно благодаря первому рели-

³ Мистицизм — философское и богословское учение, а также особый способ понимания и восприятия мира, основанный на эмоциях, интуиции и иррационализме. Под мистическим опытом понимают опыт прямого личностного общения, слияния или постижения некоей абсолютной реальности и абсолютной истины, а в рамках религий часто отождествляемой с Божеством или Абсолютом.

⁴ Аскетизм — принцип поведения и образ жизни, характеризующийся предельной воздержанностью в удовлетворении потребностей; отказ от земных благ в целях достижения нравственного или религиозного идеала.

гиозному 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, их последователи почитают своих ушедших из жизни учителей-устазов и строго следуют их заветам, которые переданы предшественниками.

Даже поверхностное знакомство с практикой психологических опытов 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.

В психотехнике тарикатов региона можно выделить ряд весьма важных компонентов. Первый — подготовка мюрида-неофита, добровольно принявшего решение изменить свою жизнь. Второй — процесс общения мюршида-шейха и учеников (в Дагестане): формирование у послушника образа святого наставника. Третий — поддержание и усиление общности братства с помощью коллективных обрядов: двигательной экспрессии, дыхательных упражнений, мелодекламации [Курбанов 2003: 34].

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. КАДИРИЙСКИЙ ТАРИКАТ

Кадирия — суфийский тарикат, основание которого связывают с именем Абдул-Кадира аль-Джилани, или Гилани (1077–1166). Он был родом из Гилана, который находится на южном побережье Каспийского моря. Считается, что его родословная восходит к халифу Али ибн Абу Талибу. Он получил образование

в Багдаде у Абу аль-Хайра Хаммада ад-Даббаса, был знатоком мусульманского права (*фикха*), Корана, хадисов и их толкований (*тафсира*) [Али-заде 2007]. Затем он оставил обучение, лет двадцать пять вел аскетическую жизнь, странствуя по пустыням Ирака. Только в 521/1127 г., когда ему было уже за пятьдесят, он неожиданно прославился в Багдаде как популярный проповедник. С того времени слава его стала расти, но известным он стал как ханбалитский, а не суфийский проповедник. Он и одевался как алим, а не как суфий. Для Абдалкадира специально было построено в 528/1133–34 г. медресе с примыкавшим рибатом⁵, который служил резиденцией для него самого, его многочисленной семьи и учеников. Однако нет свидетельства о том, что он хотя бы заявлял о создании собственного пути мистического познания, или был чьим-либо наставником, или посвятил кого-либо [Тримингэм 1989: 37]. Аль-Джилани был автором около 50 книг, наиболее известными из которых являются «Аль-Кунья», «Аль-Фатх ар-Раббани» и «Футух аль-Кайб» [Али-заде 2007].

После смерти Абдул-Кадира аль-Джилани в 1166 г. имя святого стало обрастать легендами. Бесчисленное множество верующих окружали его поклонением, вызывавшим осуждение ортодоксов. Он считался великим проповедником, но известность его сочинений не определялась содержанием его проповедей. Вполне вероятно, что его популярность была использована теми, кто прокладывал путь для приобщения обычных людей к воззрениям и опыту суфиев [Тримингэм 1989: 37].

Из его девяти детей только двое — Абдарраззак (528/1133 — 603/1207) и Абдалазиз (ум. 602/1205) — отказались от светской карьеры. Оба этих шейха занялись распространением отцовского пути с должным рвением, искренностью, скромностью, и в деле этом им помогали благочестивые и сочувствующие соратники отца. Последователи Абдул-Кадира учили его мазхабу (системе) в разных частях мусульманского мира: Али ал-Хаддад — в Йемене, Мухаммад ал-Батаихи — в Сирии, Мухаммад б. Абдассамад — в Египте, Ашрафоглу Руми, которого называли

⁵ Рибат (гостиница) — первоначально означает сторожевой дом или укрепление.

Пир Сани (второй учитель) [Тримингеэм 1989: 38] — в Османской империи. Организационно кадирийский тарикат оформился к концу XIII в. Он входит в число 12 материнских суфийских братств. Сегодня кадирийский тарикат одно из самых популярных религиозных братств. Ареал его распространения очень широк: Дальний Восток, Африка, Испания, Ближний Восток, Северный Кавказ и другие регионы исламского мира.

Кадириты проповедует школу «трезвости» Джунайда аль-Багдади. Вступление в тарикат осуществляется путем принесения присяги духовному наставнику. Вирд «путника» состоит из установленных в ордене зикров джахри заданий [Албогачиева 2016а: 77–78].

Отличительная особенность тариката — отсутствие экстатических и теософско-спекулятивных элементов и трактовка суфизма как морально-этического учения. Центральной обителью и резиденцией наследственного главы братства является мемориальный комплекс при могиле аль-Джилани в Багдаде [Акимушкин 1989: 3]. Хранитель мавзолея Абдул-Кадира в Багдаде (происходивший от этого шейха по прямой линии) считался духовным наставником всего тариката. Все прочие кадирийские шейхи, получившие от него разрешение (*иджазу*) на занятия наставнической деятельностью, должны были признавать его главенство. Но в действительности каждый шейх братства пользовался полной свободой, а иджаза была формальностью [Гаммер 2010: 96].

В тарикате запрещен строгий аскетизм. Эмблема — зеленая роза с тремя рядами по пять, шесть и семь лепестков, которые означают:

Пять столпов ислама:

- 1) свидетельство, что нет божества, достойного поклонения, кроме Аллаха, и что Мухаммад — посланник Аллаха;
- 2) соблюдение намаза (молитвы);
- 3) пост в месяце Рамадан;
- 4) выдача закята (обязательного пожертвования);
- 5) хадж.

Шесть столпов ислама:

- 1) вера в Аллаха;

- 2) вера в Его ангелов;
- 3) вера в Его Книги;
- 4) вера в Его посланников и пророков;
- 5) вера в Судный день;
- 6) вера в предопределение судьбы, в то, что все хорошее и плохое происходит по воле Аллаха.

И *семь слов* в формуле зикра.

Основные особенности кадирийского братства можно свести к следующим:

- 1) полное подчинение главе тариката как наследнику «божественной благодати» (*бараки*);
- 2) развитая организационная система, в основе которой заложен принцип иерархического подчинения;
- 3) два типа последователей: полноправные и ассоциированные члены;
- 4) эзотерический принцип инициации и посвящения;
- 5) наличие внутреннего устава в соблюдении физических, аскетических и психологических упражнений и приемов;
- 6) особое значение коллективного зикра и его ритуала;
- 7) наличие в тарикате культа, связанного с могилами «святых» (*авлия*) [Акимушкин 1989: 3–7].

Проповеди Абдулкадира большей частью были посвящены неприятию войны как между двумя странами, так и внутри страны. Он наставлял людей к воздержанию от жестокости, призывал правителей к милосердию, дабы не гневить Аллаха. А исламскую умму призывал к мирному джихаду, считая его более эффективным средством распространения ислама, чем военные методы. Он верил в то, что мусульмане смогут добиться значительных результатов мирной миссионерской деятельностью [Муртазалиев, Султанов-Барсов 2013: 45].

Наиболее предпочтительный цвет одежды кадиритов — зеленый, но он не является неременным отличительным признаком ордена. Так, кадириты в Турции отдают предпочтение черному

цвету, а в Египте надевают белые одежды и носят белые или зеленые знамена и тюрбаны. Нужно отметить, что одежда может отличаться как по фасону, так и по цвету. Нет универсальной одежды, но наибольшее предпочтение все же отдается шапочке с эмблемой ордена (зеленой розой) и одежде зеленого цвета.

Четки состоят из 99 зерен с двумя разделителями. В руках суфии ордена держат посох. В Курдистане они отпускают длинные волосы, но бреют бороду и усы. Иногда суфии ал-кадирийя носят на плечах железные цепи, на руках и ногах — железные браслеты, на шее — кольца [Ислам... 1991: 26–127].

Существуют различия и в аксессуарах: молитвенные коврики, ковшин для омовений и тому подобные предметы разнятся в зависимости от региона. На Востоке дервиши иногда носили с собой тросточку для медитаций — небольшую кривую деревянную палку или железный прут, который помещали подмышку или клали на лоб как бы для того, чтобы помочь себе сосредоточиться. Некоторые для этой цели использовали пояс [Тримингэм 1989: 38].

Многие из вышеперечисленных особенностей тариката кадирийя сохранились и у кавказских последователей, вместе с тем появились и новые элементы: шапочка с кисточкой, бубен, скрипка, удлиненный костюм для зикра и др.

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 Кишиева (1830–?), 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 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 задолго до совершения им хаджа и было связано с чтением исламской литературы. Другие полагают, что знакомство с этим учением началось в пери-

од 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 лишь то, что активная проповедническая деятельность Кунта-хаджи 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 последователей Кунта-хаджи 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 божества, кроме Аллаха» («ла илаха илаЛЛах») и участвовать в ритуале кругового зикра [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, выражавшейся в публичном чтении аятов, молитв и в совершении зикра. В Ингушетии и Чечне появилась разветвленная подпольная (по причине негативного отношения властей) религиозно-полити-

ческая организация. Возглавлял ее старшина мюридов (*тхамда*) и его помощник-исполнитель (*туркх*), которые передавали распоряжения наставника мюридам [Авксентьев 1984: 130].

Кунта-хаджи считали чудотворцем, учителем правоверной жизни. Его учение заключалось в достижении духовного совершенствования и единства с Богом путем 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 народным преданиям, поражал тюремщиков чудесами.

После полугодового 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 (*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 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 считали и считают, что он лишь скрылся и явится вновь накануне Судного дня. 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, о жизнедеятельности Кунта-хаджи мало что известно. Большую часть информации о нем черпают из устных преданий и многочисленных религиозных песнопений (*назмов*), 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 (Махачкала. — М.А.) в 1911 г. (РНБ. Л.-кум. /4-22). Это литографическое издание представляет собой книгу размером 13,4×20,5 см объемом 31 страница. Текст помещен в рамку (10,8×18 см), состоящую из двойных прямых линий по верхнему,

нижнему и наружному краю и одинарной линии по внутреннему краю. На каждой странице по 18 строк. Некоторые строки на страницах 1–10, 12, 15–28 выходят за пределы рамки, наложенной, очевидно, на уже готовый текст. Первая страница с выходными данными помещена в широкую богато орнаментированную рамку в стиле ислими. Внизу рамки с правой стороны имеется надпись «Типо-литогр. А.М. Михайлова Петровскъ А/О».

Книга отпечатана черными чернилами на белой с желтоватым отливом фабричной бумаге. Текст располагается на обеих сторонах листа (кроме последней страницы). Пагинация арабскими цифрами в круглых скобках размещена по центру страницы над рамкой. Текст на кумыкском языке записан в арабской графике (аджам) изящным насхом, единым для всей литографии. Книга в отличном состоянии. Она попала в РНБ по рассылке в качестве обязательного экземпляра, и число ее возможных читателей было невелико.

Как указано выше, книга (второе издание) была опубликована в 1911 г. Ее автор — Кунта-шейх (Чечня, Мичигиши). Перевод сделан Шихаммат-кади, сыном Байболата из Эрпели (Буйнакский район), талантливым поэтом, писателем, переводчиком, издававшим религиозную литературу. Достаточно отметить, что за 10 лет (1907–1917) Шихаммат-кади подготовил и издал более 30 книг (т.е. в среднем по три книги в год). Большинство из них написаны на кумыкском языке, но есть и на арабском. По большей части это переводы на родной язык автора трудов арабских, тюркских, татарских, чеченских ученых и богословов.

Язык протографа неизвестен, но можно предположить, что текст был переведен с рукописи, записанной в 1865 г. личным секретарем и мюридом Кунта-хаджи чеченцем из Алхан-Юрта Абдуссаламом Тутгиреевым. Предположительно, высказывания шейха были записаны в период ссылки, когда они в течение семи месяцев находились вместе. 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».

Книга написана в характерном для мусульманских сочинений дореволюционного Северного Кавказа жанре вопросов и ответов.

Формулировка вопроса отсутствует, ответы начинаются со слов: «Святой Аллаха Кунта-хаджи сказал также...». Наставления посвящены важнейшим аспектам мусульманского богословия, религиозной практики, этики и различным аспектам материальной культуры.

Завершают книгу два песнопения (назмы) на арабском языке, посвященные Пророку Мухаммаду. Первое состоит из девяти строк, второе — из 20-ти. 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 этот труд вышел на ингушском языке [Albogachieva 2011: 13–20].

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

Культ Кунта-хаджи среди его последователей в разных регионах очень высок. Только на территории Чечни и Ингушетии имеется 13 зиаратов, связанных с именем Кунта-хаджи. Наиболее почитаемый и посещаемый — это зиарат матери Кунта-хаджи Хеды в Эртени (с. Первомайское Веденского р-на Чечни). С почтением относятся к местам захоронения его отца, сестер, жены и др. [Сулейманов 1997: 38].

После ареста Кунта-хаджи возникли новые братства (*вирды*). Их возглавили его последователи: Бамат-Гирей-хаджи Митаев, Батал-хаджи Белхороев, Хусейн-хаджи Гарданов, Чим-Мирза Таумерзаев, Мани-шейх Назиров и Висхаджи Загиев. Известно, что у Кунта-хаджи были приемники и в Дагестане: Умар ал-Анди, Ибрахим ал-Баханди, Мухаммад ал-Лайли, Газиява ал-Хунзахи, Мухаммад ал-Хучади [Шихалиев 2011: 73]. Новые братства су-

ществовали 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 2011а: 28–36]. Каждое братство признавало исключительность своего шейха, хотя с почтением относилось к шейхам остальных братств.

Бамат-Гирей-хаджи Митаев (1838 (?) — 1911) 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-Гирея-хаджи становятся малозначительными, он всецело посвящает себе служению Богу» [Акаев 1994: 91–92].

В 1911 г. Бамат-Гирей высылается в Калужскую губернию на пять лет. Через год с помощью своих мюридов Бамат-Гирей-хаджи совершает побег. Целью возвращения в Чечню было желание по-

прощаться 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 зиарат, 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] и Назрановский район Республики Ингушетия [Албогачиева 2007: 56].

Батал-хаджи Белхороев (1824–1914) родился в местечке Сомйох, недалеко от станицы Нестеровская Сунженского района современной Республики Ингушетия [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 собственной 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 показал на стоя-

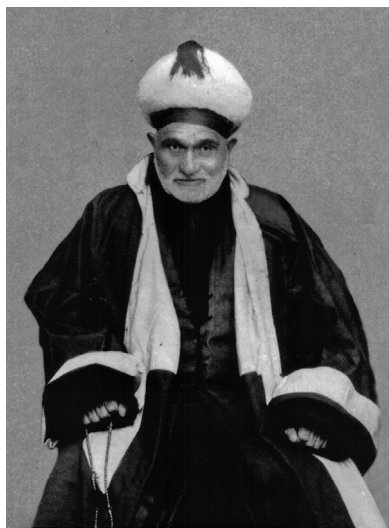
шего в стороне человека и спросил у них: «Вы знаете этого человека?» «Нет, а кто это?» — спросили они. «Воистину это устаз, шейх из Сурхахов Батал, отныне вы можете обращаться к нему за советом и принимать тоба», — было сказано им в ответ [Матиев 2006: 10].

Первыми приверженцами шейха Батал-хаджи Белхороева стали жители ингушских селений Сурхахи, Назрань, Насыр-Корт, Барсуки, Плиево и Верхний Ачалуки. С тех пор Сурхахи стало самым почитаемым и посещаемым местом для его последователей. 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 Белхороева 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 ходил 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.

Внук Батал-хаджи 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 — Исмаил Экиевич Цороев, а от голода, как и предсказал шейх, в ссылке не ушел из жизни ни один из его последователей [Албогачиева 2011а: 31].

Для своих учеников Батал-хаджи стал не только духовным наставником, но и образцом бесстрашия и трудолюбия. Он участвовал в строительстве соборной мечети в Сурхахих и сам на подво-



Шейх Батал-хаджи Белхороев (1824–1914).
Конец XIX в. Личный архив Я.К. Белхороева

дах привозил из Владикавказа кирпичи для минарета. Мюриды беспрекословно исполняли требования своего устаза. Батал-хаджинцы отличались строгой дисциплиной и воинственностью. В 1911 г. Белхороев вместе с представителями чеченского духовенства был арестован и сослан в г. Козельск Калужской губернии, где скончался в 1914 г.

По ходатайству Павла Алексеевича Гайдукова у Николая 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 со всех уголков Северного Кавказа [Матиев 2006: 40].

Зиарат Батал-хаджи — место особого почитания его мюридов. Новое сооружение, отстроенное в начале XXI в., в буквальном смысле утопает в гранитном обрамлении и блистает золотом (см. вклейку). По своей монументальности и оригинальному архитектурному исполнению оно вряд ли имеет аналог на всем



Белхороев Якуб Курейшевич. Фото 2016 г.
Личный архив Я.К. Белхороева

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]. Благодаря их усилиям в настоящее время на Сурхахинском кладбище рядом с зиаратом построена мечеть имени Батал-хаджи Белхороева.

Своеобразным новшеством братства являются и ордена имени шейха Батал-хаджи Белхороева — 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 Белхороева.

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, диаметр 30 мм, и медальон с надписью, диаметр 41 мм.

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

В основу знака на длинные лучи вмонтированы 16 бриллиантов. В накладку звезды по внутреннему кругу — 32 бриллианта, по углам звезды — 8 бриллиантов, в подвеску для муаровой ленты — 4 бриллианта.



Орден имени шейха
Батал-хаджи Белхороева
I степени. Фото автора, 2015 г.



Орден имени шейха
Батал-хаджи Белхороева
II степени. Фото автора, 2015 г.

Орден Батал-хаджи II степени выполнен в виде многолучевой звезды диаметром описанной окружности 90 мм, с двумя круглыми накладками в центре: медальоном с портретом шейха Батал-хаджи, диаметр 30 мм, и медальоном с надписью, диаметр 41 мм. Знак вместе с накладками изготовлен из золотого сплава с использованием ювелирной эмали. В основу знака вокруг портрета вмонтированы 8 бриллиантов.



Орден имени шейха Батал-хаджи Белхороева III степени. Фото автора, 2015 г.

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

Вышеописанные наградные знаки имеют паспорт с полными характеристиками ювелирного изделия и упакованы в зеленые кожаные коробки с металлическим замком.

Количество наградных знаков нигде не оговаривается, но со дня их учреждения орденом I степени были награждены известный российский предприниматель Михаил Гуцериев и экс-глава Республики Ингушетия 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 Ингушетия Михаил Алиев.



Шейх Хусейн-хаджи Гарданов (1864–1914).
Конец XIX в. Личный архив Н. Гарданова

Хусейн-хаджи Гарданов (1864–1914) родился в селении Цечакке. 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 Белхороевым, 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, что 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 чуть более 500 человек, 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. Зиарат Хусейна-хаджи находится в селении Плиево [Албогачиева 2011а: 31–32].

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 Баммат-Юрте (с. Виноградное). Зиарат Мани-шейха находится там же. Вирдовое братство Мани-шейха ограничено Надтеречным и Грозненским районами Чеченской Республики [Албогачиева 2011а: 32–33].

Чим-Мирза Таумерзаев из Майртупа (1866–1923) — мюрид Кунта-хаджи, отличался большой благочестивостью, расположе-

нием к бедным людям. Его небольшое братство состояло из беднейших слоев и было очень сплоченным. Зиарат Чим-Мирзы находится в селе Майртуп Шалинского района Чечни. Основной ареал распространения братства 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. Зиарат находится в селе Арбузинка (Красная Поляна) Сандыктауского района Акмолинской области Казахстана. Там и похоронен Вис-хаджи [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].

§ 2.3. МУЖСКАЯ РИТУАЛЬНАЯ ПРАКТИКА ГРОМКОГО ЗИКРА

Нужно отметить, что в основе любого направления суфизма лежит духовное упражнение зикр — повторение имени Бога или некоторых фраз из Корана. Кадирийцы практикуют громкий зикр (*джахр*), исполняемый в форме движения по кругу в такт ритмичной музыке, который сопровождается особыми восклицаниями, накшбандийцы — тихий зикр (*хафи*). 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.

Особо нужно 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]. Поэтому для каждого члена братства важна ритуальная практика именно его религиозной группы, отход от ритуальной практики которой выводит личность за рамки социума. Ритуальные практики громкого зикра для адептов Кунта-хаджи связаны с принятием ингушами ислама, в период религиозного синкритизма. 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.

Кадиристы придают особое значение психосоматическим элементам, таким как дыхание, ритмичные движения головы и удары ног. А. Муртазалиев считает, что в местной суфийской практике кадиристов произошло соединение трех структурных элементов — саламии (пацифизма), динамического зикра (ритуальных мистерий) и джигитовки (*низама*). Если египетские и турецкие кадиристы кружатся на месте, а индийские поют и танцуют под аккомпанемент музыкальных инструментов, то кавказские кадиристы нараспев произносят тахлилль «Нет божества, кроме Аллаха» («*ла илаха илаЛЛах*»), 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 нюансах содержания не искажают [Муртазалиев, Султанов-Барсов 2013: 66]. Главным и неизменным 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» тарика, так и все ответвляющиеся от нее «пути» и «тропинки» вирдов означают направления для познания божественной Истины. По общепринятой суфийской традиции на этом пути ученик (*мюрид*) следует за учителем (*муришд, устаз, шайх*). 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 состояние измененного 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. Как видно, границы этой уникальной местной субкультуры достаточно размыты: высокий интеллект или разнорабочий, молодой или старый, богатый или бедный. Цементирующей основой этих людей является высокая духовность, демократичность, строгая дисциплина.

лина, внутренняя иерархия, аскетичность и т.д. Это люди, которые в своем религиозном рвении готовы отказаться от всего во имя святой веры, 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, «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 играют в повседневной жизни [Байбурин 1993: 194].

Наши 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 стали 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, ког-

да 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

Кадириты надевают специальную одежду, так называемый «костюм мюрида». Он представляет собой современную моди-



Мюриды шейха Кунта-хаджи. Ингушетия, с. Гамурзиево, 2012 г.
Фото автора

фикацию кавказской рубахи в сочетании с брюками классического покроя. Рубаха носится навывпуск 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 тубетейки (инг. *беттиг*) [Албогачиева, Махмудова 2013: 223]. Кадирит носит шапочку непостоянно, 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 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 потребности либо произойдет выделение крови, гноя, рвота, сон, обморок, опьянение, громкий смех, то снова необходимо совершить омовение.

Мюриды умащивают себя благовонными маслами, не содержащими спирт, производимыми из цветочных растений или иных

растений с приятным запахом (*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. В других случаях молитвы читаются непрерывно. Кадириты после обязательных пяти молитв в соответствии с сунной пророка Мухаммада «Да благословит его Аллах и приветствует»

– 33 раза произносят благословение Аллаху (*СубхьонаЛлах!*),

– 33 раза — «Вся хвала Аллаху» (*АлхьамдулиЛлах!*),

– 33 раза — «Аллах Велик» (*Аллаху акбар*),

– в сотый раз произносит: «Нет Бога, кроме Аллаха, и нет Ему сотоварища. Ему — владычество и хвала, и Он над всем могуч» (*Ла илах!а илЛлах!у вахьдах!у ла шарика лах!у, лах!ул мулку, ва лах!ул хьамду, ва Х!ува !ала кулли шайин кьадир*).

В местной среде, кроме вышеуказанных, дополнительно читают и другие молитвы, отличающиеся по содержанию.

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 — ханака. Большинство ханака представляют собой постройки, сгруппированные вокруг центрального купола зала или двора, являющиеся приютами для странствующих дервишей, обителями для суфиев. По сути, в тече-

ние 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 имеют 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 прибавляется резина, срезанная с боковой части покрышек грузовых автомобилей, при этом 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, Чемуриев 2013: 65]. Помещение 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 по-

этическое 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 богопоминания основной акцент ставится на степени вовлеченности и участия сердца в проговаривании формул зикра, основанного на принципе чистоты помыслов и искренности в процессе рецитации. Степень вовлеченности сердца, или, иначе, состояние полной концентрации внимания вкупе с исполненностью любовью к объекту концентрации, особо оговаривается мистической традицией, при этом учитывается то значительное количество повторов, на протяжении которых сердце необходимо удерживать в заданном состоянии, с тем чтобы добиться каких-либо результатов. Задача достаточно сложная, поэтому зикр по мере овладения этим состоянием подразделяется, как правило, на четыре стадии.

Первая стадия представляет собой нулевую степень вовлеченности сердца в этот процесс, т.е. проговаривание происходит ради проговаривания. На второй стадии происходит временное вовлечение сердца в процесс проговаривания с помощью волевых усилий. На третьей стадии сердце уже практически полностью охватывается зикром, когда отвлечение сердца от этого процесса уже практически невозможно. На четвертой стадии сердце уже полностью охвачено не внешней формой зикра, а его внутренней сутью — самим объектом поминания, т.е. Всевышним. На этой заключительной стадии и происходит установление духовной связи с божественным миром, который втягивает мистика в себя, поглощая его [Хисмагулин 1996: 190].

На всех этих стадиях мюриды-кадириды находятся в постоянном движении по кругу. 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 эту 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 повествует 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 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 постоянно раскачиваются в такт 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: «ла илаха илаЛлах», — 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 «уллох-уллолох» («Аллах един»). 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 направления 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 «Уллах». Известно, что, производя выдох, человек ликвидирует негативные влияния, в то время как позитивные вибрации сакральных слов оказывают очищающий, животворящий и поднимающий дух эффект. Дыхание движется в гармонии с ритмом зикра, и в зависимости от регулярности повторения пропева оно автоматически приспосабливается к различному ритму. Посредством гармонизации с ритмом, отличающимся от собственного, человек оказывается в качестве наблюдателя, стоящего лицом к лицу с ограничениями всех моделей, построенных в уме его собственным эго [Пир-о-Муршид Хидаят Инайят-Хан].

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 об-

ряд 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 божества, кроме Аллаха» (*ла илаха илаЛлах*) или другие религиозные гимны (*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 впадать 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 баматгиреевским. 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. Задолго до этих кавказских суфиев в зикр ввел музыку знаменитый учитель Джалаладдин Руми, считавший, что нет лучшего средства для достижения мира и гармонии внутри самих себя. А потому музыка — высшее наслаждение, ее воздействие неопределимо, она указывает путь к Богу.

Музыка вошла в ритуал зикра не сразу и непросто. 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]. Музыку постепенно узаконили как необходимый элемент зикра. Хочется привести здесь слова суфийского учителя, индийского профессора Инайят-хана: «Каждый суфий наслаждается красотой музыки сообразно своему развитию, а духовные подвиги еще более располагают его к музыке, к пониманию ее высокого духовного значения» [Яхияев]. 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 ударным инструментом — 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 вперемешку, но чаще всего группа женщин держится вместе.

Висхаджинцы исполняют схожий с кунтахажинцами и чим-мирзоевцами зикр, но с использованием музыкальных инструментов — жирха и старинной чеченской скрипки *Iad хьокху пондар*.

Таким образом, 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].

Религиозные песнопения

В кадирийских братствах на Кавказе важная роль отводится религиозным песнопениям (*назым*). 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 подвижнической деятельностью Кунта-хаджи Кишиева 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, деяниях, 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 судьбе народа, значении в укреплении духовных основ ислама в местной среде. Отдавая дань уважения его родным и близким, часть назмов посвящают его отцу, матери, брату и т.д.

Кунта-хаджи завещал своим мюридам неукоснительное исполнение шести правил: «Есть шесть вещей, которые люди должны беречь. Три из них воплощены в связи мурида 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 прочитать 3000–5000

«ла илаха илаЛЛлах» или другие молитвы, возложенные на него за нарушение дисциплины [ПМА 2014].

Для многих сторонних наблюдателей мужская ритуальная практика зикра лишена 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 кадыритов является очень важным, социально значимым средством, служащим для поддержания общих норм и ценностей народа, поскольку сложная система ритуала связана с символом, подражанием и восприятием, т.е. опирается на доминантные стороны человеческой психики.

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 Вис-хаджи Загиева) — в Хасавюртском и Наволакском, Кизилюртовском, Ботлихском, Гумбетовском, Казбекковском 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 Моздокском районе Северной Осетии, в с. Кизляр, где проживают кумыки, в приграничном с Ингушетией районе. 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 и при советском режиме, в период воинствующего атеизма, со временем сошел на нет.

В настоящее время ареал кунтахаджинского вирда вышел далеко за пределы Северного Кавказа. Он представлен в Центральной (Казахстан, Киргизия) и в Средней (Узбекистан) Азии, где последователями данного вирда не всегда выступают только чеченцы и ингуши. Сегодня 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 городах Российской Федерации, от-



Мюриды шейха Кунта-хаджи.
Санкт-Петербург, 2016 г. Фото автора

крывают мечети, где ведут проповеди на основе традиционного ислама и совершают коллективные зикры. Эмигранты третьей волны, которые покинули родину после распада страны и 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].

§ 2.3. НАКШБАНДИЙСКИЙ ТАРИКАТ

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

Всю свою жизнь он учился и совершенствовался, обучался у «тюркских» шейхов Кашим-шейха и Халил-ата (у последнего в течение 12 лет). Долго жил в Бухаре и окрестных селениях. Дважды совершил хадж. Довольствовался только тем, что сам мог заработать, считал грехом иметь рабов или слуг. После смерти его канонизировали, и его культ получил широкое распространение как в Средней Азии, так и в сопредельных странах. В 1544 г. над его могилой возвели мавзелей, трехкратное посещение которого приравнивалось к хаджу в Мекку и Медину [Ислам 1991: 186].

«Накшбандия отрицает аскетизм, необходимость коллективных ритуалов и громкого зикра, особое внимание уделяется общению

ученика с духовным учителем» [Ислам 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].

Первые три принципа сформулированы Бахауддином Накшбанди, а остальные — Абдул-Халиком аль-Гидждувани.

«Вукуф-и замани» — дорожить временем и рассчитывать каждый свой миг.

«Вукуф-и адади» — концентрация на произнесении зикра, главное не количество произнесенных зикров, а их качество.

«Вукуф-и кальби» — сконцентрированность сердца и помыслов на произнесении зикра, не оставляя места ни для чего другого.

«Хуш дар-дам» — ощущение близости Аллаха.

«Назар дар-кадам» — обращение своего взора на кончики пальцев ноги, оберегание взгляда на запретное.

«Сафар дар-ватан» — отдаление от людей и приближение к Богу.

«Халват дар-анджуман» — затворничество среди остальных людей, занятие мирскими делами с обращенным к Богу сердцем.

«Яд-кард» — поминание Аллаха языком вместе с сердцем.

«Баз-гашт» — чтение зикра с мыслями только об Аллахе.

«Нигах-дашт» — защита сердца от вторжения посторонних ощущений.

«Яд-дашт» — познание глубины ощущений в духовной практике и необходимость защиты достигнутого состояния возврата к Богу [Али-заде 2007: 67].

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 вв. с Ближнего Востока в Дагестан проникли суфийские братства Накшбандийа-Халидийя и 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 Мухаммеда Ярагского (ум. 1838/39) к Мавлану Халиду Багдадскому и названная по последнему Накшбандийа-Халидийя, 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 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, Б.В.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. Однако его влияние было непродолжительным, и 22 июня 1791 г. Мансур был ранен и попал в плен. 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 2003б: 39].

Силсила⁶ шейхов Накшбандийского тариката, составленная Абусупияном Акаевым в книге «Путь спасения» в 1908 г., содержит три линии.

⁶ Силсила — непрерывная генеалогическая цепь духовной преемственности, передающаяся от шейха-устаза (духовного наставника) к своему воспитанику — мюриду — и удостоверяемая путем устного вирда (задания) и письменной официальной иджазой (разрешением) на духовное наставничество.

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 числа своих многочисленных муридов — 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 в.

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

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-Мухаммед и Шамиль [Шамилев 1963а: 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 действовали в Чечне): Абдул-Вахаб, Абсат-шейх, Абдул-Салам, Абу-шейх, Геза-хъажи, Дени-шейх, Докку-шейх, Махма-хъажи, Солса-хъажи и Абдул-Хамид Яндаровы, Суаип-молла, Сулим-хъажи, Ташу-хъажи, Умалат-хъажи, Умалат-шейх, Усман-хъажи, Элах-молл.

При этом следует учесть, что есть чеченские вирды накшбандийского таркиата, которые ведут свою силсилу не от шейха Ярагинского, а в обход его линии, и связаны 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, эвлийя и известных религиозных деятелей Чечни [Вирдовая структура Чечни и Ингушетии].

Накшбандийский тарикат на Кавказе получил большую популярность потому, что одной из его особенностей является то, что он не требует от мюридов прекращения активной мирской жизни, профессиональной деятельности, отказа от семейной жизни. Такая необычная для суфизма мирская и социальная активность, при которой можно сочетать повседневные дела и духовно-мистические упражнения, во многом обусловила популярность накшбандийа у горцев. Гибкие требования учения, не разграничивающие его последователей и мирян, а также лозунги справедливости также способствовали авторитету данного направления суфизма. Все это выводило суфизм на связь с широкими народными массами [Кафаров 2011: 26].

Большая часть 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 Ахмад (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. В народе его называли 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 — имам сел. Долаково. Мурдал-хаджи 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 влиятельной 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 стало очевидным, 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 его Деде (ингуши — 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 иснаду (разрешение) на рас-



Шейх Дени Арсанов (1851–1917) с сыном Бахьяутдином.
Конец XIX в. Личный архив М.Д. Хамхоева

пространение тариката накшбандийа от самого Джамал-Эддина Казикумухского, учителя и тестя Шамиля» [Акаев 2003: 54].

Дени Арсанов был очень авторитетным, сильным, мужественным человеком, отличался гостеприимностью 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 произошел 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 2009б: 127].

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

Арсанов Бахъаутдин Дениевич был волевым и мужественным человеком и в то же время отличался особой мягкостью обращения, искренностью и человеколюбием. Он находил слова утешения и обладал 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 Арсанов Бахъаутдин уже был влиятельным шейхом. Он проводил патриотическую работу среди своих последователей, призывая их на вооруженную защиту Отечества. А в 1944 г. был выслан со своим народом в Казахстан, где под-

держивал морально своих последователей. После реабилитации вернулся на родину, где умер в начале 1960-х годов, похоронен рядом с отцом. Зиарат Дени и Бахьяудина находится на кладбище г. Урус-Мартана (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, Усмана-хаджи, Канна, Хож-Ахьмада, Апти, Абдул-Вагап-хаджи, Исхьякъ-хаджи, Солса-хаджи Яндарова и др. Большая раздробленность на вирды, чьи ритуальные практики имеют некоторые различия, порой приводит к противопоставлению. Функционируют братства на основе собственных уставов и в согласии с собственными организационными структурами.

§ 2.4. РИТУАЛЬНАЯ ПРАКТИКА ТИХОГО ЗИКРА

Главная отличительная особенность братства Дени Арсанова заключается в том, что все обрядовые практики проходят достаточно закрыто, из-за чего в обществе их часто называют «тихушниками». 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 Астагфируллах («Да простит (меня, нас) Аллах!», 300 раз читать тахлилль «Нет божества, кроме Аллаха» (*ла илаха илаЛЛлах*), 100 саллават — произнесение благословения

и приветствия пророку Мухаммаду (*Саллалаху алейхи ва саллам*). После этого тихим голосом провозглашается обобщенное воздаяние всей цепочке праведников-овлия, восходящей от своего устаза, устаза устаза и до пророка Мухаммада. Это «большой вирд», который занимает около 45 мин. Затем выполняют «маленький вирд». Он означает, что после каждой из пяти молитв верующий читает один бисмиллах, одиннадцать кулфуваллаху, пять салават. А также желательно тихим голосом провозглашается обобщенное воздаяние по цепочке праведников-овлия, начиная от устаза 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 [ПМА 2017].

Коллективный зикр Арсановцы проводят один раз в неделю с четверга на пятницу (*суббот бийс*) под руководством туркха. В отличие от кадирийских братств Ингушетии, которым требуется специальное помещение для проведения зикра, для последователей накшбандийского тариката оно не нужно, достаточно того, чтобы оно было скрыто от посторонних взглядов. Чаще всего это любая комната или закрытое помещение для проведения коллективных зикров. Как и любое ритуальное действие, оно требует специальной подготовки. Для этого каждый мюрид дома делает омовение, и только после этого приступают к зикру. После того как все мюриды рассаживаются по кругу, старший из числа почетных лиц братства, чаще всего потомок шейха либо туркх (руководитель общины села), начинает читать тахлилль «Нет божества, кроме Аллаха» (*ла илаха илаЛлах*) в определенной последовательности: *Альхамдулиллахи* — «Хвала Аллаху», *Астагфируллах* — «Да прости (меня, нас) Аллах!» и т.д.

Сам зикр может длиться от часа до полутора. После того как зикр заканчивается, присутствующие могут исполнять религиозные песнопения (*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. Это песенная культура имеет широкое бытование в братстве

Дени Арсанова, как, впрочем, и в других вирдах. Мастерство исполнителей завораживает всех присутствующих.

После зикра обсуждаются вопросы вирда, возможность оказания помощи нуждающимся и осуществления каких-то мероприятий под эгидой авторитетного представителя 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 отличаются от военного кителя. Он может иметь воротник отложной или стоечку, манжеты и накладные карманы, в которые кладутся четки, очки, часы и т.д. Дополняют китель брюки на выпуск, 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. Мюриды Дени Арсанова используют четки в повседневной ритуальной практике, 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 идеей накшбандийского тариката способствовала специфика данного течения суфизма. Накшбандийа — единственное суфийское братство, признающее контакты 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 Бахауддин Накшбанд считал недопустимым контакты суфиев его братства с властями для распространения основ ислама. Позже это положение было скорректировано лидером это-

го братства в XV в. Хаджа Убайдуллахом Ахраром (1404–1490 гг.), чей девиз («Чтобы исполнять свою духовную миссию в мире, необходимо пользоваться политической властью») определил дальнейшую социально-политическую (вне зависимости от региона функционирования) активность накшбандийца [Ислам1991: 18]. Со времени Хаджа Убайдуллаха Ахрара накшбандийца 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 и были известными 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 в Чечне и Ингушетии и значительное число его приверженцев живет в Пригородном районе Осетии.

Общая численность последователей тариката накшбандийца составляет 10 % от численности населения Республики Ингушетия.

§ 2.5. ХАДЖ — ПЯТЫЙ СТОЛП ИСЛАМА

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 летоисчислению [Атлас биографии Пророка 2008]. Цель совершенного Мухаммадом хаджа состояла в том, чтобы очистить древние обряды от искажений, внесенных язычниками, и вернуть им первоначальную святость и чистоту. 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 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.

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 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. 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. Чаще всего паломники переходили границу России нелегально группами примерно по 70 человек, 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 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 Бухару, Самарканд и Хиву, либо через Стамбул, Сирию, Египет. До Первой мировой войны мусульмане России в большей степени умели читать и писать не только на своих родных языках, но 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 хорошем знании языка. В ингушском языке очень много заимствований из арабского, 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 сыграли 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 проводи-

мых 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, эти люди, 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, 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, на которых были ингушские паломники, направлявшиеся в Мекку. Для Абдурахмана 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, получил звание эфендия (эфенди) при Закавказском мусульманском духовном правлении суннитского учения, после чего 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 смог-

ли 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 и 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 русских 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. Это вызывало тревогу и недовольство кавказских властей. По этому поводу в 1915 г. начальник Терской области, где проживали ингуши, писал, что «предоставленные самим себе магометане поневоле черпают понятия о религиозных истинах во время ежегодного паломничества в Мекку» [ЦГА РСФСР. Ф. 11. Оп. 15. Д. 20. Л. 12].

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 Эльмарза-хаджи Хаутиев — последний ингушский жрец 1766 г.р. (см. рис. на с. 14). Он жил в горной Ингушетии и был жрецом Шоанского ущелья около восьмидесяти лет. Эльмарза-хаджи 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 усомнился в правильности исполненных им обрядов хаджа и решил повторить его. В 1908 г. он совершил второй хадж в Мекку и спустя несколько лет умер глубоко верующим человеком [Базоркин 1875].

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 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 обеспокоило 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 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 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 советских мусульман. В том же году Бабаханов договорился с ректором университета Аль-Азхар о начале приема на обучение студентов из СССР [Якупов].

Возобновление хаджа не давало шанса совершить паломничество в Мекку депортированным советским мусульманам, в числе которых были крымские татары, ингуши и чеченцы, карачаевцы и балкарцы.

Первым из ингушей, совершившим хадж после депортации, стал Ахмед-хаджи Белхороев, внук шейха Батал-хаджи Белхороева (в 1974 г.). После распада СССР поездки в хадж возобновились, и он еще дважды посещал Саудовскую Аравию — в 1992 и 1994 гг. [ПМА 2017].

В 1990 г. хадж впервые за почти семьдесят лет смогли совершить тысячи паломников из России, в числе которых были и представители ЧИАССР. 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 человек из различных уголков республики, в основном чеченцы и ингуши. Это стало большим событием. На встречу первых паломников в Грозном собрались десятки тысяч человек, желавших увидеть хаджей, вернувшихся из Священной Мекки и прикоснувшихся к святыне. С 1993 г. Ингушетия стала самостоятельным субъектом Российской Федерации, в соответствии с законами которой 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 за ее пределами, 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).

Количество паломников, отправившихся в хадж из Ингушетии

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

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

Меценатами хаджа являются:

Юнус-Бек Баматгиреевич Евкуров — глава Республики Ингушетии, Герой Российской Федерации (2000).

Рамазан Ахматович Кадыров — глава Чеченской Республики, Герой Российской Федерации (2004).

Сергей Мажитович Беков — член Совета Федерации Федерального Собрания РФ, председатель подкомитета по таможенно-тарифному регулированию и внешнеэкономической деятельности Комитета по бюджету Совета Федерации, генерал-полковник.

Мухарбек Измайлович Аушев — депутат Государственной Думы Федерального Собрания РФ четвертого созыва, член фракции «Единая Россия», член Комитета ГД по природным ресурсам и природопользованию, неизменный и постоянный меценат ингушского народа. За свой счет он в течение многих лет отправил в Мекку для совершения хаджа более тысячи людей из необеспеченных семей.

Нужно подчеркнуть, что в этот список попали только меценаты, официально предоставленные в списках Муфтията Республики Ингушетия и давшие 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 имея возможности совершить паломничество в Мекку, считают, что, совершая повторные или многократные хаджи, они исполняют долг мусульманина за своих родных. Приведу лишь один пример.

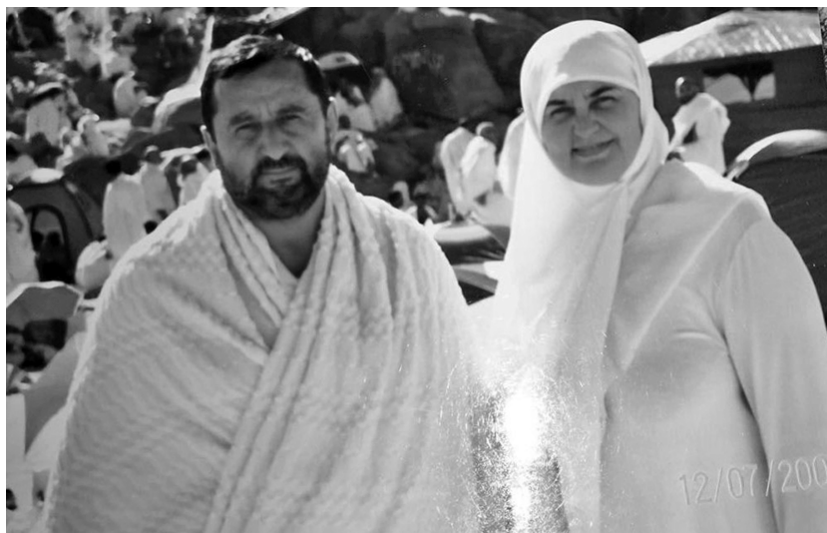
Жительница Ингушетии Товжан Итарова, которой 71 год, совершила шесть паломничеств. Впервые она отправилась в хадж в 2006 г., когда накоплений с зарплаты и пенсии оказалось достаточно для паломничества. И с той поры Т. Итарова задалась целью, сколько на то будет воля Всевышнего Аллаха, совершать паломничество 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 много пожилых людей и семейных пар, 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 Ингушетия 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



Косым Оздоев с супругой Хади. Саудовская Аравия. Мекка, 2008 г.
Личный архив К. Оздоева

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 за 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



Паломницы из Ингушетии. Справа налево: В. Султыгова, М. Муцольгова, Л. Гадаборшева. Саудовская Аравия. Мекка, 2017 г.

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 совершать богоугодное деяние.

В последние годы в республике проходят конкурс и исламская интеллектуальная игра «Знай свою религию». Победители, занявшие первое, второе и третье место, получают возможность бес-

платно 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.

Глава 3

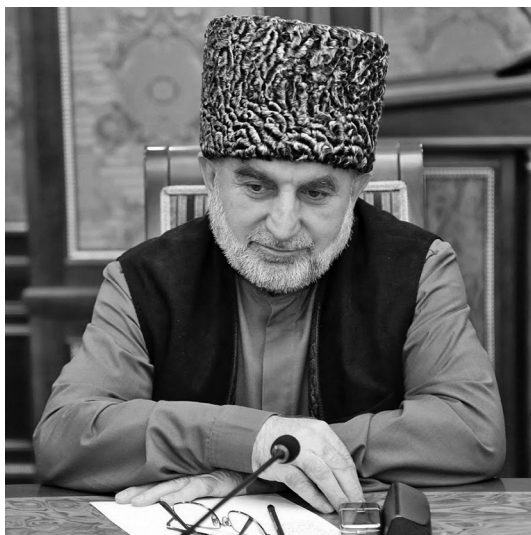
РЕЛИГИОЗНЫЕ ОРГАНИЗАЦИИ ИНГУШЕЙ

§ 3.1. МУФТИЯТ

Масштабные изменения 1990-х годов запустили в стране процессы реструктуризации общественной жизни. В каждой из республик Северного Кавказа после распада Духовного управления мусульман Северного Кавказа было создано свое Духовное управление, 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



Магомед-хаджи Османович Албогачиев.
Республика Ингушетия, г. Назрань, 2016 г.
Личный архив М.-Б.М. Албогачиева

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.

Первый съезд мусульман Ингушетии прошел в Назрани 13 апреля 1994 г. Его главной темой 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). От ингушской стороны с 1999 по 2007 г. в него входил С.К. Белхороев. 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 руководства М. Албогачиева 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 2004 г. когда в ночь с 21 на 22 июня боевики совершили нападение на Ингушетию. После этих событий М. Албогачиев подал в отставку. Пост Муфтия Ингушетии занял Иса-хаджи Баматгиреевич Хамхоев.



Иса Баматгиреевич Хамхоев.
Республика Ингушетия, г. Назрань, 2007 г.
Личный архив М.И. Хамхоева

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 человек, 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 Ингушетия при Президенте].

Муфтият Ингушетии (как и мусульмане региона) уделяет большое внимание вопросам религиозного просвещения молодежи. 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).

Духовные управления мусульман (ДУМ) региона сыграли важную роль в развитии исламского образования. Одной из главных задач своей деятельности ДУМ видели в религиозном просвещении населения. В настоящее время система исламского образования на Северном Кавказе представлена тремя уровнями: примечетские начальные школы (мактабы), медресе и исламские высшие учебные заведения (исламские университеты и институты) [Аккиева 2014: 331].

В 1990 г. в Назрани (Чечено-Ингушская Республика) Соляхь Хамхоев и Сайфудин Цолоев открыли курсы арабского языка и основ ислама. Постепенно потребность в этих занятиях стала возрастать, что привело к организации медресе. Но одного начального исламского образования в рамках медресе было недостаточно. Принятый 1 октября 1990 г. Закон СССР «О свободе совести и религиозных организациях» снял ограничения в открытии высших духовных учебных заведений. Их организацию не надо было согласовывать с Советом по делам религии. Была получе-

на ссуда. Нашли помещение — бывшее здание сберкассы на ул. Бульварной, 101, в Назрани. Так 15 октября 1990 г. в Назрани торжественно открыли первый на территории обновленной России исламский институт. Через десять дней после открытия института — 25 октября 1990 г. — был принят закон РСФСР «О свободе вероисповеданий», что обеспечивало правовую базу в полном объеме. Был разработан устав исламского института, и в 1991 г. Назрановским исполкомом народных депутатов он был зарегистрирован, а Минюстом Чечено-Ингушетии выдана временная регистрация [Патиев 2016: № 164].

Исламский институт им. имама Аш-Шафии — высшее духовное образовательное учреждение на территории Ингушетии. Функционировал с 1992 по 1997 г. За этот период 72 выпускника получили дипломы о высшем духовном образовании. С наступлением стабилизации в становлении исламского образования в начале 2000-х годов Исламский институт им. имама Аш-Шафии был преобразован в Институт исследования исламской культуры и религии России с перебазировкой его в Москву. Ректор — С.Ю. Хамхоев.

В учебной программе института были следующие предметы: грамматика арабского языка, толкования Корана, изречения Пророка, исламская юриспруденция, история ислама, наука о Коране, государство и право, английский язык и др. Преподавателями института стали известные ингушские богословы: Ибрагим Албаков, Башир-хаджи Аушев, Лом-Али Буружев, Мусса Сагов, Абубакар Султыгов, Сайфудин Цолоев, Хизир Цолоев и др. Из Египта были приглашены Аскаляни Салях Фангари и Мухаммад Махмуд Ахмад Шааляни.

В разное время работой по повышению квалификации преподавателей Исламского института были заняты такие крупные ученые богословы, как Магомед-Басир Оздоев и Магомед Тимурзиев. Огромное внимание становлению института уделял заместитель муфтия Чечено-Ингушетии Ахмед-хаджи Пошев. Постоянными духовными наставниками института являлись Суламбек Евлоев и Абдул-Хамид Измаилов. Не остались в стороне от важного процесса исламского просвещения ингушские бизнесмены и мецена-



Хизир Магомедович Цалоев.
Личный архив Х.М. Цалоева

ты — Михаил Гущериев, Мухарбек Аушев и Белан Хамчиев [Патиев 2016: № 164].

В апреле 1994 г. при активном участии и помощи Саудовской Аравии в Назрани открылся Исламский институт им. короля Фадха ибн Абдул Азиза [Силантьев 2008: 306]. Позже, 15 июля 1994 г., институт переведен в ст. Орджоникидзевская Сунженского района. Ректором стал Магомед-Башир Аушев [Патиев 2016: № 164]. 20 июля 2000 г. состоялся первый выпуск института. Шестьдесят два выпускника направлены в светские общеобразовательные школы республики для преподавания основ ислама. Десять студентов института были переведены в Малайзию



Суламбек Шахботович Евлоев.
Республика Ингушетия,
г. Назрань, 1978 г.
Личный архив М.-А.С. Евлоева

на учебу по специальности «Экономика» на английском языке и продолжили учебу.

В настоящее время мусульманское образование в республике можно получить в 40 учебных заведениях (медресе) при мечетях, в колледже при исламском институте в г. Малгобеке, высшее — в исламских институтах городов Малгобек и Сунжа.

Жители Ингушетии, как и молодежь других регионов страны, получают образование не только в своих исламских вузах, но и в соседних республиках, а также в Саудовской Аравии, Египте, Сирии, Иордании и Турции [Аккиева 2009: 58].

Получив углубленные знания за пределами республики, многие вернулись домой и открыли медресе. Особой популярностью в тот период стало пользоваться медресе в здании центральной мечети г. Назрани. Его организатором стал Муса Эсмурзиев. Уникальность этого учебного заведения заключалась в том, что там обучались все желающие независимо от возраста. Медресе М. Эсмурзиева считалось одним из лучших. Он разработал собственную методику для обучения учащихся, что позволило ему привить знания своим ученикам, многие из которых сейчас преподают основы религии в школах и медресе.

В общеобразовательных учреждениях Республики Ингушетии в соответствии с Постановлением Правительства РИ № 295 от 28.10.1998 г. введен учебный курс «Основы религии». С конца 1990-х годов стали издаваться учебники с переводом и транслитерацией арабских текстов на кириллический шрифт (который используется в современной ингушской письменности). Во всех школах республики в 5–11-х классах ведется преподавание основ мусульманской религии. Решение об этом было принято на съезде мусульман Ингушетии [Аккиева 2014: 333]. Преподавателями в основном являются выпускники исламских институтов Ингушетии. Все учителя богословия проходят ежегодную переподготовку. Для получения сертификата на право преподавания каждый должен сдать экзамен представителям Муфтията. Программа школьного курса включает знакомство с основополагающими элементами ислама, их историей. Преподавание «Основ ислама» Муфтият рассматривает в качестве одного из важнейших



Муса Магомедович Эсмурзиев.
Личный архив М.М. Эсмурзиева

направлений борьбы с экстремизмом и воспитания в школьниках добрых духовных и нравственных начал [Павлова 2012: 97]. В соответствии с Распоряжением Президента РИ № 113-рп от 22 декабря 2006 г. в 103 общеобразовательных учреждениях преподается курс «История религии» по два часа в неделю за счет регионального компонента базисного учебного плана. Всего этой дисциплине обучаются более 36 тысяч учащихся [О мерах по улучшению духовно-нравственного воспитания учащихся общеобразовательных учреждений].

Для повышения качества преподавания учителей предмета «История религий» в республике проводится конкурс «Свет ислама». В конкурсе участвуют по одному учителю от каждого района и города Ингушетии, представленные специалистами управлений образований как лучшие. Организатором мероприятия выступает Институт повышения квалификации совместно с Духовным центром мусульман республики. Поэтому среди жюри бывают не только религиозные деятели, но и представители Комитета по



Мухаммад Умарович Дзугаев.
Г. Сунжа, 2016 г. Личный архив М.У. Дзугаева

науке и образованию. Победителям вручают ценные подарки и почетные дипломы от ДЦМ 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 РИ.

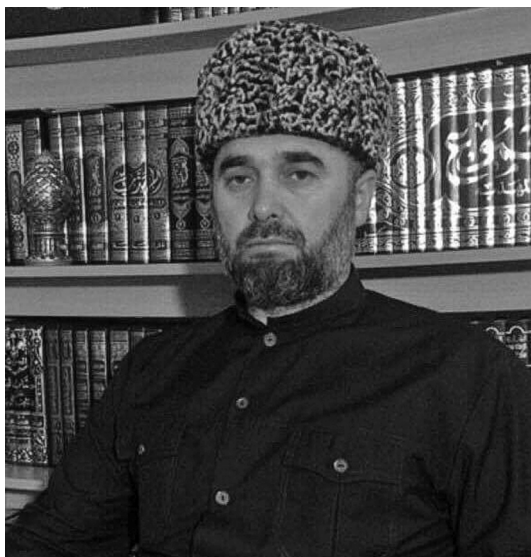
С 1 сентября 2012 г. в школах Ингушетии преподается предмет «История религии», включенный в обязательную часть образовательной программы 4-го класса в объеме 34 часа. Этому предшествовала большая работа. В начале февраля Правительство РФ утвердило план мероприятий, согласно которому с января по март

включительно школьники и родители должны были определиться с выбором учебного модуля во всех субъектах 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 предмета «Основы религиозных культур и светской этики» в штатном режиме. Об этом на коллегии Минобрнауки сообщила глава Департамента общего образования Елена Низиенко. В 77 регионах уже завершен выбор модулей этого курса. 47 % учащихся остановили свой выбор на курсе «Основы светской этики», 28,7 % будут 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».

В настоящее время в школах с 5–11 класс преподают предмет «История религии», переработанный на основе курса «Основы религии».

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. Комитет по закяту призван создать единую систему по выплате этого социального налога 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].

Духовное управление мусульман Республики Ингушетия 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 Ингушетия. Директор и основатель радиостанции «РА» — ученый-богослов Магомед Мухарбекович Хаштыров.



Магомед Мухарбекович. Хаштыров
Республика Ингушетия, г. Назрань, 2016 г.
Личный архив М.М. Хаштырова

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 расширило 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 грамотное и результативное вещание радиостанции. О желании сотрудников работать и совершенствовать свое мастерство 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 «народного». Вещание осуществлялось круглосуточно.

Радиостанция способствовала 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 алимь 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 и официальным духовенством Республики Ингушетия вещание было приостановлено.

На современном этапе Муфтият РИ не имеет ни своего печатного органа, ни радиостанции. В какой-то мере этот вакуум восполняют республиканские газеты «Сердало» и «Ингушетия», радиостанция «Ингушетия», освещая различные вопросы, касающиеся ислама в Ингушетии и мире. Указанные газеты не имеют специальных рубрик, посвященных исламу, но регулярно публикуют материалы, связанные с исламской тематикой. В дни религиозных праздников и во время хаджа печатается много статей, посвященных различным аспектам ислама.

Новшеством последних лет стало появление с 2015 г. на 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 поступают звонки в течение недели, на их основании готовится очередной выпуск. С вопросами может обратиться любой



Магомед Даудович Харсиев.
Республика Ингушетия, г. Назрань, 2017 г.
Личный архив М.Д. Харсиева

гражданин Российской Федерации и из-за рубежа, по телефону +7 (964) 0278362. Вещание телекомпании идет на весь мир, а следовательно, обращения тоже. Это первая регулярная в России передача подобного рода, где освещаются любые вопросы исламской тематики. Ее ведущие — Магомед Даудович Харсиев, руководитель 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».

На государственной телерадиокомпании есть еще одна передача на ингушском языке — «Пяраска бийс» («Пятничная ночь»), куда для участия приглашают имамов мечетей или авторитетных богословов. Так же на телевидении часто транслируют пятнич-

ную проповедь из разных соборных мечетей республики. Радио Ингушетии делает отдельные тематические передачи на исламские темы, не выделяя для этого точного эфирного времени, когда можно услышать вещание конкретной исламской передачи [ПМА 2017].

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 туркхон. 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 идут на примирение из-за уважения к старейшинам и духовенству. Подобным образом часто решают-



Прихожане мечети в с. Гамурзиево. Слева направо: С.Я. Гумуков, Х.Х. Чеджоев, А.Ш. Мартазанов, О.М. Бариев, У.С.-Г. Албогачиев.
Республика Ингушетия, с. Гамурзиево, 2017 г.
Личный архив У.С.-Г. Албогачиева

ся 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 очень велика и значима для современного периода, когда в обществе возникло много вопросов, связанных с конфессиональным многообразием.

§ 3.2. КАДИЯТ — ШАРИАТСКИЙ СУД

Стремление исламских лидеров легализовать отдельные нормы мусульманского права совпало с попытками республиканских парламентариев. В частности, в Республике Ингушетия в 1997 г. был принят Закон о мировых судьях, заменивший сельский суд шариатским. Он получил право рассматривать дела по разделу имущества и наследства, 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 2003а: 130]. Вслед за этим в мае 1999 г. по инициативе Муфтията Ингушетии был сформирован шариатский суд. Для выборов кадия в Назрани 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: в 1999 г. в него

вошло 6–8 человек, в том числе и кадий. Поскольку решения в шариатском суде Ингушетии могут быть признанными только при отсутствии разногласий относительно рассматриваемого вопроса, то 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 органы отнеслись к его организации позитивно. Деятельность шариатского суда была поддержана и Верховным судом Республики Ингушетия. 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 органам признать данный суд консультативным органом, что и было сделано с приходом нового президента Ингушетии М.М. Зязикова. С этого времени он начал работать как консультативный орган для физических лиц. Как отмечает нынешний муфтий Ингушетии Иса Хамхоев, местные мусульмане продолжают обращаться в этот суд, и более 90 % обратившихся довольны тем, что их спорные дела рассматриваются в соответствии с нормами мусульманского права.

Отметим, что ингушский шариатский суд конца 1990-х годов стал «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 местах, не прибегая 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, регулирова-

ние которых по мусульманскому праву не противоречит российскому 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 харама, т.е. продажи спиртного, наркотиков, дележа прибыли со сделки.

Есть такие дела, которые могут быть рассмотрены как в шариатском, так и в 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 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 они 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 важную особенность функционирования ингушского шариатского суда: при рассмотрении дел судьи могут применять как нормы мусульманского права, так и нормы адата (*маслахАат*).

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 при-

существовать 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: 2014: 374].

Глава 4

МУСУЛЬМАНСКИЕ ПРАЗДНИКИ

§ 4.1. УАЗА-БАЙРАМ

Праздник Уаза-байрам (инг. *Мархаж*) завершает очень важный для мусульман месяц Рамадан. Наступление Рамадана определяется по обнаружению в небе молодого месяца в ночь 29-го шаабана⁷. Именно в эти дни, согласно преданию, были ниспосланы пророку Мухаммаду первые аяты священного Корана [Ислам 1991: 198].

Начало Рамадана в разных мусульманских странах возвещается по-разному: это может быть пушечный выстрел, барабанный бой, звуки трубы или поднятие флага над минаретом. 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 ислама⁸. «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 былыми общинами яв-

⁷ Название мусульманского месяца, предшествующего Рамадану.

⁸ Пять столпов ислама: 1) свидетельство, что нет божества, достойного поклонения, кроме Аллаха, и что Мухаммад — посланник Аллаха; 2) соблюдение намаза (молитвы); 3) пост в месяце Рамадан; 4) выдача закята (обязательного пожертвования); 5) хадж.

ляется то, что мусульманам предписано его соблюдение именно в месяце Рамадан» [История поста].

Значительная часть ингушей соблюдает пост три месяца, предшествующих 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 засчитывается. Пост начинается после утреннего азана (призыва к обязательной молитве) и заканчивается после вечернего азана. В указанный временной промежуток постящийся не должен совершать действий, нарушающих пост⁹.

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 терпеливы-

⁹ Это целенаправленный прием внутрь любой пищи (но, если съел или выпил что-либо, забыв, что постишься, даже если досыта, пост не нарушается). Проникновение в полость физического тела через естественное (физиологическое) отверстие человека (капли в нос нарушают пост, а капли в глаза не нарушают, поскольку там нет полости; клизма тоже нарушает пост, поскольку физическое тело проникает в полость, а укол, будь он внутримышечный или внутривенный, не нарушает пост). Осознанное вызывание рвоты. Осознанно совершенный половой акт. Семязвержение, произошедшее в результате возбуждения от ласк супруги, а также в результате мастурбирования. Месячные и послеродовые выделения. Потеря рассудка.

ми, 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.

Точного указания о наступлении этой ночи нет. Некоторые ученые считают, что скрытость и отсутствие четкой определенности в данном вопросе подобны неизвестности срока смерти, 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 и для людей преклонного возраста. 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, например 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, возмещающая 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 такой 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 ифтар родственников, друзей и мюридов.

Во время Рамадана, как и во всем мусульманском мире, меняется жизненный уклад народа Республики Ингушетия. 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 Ингушетия 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 мече-

тях, 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 разговлаться, и объясняют, где находятся данные пункты.

В месяц Рамадан для жителей Республики Ингушетия организовываются 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 Ингушетия, как и во многих регионах мира, где проживают мусульмане, в течение дня многие кафе, рестораны закрыты весь световой день, возобновляя свою работу только после вечерней молитвы. В месяц Рамадан изменяется и рацион питания. 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. Проведения ифтаров (кормления людей) после дня поста в месяц Рамадан — сравнительно новая традиция, появившаяся в Республике Ингушетия в последние десятилетия. Во времена СССР подобные массовые застолья были под запретом и не практиковались. В настоящее время такие мероприятия практи-

куюют 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, разговоры 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, благотвори-

тельный фонд «Мял» весь месяц Рамадан вел сбор пожертвований для 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 Ингушетия 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 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 Министерство национальностей Ингушетии совместно с Государственным комитетом по делам молодежи Республики Ингушетии ежегодно организует акцию «Не сердись, будь терпелив». В рамках акции водителям автомобилей раздаются флаеры. В тексте флаера, написанном на русском и ингушском языках, приводятся аят из Корана и хадис, побуждающий к терпению и смирению в месяц Рамадан. В нем, в частности, говорится: «Пророк сказал: “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 Ингушетия, в ведении которого находится шариатский суд, сформированный в республике в мае 1999 г. для разбора в соответствии с мусульманским правом шафиитского толка дел, связанных с семейно-брачными отношениями, наследственными спорами, делами о кровной мести, кра-

жей невест, «делами частного обвинения» (клеветой, оскорблением и т.п.), считают обоснованным отпуск в указанный месяц [Албогачиева 2007: 78].

У ингушей, как и у многих народов мира, развито посещение «святых мест» — могил и мавзолеев исторических и мифических деятелей ислама. Зиарат к могилам почитаемых лиц в мусульманской практике обычно осуществляется в дни их рождения, накануне месяца Рамадан и других религиозных праздников. Ингуши приходят на могилы и по пятницам, а некоторые последователи, живущие рядом с зиаратом, читают на могиле молитвы каждый вечер. Посещение зиарата должно сопровождаться полным или частичным омовением и чтением молитв. Особо посещаемыми местными жителями в месяц Рамадан являются могилы матери Кунта-хаджи Хэди, его отца Кунты, его брата и сестер, зиараты Дени Арсанова, Батал-хаджи Белхороева, Хусейн-хаджи Гарданова, Тешала Ужахова и многих других, с именами которых ингуши связывают свою конфессиональную принадлежность. Регулярно из Назрани, Кантышева, Малгобека и других мест отправляются микроавтобусы с гидами, которые рассказывают о жизнедеятельности и духовных основах тариката основателей вирдовых братств Чечни и Ингушетии. Нередко в числе пассажиров можно увидеть ингушей, живущих в Москве, Санкт-Петербурге, Ростове, Ставрополе и других местах Российской Федерации [Албогачиева 2015: 149–158].

Духовное значение поста связано с тем, что постящийся обращает все свои мысли к Богу. Весь месяц в Ингушетии не играют свадеб. Девушек сватают до начала поста и играют свадьбы после окончания поста, поэтому на этот месяц приходится самая большая статистика по свадьбам.

Окончание Ураза-байрам, как и его начало, связано с появлением новой луны. Четкой привязки к дате нет, многие исламские ученые придерживаются мнения, что недопустимо 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 на-

чинается 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 поститься и праздновать с населением страны, в которой он живет [Рамазан].

В прежние времена праздник отмечался три дня подряд, но в последние годы (2013–2015) 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 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 (*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:

*Марха къобал хилда!
Хъийга хало маълех язйойла!
Е дия, е шуа Маъриша доаГалда!*

*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 1970–1980-е годы 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 исламских праздников и голо-

дания 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. Согласно исламским нормам, 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 (*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 (*Иудн*). 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 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 по-

здравлениями 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 70×100 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 трудоемкую работу по изготовлению флагов, для которой нужен творческий подход и навыки шитья и дизайна.

Вероятно, именно этим 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 преобладают фабричные изделия. Исследователи отмечают, что еще до середины XX в. платками одаривались только особенные гости, а не все без исключения, как в настоящее время. Платки изготавливались 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 в итоге 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 их 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 ка-

чества, а следовательно, самые дорогие и качественные платки все же попадают в руки избранных гостей.

Ассортимент платков на рынках Ингушетии в предпраздничные дни очень 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 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 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 таких 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 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. Она пишет, 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 изменений за последние десятилетия, связанные с идеологическими установками государства, но вместе с тем главные особенности празднования продолжают сохранять элементы ритуального характера.

§ 4.2. КУРБАН-БАЙРАМ

Курбан-байрам (инг. *Гурба*) — один из двух канонических праздников в исламе, главный мусульманский праздник. Отмечается через 70 дней после 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 ритуальное омовение и надев чистую одежду, чаще всего костюм мюрида. Всю дорогу от дома до мечети повторяются слова такбира, возвеличивая 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 двух лет и овца не моложе одного года. При этом животное, предназначенное для жертвоприношения, должно быть здоровым и не иметь никаких недостатков [Праздник жертвоприношения: Ид-аль-Адха]. Обычно шкуры жертвенных животных также 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 [Барахоев 2015б]. 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 благожелательным и желательным [Альтемиров 2012].

Министерство сельского хозяйства и продовольствия Республики Ингушетия в предверие 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 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 Ингушетия 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 «Лоа делхача хана» («Когда идет снег»), 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 призеры 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 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 восхищают собравшихся красивым чтением Корана и нашидов, группа «Назым» и певица нашидов Джамилия Хаштырова [В честь праздника Курбан-байрам].

§ 4.3. МАВЛИД

Мавлид — день рождения пророка Мухаммада (инг. *Мовлат*), отмечается 12-го числа месяца Раби аль-авваль. Поскольку точная дата рождения пророка неизвестна, Мавлид был приурочен ко дню его смерти, что накладывает отпечаток на характер торжества [Ислам 1991: 163].

Хафиз Сахави, известнейший знаток хадисов, сообщает, что мусульмане стали собираться для совершения и исполнения мавлидов через триста лет после начала проповеди Мухаммада.

Сам пророк Мухаммад не считал собственный день рождения ни праздником, ни особой датой. Однако он выделил понедельник для соблюдения поста, и когда его спросили, почему он держит пост в этот день, он ответил, что родился в этот день. Согласно сунне, в исламе есть только два праздника — Ураза-байрам и Курбан-байрам. Однако такое нововведение, как Мавлид, 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» [Мухаммад 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 Мавлида 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 (*сагIа*), делать всевозможные пожертвования, собирать гостей для исполнения религиозных песнопений и чтения мавлида.

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 Дени Арсанова и его сына Бахьяутдина, находящиеся на кладбище в Урус-Мартане Чеченской Республики [Саламов 2004: 30]; зиарат Тешал-хаджи Ужахова, который располагается на вершине горы в селении Барсуки Назрановского района Республики Ингушетия. Эта 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 палом-

ничество, поднимаются к его могиле, делают *дуа* и отправляются в Эртени, где располагается зиарат матери Кунта-хаджи Хеды (село Первомайское Веденского района Чечни). Поток паломников здесь не прекращается никогда [Албогачиева 2007: 94].

Особое столпотворение начинается 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 мавлиды, восхваляющие пророка, совершают зикр и просят благополучия себе и своим близким у Аллаха. Здесь нужно отметить, что «мавлид, проводят, как правило, после, а не до посещения зиарата. Это традиция дожила до настоящего времени и не прервалась даже после большевистской революции. Более того, можно утверждать, что коллективные практики исполнения зикров, назмов и мавлидов на святых местах региона помогли сохранению местной мусульманской традиции и передаче ее от поколения к поколению в советскую эпоху» [Зелькина 2006: 44].

Организовать мавлид можно в любое время, но в месяц Раби аль-авваль он особенно желателен. Мавлиды 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 мавлид, 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 неурожая, засухи и пр. [Хизриева 2006: 51]. Этот праздник отмечается не только в кругу семьи, но и в различных учреждениях республики.

Мавлид устраивается на поминках и в случае смерти ребенка, не достигшего восьмилетнего возраста, когда не делается пышных похорон. Особенно пышно мавлид отмечается после приезда из хаджа. Для этого собирают родственников, односельчан, знакомых, которых угощают, а самым близким дарят 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 святых и многое другое. Присутствующие здесь люди не участвуют в мавлиде, 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 (*туркхом*) о точной дате и времени, на которое приходится празднование. В этот месяц наиболее известных исполнителей религиозных песнопений (*назм*) еще до наступления этого месяца включают в график приглашенных. На празднике они исполняют религиозные песни, посвященные пророку Мухаммаду и его деяниям.

Участие в мавлиде требует особого поведения. Во-первых, надо иметь искреннее намерение и дать обет (*нигат*) исполнить желание пригласившего. Во-вторых, нужно отстраниться от любых неблагочестивых мыслей. В-третьих, идя на мавлид, необходимо совершить ритуальное омовение и умаститься дозволенными благовониями. На мавлиде следует отрешиться от мирской суеты: житейских трудностей, желаний, сомнений. Среди приглашенных на проведение мавлида есть как образованные, так и пока не обладающие обширными познаниями в области исламских наук люди, но умеющие хорошо исполнять религиозные песнопения.

На традиционные Мавлиды приглашаются родственники, друзья, знакомые, соседи или просто прохожие, которых угощают. Эти люди являются просто слушателями.

В исламе нет прямого запрета на совместное пребывание мужчин и женщин, если при этом соблюдаются все необходимые требования шариата. Но при этом в некоторых ситуациях считается желательным ограничивать общение посторонних мужчин и женщин. При этом должны быть соблюдены определенные требования. Присутствующие должны быть одеты в соответствии с требованиями шариата, женщины должны полностью прикрыть волосы платком, мужчины на голову надевают фески или тюбетейки. Мужчины и женщины должны находиться за разными столами. 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 мавлид и совершать эту процедуру могут и женщины. Чаще всего это миссия возлагается на группу женщин, которые совершают женский зикр.

Проведение мавлида не снимает с мусульманина исполнение обязанности совершения намаза, соблюдения поста и прочего, а потому мавлид не должен совпадать со временем совершения намаза. Из-за этого его отмечают после очередного намаза.

Когда гости собираются на мавлид, они говорят слова приветствия и затем все садятся в круг или за стол и против часовой стрелки, начинают читать приветствие пророку Мухаммаду, каждый по очереди. 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 мавлида достаточно иметь на столе воду и соль, поэтому угощение ограничивается тем, что в состоянии предоставить устроитель мавлида. 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 мавлида 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 мавлид. Во время его исполнения, в той части, где идет приветствие Пророку, присутствующие встают, отдавая дань уважения. Три человека из читающих мавлид по два раза посылают приветствие в адрес пророка, в это время все продолжают стоять. В моей практике встречались и такие случаи, когда все участники мавлида до конца исполнения *назыма* не садились за стол.

Ингуши в завершающей части мавлида исполняют религиозные песнопения в честь устатов. Каждое братство в этом случае

исполняет *назым* в честь своего учителя. Всем исполнителям зикра дарят носовые платки, носки или фески, в общем то, что пожелает устроитель праздника. Мавлид считается особенно благословенным в тех случаях, когда на него попадают неприглашенные люди, которые случайно оказались на торжестве. После мавлида 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 мавлид в честь выздоровления больного, семья которого понесла большие финансовые потери, приглашенные дают деньги. Женщины несут всевозможные угощения.

Таковы некоторые особенности празднования мавлида у современных ингушей.

Глава 5

КУЛЬТОВЫЕ СООРУЖЕНИЯ И РИТУАЛЬНЫЕ ПРАКТИКИ

§ 5.1. МЕЧЕТИ

Мусульманское зодчество представляет собой богатейшее культурное наследие 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 (суфийские обители, странноприимные дома), кубба, гумбад или тюрбе (мавзолей), 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 является одним из крупнейших башенных комплексов горной Ингушетии. Расположен этот замковый комплекс на южном склоне горы Цей-лом, 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» — найдены 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 на территории Ингушетии молитвенных домов в XIX в., я располагаю архивными данными, позволяющими пролить свет на вопрос распространения ислама на территории Ингушетии и бытования культовых сооружений.

Статистические сведения о населенных пунктах Сунженского отдела Терской области по первой Всероссийской переписи населения 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 в Ингушетии на конец XIX в. было 45 мечетей [РГИА. Ф. 1290. Оп. 11. Д. 2390].

Из всех вышеперечисленных культовых сооружений, существовавших на территории Ингушетии, остались только Насыр-Кортская и Средне-Ачалукская мечети. К числу наиболее ранних относится и мечеть в селении Барсуки, построенная в 1913 г. [Албогачиева 2015: 149–158]. Уничтожению мечетей способствовали 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 Ингушетия в 1992 г. начался новый виток возрождения ислама, а вместе с ним и строительство культовых сооружений.

В настоящее время в Муфтияте Республики Ингушетии зарегистрировано более 200 мечетей, из которых 71 соборная (*рузбане мяждиге*), 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 тариката, хотя присутствие других допускается. Так, некоторые приверженцы нахшбандийского 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 последователи не видят необходимости встречаться в конкретной мечети.

Батал-хаджинцы собираются на *рузб ламаз* в сурхахинской мечети имени шейха Батал-хаджи Белхороева. Братство Хусейн-хаджи Гарданова собирается в пливской 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 Белхороева в селении Сурхахи. Она построена членами вирда, в ее убранстве впервые использованы витражи. Потолки украшены красивыми хрустальными лю-

страдами. Строительство осуществлялось семьей Белхороевых при активной поддержке многочисленных приверженцев шейха из числа предпринимателей.

Внешне мечети 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 украшен элементами 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 — но иногда в некоторых мечетях ставят маленькие стульчики для стариков и больных, все остальные 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 там они 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 туалетами и отдельное помещение с умывальниками, где можно провести омовение и подготовиться к намазу. Нужно отметить, что почти у всех соборных мечетей есть медресе (*хъужаре*), где проводятся занятия с учащимися (*муталалам*) 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 только в небольших 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, он утверждается муфтием РИ без определения срока полномочий и 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 (*джама'ат намаз*), в котором могут участвовать два и более человека.

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 сложные или не подлежат огласке, отвечает на них после завершения намаза один на один или в присутствии заинтересованных сторон.

Все решения Муфтията Республики Ингушетия 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 (*назымами*), *аяты* в виде талисманов, четки, масла и благовония.

Веением 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 состоит из двух этажей 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 ас-

фальт, предусмотрены автостоянка и места для отдыха. Эта мечеть внешне отличается от других мечетей республики, так как сделана по типу турецких сооружений 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. Назрани присутствует сурдопереводчик Хасултан Акталиев, работник Всероссийского общества глухих. Инвалиды по слуху обратились с письмом 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 возможностями по слуху смогут понимать речь имама и черпать религиозные знания [В мечети г. Назрани 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 нового культового сооружения, отражающего традиционную культуру ингушей — строителей башен. Таким образом, ингуши смогут внести свой вклад в мировую историю исламского зодчества.

§ 5.2. ЗИАРАТЫ

Зиарат (араб. «посещение») — у мусульман хождение к святым местам, а также просто место захоронения человека [Ислам 1991: 77]. Зиарат — узаконенная шариатом сунна. Целью его является напоминание о загробном мире, вознесение мольбы за умерших и размышление о тленности бренного мира. Термин «зиарат», 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 ландшафты есть во всех уголках мира, они объединяют в себе материальные и духовные ценности этнокультурного региона, которые имеют признаки взаимодействия этноса и священного места.

Зиарат 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]. Будучи языческими культами, они 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 тесно переплелись с мусульманской религией. 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 зиарат разрешен. 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 зиарат запрещен. Поэтому нельзя считать, что все, кто посещают святые места, совершают грех. Этой точки зрения придерживается основная масса жителей Ингушетии.

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

Современная ингушская топонимика насчитывает 14 зиаратов, посвященных суфийским шейхам, и один мавзолей Борга-Каш, в дословном переводе с ингушского — «могила Борга». Это один из самых ранних сохранившихся в Ингушетии мусульманских памятников. Мавзолей Борга-Каш — памятник истории и культуры федерального значения и находится под охраной государства. Расположен он на северо-западной окраине Плиевского муниципального округа г. Назрани, на левом берегу реки Сунжи, на склоне холма, являющегося отрогом Сунженского хребта, известного в Ингушетии как гора Шейха. Внешне мавзолей напоминает 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 вандалских замашек. В период бездождя, в страдную летнюю пору все местное население селения Плиевского собирается к этому памятнику и во главе с муллами возносят горячие молитвы к Престолу Всевышнего, испрашивая дождя. По словам ингушей, ни одно паломничество их не пропало 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 Тартарупа 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 Тартарупа — и описываются ужасные последствия разгрома Тимуром Тахтамышша [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 больше нет [Албогачиева 2007: 79].

Остальные зияраты Ингушетии появились в XIX в. и связаны с именами суфийских шейхов двух тарикатов, накшбандийа и кадирийа.

Отметим особо почитаемые места, связанные с именем шейха Кунта-хаджи Кишиева на территории Ингушетии.

Мечеть имени святого устаза Киши-хаджи. Ст. Слепцовская.

Мечеть им. Мовсара-хаджи Кишиева (старший брат святого устаза Киши-хаджи), построенная в ст. Слепцовская при клинической больнице.

Мечеть им. святого устаза Киши-хаджи, г. Назрань, пос. Крепость.

Все три мечети были построены на средства М.С. Мальсагова.

Святой 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 из невест. Перед тем как набрать воду, невеста должна выполнить старинный обряд: вынуть иглу, вколотую ей в подол 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 — *Доун Гу* — находится в Республике 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 у Всемогущего Аллаха, мира и благополучия.

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

Менее посещаем зиарат Батал-хаджи Белхороева.

Куж бага 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 Батал-хаджи Белхороеву. Это место в большом почете у последователей учения Батал-хаджи. При посещении зиарата совершается ритуальный обход вокруг святого места и читается сура «Ясин» из Священного Корана.

Мечеть имени Батал-хаджи рядом с кладбищем, где находится зиарат устаза Батал-хаджи Белхороева [Матиев 2006: 120]. При посещении зиарата совершается ритуальный обход вокруг святого места и читается сура «Ясин» из Священного Корана [Албогачиева 2011: 26–36].

Зиарат Хусейн-хаджи (см. вклейку) находится на родовом кладбище в селении Плиево Назрановского района Ингушетии. Это квадратное помещение с крытой крышей, 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.

Четвертый (по числу посещений) святой — Гаирбек-хаджи Евлоев. Его зиарат располагается на кладбище в сел. Насыр Корт Назрановского района. Это квадратное строение, украшенное расположенными по четырем углам помещения небольшими куполами со звездой и полумесяцем. Могила находится внутри сооружения.

В селении Барсуки Назрановского района, на кладбище, располагается зиарат Тешал-хаджи Ужахова (см. вклейку). 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.

Зиарат Кунта-хаджи не существует, но его последователи совершают паломничество к месту захоронения его матери Хеды. Зиарат находится в Веденском районе Чечни в селении Хажии-Эвла на вершине горы Эрган-Корт (см. вклейку). Огромное количество верующих из разных уголков Ингушетии отправляются 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, Эрган Лам на хребте Песчаном (*Гламаран дукъ*) в Ведено становится кавказским Арафатом. Вайнахские пилигримы облепили гору со всех сторон. Паломниками заполонена вся Чечня. Идут, как в стародавние

времена, подвергая себя 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 сейчас только за весенние три месяца здесь побывало более 20 тысяч паломников. Такого не бывало никогда. Открыты все ворота, на блок-постах людей не останавливают, везде зеленый свет. Едут из Иордании, Турции, Ингушетии, российской глубинки. И среди них преимущественно молодежь» [Зиарат Хеди под угрозой].

Наши полевые материалы 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 хлажи нана Хеди*, т.е. они даже не подходили близко к ее зиарату. Старики считают, что так они выражали дань уважения этой святой женщине.

Я была свидетелем того, что в зиарат заходили все желающие, делали семикратный обход могилы Хеди, при этом прикасались левой рукой к ограде-ширме, 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 зиарата все шли задом наперед, чтобы лицо было обращено к зиарату Хеди. Многие паломницы привязывают к деревьям, расположенным в окрестностях зиарата, 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.

Говоря о зиаратах ингушей, нельзя не сказать о национальном мемориальном кладбище *гIоазот кашмаш* 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 зиаратов, — это то, что местное население воспринимает их как символ веры и дань уважения, но не поклонения, в отличие от соседних регионов Кавказа. «У рутульцев, как и у других народов Дагестана и Северного Кавказа, святые места выполняют пять основных функций. Во-первых, большинство из них используются 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 святыням 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 зиараты выполняли схожие функции в советский период, когда мусульмане были лишены возможности совершать хадж в Мекку, а посещение почитаемых мест восполняло образовавшийся духовный вакуум.

Глава 6

ОБРЯДЫ ЖИЗНЕННОГО ЦИКЛА

§ 6.1. РОЖДЕНИЕ

Демографические процессы во многом зависят от национальных особенностей и вероисповедания. По данным Комитета государственной статистики Республики Ингушетия, за январь-ноябрь 2016 г. родилось 7550 детей. В возрасте до одного года умерло 82 младенца [Сведения о числе родившихся...]. По этим данным видно, что фертильность ингушских женщин высока, но с чем же связано это явление? Ответ прост: по мусульманским обычаям аборт считается великим грехом, и женщины стараются по возможности не нарушать этой заповеди.

Рождение ребенка у ингушей очень важное событие. 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. 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 свою семью. В Ингушетии нет детских домов.

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

Наречение происходит через несколько дней после рождения, а в некоторых случаях в тот же день, если имя было согласовано еще до рождения с близкими и родными. 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 Адам, Ахмед, Султан, Ислам, Микаил, Израил, Ибрагим, Гелани. Девочек чаще всего нарекают Мадина, Макка, Марем, Хава, Лейла, Асет, Пятимат.

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 среди 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,



Молодежь празднует рождение ребенка.
Республика Ингушетия, г. Магас, 2016 г. Фото автора

бывают разнообразными: 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, что каждый, кто приходит в дом, где есть малыш, одаривает 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: сжиганию соли над раскаленной печью или заговорам. Практикуется ношение оберегов, амулетов (*жай* — религиозное



Магомед Ахмедович Шаухалов в шапочке *беттиг*.
Санкт-Петербург, 2009 г. Фото Л.М. Гадaborшевой

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 листок кладется в воду, 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, надевают на голову шапочку *беттиг*, которую носят мюриды. 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.



Алихан Султанович Гадаборшев с внуком Магомедом.
Ингушетия, г. Назрань, 2017 г. Фото Х.А. Гадаборшевой

В некоторых семьях дети с восьмилетнего возраста начинают делать намаз, а мальчики могут посещать мечеть на пятничную молитву.

По мусульманскому обычаю, за благополучие детей нужно принести в жертву животное (*ийкъат де*) — *Іакъат дар* (араб. *Іакъикът*) — с приглашением множества близких людей. За одного ребенка, если это мальчик, полагается резать два барана, и одного барана — если это девочка, но если в семье семеро детей, то одну телку. Для подобной цели выбирается животное, не имеющее видимых дефектов и достигшее двухлетнего возраста (если это бычок или телочка) или одного года (если это баран). Считается, что если родители не совершили обряд, то это отразится на здоровье детей. Обряд предпочтительнее проводить на 7-й, 14-й или 21-й день от рождения ребенка, но допускается подождать до достижения юношеского возраста. Мясо жертвенного животного делится на три части, одна из которых остается дома, вторая готовится и служит угощением близким родственникам,

которые должны прочесть мовлиды, и третья раздается сиротам и беднякам из расчета по 3–4 килограмма на семью. Родители ребенка должны обязательно поесть мясо жертвенного животного. После того как мясо будет съедено, кости непременно нужно закопать так глубоко, чтобы их не нашли животные.

Ингуши соблюдают мусульманский обряд обрезания мальчиков, но распространенное у некоторых народов Кавказа обрезание девочек [Карпов 2001: 28] у них 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 Ингушетия 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 средне-специальное образование. Необходимо отметить, что ингушская молодежь получает образование не только в Республике Ингушетия, но и за ее пределами, в различных регионах России и за рубежом.

§ 6.2. 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. В конференции приняли участие около 800 делегатов — представителей органов власти, общественных и религиозных деятелей. 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.

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 остракизму односельчане [Остановил ли «Гюд» (штраф) традицию умыкания невест?]. Принятие этого закона повлияло на статистику брака уводом, но в единичных случаях он все же существует.

При заключении брака ингуши придерживаются установленного адатом запрета на кровнородственные отношения. 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 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 Белхороева роднятся 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 пару для своих детей из числа баталхаджинцев. Схожие правила бытуют и в других братствах, например накшбандийа, Овди мурдаш, где некоторые фанатичные члены не разрешают сыновьям и дочерям связывать себя семейными узами с членами других братств. Но это единичные случаи, и они не относятся ко всему братству.

Наиболее распространенная форма брака — брак по сватовству. 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 заключить брачный союз, оповещают об этом родных. 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 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. Но бывают случаи насильственного увоза, когда девушку силой сажают в машину. И в первом, и во втором случае в дом девушки отправляется посылный, который ставит ее семью в известность о случившемся.

ся. Для выяснения обстоятельств похищения к девушке привозят почетных стариков во главе с муллою 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 (*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 (*дехар*) и отдает родителям. Родители бывают вынуждены смириться. В этом случае свадьбу справляют только в доме жениха.

В настоящее время наложен запрет на кражу невест, и родственники молодого человека безотлагательно должны в кратчайший срок вернуть украденную девушку в дом родителей и лишь после уплаты всех назначенных штрафов просить у них выдать ее замуж за их сына.

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 — *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 *никях* 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, засылают 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*), 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, чаще всего ювелирное украшение, дорогой костюм, посуда и т.д. Отцу жениха дарится коврик для намаза или, по возможностям семьи невесты, большой ковер, постельные принадлежности, костюм и т.д. Принято также делать подарки родственникам жениха и его близким друзьям. Все на усмотрение семьи невесты и по финансовым возможностям.

В день свадьбы в условленное время первой половины дня к дому невесты подъезжает свадебный кортеж (*замах*), 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.

Пока молодежь веселится на улице, в доме угощают почетных стариков и одевают невесту. Многие современные невесты надевают платья европейского фасона, некоторые — традиционный свадебный наряд *чокхи*. Волосы девушки имеют различную укладку и не закрыты полностью. Но в последние годы все чаще стали надевать мусульманское свадебное платье, в котором закрывают не только волосы, руки, но и горловину. 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. 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 и 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 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 сладкой семейной жизни, сыпет ей на голову конфеты. В это время вокруг невесты толпятся дети и взрослые женщины, которые стараются налету поймать конфеты. По существующим поверьям, эти конфеты обладают магической силой и мо-

гут 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. В это время к ней подходит родственница жениха с младенцем на руках, что является пожеланием рождения сыновей. Ребенка отдают невесте в руки, она его ласкает, одаривает деньгами и возвращает. Лицо невесты бывает прикрыто, но каждый желающий должен поднять накидку и посмотреть ее. 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 с 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 стороны жениха. Если девушка целомудренна, то на четвертый день она должна пойти за водой. Это старинный обряд *хийтла якха*, сохраняющийся 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. 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 из невест, желающих пройти обряд именно в этом месте. Родник благоустроен и находится в удобном месте, молодежь здесь устраивает национальные танцы, веселится. После этого обряда невеста становится полноправной женой.

В современном ингушском обществе сохраняется обычай избегания. Молодая невестка некоторое время не должна видаться и говорить со свекром, свекровью и старшим деверем, хотя наблюдается тенденция постепенного изживания этой традиции. Свекровь исходя из хозяйственной необходимости раньше остальных свойственников начинает видаться и говорить с невесткой. Ограничения в общении с другими родственниками мужа продолжается 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 девера 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.

§ 6.3. РАЗВОД

В ингушском обществе негативно относятся 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* («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 пи-

сал, 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 выбирался «посредник», который вел наблюдение за указанной семьей, и если ему удавалось собрать сведения, подтверждающие состоятельность доводов жены, то она получала полную свободу [Грабовский 1876: 51]. «Насколько жене трудно выхлопотать себе развод, настолько легко мужу развестись со своей женой», — писал Н.Н. Харузин [Харузин 1888б: 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]. Калым, издержки по свадьбе и даже 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, 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 иногда 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 дво-

ром, участие в выделах и разделах, наследование и распоряжение имуществом, 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, ингушки 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 [ПИМА 2007].

Получив поддержку местных властей, женщины почувствовали свободу и уверенность в своих силах. Так, 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 [ПИМА 2010].

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. Среди современных ингушей распространено заключение брака по мусульманскому обряду и только спустя некоторое время часть ингушей оформляет брак в ЗАГСе. В случае развода он тоже должен быть оформлен по законам шариата, но если брак не был оформлен официально в государственном учреждении, то женщина абсолютно бесправна. Единственным официальным учреждением в республике, где будут считаться с интересами женщин и ее правами, является местный шариатский суд или имамы мечетей, которые вправе рассматривать и решать такого рода спорные вопросы.

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 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 из санатория с дочкой, 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 они не могут 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 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 2010].

К разводу ингуши прибегают нечасто. По данным Статистического комитета Республики Ингушетия, в 2015 г. зарегистрировано 1795 браков и 345 разводов, а в 2016 г. — 1643 брака, разведено 390 семей [Сведения о числе родившихся, умерших, браков, разводов по Республике Ингушетия за январь — ноябрь 2016 г.].

§ 6.4. ПОХОРОНЫ И ПОМИНКИ У ИНГУШЕЙ

На каждом этапе исторического развития духовная культура общества была наполнена определенными символами и религиозными представлениями, в соответствии с которым складывался 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 покойному все необходимое в загробном мире [Цароева 2016в: 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 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 призы: первый — комплект мужской одежды, второй — бешмет, третий — башлык и ноговицы, а четвертый — рубашку и штаны от родственников покойного. В пе-

риод проведения скачек, еще до приезда всадников, устраивалось состязание 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 взявшую первый приз лошадь, которую он поил пивом. Хозяину лошади он отдавал лепешки и баранину, а затем объявлял, что это лошадь посвящается с согласия владельца покойному, который на том свете сможет ездить на ней, куда ему захочется. Остальных лошадей, участвовавших на скачках, таким же образом посвящали и отдавали предкам покойного по выбору родственников. Заканчивались «постельные» поминки часовой джигитовкой, во время которой у всадников в руках фигурировали 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 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 измененном виде 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*) (Коран, сура 36). Такая практика характерна для многих мусульманских регионов. Когда у постели тяжело больного находятся не только члены его семьи, но и пожилые родственники или соседи, в молчании ожидающие его кончины, предсмертную молитву может читать любой мусульманин, знающий ее на память или читающий по Корану, вне зависимости от того, имеет ли 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 смерть застигнет ее ночью, она будет готова принять ее [Албогачиева 2009: 63].

В тех случаях, когда безнадежно больной человек сильно мучается, близкие родственники в надежде на облегчение его мучений принимают на себя различные обеты, желая облегчить страдания умирающего, раздают милостыни сиротам и бедным людям или режут жертвенное животное, мясо которого также раздается [Албогачиева 2009: 63]. «Такая практика, — писал Башир Долгат, — существовала у ингушей еще в конце XIX в. <...> 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 его смерти в предрасветное время мюриды Дени Арсанова просят Аллаха о милости и прощении для покойного и произносят 500 раз «Да простит (меня, нас) Аллах!» (*Астагфирулла*), 5000 раз тахлилль «Нет божества, кроме Аллаха» (*ла илаха илаЛлах*), 500 саллават — благословений и приветствий пророку Мухаммаду (*саллалаху алейхи ва саллам*). 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 мовлидом, не делая пышных похорон.

Когда умирает взрослый человек, то несколько мужчин отправляются в разные населенные пункты к родственникам, чтобы оповестить о случившемся (*дакъ хIе*), а с появлением телефонов и мобильной связи ограничиваются звонком. Однако люди, независимо от того, получили ли они приглашение на похороны или нет, 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 сорок дней и надевают темную траурную одежду.

Каждый посетитель похорон должен прийти с покрытой головой. Женщины на голову надевают платок или шарф, закрывая волосы, а мужчины — шляпы, тубетейки 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 он может надеть в том случае, если ему придется поехать на похороны. Если в прежние времена на похороны ходили, заранее узнав об этом от посыльного, то теперь известие о чьей-либо кончине 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 т.д.

Духовный центр мусульман Республики Ингушетия 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, внучки, 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 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 пришедшие на похороны могут не знать главу постигшей несчастье семьи. Мужчины, входя во двор, подходят к сидящим, чтобы прочитать молитву и выразить соболезнование. Читает молитву по выбору присутствующих старший или почитаемый человек из числа присутствующих или вновь пришедших. Он должен вслух прочитать молитву (*дуа*), 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 1000 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 жерт-

венное 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.

Обязанность по соблюдению похоронной обрядности возлагается на мюридов. Однако необходимо оговорить важную деталь. Людей, совершивших аморальные поступки, торговавших наркотиками, производивших на дому алкогольные напитки, мюриды не хоронят, считая, что их 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 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 (*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: 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 кормление гостей, приехавших издалека, берут на себя соседи или родственники семьи, живущие по соседству.

Представители тариката накшбандий Овди мурдаш не режут жертвенное животное, как это делают кунтахаджинцы и баталхаджинцы. Совершать обряд жертвоприношения имеет право только человек, строго соблюдавший отправление намазов (*ламаз дохадя воцаши*). 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 (*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. По словам Миновси Эльджеркиевой, она омыла более 200 покойников, и каждый четверг 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 есть несколько омывальщиков.

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 нательную одежду.

Людей, умерших насильственной смертью, во время военных действий, в дороге или утонувших, еще в 1980-х годах хоронили без обмывания и савана, в той одежде, в которой их постигла смерть. Считается, что такой человек непременно попадет в рай, и его смерть воспринимается как смерть во имя веры (*глоазот 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 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 закладывается белая медицинская вата, тем самым 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 определяется из расчета на три оборота тела — для 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. На женщину дополнительно надевается шелковая накидка зеленого цвета, поверх которой

и оборачивается саван. Голову покойницы можно покрыть зеленым платком и надуть 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 аятами на груди и на головном уборе. Их можно приобрести в магазинах «Исламский мир», некоторые привозят из Мекки после совершения хаджа.

Когда завершаются 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 этого рода хоронят только там, независимо от того, где он жил и к какому братству принадлежал. 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 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 неиспользованной, 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 ждали 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 Тамара 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, исцеления не произошло, и ребенок скончался [Албогачиева 2009: 69]. В настоящее время этой практики нет.

На кладбище тело покойного в одном саване перекладывают на брезент и опускают в могилу, куда по велению туркха предварительно спускаются два или три близких родственника, а иногда и посторонние люди для поддержания тела.

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 Мухаммед. Кунтахаджинцы делают подбой с правой стороны, тем самым выражая уважение к пророку, ибо подбой получается как бы сзади подбоя в могиле Мухаммеда, 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. В назначенный день жители всей округи, мужчины и женщины, приходят к услов-

ленному 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. Когда саман готов, его 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». Они и поныне разбросаны по всей горной Ингушетии. Склепы были сугубо семейными, там погребались 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 бетона до мрамора. 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 у 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 Баматгири-хаджи во время исполнения зикра качают 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 (*берх*), лепешками с сыром (*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 (*чапильгаши*) и чаем, исключив мясо, так как это накладно для малоимущих слоев населения. Такие решения принимаются на пятничной молитве решением всех присутствующих. Так, в селении 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 таких угощений. Они ввели общее для всех мюридов меню, состоящее из лепешек, ингушской домашней халвы и чая.

Через некоторое время после смерти человека его имущество и вещи должны быть справедливо распределены между наследниками по шариату, оставшиеся вещи по желанию раздают родственникам или просто бедным людям (*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 тарикату 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 «источать запах», как вариант жертвы. Культ ближайших предков проявляется, между прочим, и в бытующем в настоящее время обычае не произносить ложную клятву. Ингуши в особых случаях клянутся могилой покойного отца (*Са да вахачу кашатор*). Этот обычай имеет широкое распространение.

Предписанный мусульманским религиозным культом обряд пожертвований в память об умершем существует 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 устраивают поминки на 7-ю ночь и делают годовые поминки. Кунтахаджинцы

устраивают поминки на 40-й день, через год или в месяц Рамадан. Все завист от желания семьи и завещания покойного.

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 предпочитают делать это на годовщину смерти или в дни мусульманского праздника Уразабайрам.

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 режется корова или бык и готовятся национальные мясные блюда *дулх* и *берх*, в последнее время также готовятся 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.

Необходимо отметить, что в Ингушетии происходит смешивание обрядов, чаще всего в тех семьях, где супруги — представители разных братств.

Рассмотрим вариант, когда муж принадлежит к кадырийскому, а жена к накшбандийскому терикату. Нужно отметить, что всегда приветствуется, чтобы супруга перешла в то братство, к которому относится ее муж, но это необязательно. Чаще всего жены придер-

живаются того братства, к которому относились ее родители, но бывают и переходы в новое братство.

Так, в семье А. муж — член кадырийского 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 побуждает задуматься 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 главный мотив ее перехода 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, что 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 смешение обрядовых практик в отдельно взятых семьях и в накшбандийском тарикате, где, как и в предыдущем случае, вводятся

новые элементы, и тем самым делаются некоторые отступления от ритуалов, разработанных их 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. Но 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 с ней темам.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

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” [Алироев 1990: 291]. 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. Однако когда в обществе возникла необходимость в объединении племен, был избран верховный бог, который стал именоваться Дяла.

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 схожие с их религией персонажи для оживления мифологических богов и образов. Таким образом в сознании людей оставались те практики, которые были близки им и понятны.

Ислам основательно распространился и сформировался в среде ингушей благодаря проповеднической деятельности чеченских, дагестанских, кабардинских богословов, которые пыта-

лись 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. В основе всех суфийских практик лежит духовное упражнение зикр — повторение имени Бога или некоторых фраз из Корана. Кадирийцы практикуют громкий зикр (*джахр*), исполняемый в форме движения по кругу в такт ритмичной музыки и сопровождаемый особыми восклицаниями, использованием бубна, скрипки или бегом по кругу. Накшбандийцы практикуют тихий зикр (*хафи*). 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).

Зикр играет огромную роль для консолидации общества. Для интеллигентов вовлечение в братство нередко результат внутреннего убеждения, «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. Ритуальная практика — очень важное социально значимое средство, служащее для поддержания общих норм и ценностей народа.

С укреплением позиций ислама часть населения выражает недовольство в отношении некоторых обрядов, не соответствующих нормам ислама, считая, что в них много элементов язычества. Это и свадебная церемония, сопровождающая вход невесты в дом жениха, когда ее обсыпают конфетами и дают младенца на руки, или вывод невесты к роднику, прокалывание иглой подола невесты и многое другое.

Новое поколение, выросшее без атеистического влияния, имеет тенденцию к дальнейшему росту религиозности и исламизации. Тем не менее опасность радикализации общества невелика, так

как большинство ингушей все еще являются адептами суфийских шейхов, духовные основы которых очень сильны в ингушском обществе. Наличие небольшого числа приверженцев радикальной части ислама, радеющих за его чистоту, не приведет к расколу ингушского общества, в котором цементирующую роль играет традиционный ислам, укоренившийся в местной среде с периода принятия и функционирующий в настоящее время. Ингушское многоконфессиональное общество сумеет найти пути мирного решения конфликтов, создав атмосферу веротерпимости и уважительного отношения к инакомыслящим.

БИБЛИОГРАФИЯ

Архивные материалы

- Государственный архив Калужской области. Ф. 785. Оп. 1. Д. 315.
Материалы полевой экспедиции, Республика Ингушетия, 2004–2005 гг. // АМАЭ Ф. К-1. Оп. 2. Д. 1769.
Центр хранения современной документации Комитета по делам архивов при правительстве Российской Федерации. Ф. 5. Оп. 62. Д. 38.

Литература

- Абазатов М.А.* О вреде пережитков шариата и адатов в Чечено-Ингушетии и путях их преодоления. Грозный: Чеч.-Инг. кн. изд-во, 1963. 120 с.
- 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.
- 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.
- 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.
- Абашин С.Н., Бобровников В.О.* «Соблазны культа святых» // Подвижники ислама: культ святых и суфизм в Средней Азии и на Кавказе / Сост. С.Н. Абашин, В.О. Бобровников. М.: Восточная литература, 2003. С. 3–17.
- Абашин С.Н.* Этнографическое знание и национальное строительство в Средней Азии: «проблема сартов» в XIX — начале XXI в.: Дис. ... д.и.и. М., 2008. 354 с.
- Абдулагатов З.М.* Российские православные и мусульмане: взгляд на общие проблемы // Расы и народы. М.: Наука, 2006. Вып. 31. С. 99–105.
- Абдулвахабова Б.Б.* Традиционная мужская одежда вайнахов в XVI — начале XIX в. // Культура Чечни: история и современные проблемы. М.: Наука, 2002. С. 126–143.

Абдуллаев М.А. Историческая культурно-творческая роль ислама на Северном Кавказе // Ислам на Северном Кавказе: история и современность: Мат-лы Всерос. науч.-практ. конф. Махачкала, 2006. С. 67–72.

Абдуллаева Ф.И. Персидская кораническая экзегетика (тексты, переводы, комментарии). СПб.: Петербургское востоковедение, 2000. 192 с.

Авксентьев А. Ислам на Северном Кавказе. Ставрополь: Ставропольское книж. изд-во, 1984. 287 с.

Агаджанов Ю.Г. Правда против вымыслов: совершенствование национальных отношений на примере автономных республик Северного Кавказа. Грозный: Чеч.-Инг. кн. изд-во, 1987. 57 с.

Агаджанов Ю.Г. Деятельность КПСС по идейно-политическому воспитанию трудящихся (1921–1937 гг.) / Отв. ред. И.Р. Лоов. Ростов н/Д.: Изд-во Ростов. ун-та, 1989. 125 с.

Агиева Л.Т. Этнография ингушей. Майкоп: Полиграф-ЮГ, 2011. 552 с.

Айбатов М.М. Государственно-правовая мысль народов Северного Кавказа (XIX — начало XX в.). М.: Юристъ, 2006. 363 с.

Акаев В.Х. Ислам в Чеченской Республике // Ислам в России / Под ред. А.В. Малащенко. М.: Локос, 2008. 88 с.

Акаев В.Х. Ислам: социокультурная реальность на Северном Кавказе. Ростов н/Д.: Изд-во СКНЦ ВШ, 2004. 264 с.

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.

Акаев В.Х. Религиозно-политические особенности «северокавказского ваххабизма» и конфликт с суфизмом // Исламоведение. 2010. № 4. С. 4–17.

Акаев В.Х. Шейх Кунта-хаджи: жизнь и учение. Грозный: НИИ гуманитарных наук ЧР, 1994. 128 с.

Акиева П.Х. Рождение. Свадьба. Смерть. Историко-этнографические архетипы ингушей. СПб.: Алеф-пресс, 2014. 292 с.

Акиева П. Ретроспективный взгляд на развитие мусульманской уммы в Ингушетии // Вестник Ингушского научно-исследовательского института гуманитарных наук им. Ч.Э. Ахриева. 2015. № 1. С. 4–8.

Акиева П.Х. История древних верований ингушей (на материале мифологии и нартского эпоса). Магас: КЕП, 2016а. 376 с.

Акиева П.Х. Архетипическое в этнокультуре ингушей (на материале мифологии, нартского эпоса и обрядов жизненного цикла): Дис. ... д.и.н. Махачкала, 2016б. 425 с.

Акимов В.Н. Свадебные обычаи и обряды чеченцев и ингушей // Сборник материалов по этнографии. М.: [б/и], 1888. С. 143–146.

Акимушкин О.Ф. Суфийские братства: сложный узел проблем // Тримингэм Дж.С. Суфийские ордены в исламе. М., 1989. С. 3–7.

Аккиева С.И. Ислам в Кабардино-Балкарской Республике / Под ред. А.В. Малашенко. М.: Логос, 2009. 136 с.

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, 2014а. С. 330–343.

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.: Мат-лы VI междунар. науч. конф. Киев, 10–12 октября 2013 г. М., 2014б. С. 265–272.

Аккиева С.И. Этническая история в Новейшее время // Карачаевцы. Балкарцы / Отв. ред. М.Д. Каракетов, Х.-М.А. Сабанчиев. М.: Наука, 2014в. С. 60–92.

Албаков Д.Х. О применении шариата в Республике Ингушетия // Ислам и право в России: Мат-лы науч.-практ. 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.

Албакова Ф.Ю. Проблемы развития традиционной культуры вайнахов: Учеб. пособие. М.: Диалог-МГУ, 1999. 26 с.

Албогачиев Р.Ш. Шейх овлия Батал-хаджи Белхороев. Нальчик, 2010. 304 с.

Албогачиев Р.Ш. Святые места, связанные с именем святого устаза Киши-хаджи // Шейх, устаз, овлия Кунта-хаджи Кишиев. Нальчик: Тетраграф, 2012. 720 с.

Албогачиев Р.Ш. Шейх-миротворец // Шейхи Дени и Багаудин Арсановы / Сост. Р.Ш. Албогачиев. Нальчик: Тетраграф, 2015. 467 с.

Албогачиева М.С.-Г. Ингуши в XX в: этнографические аспекты религиозных практик // Северный Кавказ: традиционное сельское сообщество социальные роли, общественное мнение, властные отношения. СПб., 2007. С. 75–128.

Албогачиева М.С.-Г. Похороны и поминки у ингушей // Материалы полевых исследований МАЭ РАН. Вып. 9 / Отв. ред. Е.Г. Федорова. СПб.: МАЭ РАН, 2009. С. 34–52.

Албогачиева М.С.-Г. Хадж глазами этнографа // Восточная коллекция: общественно-политический журнал. 2010. № 1. С. 68–76.

Албогачиева М.С.-Г. Адепты Кунта-хаджи Кишиева: Бамаг-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: Мат-лы межрегион. науч. конф., посвящ. 100-летию со дня кончины выдающегося религиозного деятеля шейха Батал-хаджи Белхорова / Отв. ред. М.С.-Г. Албогачиева. Магас; СПб., 2011а. С. 28–35.

Албогачиева М.С.-Г. Конференция мусульман Ингушетии // Антропологический форум. 2011б. № 14. С. 480–488.

Албогачиева М.С.-Г. Этнография и история ингушского народа в письменных источниках конца XVIII — первой трети XX в. СПб.: Наука, 2011в. 180 с.

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., 2012. С. 142–208.

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.

Албогачиева М.С.-Г. Зийраты и культовые сооружения в Ингушетии // Казанское исламоведение. 2015. № 1. С. 149–160.

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, 2016а. С. 77–78.

Албогачиева М.С.-Г. Рамадан в Ингушетии // Материалы полевых исследований МАЭ РАН. Вып. 16 / Под ред. Е.Г. Федоровой. СПб.: МАЭ РАН, 2016б. С. 145–163.

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.

Албогачиева М.С.-Г., Махмудова З.У. Одежда ингушей: история и современность // Кавказ: перекресток культур. СПб.: МАЭ РАН, 2015. С. 192–219.

Албогачиева М.С.-Г., Чемурзиев У.Т. Жилище // Ингуши / Отв. ред. М.С.-Г. Албогачиева, А.М. Маргазанов. М.: Наука, 2013. С. 148–167. (Сер. «Народы и культуры»).

Алборов Б.А. Ингушское «Гальерды» и осетинское «Аларды» // Известия ингушского научно исследовательского института краеведения. Владикавказ, 1928. Вып. 1. 84 с.

Алдар. О сословных правах горцев // Новое обозрение. 1893. № 3230.
Александров А.А. Месть (Рассказ из нравов и обычаев ингушей) // Терские ведомости. 1905. № 272–274.

Алексеев И.Л. Ислам в общественно-политической жизни России (XIX — начало XX в.): Дис. ... к.и.н. М., 2002. 218 с.

Алиев Ж.М. Так это было. Назрань: [б/и], 2007. 112 с.

Алиева С. Взаимоотношения Азербайджана и народов Северного Кавказа (XIX — начало XX в.). Баку: Турхан, 2015. 454 с.

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.

Али-заде А.А. Исламский энциклопедический словарь. М.: Ансар, 2007. 67 с.

Аликберов А.К. Два арабских источника XI в. по истории суфизма в Дагестане // Бартольдские чтения 1990. М., 1990. С. 9–10.

Аликберов А.К. Эпоха классического ислама на Кавказе: Абу Бакр ад-Дарбанди и его суфийская энциклопедия «Райхан ал-хака'ик» (XI–XII века) / Отв. ред. С.М. Прозоров. М.: Восточная литература, 2003. 854 с.

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.

Алироев И.Ю. К вопросу о роли древнейшей религии вайнахов в пропаганде научного атеизма // Социология, атеизм, религия. Грозный, 1972. Т. I. С. 156–167.

Алироев И.Ю. Язык, история и культура вайнахов / Ред. И.А. Ирисханов. Грозный: Чечено-Ингушское объединение «Книга», 1990. 368 с.

Альтемиров М. Ингуши: исторический очерк // Жизнь национально-стей. 1919. № 15 (23).

Аль-Худжвири. Раскрытие скрытого за завесой для сведущих в тайнах сердец (Кашф ал-махджуб ли арбаб ал-кулуб). М.: Единство, 2004. 504 с.

Анчабадзе Г.З. Вайнахи / Ред. Н.В. Гелашвили. Тбилиси, 2001. 97 с.

Анчабадзе Ю.Д., Волкова Н.Г. Этническая история Северного Кавказа XVI–XIX века / Отв. ред. Ю.Б. Симченко. М.: ИЭИА, 1993. 265 с. (Сер. «Народы и культуры». Вып. 27).

Арапов Д.Ю. Ислам в Российской империи (законодательные акты, описания, статистика). М., 2001. 366 с.

Арапов Д.Ю. Государственное регулирование ислама в Российской империи и Советском Союзе // PAX ISLAMICA. 2011. № 2 (7). С. 68–87.

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): Мат-лы науч.-практ. семинара, ноябрь 2003. М.: РУДН, 2004. Вып. 1. С. 78–80.

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.

Арсанукаева М.С. Семейное право у чеченцев в XIX — нач. XX в. // Культура Чечни: история и современные проблемы / Отв. ред. Х.В. Туркаев. М.: Наука, 2002. С. 144–153.

Арсанукаева М.С. Судопроизводство по частноправовым спорам на основе адата у чеченцев. Конец XVIII — нач. XX в. // Чеченская Республика и чеченцы: история и современность: Мат-лы Всерос. науч. конф. Москва, 19–20 апреля 2005 г. М.: Наука, 2006. С. 223–231.

Арсанукаева М.С. Утверждение ислама у чеченцев и ингушей // Религия и право. 2009а. № 2. С. 34–36.

Арсанукаева М.С. Наследование по шариату и адатам у чеченцев и ингушей (XIX — начало XX в.) // Евразийский юридический журнал. 2009б. № 6 (13). С. 23–29.

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.

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.

Арсанукаева М.С. Хадж мусульман Северного Кавказа // Ислам на Северном Кавказе: история и вызовы современности / Под ред. М. Арсанукаевой, А. Гиль, А. Шабацук. Люблин; Майкоп: КУЛ; Изд-во Института Центрально-Восточной Европы в Люблине, 2014. С. 107–133.

Арсанукаева М.С. Христианизация народов Северного Кавказа: методы и последствия (последняя четверть XVIII — начало XX в.) // 245 лет вхождения Ингушетии в состав России: Мат-лы Всерос. науч. конф. 17 марта 2015 г. Назрань, 2015. С. 193–196.

Аствацатурова М.А., Тишков В.А., Хоперская Л.Л. Конфликтологические модели и мониторинг конфликтов в Северо-Кавказском регионе. М.: Росинформагротех, 2010. 161 с.

Арутюнов С.А. Общий очерк религиозной мозаики Кавказа // Расы и народы. Вып. 31. М.: Наука, 2006. С. 5–12.

Арутюнов С.А. Традиция жертвоприношения: общее и частное // Расы и народы. М.: Наука, 2006. Вып. 31. С. 13–19.

Арутюнов С.А. Этническая психология и межнациональные отношения. Взаимодействие и особенности эволюции (на примере Западного Кавказа) // ЭО. 1997. № 2. С. 147–149.

Аталиков В.М. Наша старина. Нальчик: Эльбрус, 1996. 288 с.

Атлас биографии Пророка. М.; СПб.: Диля, 2008, 247 с.

Ахмадов Я.З. Очерки политической истории народов Северного Кавказа в XVI–XVII вв. Грозный: Чеч.-Инг. кн. изд-во, 1988. 174 с.

Ахмадов Я. Печать шейха // Шейх, устаз, овлия Кунта-хаджи Кишиев / Сост. Р-Х.Ш. Албогачиев. Нальчик: Тетраграф, 2013. С. 653–661.

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.

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.

Ахриев Ч. Похороны и поминки у горцев // ССКГ. Тифлис, 1870. Вып. III.

Ахриев Ч. Ингушские каши // Терские ведомости. 1871. № 17.

Ахриев Ч. Присяга у ингушей // Терские ведомости. 1871. № 20.

Ахриев Ч. Нравственное значение присяги у ингушей // Терские ведомости. 1871. № 21.

Ахриев Ч. О характере ингушей // Терские ведомости. 1871. № 31.

Ахриев Ч. Об ингушских женщинах // Терские ведомости. 1871. № 31.

Ахриев Ч. Ингуши (их предания, верования и поверья) // ССКГ. Вып. VIII. Отд. 1. Тифлис, 1875.

Ахриев Ч. Похороны и поминки у горцев // Ингуши / Сост. А.Х. Танкиев. Саратов, 1996. С. 64.

Ахриев Ч. Этнографический очерк ингушского народа // Об Ингушетии и ингушах. Газета «Терские ведомости» 1868–1878 / Сост. М.С.-Г. Албогачиева. Магас; СПб.: Ладога; Борей-Арт, 2000. Вып. 2. С. 59–100.

Б.Д. Жертвоприношение на Столовой горе // Терские ведомости. 1893. № 75.

Бабаджанов Б. Зикр джахр и сама: сакрализация профанного или профанация сакрального? // Подвижники ислама. Культ святых и суфизм в Средней Азии и на Кавказе / Сост. С.Н. Абашин, В.О. Бобровников. М.: Восточная литература, 2003. С. 237–250.

Бабич И.Л. Эволюция правовой культуры адыгов (1860–1990-е годы) М.: Ин-т этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая, 1999. 238 с.

Бабич И.Л. Исламское возрождение в современной Кабардино-Балкарии: перспективы и последствия. М.: тип. Рос. гос. б-ки, 2003. 143 с.

Бабич И.Л., Соловьева Л.Т. Ислам и право в России // Мат-лы науч.-практ. семинара «Проблемы реализации законодательства о свободе и религиозных объединениях в отношении российских мусульман (Сев. Кавказ, Поволжье)», нояб. 2003. М.: РУДН, 2004. Вып. 1. 2004. 210 с.

Баев Г. Ингуши. (К жизни горцев) // Кавказский вестник. 1901. № 10.

Базоркин И. Из тьмы веков. Грозный: Чечено-Ингушское издательство, 1989. 572 с.

Базоркин А. Горское паломничество // ССКГ. 1875. Вып. VIII. Тифлис: тип. Глав. Управл. Наместника Кавказского, 1875. С. 1–12.

Байбурин А.К. Ритуал в традиционной культуре. Структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов. СПб.: Наука, 1993. 240 с.

Бараниченко Н.Н., Виноградов В.Б. Христианизация как фактор социально-политической истории Северного Кавказа. Грозный: [б/и], 1984. 162 с.

Бараниченко П.И., Виноградов В.Б. Роль жречества у средневековых вайнахов // Характер религиозности и проблемы атеистического воспитания. Грозный: [б/и], 1979 С. 132–145.

Барахоев М. Вирд — это поминание всевышнего // Шейхи Дени и Багаудин Арсановы / Сост. Р.Ш. Албогачиев. Нальчик: Тетраграф, 2015а. С. 82–102.

Барахоев М. Курбан-Байрам // Сердало. 2015б. № 608.

Барахоев М. Праздник благих дел // Сердало. 2015в. № 604.

Безпристрастный П. Наблюдения и заметки // Терские ведомости. 1907. № 5.

Белобродов А. Земледелие в Терской области // Терские ведомости. 1895. № 108.

Белокуров С.А. Сношения России с Кавказом. 1578–1613 гг. М.: Университетская тип., 1889. 715 с.

Бережной С.Е. Исламские проекты в контексте социально-политического развития Юга России // *Расы и народы*. Вып. 31. М.: Наука, 2006. С. 106–111.

Берже А.П. Чечня и чеченцы. Тифлис: [б/и], 1859. 140 с.

Берже А.П. Кавказ в археологическом отношении. Тифлис: тип. Гл. Упр. Наместн. Кавк., 1874. 91 с.

Берже А.П. Этнографическое обозрение Кавказа. СПб.: тип. бр. Пантелеевых, 1879. 36 с.

Бларамберг И. Историческое, топографическое, статистическое, этнографическое и военное описание Кавказа. Ставрополь: Ставропольское книжное изд-во, 1992. 240 с.

Блиев М.М. Русско-осетинские отношения (40-е годы XVIII — 30-е годы XIX в.). Орджоникидзе: Ир, 1970. 379 с.

Блокнот агитатора. 1958. № 1.

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.

Бобровников В.О. Мусульмане Северного Кавказа. Обычай. Право. Насилие. Очерки по истории и этнографии права Нагорного Дагестана. М.: Восточная литература, 2002. 367 с.

Бобровников В. Шариатские суды на Северном Кавказе // *Отечественные записки*. 2003. № 5 (13). С. 65–69.

Бобровников В.О. Изобретение исламских традиций в Дагестанском колхозе // *Расы и народы*. Вып. 31. М.: Наука, 2006. С. 112–138.

Бобровников В.О., Сефербеков Р.И. Абу Муслим у мусульман Восточного Кавказа // *Подвижники ислама. Культ святых и суфизм в Средней Азии и на Кавказе* / Сост. С.Н. Абашин, В.О. Бобровников. М.: Восточная литература, 2003. С. 154–214.

Боков А. Тарко-хаджи Гарданов // *Грозненский рабочий*. 1998. 5 ноября.

Большая советская энциклопедия. М.: ОГИЗ, 1948. 1950 стб.

Борусевич К.И. Сектантство среди ингушей // *Этнографическое обозрение*. 1893. Кн. 18. № 3. С. 139–145.

Борусевич К.И. Черты православных осетин и ингушей Северного Кавказа // *ЭО*. 1899. № 1–2. С. 225–266.

Броневский С.М. Новейшие географические и исторические известия о Кавказе. М.: тип. С. Селивановского, 1823. Т. 1. 385 с.

Бузуртанов М.О., Виноградов В.Б., Умаров С.Ц. Навеки вместе. Грозный: Чеч.-Инг. кн. изд-во, 1980. 117 с.

Булатов А. Суфизм на Северо-Восточном Кавказе. История и трансформации. М.: Восточная литература, 2006. 119 с.

Бунак В.В. Антропологическое изучение чечено-ингушского народа // Грозненский рабочий. 1935. № 152.

Бутаев К. Общественные течения среди горцев Северного Кавказа // Жизнь национальностей. М., 1923. Кн. 2.

Бутков П.Г. Материалы для новой истории Кавказа. СПб.: [б/и], 1869. Т. I.

Бутков П.Г. Из описания ингушей // Россия и Кавказ сквозь два столетия. СПб.: Журнал «Звезда», 2001. С. 12–15.

Бывальый. Начало Владикавказа // Терские ведомости. 1911. № 71.

Вартапетов А.С. Проблемы родового строя чеченцев и ингушей // Советская этнография. 1932. № 4. С. 63–89.

Васильев Л.С. История религий Востока. М.: Книжный дом «Университет», 2000. 227 с.

Васильева О.А. Календарные и религиозные праздники // Ингуши / Отв. ред. М.С-Г. Албогачиева, А.М. Мартазанов, Л.Т. Соловьева. М.: Наука, 2013. С. 331–341.

Вахушти Б. География Грузии // ЗКО РГО. Тифлис, 1904. Кн. XXIV. Вып. V. Тифлис: тип. К.П. Козловского, 1904. 241 с.

Вачагаев М. Чечня в Кавказской войне XIX ст.: события и судьбы. Париж: Фонд «Историко-культурное наследие чеченцев»; Киев: [б/и], 2003. 368 с.

Вачагаев М. Шейхи и зияраты Чечени. М.: Можайский полиграфкомбинат, 2009. 304 с.

Великая Н.Н., Виноградов В.Б. Доисламский религиозный синкретизм у вайнахов // Советская этнография. 1983. № 3. С. 39–48.

Великая Н.Н., Виноградов В.Б., Хасбулатова З.И., Чахкиев Д.Ю. Очерки этнографии чеченцев и ингушей. Грозный: Чечено-Ингушское изд.-полиграф. объединение «Книга», 1990. 96 с.

Вердеревский Е. О народных праздниках и праздничных обычаях христианского населения за Кавказом и преимущественно в Тифлисе // Кавказ. 1855. № 2.

Вертепов Г.А. В горах Кавказа. Владикавказ: тип. Тер. обл. правления, 1903. 55 с.

Вертепов Г.А. Сектанство в Чечне // Записки Терского общества любителей казачьей старины. Владикавказ: тип. Терского обл. правления, 1914. № 2. Февраль. С. 75–80.

Виноградов В.Б. Время, горы, люди. Грозный: Чечено-Ингушское книжное изд-во, 1980. 165 с.

Виноградов В.Б. И слава пережила его (Биография научного поиска) // Грозненский рабочий. 1966. 19 нояб.

Виноградов В.Б., Абдутишахובה Б.Б.-А., Чахкиев Д.Ю. «Солнечный гребень» ингушских женщин (о парадном головном уборе кур-харс) // Советская этнография. 1985. № 3. С. 104–114.

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.

Виноградов В.Б., Чокаев К.З. Древние свидетельства о названиях и размещении нахских племен // Известия Чечено-Ингушского НИИ истории, языка и литературы. Грозный, 1966. Т. 7. Вып. 1. С. 79–82.

Висковатов А. С Казбека // Русский вестник. 1865. Т. 60, кн. 2. С. 413–414.

Вл. К-нь. Под Казбеком // Кавказский вестник. Тифлис, 1900. № 10–12. С. 50–91.

Волкова Н.Г. О расселении чеченцев и ингушей в первой половине XIX века // Известия Чечено-Ингушского НИИ истории, языка и литературы. Грозный, 1966. Т. 7. Вып. 1 (История). С. 90–131.

Волкова Н.Г. Этнонимы и племенные названия Северного Кавказа. М.: Наука, 1973. 208 с.

Воронов Н. Исторические примечания // Кавказский календарь. 1867. С. 318–320.

Г.В. Этюды об ингушах // Терские ведомости. 1891. № 20.

Г.М.З. Местные известия // Терские ведомости. 1879. № 40.

Гаврилов Ю.А., Шевченко А.Г. Мусульманство в истории и культуре народов России: исламская составляющая российской цивилизации. М.: Российский научно-исследовательский ин-т культурного и природного наследия имени Д.С. Лихачева, 2007. 475 с.

Гаджиева С.Ш. Семья и семейный быт народов Дагестана. Махачкала: Дагкнигоиздат, 1967. 104 с.

Газдиев А. Отец Варлаам: «Без стремления к Богу нам не обойтись...» // Сердало. 2005. № 165 (9686). 27 дек.

Газиев И.М. Формирование и развитие профессионализма в вокальной культуре волго-уральских мусульман: Дис. ... к. иск. Казань, 2009. 203 с.

Галгай. О галгаях // Кавказский горец. Прага, 1924.

Гамбашидзе Г.Г. К вопросу о культурно-исторических связях средневековой Грузии с народами Северного Кавказа // II Международный симпозиум по грузинскому искусству. Тбилиси: Мецниереба, 1977.

Гарсаев А.М. Из чеченского религиозного поэтического наследия: назмы — духовные песнопения в обрядовой практике // Вестник МГУ. Сер. 13. Востоковедение. М., 1998. С. 75–83.

Гарсаев А.М. Поучения достойного шейха и совершенного устаза Кунта-хаджи чеченского // Вестник МГУ. Сер. 13. Востоковедение. 2001. № 4. М., 2001. С. 99–112.

Генко А.Н. Из культурного прошлого ингушей // Зап. коллегии востоковедов. Л., 1930. Т. 5. С. 681–762.

Гилинский Я.И. Девиантология: социология преступности, наркотизма, проституции, самоубийств и других «отклонений». 2-е изд., испр. и доп. СПб.: Юридический центр Пресс, 2007. 525 с.

Гогиберидзе Г.М. Исламский толковый словарь. Ростов н/Д.: Феникс, 2009. С. 36.

Головинский П.И. Заметки о Чечне и чеченцах // ССТО. Вып. 1. Владикавказ: Издание Терского обл. статист. комитета, 1878. С. 241–261.

Горепекин Ф.И. Мага-ерда (языческий бог-покровитель у ингушей) // Терские ведомости. 1909. № 81, 82, 84, 86.

Горские словесные суды // Терские ведомости. 1901. № 67.

Горские суды и Северо-Кавказский муфтият // Терские ведомости. 1913. № 37.

Гостиева Л.К., Сергеева Г.А. Погребальные обряды у мусульманских народов Северного Кавказа и Дагестана // Северный Кавказ: бытовые традиции в XX веке. М., 1996. С. 140–147.

Грабовский Н.Ф. Экономический и домашний быт жителей Горского участка Ингушского округа. Тифлис, 1870. Вып. 3. С. 41–47.

Грабовский Н.Ф. Горский участок Ингушского округа в 1865 г. // Терские ведомости. 1868. № 21–26.

Грабовский Н.Ф. Ингуши (их жизнь и обычаи) // ССКГ. 1876. Вып. 9. С. 20–43.

Грамотность в Терской области // Терские ведомости. 1914. № 130, 132.

Гребенец Ф.С. Борга-Каш (могила Борган-Хана) // Терские ведомости. 1913. № 223.

Гумба Г.Д. Расселение вайнахских племен по «Ашхарауццу» (Армянская география VII века): Дис. ... к.и.н. Ереван, 1988. 275 с.

Гусейнова М.Р. Источники суфизма в Дагестане // Государство и религия в Дагестане: Информационно-аналитический бюллетень. Махачкала, 2003. № 1 (4). С. 155–168.

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.

Далгат Б. Первобытная религия чеченцев // Терский сборник. Владикавказ, 1893.

Далгат Б.К. Материалы по обычному праву ингушей // Известия Северо-Кавказского краевого НИИ. Владикавказ, 1930. С. 53–60.

Далгат Б.К. Первобытная религия чеченцев и ингушей. М.: Наука, 2004. 240 с.

Далгат Б.К. Родовой быт и обычное право чеченцев и ингушей. Исследования и материалы 1892–1894 гг. М.: ИМЛИ РАН, 2008. 382 с.

Далгат У.Б. Героический эпос чеченцев и ингушей. Исследование и тексты. М.: Наука, 1972. 469 с.

Дахкильгов И. Мифы и легенды вайнахов. Грозный: Книга, 1991. 334 с.

Деттмерин К. Исламизация Ингушетии, идеология ненасилия и особая роль Батал-хаджи Белхорова // Ислам в России и за ее пределами: история, общество, культура. Магас; СПб., 2011. С. 46–52.

Джабаги Васан-Гирей. Вестник Института по изучению истории и культуры СССР // Вестник Института по изучению истории культуры СССР. 1994. № 3. С. 34–38.

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.

Джанашвили М.Г. Известия грузинских летописей и источников о Северном Кавказе и России. Тифлис: [б/и], 1897. 206 с.

Дзагуров Г.А. Переселение горцев в Турцию. Ростов н/Д.: [б/и], 1925. 202 с.

Дзарахова З.М.-Т. Традиционный свадебный обряд и этикет ингушей. Ростов н/Д.: Южный изд. дом, 2010. 199 с.

Дмитриев В.А. Адагы и шариат у кавказских горцев // Россия и Кавказ. СПб.: Довлатовский фонд, 2003. С. 107–127.

Дмитриев В.А. Вайнахские народы: чеченцы и ингуши // Многонациональный Петербург. История. Религия. Народы. СПб.: Искусство, 2002. С. 645–664.

Дмитриев В.А. Пространственно-временное поведение в традиционной культуре народов Северного Кавказа: Автореф. дис. ... д.и.н. СПб., 2010.

Долгиев А.-Г. Несколько слов о Назрановской горской школе // Терские ведомости. 1870. № 7.

Долгиева М.Б., Харсиев Б.Г.-М. Мусульманские просветители Ингушетии // Ислам в современном мире. 2016. № 12 (1). С. 127–135.

Дубровин Н. История войны и владычества русских на Кавказе. СПб.: тип. Департамента уделов, 1871. Т. 1: Очерк Кавказа и народов его населяющих. Кн. 1: Кавказ.

Дударов А.-М. Письменность, как компонент этнокультуры ингушей (становление и функционирование): Дис. ... к.и.н. СПб., 2015. 200 с.

Дударов А.-М.М. История эволюции ингушского письма. Назрань: КЕП, 2017. 224 с.

Емельянова Н.М. Мусульмане Кабарды. М.: Граница, 1999. 140 с.

Емельянова Н.М. Мусульмане Осетии: на перекрестке цивилизаций. М.: ИВРАН-РИК, 2003. 359 с.

Ермекбаев Ж.А. Чеченцы и ингуши в Казахстане. История и судьбы. Алматы: Дайк-Пресс, 2009. 508 с.

Жутикова Е.Ф. Повстанческое движение на Северном Кавказе в 1920–1925 гг. М.: Новый хронограф, 2016. 422 с.

З-бов М. О калыме // Терские ведомости. 1879. № 19.

Зелькина А. Учение Кунта-хаджи в записи его мюрида // Этнографическое обозрение. 2006. № 2. С. 34–46.

Землеустройство горских народов // Советский Кавказ. 1920. № 60.

Зиссерман А. Двадцать пять лет на Кавказе. СПб.: тип. А.С. Суворина, 1874. Ч. 1. 424 с.

Зубов П.П. Картина Кавказского края, принадлежащего России, и сопредельных оному земель в историческом, статистическом, этнографическом, финансовом и торговом отношениях. Ч. 1–4. СПб.: М.П. Калистратов, 1835. Ч. 4. 311 с.

Зязиков М.М. Традиционная культура ингушей: Истоки и характерные черты: Дис. ... к.филос.н. Ростов н/Д., 2003. 157 с.

Зязиков М.М. Традиционная культура ингушей: история и современность. Ростов н/Д.: Изд-во СКНЦ ВШ, 2004. 310 с.

Зязиков М.М. На рубеже столетий. Ингушетия в конце XIX — начале XX века. М.: Южный издательский дом, 2011. 278 с.

Ибрагимова З.Х. Возникновение «зикризма» в Терской области // Ислам на Северном Кавказе: история и вызовы современности / Под ред. М. Арсанукаевой, А. Гиль, А. Шабацук. Люблин; Майкоп: КУЛ; Изд-во Института Центрально-Восточной Европы в Люблине, 2014. С. 151–169.

Иванов М.А. В горах между р. Фортангой и Аргуном // Записки Кавказского отдела Русского географического общества. Тифлис, 1904. Т. 17. № 1–4. С. 31–68.

Иванюков И.И., Ковалевский М.М. У подошвы Эльбруса // Вестник Европы. 1886. Кн. 1–2. С. 82–112.

Из-ев М. Из селения Сагопш // Терские ведомости. 1885. № 73.

Игнатенко А. Эпистемология исламского радикализма // Религия и глобализация на просторах Евразии / Под ред. А. Малашенко и С. Филатова. 2-е изд. М.: РОССПЭН; Моск. Центр Карнеги, 2009. 341 с.

Ингуши: депортация, возвращение, реабилитация 1944–2004. Документы, материалы, комментарии / Авт.-сост. Я.С. Патиев. Магас: Сердало, 2004. 608 с.

Ингушские народные приговоры // Терские ведомости. 1907. № 97.

Иноземцев И.Л. Хушхал-хан Хаттак о мусульманской музыке // Суфизм в контексте мусульманской культуры. М.: Наука, 1989. С. 302–319.

Ипполитов А.И. Этнографические очерки Аргунского округа // ССКГ. Тифлис, 1868. Вып. 1. Отд. III. С. 1–52.

Ипполитов А.П. Учение «Зикр» и его последователи в Чечне и Аргунском округе // ССКГ. Тифлис, 1869. Вып. II. Отд. 1. С. 1–17.

Ислам: Энциклопедический словарь М.: Наука, 1991. 315 с.

Исмаилов М.А. Формирование и развитие права народов Дагестана (XVII — нач. XX в.): Дис. ... д.ю.н. М., 2005. 467 с.

Исмаилов М.А., Багомедова Л.С. Институты обычного права Дагестана: историко-правовой экскурс // Юридический вестник ДГУ. 2015. № 3. С. 41–50.

Исмаилов М.А., Мусаева Д.Ю. Аккультурация как основной фактор трансформации правовой системы // Юридический вестник ДГУ. 2014. № 3. С. 24–28.

Исмаилов М.А., Сулейманов З.М. Судебная система Дагестанской области в составе судебной // Юридический вестник ДГУ. 2016. № 3. С. 29–36.

История Ингушетии. Магас; Нальчик: Тетраграф, 2011. 485 с.

История народов Северного Кавказа (конец XVIII в. — 1917 г.). М.: Наука, 1988. 659 с.

Казенин К. Перспективы институционального подхода к явлению полиюридизма. На примере Северного Кавказа // Экономическая политика. 2014. № 3. С. 178–198.

Казенин К. «Тихие» конфликты на Северном Кавказе: Адыгья, Кабардино-Балкария, Карачаево-Черкесия. М.: REGNUM, 2009. 180 с.

Казиев Ш.М., Карпеев И.В. Жизнь горцев Северного Кавказа в XIX веке. М.: Молодая гвардия, 2003. 318 с.

Калоев Б.А. Из истории русско-чеченских экономических и культурных связей // Советская этнография. 1961. № 1. С. 41–53.

Калоев Б.А. Поездка в Чечено-Ингушскую АССР // Советская этнография. 1958. № 4. С. 128–133.

Каменная летопись страны вайнахов: памятники архитектуры и искусства Чечни и Ингушетии: Фотоальбом / Сост. М.А. Азиев, Д.Ю. Чахкиев; авт. текста В.И. Марковин. М.: Русская книга 1994. 129 с.

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, 1979. С. 89–93.

Каратаева М.А. Реакционная идеология мусульманского духовенства Чечено-Ингушетии и борьба с ней в 1920–1931 гг. // Социология, атеизм, религия. Грозный, 1972. Т. I. Вып. 1. С. 93–97. (Изв. Чечено-Ингушского НИИ истории, языка и литературы; Сер. «Научный атеизм»).

Кардави Ш.Ю. Дозволенное и запретное в исламе. М.: УММА, 2004. 335 с.

Карнов Ю.Ю. Джигит и волк: Муж. союзы в социокультурной традиции горцев Кавказа. СПб.: МАЭ РАН, 1996. 309 с.

Карнов Ю.Ю. Женское пространство в культуре народов Кавказа / Ред. Е.В. Иванова. СПб.: Петербургское востоковедение, 2001. 419 с.

Карнов Ю.Ю. Женский лик Кавказа // Россия и Кавказ. СПб.: Довлатовский фонд, 2003. С. 44–63.

Каталог I Терской сельскохозяйственной выставки // Терские ведомости 1898. № 115.

Кафаров Т.Э. Этические аспекты суфизма // Исламоведение. 2011. № 4 С. 24–28.

Каримов Г.М. Суфизм: мистическая ветвь в исламе // Вопросы научного атеизма. Вып. 38. Мистицизм: проблемы анализа и критики. М.: Мысль, 1989. С. 109–126.

Каримов Г.М. Шариат: Закон жизни мусульман. Ответы шариата на проблемы современности.: М.; СПб.: Диля, 2007. 501 с.

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.

Кисриев Э.Ф. Ислам и национальные отношения на Северном Кавказе // Ислам в России. Взгляд из регионов. М., 2007. С. 65–84.

Кисриев Э.Ф. Исламистские движения и власть на Северном Кавказе в свете отношений с властью // Исламские радикальные движения на политической карте современного мира. Вып. 2. Северный и Южный Кавказ М., 2017. С. 159–205.

Кларрот Ю. Описание поездок по Кавказу и Грузии в 1807–1808 гг. Нальчик: Эльфа, 2008. 326 с.

Клейн Л.С. Перун на Кавказе // Советская этнография. 1985. № 6. С. 116–123.

Кныш А.Д. Мусульманский мистицизм. М.; СПб: Диля, 2004. 454 с.

К-нь Вл. Под Казбеком // Кавказский вестник. Тифлис, 1900. № 10–12.

Кобахидзе Е.И. Осетия в системе государственно-административно-го управления Российской империи (последняя четверть XVIII — конец XIX в.): историко-этнологический анализ. Владикавказ: Изд-во Сев.-Осет. гос. ун-та им. К.Л. Хетагурова, 2003. 235 с.

Ковалевский М.М. Закон и обычай на Кавказе. М.: тип. А.И. Мамонтова и К°, 1890. Т. 1. 290 с.

Кодзоев Н.Д. История развития судебной систем Ингушетии. Назрань: Центробланк, 2006. 356 с.

Кодзоев Н. Ранние религиозные верования // Ингуши / Отв. ред. М.С-Г. Албогачиева, А.М. Мартазанов, Л.Т. Соловьева. М.: Наука, 2013. С. 304–311.

Кодзоев Н.Д. Магас: по археологическим и письменным источникам. Магас: Сердало, 2003. 152 с.

Кокурхаев К.-С. А.-К. Общественно-политический строй и право чеченцев и ингушей. Грозный: Книга, 1989. 109 с.

Коран / Пер. и коммент. И.Ю. Крачковского. 2-е изд. М.: Наука, 1986. 730 с.

Коран / Перевод смыслов и комментарии Иман Валерии Пороховой. М.: Рипол-Классик, 2014. 800 с.

Косвен М.О. Преступление и наказание в догосударственном обществе. М.; Л.: Гос. изд-во, 1925. 140 с.

Косвен М.О. Очерки истории первобытной культуры М.: АН СССР, 1953. 241 с.

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.

Краснокутская Л.И. Из истории шотландской колонии Каррас // История Северного Кавказа с древнейших времен по настоящее время. Пятигорск, 2000. С. 111–114.

Кратов Е.В. Мусульманская община в современном обществе (на примере Карачаево-Черкесской республики) // Расы и народы. Вып. 31. М.: Наука, 2006. С. 138–144.

Крачковский И.Ю. Над арабскими рукописями. М.; Л.: Изд-во Академии наук СССР, 1946. 168 с.

Крупнов Е.И. Средневековая Ингушетия. М.: Наука, 1971. 207 с.

Кудусова-Долакова Ф.И. Семья и семейный быт ингушей: конец XIX — начало XX в. Ростов н/Д.: Ковчег, 2005. 133 с.

Кузнецова А.Б. Этнополитические процессы в Чечено-Ингушской АССР в 1957–1990 гг.: последствия депортации и основные аспекты реабилитации чеченцев и ингушей: последствия депортации и основные аспекты реабилитации чеченцев и ингушей: Дис. ... к.и.н. М., 2005. 196 с.

Курбанов Г. Суфизм на Северном Кавказе: философия протеста // Центральная Азия и Кавказ. 2003. № 5. С. 15–26.

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.

Лаудаев У. Чеченское племя // ССКГ. Тифлис: тип. Глав. Упр. я Намест. Кавказ.о, 1872. Вып. VI. С. 1–62.

Лебедева А. Кровавая месть // Южный репортер. 2005. 31 окт.

Легуцка А. Исламский фактор дестабилизации Кавказа // Ислам на Северном Кавказе: история и вызовы современности / Под ред. М. Арсанукаевой, А. Гиль, А. Шабацук. Люблин; Майкоп: КУЛ; Изд-во Института Центрально-Восточной Европы в Люблине, 2014. С. 53–69.

Леонтович Ф.И. Адаты кавказских горцев: материалы по обычному праву Северного и Восточного Кавказа. Одесса: тип. П.А. Зеленого, 1882. Вып. 1. 437 с.

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.

Любовь и секс в Исламе. М.: Ансар, 2004. 300 с.

Магомедханов М.М. Адат, шариат и российские законы в Дагестане // Вестник ДНЦ РАН. 2004. № 16. С. 75–83.

Магомедханов М.М. Дагестанцы: этноязыковое многообразие и культурная идентичность: Дис. ... д.и.н. Махачкала, 2010. 443 с.

Максимов С. Русские горы и кавказские горцы // Край крещеного света. Вып. IV. 2-е изд. СПб.: тип. т-ва «Общественная польза», 1873. 63 с.

Малашенко А.В. Исламское возрождение в современной России. М.: Московский Центр Карнеги, 1998. 222 с.

Малашенко А.В. Исламские ориентиры Северного Кавказа. М.: Гендальф, 2001. 180 с.

Малинин Л.В. О свадебных платежах и о приданом // Этнографическое обозрение. 1890. № 3. С. 3–61.

Мальсагов М.С., Пошев А.-Х. Древо жизни. Нальчик: Эльфа, 1999. 116 с.

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.

Манкиева Э.Х. Женщины Северного Кавказа в изображении русских писателей XIX века. М.: Akademia, 2016. 228 с.

Мансуров Н.С. Обычный суд у осетин: историко-юридический очерк // Каспий. 1894. № 58.

Маргграф О.В. Очерк кустарных промыслов Северного Кавказа. М.: С.В. Лепешкин, 1882. 288 с.

Марзоев И.-Б.Т. Религиозный фактор политики России в XVIII–XIX вв. в Осетии // Ислам на Северном Кавказе: история и вызовы современности / Под ред. М. Арсанукаевой, А. Гиль, А. Шабациок. Люблин; Майкоп: КУЛ; Изд-во Института Центрально-Восточной Европы в Люблине, 2014. С. 181–195.

Марков Е. Кавказ в его прошлом и настоящем // Живописная Россия. СПб., 1883. Т. 9. С. 6–18.

Мартirosиан Г.К. Нагорная Ингушетия. Социально-экономический очерк // Известия Ингушского научно-исследовательского института краеведения. Владикавказ, 1928. Т. 1. С. 7–154.

Мартirosиан Г.К. История Ингушетии. Орджоникидзе: Сердало, 1933. 314 с.

Матиев А. Великий Шейх из Сурхахов. Назрань: Газгиреев-продукт, 2006. 120 с.

Матиев М. Роль назымов о Кунта-хаджи в укреплении позиций ислама в Ингушетии во второй половине XIX века // Религия в современном обществе: Мат-лы Всерос. науч. форума. Карачаевск: Карачаево-Черкесский гос. ун-т им. У.Д. Алиева, 2016. С. 180–185.

Махаммад Ю.Х. Суфийская энциклопедия. Ч. I–II. Элиста: Джангар, 2012. 506 с.

Махмудова З.У. Серебро и золото в женских ювелирных украшениях // Этнографическое обозрение. 2011. № 4. С. 100–114.

Меликишвили Л. Открытые и закрытые типы культур этнических систем // Адат. Традиции и современность. М.; Тбилиси, 2003. С. 18–21.

Меликишвили Л.Ш. Анализ структуры традиционной свадебной обрядности и инновация. Тбилиси: Мецниереба, 1986. 93 с.

- Местные известия // Терские ведомости. 1880. № 11.
- Месхидзе Дж.* К истории суфизма на Кавказе: историографический обзор // Среднеазиатско-Кавказские (Лавровские) чтения. 1993. СПб.: МАЭ РАН, 1994. С. 74–76.
- Месхидзе Дж.* Малоизвестные страницы Дагестано-Чеченской экспедиции 192 г.: (Материалы А.Ю. Бальшина) // Кунсткамерские тетради. Вып. 12. СПб.: МАЭ РАН, 1998. С. 396–405.
- Мир-Багирзаде С.* Ислам и его влияние на средневековую культуру // Ислам в России и за ее пределами: история, общество, культура. Магас; СПб., 2011а. С. 321–327.
- Мир-Багирзаде Ф.* Влияние восточной музыки и отражение ее в символах // Ислам в России и за ее пределами: история, общество, культура. Магас; СПб., 2011б. С. 419–426.
- Мисроков З.Х.* Адат и шариат в российской правовой системе. Исторические судьбы юридического плюрализма на Северном Кавказе. М.: МГУ, 2002. 251 с.
- Многоликая Ингушетия / Сост. М.С.-Г. Албогачиева. СПб.: Айю, 1999. 304 с.
- Моше Гаммер.* Проникновение братств Накашбандийа-Халидийа и Кадирийа в Дагестан в XIX в. // Дагестан и мусульманский восток. М., 2010. С. 94–106.
- Мугуев Х.* Ингушетия: Очерки. М.: [б/и], 1931. 123 с.
- Мужухоев М.Б.* Антропоморфные надгробные стелы мусульманских кладбищ Чечено-Ингушетии // Советская археология. 1977. № 4. С. 295–301.
- Мужухоев М.Б.* Проникновение ислама к чеченцам и ингушам // Археологические памятники Чечено-Ингушетии. Грозный, 1979. С. 125–150.
- Музаев Т.* Союз горцев. Русская революция и народы Северного Кавказа, 1917 — март 1918 г. М.: Патрия, 2007. 518 с.
- Мукожеев А.Х.* Религиозная ситуация и проблемы исламского возрождения в Кабардино-Балкарской Республике // Расы и народы. Вып. 31. М.: Наука, 2006. С. 145–162.
- Муртазалиев А., Султанов-Барсов М.* Умар-хаджи Андийский: историко-философский очерк. Махачкала: Народы Дагестана, 2013. 220 с.
- Муслимов С.Ш., Меримова А.А.* Религия и свободомыслие в постсоветскую эпоху // Исламоведение. 2013. № 2. С. 3–13.
- Мустафинов М.М.* Зикриз и его социальная сущность. Грозный: Чечено-Ингуш. кн. изд-во, 1975. 44 с.

Мустафинов М.М. Современные течения зикризма и их ритуальные обряды // Социология, атеизм, религия. Грозный, 1976. С. 135–140. (Изв. Чечено-Ингушский НИИ истории, языка и литературы. Сер. «Научный атеизм». Т. II. Вып. 1).

Мусукаев А.И., Маттис Й. Загадочный мир народов Кавказа: записки из архивов Эдинбургского миссионерского общества и других источников конца XVIII — XIX веков. Нальчик: Эльфа, 2000. 440 с.

Мухаммад Кок-Коз. Нормы расторжения брака // Любовь и секс в исламе. 2-е изд., испр. и доп. М.: Ансар, 2005. 304 с.

Мухаммад Ю.Х. Суфийская энциклопедия (часть I–II). Элиста: Джангар, 2012, 505 с.

Мухетдинов Д., Хабутдинов А. Ислам в России в XVIII–XXI вв.: модернизация и традиция. Нижний Новгород: Медина, 2011. 281 с.

Мухетдинов Д.В. Российское мусульманство: призыв к осмыслению и контекстуализации. М.: Медина, 2015. 164 с.

Нагорная полоса Терской области // Терские ведомости. 1909. № 280.

Нефляшева Н.А. Адыгя: процессы реисламизации и вызовы исламского радикализма (1990-е — 2015 г.) // Вестник ВолГУ. Сер. 4. История. Регионоведение. Международные отношения. 2016. № 2. С. 112–124.

Нефляшева Н. Ислам в Адыгее: от традиции к модернизации // Ислам в Европе и России / Сост и отв. ред. Е.И. Деминцева. М.: Марджани, 2009. С. 146–167.

Нефляшева Н.А. Исламская составляющая современной политики в Адыгее // Вестник Евразии. 2007. №3. С. 152–162.

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., 2017. С. 418–457.

Носова В.Е. К вопросу о хадже советских мусульман // Вестник кыргызско-российского славянского университета. 2014. Т. 14. № 7. С. 185–187.

О горских словесных судах // Терек. 1882. № 22–23.

Оздоева Р.М. Арабизмы в ингушской лексике: Дис. ... к.филол.н. М., 2007. 147 с.

Озиев С. Куркиев Магомед Кутиевич // Ингушетия. 1996. № 24.

Ольшевский М. Кавказ с 1841 по 1866 год. СПб.: Изд-во журн. «Звезда», 2003. 606 с.

Оразаев Г., Алханаджиев. Силсила шейхов накшбандийского тариката, составленная Абусупияном Акаевым в 1908 г. Махачкала: Изд-во Абусупиян, 2012 г. (Календарь).

Открытие Назрановского 2-классного училища // Терские ведомости. 1868. № 9.

Отрывок из «Исповеди» Лачинова // Кавказский сборник. Тифлис: Типография Окружного штаба Кавказского военного округа, 1877. С. 123–196.

Официальная хроника // Терские ведомости. 1891. № 31.

Очевидец. Народный праздник в селении Базоркинском // Терские ведомости. 1897. № 47.

Очерки истории Чечено-Ингушской АССР. Грозный: Чеч.-Инг. кн. изд-во, 1967. Т. 1. 315 с.

Ошаев Х. Мюридизм в Чечне // Революция и горец. 1930. № 9–10.

Павлова О.С. Ингушский этнос на современном этапе: черты социально-психологического портрета. М.: Форум, 2012. 384 с.

Павлова О.С. Чеченский этнос сегодня: черты социально-психологического портрета. М.: Сам Полиграфист, 2013. 558 с.

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.

Пантюхов И. Ингуши. Тифлис: тип. К.П. Козловского, 1901. 350 с.

Парова Л.М. Акты, собранные Кавказскою археографическою комиссией, как источник истории ингушского народа. Назрань: Республиканская типография при правительстве РИ, 1995. 245 с.

Патиев Я. Хроника истории ингушского народа. Махачкала: Лотос, 2007. 381 с.

Патиев Я. Первый Исламский институт в России // Сердало. 2016. № 164.

Первоначальный список избирателей города Владикавказа для избрания гласных Владикавказской Городской думы на 4-летие 1908–1912 г. // Терские ведомости. 1908. № 17. 68.

Плиев А.А. Тихтохам — «упрек» // Расы и народы. Вып. 31. М.: Наука, 2006а. С. 78–84.

Плиев А.А. Урдув — калым у ингушей // Расы и народы. Вып. 36. М.: Наука, 2006б. С. 68–78.

Плиев А.А. Некоторые аспекты правовой культуры чеченцев и ингушей. М.: Наука, 2016. 160 с.

Пожидаев В.П. Горцы Северного Кавказа. М.; Л.: Гос. изд-во, 1926. 110 с.

Полосин В.С. Миф. Религия. Государство: исследование политической мифологии. 2-е изд., перераб. и доп. М.: Ладомир, 1999. 440 с.

- Полосин В.С.* Прямой путь к богу. М.: Ладомир, 2000. 61 с.
- Полосин А.В.* Религия. Нация. Государство. М.: НПЦ «Аль-Васатя — умеренность», 2015. 504 с.
- Похищение невесты у горцев Терской области // Терские ведомости. 1891. № 51.
- Празднование столетия в колонии Карасс // Терские ведомости. 1906. № 153.
- Пресс-служба Постпредства Республики Ингушетия при Президенте РФ // Личный архив Я. Пагиева.
- Программа Коммунистической партии Советского Союза. М.: Госполитиздат, 1961. 144 с.
- Публичный акт в Назрановской горской школе // Терские ведомости. 1881. № 26.
- 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.
- Путкарадзе Т.К., Мегрелишвили М.Н.* Мусульманская община Аджарии (1940–1950 гг. // Ислам в России и за ее пределами: история, общество, культура. Магас; СПб., 2011. С. 376–381.
- 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.
- Резван Е.А.* «Хадж из России», Восток. Идеология и культура. К семидесятилетию проф. Ю.А. Петросяна. СПб., 2000. С. 36–51.
- Резван Е.А.* Коран и его мир. СПб.: Петербургское востоковедение, 2001. 608 с.
- 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.
- Резван М.Е.* Коран в системе мусульманских магических практик. СПб.: Наука, 2011. 218 с.
- Резван М.Е.* «Лестницы и змеи»: мусульманская гадательная таблица из коллекции МАЭ РАН // Казанское исламоведение. 2015. № 1. С. 91–106.
- Рейнке Н.М.* Горские и народные суды Кавказского края // Журнал Министерства юстиции. 1912. № 2 (Февраль). С. 1–71.
- Росиков К.* Путевые письма // Терские ведомости. 1885. № 60.

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.

Рошин М.Ю. Суфийские традиции Дагестана и шейх Мухаммед Назим Киприотский (Заметки полевого исследователя) // Расы и народы. Вып. 31. М.: Наука, 2006. С. 170–179.

Рулан Н. Юридическая антропология. М.: НОРМА, 1999. 310 с.

Русско-осетинские отношения. Орджоникидзе: Ир, 1976. Т. 1. 513 с.

Сагов А. Вирды, шейхи, овлияя // Шейхи Дени и Багаудин Арсановы / Сост. Р.Ш. Албогачиев. Нальчик: Тетраграф, 2015. С. 105.

Саидов И.М. Этнографические заметки. Мехк кхел // ИЧНИИЯЛ. Вып. 1, т. V. Грозный, 1964. С. 124–125.

Сайдумов Д.Х. Суд, право и правосудие у чеченцев и ингушей (XVIII–XX вв.). Дис. ... д.ю.н. Грозный, 2014. 554 с.

Сайдумов Д.Х., Ницыева Т.М., Алихаджиева А.С. Семейно-правовые отношения в чеченском обществе // Северо-Кавказский юридический вестник. 2015. № 4. С. 45–52.

Саламов Х. Ровзат. Нальчик: Тетраграф, 2012. 83 с.

Салмин А.К. Праздники, обряды и верования чувашского народа. Чебоксары: Чувашское книж. изд-во, 2016. 685 с.

Самтиев И.М. О некоторых аспектах противостояния религиозно-экстремизму в Северо-Кавказском регионе // Ислам и политика на Северном Кавказе. Ростов н/Д., 2001. С. 7–19.

Самтиев И.М. Этнополитические проблемы России в контексте равноправия народов. Назрань: Ингушский гос. ун-т, 2009. 193 с.

Сигаури И.М. Очерки истории и государственного устройства чеченцев с древнейших времен. М.: Русская жизнь, 1997. 250 с.

Силантьев Р.А. Ислам в современной России: Энциклопедия. М.: Алгоритм, 2008. 576 с.

Силантьев Р.А. Мусульманская дипломатия в России: история и современность. М.: Рема, 2010. 488 с.

Силантьев Р.А. Совет муфтиев России: история одной фитны. М.: Издательство Российского института стратегических исследований, 2015. 628 с.

Скитский Б.В. Назрановское возмущение 1858 г. Владикавказ: Растдзинад, 1930. 16 с.

Смирнов Н.А. Мюридизм на Кавказе. М.: Изд-во Академии наук СССР, 1963. 244 с.

Смирнова Я.С. Семья и семейный быт народов Северного Кавказа. Вторая половина XIX — XX в. М.: Наука, 1983. 265 с.

Собрание указонений. 1928. № 141.

Соловьева Л.Т. Традиционные формы бытования ислама у народов Кабардино-Балкарии // Расы и народы. Вып. 31. М.: Наука, 2006. С. 180–204.

Сталин И.В. Сочинения. М.: ОГИЗ; Государственное издательство политической литературы, 1947. Т. 4. 488 с.

Старый солдат. Прошлое Владикавказа // Кавказское слово. 1910. № 167.

Страницы отечественного кавказоведения. М.: Наука, 1992. 221 с.

Стрельницкий. Два узденя // Кавказ. 1846. № 20.

Студенецкая Е.Н. Одежда народов Северного Кавказа XVIII–XX вв. М.: Наука, 1989. 288 с.

Сулейманов А. Топонимия Чечни. Нальчик: Эльфа, 1997. 683 с.

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): Мат-лы науч.-практ. семинара, ноябрь 2003. М.: РУДН, 2004. Вып. 1. С. 80–85.

Султыгова М.М. Скотоводство // Ингуши / Отв. ред. М.С.-Г. Албогачиева, А.М. Маргазанов, Л.Т. Соловьева. М.: Наука, 2013. С. 112–118.

Сумбулатов А. Вечно гонимые // Шейх-овлия.\ Батал-хаджи Белхороев / Авт.-сост. Р-Х. Ш-Х. Албогачиев. Нальчик: Эльфа, 2010. С. 239–242.

Сюкияйнен Л.Р. Мусульманское право. Вопросы теории и практики. М.: Наука, 1989. 240 с.

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.

Танкиев А.Х. Атеистические традиции в чечено-ингушском фольклоре // Интернационализм и атеизм в литературе и фольклоре чеченцев и ингушей. Грозный, 1979. С. 72–80.

Тауфик И. Коранический гуманизм. Толерантно-плюралистические установки. М.: Медина, 2015. 576 с.

Ткачев Г.А. Ингуши и чеченцы в семье народностей Терской области. Владикавказ: тип. Терского обл. правления, 1911. 157 с.

- Токарев С.А.* Этнография народов СССР. М.: МГУ, 1958. 616 с.
- Тримингэм Дж.С.* Суфийские ордены в исламе. М.: Наука, 1989. 328 с.
- Труды Фомы Ивановича Горепекина. / Сост. М.С.-Г. Албогачиева. СПб.: Ладога, 2006. 173 с.
- Тульчинский Н.* К вопросу о положении ингушей среди горцев Терской области // Терские ведомости. 1902. № 30–35.
- Тусиков М.Л.* Ингушетия: экономический очерк. Владикавказ: [б/и], 1926. 243 с.
- Тутаев З.Ц.* Итоги работы Облсуда // Сердало. 1925. № 81.
- Туфик С.* Суфизм в исламе (Накшубандийский тарикат) // Аналитика культурологи. 2007. Вып. № 9. С. 231–235.
- Ужахов М.Р.* Годичные циклы сельскохозяйственных работ чеченцев и ингушей периода средневековья. Грозный: Чеч.-Инг. ун-т, 1979. 92 с.
- Уралов (Авторханов) А.Г.* Убийство чечено-ингушского народа: народоубийство в СССР. М.: Вся Москва, 1991. 80 с.
- Устав Централизованной религиозной организации (Муфтият Ингушетии). Назрань: [Б.и] 2004. 36 с.
- Хазрат Инайят Хан.* Очищение ума. М.: Сфера, 1999. 416 с.
- Халил М.* Ответ на статью А.Т. // СК. 1934. № 5–6.
- Ханбабаев К.М.* Мюридизм в Дагестане в XIX — начале XX в. // Ислам в Дагестане. Махачкала, 1994. С. 31–50.
- Ханбабаев К.М.* Ритуальная практика накшбандийского тариката // Государство и религия в Дагестане. Махачкала, 2002. С. 16–34.
- Ханбабаев К.М.* Мусульманский мистицизм на Северо-Восточном Кавказе (на примере Дагестана) // Исламоведение. 2009. № 1. С. 113.
- Ханбабаев К.М.* Суфийские шейхи и их последователи в современном Дагестане // Дагестан и мусульманский Восток. М.: Изд. дом Марджини, 2010. С. 165–178.
- Ханбабаев К.М.* Трансформация ислама на Кавказе в постсоветское время // Двадцать лет реформ: итоги и перспективы / Под общ. ред. М.К. Горшкова, А.-Н.З. Дибирова. М.; Махачкала, 2011. С. 287–315.
- Харадзе Р.Л., Робакидзе А.И.* Характер сословных отношений в Горной Ингушетии // Кавказский этнографический сборник. Тбилиси, 1968. С. 127–164.
- Харсиев Б.М.-Г.* Ингушские адаты как феномен правовой культуры. Назрань: Пилигрим, 2009. 123 с.
- Харсиев Б.М.-Г.* Дени-Арсановский вирд // Шейхи Дени и Багаудин Арсановы / Сост. Р.Ш. Албогачиев. Нальчик: Тетраграф, 2015. С. 69–70.
- Харузин Н.Н.* Заметки о юридическом быте чеченцев и ингушей // Сб. материалов по этнографии. М., 1888а. С. 117–123.

- Харузин Н.Н.* По горам Кавказа // Вестник Европы. 1888б. С. 2–36.
- Хасан Гапур.* Святые места Чечни. Грозный: [б/и], 2004. 123 с.
- Хашиева Л.* Не нарушать традиции // Ингушетия. 2015. № 104. 15 июля.
- Хевсаков В.В.* Генезис религиозных воззрений ингушей: Дис. ... к.и.н. Владикавказ, 2004. 193 с.
- Хизриева Г.А.* Вирдовые братства Ингушетии // Этнографическое обозрение. 2006. № 2. С. 47–58.
- Хизриева Г.* Социальная организация мусульманских общин вирдовых братств тариката Кадирия в свете исследований некрополей Ингушетии // Ислам в Европе и России / Сост. и отв. ред. Е.И. Деминцева. М.: Изд. дом Марджани, 2009. С. 134–145.
- Хисматулин А.А.* Суфийская ритуальная практика (на примере братства накшбендия). СПб.: Петербургское востоковедение, 1996. 205 с.
- Хисматулин А.А.* Суфизм. СПб.: Петербургское востоковедение, 1999. 272 с.
- Хицунов П.* О духовной осетинской школе в Моздоке // Кавказ. 1846. № 13.
- Хозиев Б.* Проповедник дружбы народов // Северная Осетия. 1989.
- Христианович В.П.* Горная Ингушетия (к материалам по экономике горного христианского населения за Кавказом и преимущественно в Тифлисе // Кавказ. 1855. № 2.
- Цаголов Г.* Край беспросветной нужды. Владикавказ: [б/и], 1912. 295 с.
- Цалиев А.М.* Судебная власть в республиках Северного Кавказа (1917–2003 гг.). М.: [б/и], 2003. 268 с.
- Цароева М.* Тушоли — последняя богиня-мать Кавказа. Ростов н/Д.: Южный издательский дом, 2012. 512 с.
- Цароева М.Г.* Об ингушских полубожествах нартах // Кавказ: перекресток культур / Отв. ред. М.С.-Г. Албогачиева. СПб.: МАЭ РАН, 2015. С. 10–65.
- Цароева М.* Древнейшие мотивы ингушской мифологии // Нартоведение в XXI веке: проблемы, поиски, решения: Мат-лы Междунар. науч.-практ. конф. Магас, 2016а. 336 с.
- Цароева М.* Пантеон ингушей. М.: Триумф, 2016б. 544 с.
- Цароева М.* Следы древних цивилизаций в языках и культуре ингушей и чеченцев. М.: Триумф, 2016в. 320 с.
- Цуциев А.* Атлас этнополитической истории Кавказа (1774–2004) М.: Европа, 2006. 128 с.

Чабиева Т.С. Религиозные воззрения ингушей в XX — начале XXI в.: Дис. ... к.и.н. М., 2012. 201 с.

Чапанов А.К. Социокультурная адаптация ингушских мигрантов во Франции // Вестник МГУКИ. 2015. № 5 (67), сентябрь-октябрь. С. 129–134.

Чажкиев Д.Ю. Древности горной Ингушетии / Отв. ред. И.А. Алироев. Назрань, 2003. Т. 1. 151 с.

Чеснов Я.В. Суфизм и этнический менталитет чеченцев // Расы и народы. М., 2001. С. 47–66.

Читтик У. Суфизм: руководство для начинающего. М.: Восточная литература, 2012. 245 с.

Чурсин Г. Свадебные обычаи обряды на Кавказе // Кавказ. 1902. № 2.

Чурсин Г.Ф. Почитание гор, скал и камней у кавказских горцев // Бюллетень Кавказского историко-археологического института. 1928. № 4. С. 123–140.

Ш. Горский словесный суд // Терские ведомости. 1901. № 67.

Шабациук А. Политика Российской Федерации в отношении Северного Кавказа // Ислам на Северном Кавказе: история и вызовы современности / Под ред. М. Арсанукаевой, А. Гиль, А. Шабациук. Люблин; Майкоп: КУЛ; Изд-во Института Центрально-Восточной Европы в Люблине. 2014. С. 13–35.

Шавхелишвили А.И. Из истории взаимоотношений между грузинским и чечено-ингушским народами. Грозный: Чечено-ингуш. книж. изд-во, 1963 а. 128 с.

Шамилев А.И. Религиозные культы чеченцев и ингушей и пути их преодоления. Грозный: Чечено-ингуш. Книж. изд-во, 1963а. 55 с.

Шамилев А.И. К вопросу о христианстве у чеченцев и ингушей // Изв. Чечено-Ингушского НИИИЯЛ. Грозный, 1963б. Т. 3. Вып. 1. С. 98–100.

Шамилев А.И. Пути проникновения ислама к чеченцам и ингушам // Изв. Чечено-Ингушского НИИИЯЛ. Грозный, 1963в. Т. 3. Вып. 1. С. 81–107.

Шатихин Б. Из селения Сагопш // Терские ведомости. 1890. № 55.

Шауки Абу Халил. Атлас биографии Пророка. Земли. Народы. Вехи. М.: СПб.: Диля, 2008, 290 с.

Шегрен А.М. Религиозные обряды осетин, ингуш и их соплеменников при разных случаях // Кавказ. 1946. № 28.

Шеритов З. О тех, кого называли абреками. Грозный: Изд-во Чечнаробраза, 1927. 117 с.

Шиллинг Е. Ингуши и чеченцы // Религиозные верования народов СССР. М.; Л., 1931. Т. 2. С. 9–40.

Шиллинг Е. Культ Тушоли у ингушей // Изв. Инг. НИИИЯЛ. Т. IV. Вып. 2. Орджоникидзе, 1934. С. 98–115.

Шиммель А. Мир исламского мистицизма. М.: Садра, 2012. 534 с.

Шихалиев Ш. Суфийские вирды Накшбандийа и Шизилийа в Дагестане // Вестник Евразии. 2007. № 3. С. 137–151.

Шихалиев Ш.Ш. Краткий обзор арабографических сочинений Кунта-хаджи Кишиева // Илам в России и за ее пределами: история, общество, культура. СПб.; Магас, 2011. С. 71–76.

Шихалиев Ш.Ш. Исламизация Дагестана в X–XVI веках: историко-культурные аспекты: Дис. ... к.и.н. Махачкала, 2007. 214 с.

Шихалиев Ш.Ш. Суфийский шейх сегодня // Этнографическое обозрение. 2006. № 2. С. 24–34.

Шнирельман В.А. Быть аланами: интеллектуалы и политика на Северном Кавказе в XX в. М.: Новое лит. обозрение, 2006. 690 с.

Штедер Л.Л. Дневник путешествия в 1781 г. от пограничной крепости Моздок во внутренние области Кавказа // Аталиков В.М. Наша старина. Нальчик, 1996. С. 179–202.

Щетехин К.Б. Примирение кровников // Терские ведомости. 1898. № 152.

Эжеков М. Исход под предлогом «хаджа» // Родина. 2011. № 11. С. 73–75.

Эльбиздукаева Т.У. Чечня и Ингушетия в 20–30 годы XX века: опыт модернизации. М.: Парнас, 2011. 464 с.

Эльдиев А. Специфика этнорелигиозной ментальности ингушей // Развитие личности. 2010. № 1. С. 211–224.

Эсадзе С. Исторические записки об управлении Кавказом. Тифлис: тип. «Гуттенберг», 1907. 616 с.

Эсмурзиева Т. Непокколебимый Усман-мулла Барахоев // Сердало. 2003. № 42. 23 марта.

Я.Т. Местечко Назрань // Терские ведомости. 1907. № 27.

Яковлев Н.Ф. Ингуши. Популярный очерк. М.; Л.: Красный пролетарий, 1925. 136 с.

Яблонский А. Родные картинки. М.: тип. т-ва И.Д. Сытина, 1912.

Яндаров А.Д. Суфизм и идеология национально-освободительного движения. Алма-Ата: Наука, 1975. 175 с.

Яндиев М.А. Ингуши в контексте истории и языка. М.: РИЦ ИСПИ РАН, 2005. 201 с.

Яндиева М.Д. Депортация ингушей. Фальсификации и подлинные причины. Назрань; М.: Эльбрусид, 2008. 54 с.

Яндиева М.Д. Депортация ингушей: причины, обстоятельства, последствия. Тбилиси: Поларис принт, 2012. 587 с.

Яндиева М.Д. Ислам forever: перечитывая В.-Г. Джабагиева. Назрань; М.: [б/и], 2008. 55 с.

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 / Отв. ред. Д.В. Брилев. Казань: Казан. ун-т, 2014. С. 367–378.

Ярлыкапов А. Исламское образование на Северном Кавказе в прошлом настоящем // Вестник Евразии. М., 2003. № 2. С. 5–31.

Ярлыкапов А.А. Новое исламское движение на Северном Кавказе: взгляд этнографа // Расы и народы. Вып. 31. М.: Наука, 2006. С. 205–229.

Литература на иностранных языках

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.

Georgi J.G. Beschreibung aller Nationen des Russischen Reichs, ihrer Lebensart, Religion, Gebrüuche, Wohnungen, Kleidung und ьbrigen Merkwьrdigkeiten. St. Petersburg, 1776. (2-е изд. — Leipzig, 1782).

Guldenstädt J.A. Reisen durch Russland und im Caucasischen Gebьrge / hrgg. von P.S. Pallas. St. Petersburg, 1787. Bd. I; 1791. Bd. II.

Guldenstädt J.A. Reisen durch Georgien und Imerethi / Aus seinen Papieren gьnzlich umgearbeitet und herausgegeben... von J. von Klaproth. Berlin, 1815.

Klaproth G. Reise in den Kaukasus und nach Georgien. Halle; Berlin, 1812–1814.

Klaproth G. Reise in den Kaukasus und nach Georgien unter Nommen in den Jahren 1807 und 1808. Halle; Berlin, 1818. Bd. 1.

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.

Pallas P.S. Reise durch verschiedene Provinzen des Russischen Reichs in den Jahren 1768–1773. St. Petersburg, 1771.

Reineggs J. Allgemeine historische-topographische beschreibung des Kaukasus. Gotha; St. Petersburg, 1797.

Reise in der Krym und den Kaukasus von Moritz von Engelhardt und Friedrich Parrot. Berlin, 1815.

Shteder L.L. Tagebuch einer Reise, die im Jahr 1781 von der Grenzfestung Mozdok nach dem inner Caucasus unternommen worden // Neue Nordische Beyträge. 1796. Bd. 7. (Отд. изд.: St. Petersburg, 1797). P. 247.

Verdier R. Le systcme vmdicatoire // La Vengeance. Vol. 1. P., 1980. P. 14–16.

Tsaroiieva M. Anciennes croyances des Ingouches et des Tchetchenes: peuples du Caucase du Nord. P.: Maisoneneuve et Larose, 2005.

Tsaroiieva M. Racines mesopotamiennes et anatoliennes des Ingouches et Tchetchenes. P.: Riveneuve, 2008.

Tsaroiieva M. Mythes, legendes et prieres ancestrales des Ingouches et des Tchetchenes. P.: L'Harmattan, 2009.

Tsaroiieva M. Peuples et religions du Caucase du Nord. P.: Karthala, 2011a.

Tsaroiieva M. Tusholi: derniere deesse-mere du Caucase. P.: Le Cygne, 2011b.

Электронные ресурсы

Али-заде А.А. Кадириты // Исламский энциклопедический словарь. М.: Ансар, 2007. URL: <http://islamicencyclopedia.narod.ru/articles/406.html> (дата обращения: 12.01.2014).

Базоркина А. Элмарза-хаджи Хаутиев — последний жрец Ингушетии. URL: <http://www.galga.ru/publ/3-1-0-35> (дата обращения: 12.06.2016).

Без веры добрососедство невозможно. Интервью с Главой РИ Евкуровым Ю.-Б.Б. от 4 апреля 2012 г. URL: <http://oorpm.ru/2012/04/bez-veru-dobrososedstvo-nevozmozhno> (дата обращения: 23.10.2016).

Белецкий Д. Проблемы сохранения и исследований средневековых архитектурных памятников Кавказа // Дарьял. 2010. № 3. URL: http://www.darial-online.ru/2010_3/beletski.shtml (дата обращения: 03.09.2016).

Биография Имама Шамиля. URL: <http://tanci-kavkaza.ru/biografiya-imama-shamilya/> (дата обращения: 02.02. 2017).

Благочинный церквей Ингушетии рассказал о перспективах Православия в республике. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/156741.html> (дата обращения: 23.09.2016).

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-sluzhebного-dolga-sotrudnikov-mvd.html> (дата обращения: 04.03.2016).

В Ингушетии проводится конкурс. URL: http://baikalfishing.ru/drugie_o_rybalkе/2072-v-ingushetii-provoditsya-internet-konkurs.html (дата обращения: 25.05.2015).

В МВД подтвердили обсуждение темы лишения гражданства боевиков ИГ. URL: <http://vz.ru/news/2016/3/17/800011.html> (дата обращения: 23.04.2015).

В мечети г. Назрань проповеди имама будут доходить и до глухонемых. URL: https://www.youtube.com/watch?v=E3Me5mv_mq0 (дата обращения: 23.04.2015).

В столице Ингушетии построят главную соборную мечеть. URL: <https://www.newsru.com/religy/21apr2011/mosque.html> (дата обращения: 12.03.2016).

В столице Ингушетии построят главную соборную мечеть. URL: <https://www.newsru.com/religy/21apr2011/mosque.html> (дата обращения: 12.03.2016).

В ходе заседания духовенства Ингушетии было принято решение создать комитет по закяту. URL: http://www.info-slam.ru/publ/novosti/rossiya/v_khode_zasedaniya_dukhovenstva_ingushetii (дата обращения: 23.12.2016).

В честь праздника «Курбан-Байрам». URL: <https://onkavkaz.com/blogs/257-v-chest-prazdnika-kurban-bairam.html> (дата обращения: 21.12.2016).

Вестник Северного Кавказа. URL: https://issuu.com/mediayug/docs/severnij_kavkaz_2012_n2 (дата обращения: 23.12.2012).

Вечер нашидов впервые состоялся в Ингушетии. URL: <http://ezdel.ru/index.php/projectreligion/526-2015-07-14-08-48-00.html> (дата обращения: 12.08.2015).

Вирдовая структура Чечни и Ингушетии. URL: <http://checheninfo.ru/8883-virdovaya-struktura-chechni-i-ingushetii-chast-1-ayanakshbandiyskiy-tarikat.html> (дата обращения: 11.11.2017).

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).

Джамаат Галгайче. URL: <https://ru.wikipedia.org/wiki/> (дата обращения: 13.03.2016).

Джалабадзе Н.Г. Моральные ценности и религия горцев Восточной Грузии // Особенности религиозного сознания Грузии / Под ред. М.Ю. Рощина. (Библиотека Якова Кротова). URL: http://krotov.info/library/04_g/ru/ia_13.htm (дата обращения: 13.03.2016).

Джалабадзе Н.Г. Традиция кровной мести в горских обществах Кавказа (грузины и вайнахи). URL: <http://www.chechen.org/389-tradici-ja-krovnoj-mesti-v-gorskikh-obshhestvakh.html> (дата обращения: 13.03.2016).

Для мусульман наступает священный месяц Рамадан. URL: <http://www.religio.ru/news/18866.html> (дата обращения 12.10.2015).

Евангелие от Луки перевели на ингушский язык. URL: <http://www.pravoslavie.ru/23367.html> (дата обращения: 23.12.2016).

Евкуров: Муфтият не проводил работу с теми, кто не соблюдает та-рикаты. URL: http://kavpolit.com/articles/evkurov_muftijat_ne_provodil_rabotu_s_temi_kto_ne-23229/ (дата обращения: 13.03.2016).

Евлоев А. Мирная жизнь бывших боевиков Ингушетии. URL: <http://onkavkaz.com/news/658-mirnaja-zhizn-byvshih-boevikov-ingushetii.html> (дата обращения: 13.03.2016).

Жемаль О. Неделя мира в Ингушетии // Живой журнал пользователя orkhan. 2009-03-02. URL: <http://orkhan.livejournal.com> (дата обращения: 13.03.2016).

Зиарат Хеди под угрозой. URL: <http://amina.com/kamina/4013-p4.html>. (дата обращения: 12.05.2010).

Иванов А. Кража невест и государственные институты. URL: <http://pravaya.ru/comments/19980> (дата обращения: 18.01.2012).

Ингушетия. Христианство // Православная энциклопедия. URL: <http://www.pravenc.ru/text/389549.html> (дата обращения: 25.12.2016).

Ингушетия. Хроника терактов. Обстрелов и похищений. URL: <http://www.kavkaz-uzel.ru/articles/122475> (дата обращения: 12.04.2016).

Интеллектуальная игра «Знай свою религию». URL: <http://mehkkel.org/?p=4693> (дата обращения: 12.06.2016).

Информационно-аналитический бюллетень № 4 Комитета Правительства РД по делам религий. Махачкала, 2002. URL: <https://refdb.ru/look/1942507.html> (дата обращения: 12.12.2026).

Исламское государство Ирака и Леванта. URL: <http://www.dk.ru/wiki/islamskoe-gosudarstvo-iraka-i-levanta> (дата обращения: 23.12.2016).

История поста. URL: <http://www.islam.ru/content/veroeshenie/43708>. (дата обращения: 19.09.2015).

Ису Хамхоева хотят сместить более радикальные суфии. URL: <http://onkavkaz.com/news/701-isu-hamhoeva-hotjat-smestit-bolee-radikalnye-sufii.html> (дата обращения: 13.03.2016).

К празднику Курбан Байрам в Ингушетии проводят сельскохозяйственные ярмарки. URL: http://bakdar.org/view_index.php?id=7289. (дата обращения: 17.09.2016).

Ковлер А.И. Антропология права и правовой плюрализм (права человека и права народов). URL: <http://www.jurant.ru/ru/publications/reindeer> (дата обращения: 23.10.2016).

Кодзоева М. Лучшее, что могу сделать. URL: <http://serdalo.ru/262-luchshee-chto-mogu-sdelat.html> (дата обращения: 12.06.2016).

Комиссия 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).

Левинсон Л. А потерпевшим быть обязан. URL: <http://www.index.org.ru/journal/cont18.html> (дата обращения: 23.11.2016).

Леонтьева Л. Хрустальный мир Северного Кавказа // Открытая газета. 27 января — 3 февраля 2010 г. № 3 (393). URL: <http://www.opengaz.ru/issues/03-393/peace.html> (дата обращения: 23.11.2016).

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).

На Северном Кавказе задержан глава боевиков Али Тазиев по кличке Магас. URL: <http://criminalnaaya.ru/news> (дата обращения: 13.03.2016).

Намаз таравих. URL: <http://www.islam.ru/content/veroeshenie/namaz-taravih-i-ego-dostoinstva> (дата обращения: 15.09.2015).

Научная библиотека КиберЛенинка: URL: <http://cyberleninka.ru/article/n/sovestim-li-shariat-s-sovremennym-rossiyskim-pravom#ixzz4f7AWUVg> (дата обращения: 15.09.2015).

Ново-Синайский мужской монастырь. URL: <https://azbyka.ru/palomnik> (дата обращения: 20 марта 2017).

Новости. URL: <http://islamreview.ru/news/v-ingusetii-zapretat-prodazu-spirtnogo-v-ramadan> (дата обращения: 15.02.2016).

Новости. URL: <http://magas.bezformata.ru/listnews/ramadan-obsudili-v-minnatce-ingushetiya> (дата обращения: 23.04.2015).

Новости. URL: <http://www.ingushetia.ru/news/002320/> (дата обращения: 13.03.2016).

Новости. URL: <http://www.islam.ru/news/2016-04-26/47061> (дата обращения: 14.06.2016).

Новости. URL: http://www.mincultri.ru/news/detail.php?ID=3083&sphrase_id=2403 (дата обращения: 12.03.2015).

Новости. URL: <http://www.islaming.ru/index.php/news/2012-05-23-13-29-31/560-ramadan-nachinaetsa-1-avgusta.html> (дата обращения: 15.02.2016).

Новости. URL: http://www.mincultri.ru/news/detail.php?ID=3076&sphrase_id=2403 (дата обращения: 15.02.2015).

Нужны ли на Северном Кавказе «комиссии по адаптации» бывших боевиков? Мнения экспертов. URL: <http://www.magas.ru/content/nuzhny-li-severnom-kavkaze-komissii-po-adaptatsii-byvshikh-boevikov-mneniya-ekspertov> (дата обращения: 13.03.2016).

Нуриманов И. Хадж глазами паломников, госслужащих и улемов. URL: http://www.idmedina.ru/books/history_culture/minaret/25-26/15-ildar-nurimanov.htm#sdendnote28anc (дата обращения: 12.06.2016).

О мерах по улучшению духовно-нравственного воспитания учащихся общеобразовательных учреждений. URL: <http://ingushetia.regnews.org/law/zq/j6.htm> (дата обращения: 13.03.2016).

Особенности празднования Мавлида ан-Наби в Пакистане. URL: <http://islamdag.ru/vse-ob-islame/6228> (дата обращения: 13.03.2016).

Остановил ли «Гюд» (штраф) традицию умыкания невест? // Ингушетия: интернет-газета. URL: <http://gazetaingush.ru/obshchestvo/krupnyu-shtraf-za-umykanie-zastavlyaet-zadumatsya-zhenihov> (дата обращения: 23.04.2017)

Пир-о-Муршид Хидайят Инайят-Хан Учения Суфизма. URL: <http://www.sufimovement.ru/lake.htm> (дата обращения: 23.02.2015).

URL: <http://www.sknews.ru/rubriki/raznoe/35425-zhizn-kak-chudesnyj-fakel.html> (дата обращения: 13.03.2016).

URL: <http://www.newsru.com/religy/08jul2004/albogachiev.html> (дата обращения: 13.03.2016).

Праздник жертвоприношения Курбан-байрам. URL: <https://bayram.ru/calendar/eid-al-adha.html> (дата обращения: 23.10.2016).

Праздник жертвоприношения: ид ал-адха. URL: <http://www.arabic.ru/world/islam/adha.html> (дата обращения: 21.05.2016).

Праздник Курбан-байрам в Ингушетии объявлен выходным днем. URL: <http://www.memo.ru/d/247649.html> (дата обращения: 11.12.2016).

Предстоятель Русской Церкви вручил высокие награды полпреду Президента РФ в Северо-Кавказском федеральном округе А.Г. Хлопонину и главе Республики Ингушетия Ю.Б. Евкурову. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/2753377.html> (дата обращения: 13.03.2016).

Пресс-релиз МВД по Республике Ингушетия. URL: <http://www.magas.ru/content/press-reliz-mvd-po-respublike-ingushetiya-7> (дата обращения: 13.03.2016).

Преступления, составляющие пережитки местных обычаев. URL: <http://dic.academic.ru/dic.nsf/bse/123592> (дата обращения: 02.12.2016).

Путин В.В. Россия: национальный вопрос. URL: <http://www.putin-itogi.ru/2012/01/23/statya-v-v-putina-rossiya-nacionalnyj-vopros/> (дата обращения: 12.04.2015).

Радио «Ангушт». URL: <https://ru.wikipedia.org/wiki> (дата обращения: 13.03.2016).

Развод в исламе. URL: <http://razvod4you.narod.ru/islam.html> (дата обращения: 12.01.2012).

Рамазан. URL: <http://sunna-press.com/fikh/ramazan/4890-opredelenie-nachala-i-konca-mesjaca-ramadan-i-kak-izbezhat-raznoglasij-v-jetom-voprose.html> (дата обращения: 13.03.2015).

РИА Новости. URL: <http://ria.ru/religion> (дата обращения: 15.09.2015).

Сайдумов Д.Х. Особенности рецепции мусульманского права в Чечне (вторая половина XIX в.) // Северо-Кавказский юридический вестник. 2015. № 2. URL: <http://cyberleninka.ru/article/n/osobennosti-retseptsii-musulmanskogo-prava-v-chechne-vtoraya-polovina-hih-v> (дата обращения: 28.01.2018).

Сакирянская Е. Джихад на экспорт? Северокавказское подполье и Сирия. URL: <http://www.kavkaz-uzel.ru/articles/279224/> (дата обращения: 13.03.2016).

Салафитские имамы Ингушетии обвинили муфтия. URL: <http://onkavkaz.com/news/628-salafitskie-imamy-ingushetii-obvinili-muftija-v-razzhiganii.html> (дата обращения: 13.03.2016).

Сведения о числе родившихся, умерших, браков, разводов по Республике Ингушетия за январь — ноябрь 2016 г. URL: http://ingstat.gks.ru/wps/wcm/connect/rosstat_ts/ingstat/resources (дата обращения: 28.03.2017).

Светова З. Кто, почему и как мстит сегодня в России? 2008.03.10. URL: <http://www.radioabsolut.ru/news-view-1780.html> (дата обращения: 01.10.2011).

Соблюдение поста. URL: <http://ufatfat.narod.ru/kalendar.html> (дата обращения: 13.08.2015).

Стародуб Т.Х. Эволюция типов средневековой исламской архитектуры. URL: <http://www.dereksiz.org/evolyuciya-tipov-srednevekovoj-islamskoj-arhitekturi.html> (дата обращения: 23.03.2015).

Сутыгов А.-Х. Революция и национальный вопрос на Северном Кавказе // Агентство национальных новостей 26.03.2007. URL: <http://regions.ru/news/2086022/> (дата обращения: 2012.2016).

Тагиров П.Г. Суфизм в Поволжье: особенности функционирования. URL: http://www.e-riu.ru/knldg/prepod_publ (дата обращения: 02.02.2015).

Терроризм. URL: <https://miet.ru/content/s/1402/e/31997/34> (дата обращения: 12.04.2015).

Убийство главы Совбеза Ингушетии. URL: <http://2013.vybor-naroda.org/stovyborah> (дата обращения: 13.03.2016).

Уникальное паломничество: 110-летняя жительница Ингушетии успешно совершила хадж. URL: <http://www.islamrf.ru/news/russia/rusnews/18956> (дата обращения: 12.06.2016).

Фольклор. URL: <http://folklor-ri.ru/meroprijatija/ansambl-targim-prinjal-uchastie-v-kultur.htm> (дата обращения: 02.01.2015).

Хашагульгов Иса Лаханович. URL: <https://ru.wikipedia.org/wiki> (дата обращения: 13.03.2016).

Хетагурова Т. Путевые заметки. URL: <http://www.darial-online.ru> (дата обращения: 13.03.2016).

Хизриева Г. Вирдовые братства на Северо-Восточном Кавказе как сеть религиозных практик // Суфизм как социальная система в Российской умме. URL: <http://www.idmedina.ru/books/school-book> (дата обращения: 23.02.2015).

Цечоев Б. Повышение «тарифа» за убийство как сдерживающий фактор (интервью Алихан-хаджи Муцольгова) // Живой журнал пользователя beslan_cechoev. 24.11.2010. URL: <http://beslan-cechoev.livejournal.com/> (дата обращения: 13.03.2016).

Чабиева Т.С. О религиозной идентичности молодежи и явлении ваххабизма в Ингушетии. URL: <http://valerytishkov.ru/engine/documents/document2041.doc> (дата обращения: 12.12.2015).

Число отправляющихся в хадж из СКФО и ЮФО сократилось в связи с ростом курса доллара. URL: <http://www.kavkaz-uzel.ru/articles/267329/> (дата обращения: 17.06.2016).

Юные дзюдоисты Ингушетии получили барашков к Курбан-Байраму. URL: <http://www.ansar.ru/sobcor/yunye-dzyudoisty-ingushetii-poluchili-barashkov-k-kurban-bajramu-foto> (дата обращения: 12.12.2016).

Якунов В. История организации хаджа в России. URL: http://www.infoislam.ru/publ/stati/statji/istorija_organizacii_khadzha_v_rossii/5-1-0-11282 (дата обращения: 12.06.2016).

Яхиев С. Что такое зикр. URL: <http://waking-up.org/duhovnaya-praktika/chto-takoe-zikr> (дата обращения: 02.04.2015).

ОГЛАВЛЕНИЕ

Введение	4
Глава 1. Традиционные религиозные верования и мировые религии среди ингушей	10
§ 1.1. Ранние религиозные верования	10
§ 1.2. Христианство.....	24
§ 1.3. Ислам.....	36
Глава 2. Основные тарикаты и основатели религиозных братств	62
§ 2.1. Кадирийский тарикат.....	64
§ 2.3. Мужская ритуальная практика громкого зикра.....	84
§ 2.3. Накшбандийский тарикат.....	102
§ 2.4. Ритуальная практика тихого зикра.....	109
Глава 3. Религиозные организации ингушей	126
§ 3.1. Муфтият	126
§ 3.2. Кадият — шариатский суд	140
Глава 4. Мусульманские праздники	144
§ 4.1. Ураза-байрам	144
§ 4.2. Курбан-байрам.....	160
§ 4.3. Мавлид	163

Глава 5. Культовые сооружения и ритуальные	
практики	169
§ 5.1. Мечети.....	169
§ 5.2. Зиараты.....	176
Глава 6. Обряды жизненного цикла	183
§ 6.1. Рождение.....	183
§ 6.2. Брак.....	188
§ 6.3. Развод.....	197
§ 6.4. Похороны и поминки у ингушей.....	203
Заключение.....	221
Библиография.....	224

Научное издание

Макка Султан-Гиреевна Албогачиева

**ИСЛАМ В ИНГУШЕТИИ:
ЭТНОГРАФИЯ И ИСТОРИКО-КУЛЬТУРНЫЕ АСПЕКТЫ**

Утверждено к печати Ученым советом МАЭ РАН

Редактор М.А. Ильина
Корректор Л.Г. Амбросенко
Компьютерный макет А.А. Банковича

Подписано в печать 14.12.2017. Формат 60 × 84/16.
Бумага офсетная. Гарнитура Times New Roman.
Усл. печ. л. 16. Уч.-изд. л. 15.
Тираж 150 экз. Заказ № .

МАЭ РАН
190034, Санкт-Петербург, Университетская наб., 3
Отпечатано в



9 785884 131349 1