ФЕДЕРАЛЬНОЕ ГОСУДАРСТВЕННОЕ БЮДЖЕТНОЕ НАУЧНОЕ УЧРЕЖДЕНИЕ «ФЕДЕРАЛЬНЫЙ НАУЧНЫЙ ЦЕНТР «КАБАРДИНО-БАЛКАРСКИЙ НАУЧНЫЙ ЦЕНТР РОССИЙСКОЙ АКАДЕМИИ НАУК»

На правах рукописи

Гетагазова Ася Магомедовна

Социальный статус ингушской женщины: история и современность

Специальность 5.6.4. Этнология, антропология и этнография

Диссертация

на соискание ученой степени
кандидата исторических наук

Научный руководитель:
доктор исторических наук
Албогачиева Макка Султан-Гиреевна

Нальчик
2026

ОГЛАВЛЕНИЕ

	стр.
ВВЕДЕНИЕ …….	3
ГЛАВА 1. ОБРЯДЫ ЖИЗНЕННОГО ЦИКЛА ИНГУШКИ ……	20
1.1 Родильные обряды и обряды воспитания девочки ……..	20
1.2 Замужество (формы брака, многоженство, калым) …….	62
1.3 Похоронная обрядность …….	111
ГЛАВА 2. ДИНАМИКА СТАТУСА ИНГУШСКОЙ ЖЕНЩИНЫ И ЕГО ТРАНСФОРМАЦИИ…….....	131
2.1 Незамужняя ингушка ……..	132
2.2 Молодая сноха …….	160
2.3 Замужняя женщина, мать …….....	169
2.4 «Старшая» женщина двора …….....	180
2.5. Ингушка в разводе…….....	184
2.6. Вдова ...…….....	212
ГЛАВА 3. СОЦИАЛЬНО-КУЛЬТУРНЫЕ АСПЕКТЫ ЖИЗНИ ИНГУШСКОЙ ЖЕНЩИНЫ ……...…….…….	232
3.1 Одежда ингушки …….	232
3.2 Образование и работа …...……..	242
ЗАКЛЮЧЕНИЕ ……	256
СПИСОК ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ ……...	264

ВВЕДЕНИЕ

Актуальность темы диссертационного исследования обусловлена теоретической и практической значимостью проблемных вопросов, касающихся научного анализа положения ингушской женщины в обществе, осмысления ее исторического и современного восприятия в коллективном сознании народа, выявления ее новых ролей в условиях глобализации. Исследование направлено на изучение сложного взаимодействия традиций, духовных убеждений и культурных идентичностей в контексте глобальных интеграционных процессов.

Современные женщины во всех странах мира активно участвуют в социальной, политической, экономической и культурной сферах жизни общества. При этом их роль и влияние в этих аспектах неуклонно возрастают, способствуя постепенному продвижению к достижению гендерного равенства. Однако для каждой этнокультурной группы характерна своя уникальная модель поведения, которая обладает как специфическими чертами, так и общими с другими культурами особенностями. Исторически сложилось так, что общественное устройство каждого народа формировалось с учетом биологических различий между мужчинами и женщинами в распределении социальных ролей, и эти различия были закреплены религиозными и бытовыми представлениями[1]. Урбанизация и глобализация привнесли значительные изменения в системы социальных ролей и общепринятых норм женской половины общества. Это напрямую касается и ингушских женщин, в прошлом обремененных множеством трудоемких обязанностей по ведению домашнего хозяйства, значительно усложнявшихся ввиду проживания народа в сложных географических и социально-экономических условиях, но кардинально изменившихся за последнее столетие.

[1] Албогачиева М.С.-Г. Ингушская женщина в городской и сельской среде // Кавказский город: потенциал этнокультурных связей в урбанистической среде. СПб.: МАЭ РАН, 2013. С. 290.

Актуальность данного исследования обусловлена тем, что, несмотря на значимость ролей, которые ингушская женщина выполняла в традиционном обществе, она до сих пор остаётся слабо изученной фигурой в отечественной и мировой этнологии. На сегодняшний день в научной литературе отсутствует единая концепция, определяющая её социальный статус и агентность.

В представлениях народа ее основная задача заключается в продолжении рода и передаче из поколения в поколение традиционных устоев и культурных ценностей этноса, которые формировались на протяжении веков. В то же время такой формат восприятия социальной роли ингушской женщины следует рассматривать как недостаточный и поверхностный. Для более глубокого понимания необходимо комплексное исследование, включающее научную проработку заявленной темы.

Исторически ингуши строго придерживались своих традиций. Но постепенно традиционные нормы трансформировались, либо исчезли совсем. Однако, несмотря на это, ингушский народ сохранил свою этническую идентичность. Многие архаичные формы социального взаимодействия существуют до сих пор.

Традиционно ингушская женщина занимала второстепенное положение в обществе по сравнению с мужчиной. Она подчинялась внешним условиям социальной структуры, но при этом успешно адаптировала их к своей жизни. Это делало ее важной фигурой в этносе. В народных представлениях считается, что женщина способна как возвысить свой народ, так и унизить действием или словом.

Вместе с тем, некоторые исследователи XIX – начала XX вв. отмечали, что социальная значимость ингушской женщины в обществе сводилась лишь к выгоде от потребления ее ресурсов: репродуктивного потенциала, трудового участия в жизни семьи, как залога союза двух семей и других. В то же время другие исследователи отмечали, что определенную общественную власть, скрытую под слоями стереотипов, ингушки все же имели. Так,

например, первый профессиональный этнограф ингушского происхождения Ч.Э. Ахриев писал: «Женщина, какими бы предрассудками она ни была разъединена от членов своей семьи, будет служить связующим элементом между ею и остальными, и она в качестве жены, сестры и особенно матери непременно будет влиять на сына, дочь, брата и даже мужа. <…> Распространив это правило, мы можем сказать, что женщины как матери всегда имеют влияние на членов своей семьи, через это самое влияют и на весь народ»[1].

В наши дни мы видим, что ингушская женщина становится важным субъектом общества и выходит на новую, исторически значимую позицию в сложной системе общественных взаимоотношений. В ее жизненном укладе произошли существенные изменения, связанные с социальным статусом. Во многих вопросах она стала равноправным членом общества. Однако часть общества сохраняет стереотипные ожидания, связанные с традиционным образом женщины как носительницы идеалов национальной идентичности, что вступает в противоречие с современными процессами эмансипации.

По мнению Н.Л. Пушкаревой, культурного антрополога, основоположницы исторической феминологии и гендерной истории в советской и российской науке, противоречия, связанные со статусом и возросшей социальной ролью женщины, требуют глубокого научного осмысления, всестороннего анализа и фиксации[2].

Как справедливо отмечает доктор социологических наук, профессор Н.П. Романова вопрос о статусе женщины в обществе можно отнести к числу наиболее дискуссионных и «вечных» проблем, рассматриваемых в рамках традиционной социологии[3]. Ввиду этого в данном исследовании мы будем придерживаться устоявшегося в социальных науках понятия «статус», кото-

[1] Ахриев Ч. Э. Об ингушских женщинах // Терские ведомости. 1871. № 31. С. 3
[2] Пушкарева Н.Л. Гендерные исследования: рождение, становление, методы и перспективы // Вопросы истории. 1998. № 6. С. 76
[3] Романова Нелли Петровна. Социальный статус как интегративный показатель положения челов. в обществе: гендерный аспект // Вестник Забайкальского государственного университета, №3, 2009. С. 132-138.

рое рассматривается как «устойчивое положение внутри социальной системы, связанное с определенными ожиданиями, правами и обязанностями»[1] .

Ключевые термины и определения исследования.

Объективное изучение предмета требует корректного использования терминологии. В работе, несмотря на дискуссионный характер некоторых определений, используется категориально-понятийный аппарат, принятый в большинстве научных исследований.

В контексте анализа религиозной динамики в ингушском обществе в данной работе применяется термин «реисламизация». Под реисламизацией здесь понимается масштабный социальный процесс сознательного и идеологически мотивированного возврата к нормам ислама после периода официального секуляризма, ведущий к перестройке индивидуальной и коллективной идентичности; в рамках данного исследования термин «язычество» применяется для обозначения носителей доисламских политеистических культов, характерных для ингушского народа. Это понятие используется при реконструкции архаичных религиозных представлений, исторически предшествовавших и впоследствии интегрированных в исламскую традицию региона. Выбор термина обусловлен не только сложившейся научной традицией, но и данными полевой работы: в ходе интервью сами информанты, не прибегая к строгой научной или теологической терминологии, используют это слово для описания доисламских верований своих предков; «архаика» в контексте работы определяется как совокупность культурных реликтов – верований и практик доисламского происхождения, реконструируемых по фольклорным и этнографическим (XVIII-XIX вв.) источникам и выявляемых в виде пережиточных форм в современной ритуальной жизни. Их устойчивость, проявляющаяся как «отголосок» древних пластов культуры в новые эпохи, обеспечивает уникальную возможность для реконструкции основ традиционного мировоззрения и этнической истории ингушского народа.

[1] Джерри Д., Джерри Дж. Большой толковый социологический словарь. М.: «Вече»-АСТ, 1999. Т. 2. С. 294.

В данном исследовании ***объектом*** выступает традиционная культура ингушского народа. ***Предметом*** исследования стал социальный статус ингушской женщины в прошлом и настоящем.

В качестве ***цели*** исследования избрано детальное и всестороннее изучение социального статуса ингушской женщины в исторической динамике в период с XIX по XXI вв.

Для достижения поставленной цели были сформулированы следующие исследовательские ***задачи***:

– провести анализ трансформации обрядов жизненного цикла ингушей, которые связаны с ключевыми этапами жизненного пути ингушской женщины, включая рождение, бракосочетание и смерть;

– исследовать эволюцию социального статуса ингушских женщин в различные исторические периоды, учитывая их меняющиеся социальные роли, начиная с периода девичества, вступления в брак, роли жены, матери и бабушки, а также статусов разведенной женщины и вдовы;

– определить роль и место женщины в социокультурном пространстве ингушского этноса в период с XIX по XXI в.;

– провести анализ факторов, препятствовавших процессу социализации ингушских женщин в прошлом в условиях традиционного общества, а также в настоящем, учитывая сохраняющиеся особенности маргинального статуса разведенных женщин ингушской национальности;

– провести анализ особенностей женской одежды ингушей и ее трансформацию в исторической перспективе;

– исследовать подходы к образованию и трудоустройству ингушских женщин, а также их влияние на процессы социальной интеграции женщин в ингушском обществе.

Хронологические рамки исследования очерчены XIX – началом XXI в. Изучение темы в рамках указанного периода обусловлено тем, что первые этнографические сведения, касающиеся статуса ингушской женщины, появи-

лись в середине XIX в., а последние собраны автором в период полевых исследований в начале XXI в.

Географические рамки исследования охватывают территории Республики Ингушетии, а также Пригородного района Республики Северная Осетия-Алания, где проживает более 10 000 ингушей. В рамках онлайн-исследования были получены данные об ингушках, проживающих за пределами указанных республик, подверженных адаптации к новым социокультурным условиям иноэтничной среды.

Методология работы основана на принципах историзма, объективности и целостности, а также на сравнительно-историческом, хронологическом, синхронном и диахронном исследовании.

Сравнительно-исторический метод позволил рассмотреть социальный статус ингушской женщины поэтапно, через призму временных изменений. Ретроспективный и хронологический методы исследования позволили увидеть, как менялись традиции ингушей под влиянием различных процессов, происходивших в обществе.

При описании процессов изменения традиций широко использовался метод синхронного и диахронного исследования. Синхронный метод позволил описать статус ингушки через призму ее функций и оценить его в контексте традиционных ценностей этноса. Диахронный подход позволил выявить изменения в культурных нормах ингушей, повлиявших на восприятие статуса ингушской женщины в обществе, отражая трансформации ее роли в этносе в период с XIX по начало XXI вв.

Социологические методы исследования, такие как интервью, включенное наблюдение, телефонные и очные опросы, анализ социальных сетей (Social Media Analysis) обеспечили получение обширных эмпирических данных. В фокусе нашего внимания находился пользовательский контент (тексты, изображения, комментарии, метаданные), позволяющий выявить как ре-

презентацию традиционных норм, так и активно функционирующие формы их трансляции и интерпретации в цифровом пространстве.

На основе применения данных методов был осуществлён анализ как исторических и современных этнографических свидетельств о повседневной жизни ингушек, так и актуальных в традиционной среде нормативных представлений о женском идеале.

Обращаясь к ***степени изученности проблематики***, следует отметить, что в рамках анализа существующих научных трудов и исследований, освещающих различные аспекты быта ингушей, было выявлено отсутствие работ, где женщина выступала бы в качестве основного объекта исследования. Традиционное положение женщины в ингушском обществе рассматривалось исключительно в контексте общей этнографической характеристики, при этом вопросы, связанные с социальной ролью и статусом женщин, оставались недостаточно изученными. Настоящее диссертационное исследование призвано восполнить данный пробел, опираясь на комплексный анализ архивных источников, литературы, материалов полевых исследований автора.

Этнографический аспект историографии формирует базис для реконструкции традиционного уклада жизни. В процессе подготовки исследования были проанализированы источники, позволяющие косвенно оценить бытовые условия и социальную действительность ингушских женщин конца XIX в. Особое внимание уделялось трудам участников научных экспедиций, таких как И.А. Гильденштедт «Путешествие по Кавказу в 1770-1773 гг.» (2002 г.), П.С. Паллас «Путешествие по южным провинциям Российской империи в 1793-1794 гг.» (1996 г.), Ю. Клапрот «Путешествие на Кавказ и Грузию предпринятое в 1807 и 1808 годах» (2005 г.), а также чиновников и военных (П.Г. Бутков «Материалы для новой истории Кавказа с 1722 по 1803 гг.» (1869 г.), С. Броневский «Новейшие географические и исторические известия о Кавказе» (1823 г.), Ф.И. Леонтович «Адаты кавказских горцев. Материалы по обычному праву Северного и Восточного Кавказа» (1882 г.), И.Ф. Бларам-

берг «Историческое, топографическое, статистическое, этнографическое и военное описание Кавказа» (1992 г.)), чьи описания содержат ценные, хотя и фрагментарные, наблюдения. Качественный скачок связан с работами первых ингушских исследователей, опубликованных в «Сборнике сведений о кавказских горцах». Бесценным источником стал специальный труд Ч.Э. Ахриева «Об ингушских женщинах» (1871 г.), остающийся уникальным по своей целевой направленности. Последующая этнографическая традиция, представленная исследованиями Н.Ф. Грабовского «Ингуши (их жизнь и обычаи)» (1876 г.), Н.Ф. Яковлева «Ингуши» (1925 г.), Б.К. Далгат а «Материалы по обычному праву Ингушей» (1929 г.), Е.И. Крупнова «Средневековая Ингушетия» (1971 г.), Я.С. Смирновой «Семья и семейный быт народов Северного Кавказа» (1983 г.), Ф.И. Кудусовой «Семья и семейный быт ингушей» (1991 г.), рассматривала женщину в составе семьи и общины, детализируя ее обязанности в обрядах жизненного цикла, хозяйственной деятельности и системе родства. В современный период фундаментальные труды Л.Т. Агиевой, «Этнография ингушей», П.Х. Акиевой «Архетипическое в этнокультуре ингушей (на материале мифологии, нартского эпоса и обрядов жизненного цикла)» (2017 г.), а также «Женское пространство в культуре народов Кавказа» (2001 г.) Ю.Ю. Карпова обеспечили теоретико-методологическую основу для анализа. Однако даже эти комплексные работы не ставили своей центральной задачей проследить историческую динамику именно социального статуса ингушской женщины как самостоятельной научной проблемы.

Религиозный аспект изучения является ключевым для понимания нормативных оснований гендерных ролей. Дореволюционная историография фиксировала синкретизм языческих и мусульманских верований, но не углублялась в их гендерную специфику. Советская наука, представленная работами М.А. Абазатова «О вреде пережитков шариата и адатов в Чечено-Ингушетии и путях их преодоления» (1963 г.), А.И. Авксентьева «Ислам на Северном Кавказе» (1984 г.), рассматривала религию, включая ислам, как

негативный пережиток, препятствующий раскрепощению женщины. Кардинальный пересмотр этого подхода произошел в постсоветский период. Исследования В.Х. Акаева «Ислам: социокультурная реальность на Северном Кавказе» (2004 г.), посвященное суфизму, работа В.В. Хевсакова «Генезис религиозных воззрений ингушей» (2004 г.), а также фундаментальный труд М.М.-Г. Албогачиевой «Ислам в социальной жизни ингушей: история, практики, институции (XVIII – начало XXI в.)» (2021 г.) позволили глубоко проанализировать ислам не как монолитную догму, а как систему практик и институций, гибко взаимодействующую с адатом и активно влияющую на конструирование женской идентичности, моральных норм и моделей поведения. Работы П.Х. Акиевой «Ретроспективный взгляд на развитие мусульманской уммы в Ингушетии» (2015г.); М.С.-Г. Албогачиевой «Женские суфийские практики громкого зикра в Ингушетии» (2018); М.С.-Г. Албогачиевой М. «Тебя любя, себя творю: из опыта суфийских практик ингушских женщин» (2023) дают материал для понимания степени вовлеченности ингушских женщин в религиозную жизнь и их особых сакральных функций.

Тема женского пространства и статуса в традиционной культуре народов Северного Кавказа получила целенаправленную разработку в ряде специальных исследований. Фундаментальный вклад в её изучение внесли Ю.Ю. Карпов, глубоко исследовавший гендерные аспекты общественной организации горцев, а также О.С. Мутиева, Б.Р. Рагимова и М.Б. Гимбатова, работы которых посвящены роли и социокультурным практикам женщин в регионе. Отдельные аспекты проблемы также рассматривались в трудах таких авторов, как Ю.Д. Анчабадзе, З.Н. Сиражудинова, М.М. Гусейнов и др.

Правовой аспект историографии концентрируется на нормативных системах, регулировавших положение женщины. Классические записи адатов, собранные Ф.И. Леонтовичем «Адаты кавказских горцев: материалы по обычному праву Северного и Восточного Кавказа» (1882 г.) и Б.К. Далгатом «Материалы по обычному праву ингушей» (1930 г.), остаются основой для

анализа правового статуса ингушской женщины в традиционном обществе. Современные исследования правовых систем, такие как работы А.Х. Абазова «Народы Центрального Кавказа в политико-правовом пространстве Российской империи: судебные преобразования конца XVIII – начала XX в.» (2017 г.), Д.Х. Сайдумова «Суд, право и правосудие у чеченцев и ингушей (XVIII-XX вв.» (2014 г.) и, в особенности, цикл статей М.С.-Г. Албогачиевой о функционировании трехзвенного суда (адатного, шариатского и российского) «Функционирование в Ингушетии трехзвенного суда: адатного, шариатского и российского (XIX в.)» (2008 г.) и других, позволили выявить правовые рамки и противоречия, в которых существовала ингушская женщина в исследуемый период. Анализ трансформации адата и шариата в советский и постсоветский периоды, представленный в трудах М.С.-Г. Албогачиевой «Роль адата и шариата в российской правовой системе» (2014 г.) и М.М. Айбатова «Государственно-правовая мысль народов Северного Кавказа (XIX – начало XX в.)» (2006 г.), показывает механизмы легитимации или маргинализации прав женщин в меняющемся политико-правовом поле.

Современный аспект (конец XX – начало XXI в.) рассматривается через призму исследований, отражающих сложные трансформации ингушского общества. Работы М.М. Зязикова «Традиционная культура ингушей: история и современность» (2004 г.), З.М.-Т. Дзараховой «Вековые устои ингушской семьи» (2021 г.) и Л.М. Евлоевой «Современная ингушская семья: этносоциальный портрет» (2019 г.) фиксируют новую социальную реальность. Они раскрывают противоречивое положение женщины, находящейся под одновременным воздействием религиозного возрождения, глобализационных вызовов, экономических факторов и активного обсуждения гендерных вопросов в публичном поле. Работа М.С.-Г. Албогачиевой «Ингушская женщина в городской и сельской среде» является оной из немногих, напрямую затрагивающих дифференциацию статуса в условиях урбанизации. Особую ценность для анализа современности представляют полевые материалы этнографиче-

ских экспедиций (ПМА), собранные автором в 2022-2026 годах во всех городах и районах Ингушетии.

Таким образом, историография проблемы, при всей ее обширности и наличии фундаментальных исследований по смежным темам, не содержит специального комплексного труда, прослеживающего изменение социального статуса ингушской женщины на протяжении длительного исторического периода – от интеграции в Российскую империю до наших дней – как результата взаимодействия этнокультурной традиций, религиозных норм, государственной правовой политики и вызовов современности.

Источниковую базу диссертационного исследования составляет системный комплекс разнохарактерных материалов, что отражает междисциплинарный подход к изучению феномена социального статуса ингушской женщины и обеспечивает его многоуровневый анализ – от исторической реконструкции до фиксации актуальных трансформаций.

Основной корпус источников составляют полевые этнографические материалы, собранные автором в 2022-2026 гг. в ходе многолетней экспедиционной работы. Полевые изыскания охватили все административные образования Республики Ингушетия (города Магас, Назрань, Сунжа, Карабулак, а также Джейрахский, Малгобекский, Назрановский и Сунженский районы), в сельских поселениях – Альтиево, Галашки, Сурхахи, Экажево, Бейни, Кантышево, Яндаре, Верхний Алкун, Алкун, Джейрах, Нестеровская, Новый Редант, Мужичи, Алкун, Долаково, Плиево, Нижние Ачалуки, Средние Ачалуки, Верхние Ачалуки а также Пригородном районе Республики Северная Осетия-Алания.

Ключевыми результатами полевой работы, выступающими уникальным источником устной истории и современных социальных практик, стали:

– аудиозаписи глубинных интервью с носителями традиции различных возрастных и социальных групп;

– полевые дневники с детальным описанием наблюдаемых ритуалов и социальных взаимодействий;

– фотодокументация обрядов жизненного цикла. Особую научную ценность представляет применение метода включённого наблюдения. Этот подход позволил зафиксировать не только внешнюю, процедурную сторону явлений, но и постичь их внутреннюю символическую логику и контекстуальные смыслы.

В ходе подготовки диссертации использованные материалы цифровой среды (киберпространства). Для анализа современных общественных дискуссий, трансформации обрядовых практик и ценностных ориентаций, особенно в молодежной среде, был проведён контент-анализ публичных коммуникаций в социальных сетях на тематических форумах и региональных интернет-порталах. Изучение пользовательского контента (постов, комментариев, видеоблогов), посвящённого вопросам прав, обязанностей, социальной роли и идеального образа женщины, позволило выявить актуальные тенденции и латентные конфликты в массовом сознании. Метод киберэтнографии предоставил доступ к данным о формировании новых, цифровых форм обрядовости, нормативных спорах и сдвигах в идентичности, которые часто остаются неартикулированными в рамках формализованных интервью.

Для исторической реконструкции и прослеживания динамики статуса женщины на различных этапах исторического развития был привлечен корпус архивных документов. Основу этой группы составили неопубликованные материалы из фондов Центрального государственного архива Республики Северная Осетия – Алания (ЦГА РСО-А, в частности, Ф. 12, Оп. 3, Д. 216, Л. 18), а также рукописного отдела Российской государственной библиотеки (Ф. 169. П. 81. № 7). Эти документы, отражающие взаимодействие традиционного адата, исламских норм и имперской (а позднее советской) административной политики, являются ключевыми для понимания правовых и социальных

механизмов, регулировавших положение ингушской женщины в XIX – первой половине XX вв.

Важную роль в сравнительно-историческом анализе сыграли опубликованные своды фольклорно-этнографических материалов. «Антология ингушского фольклора», содержащая записи экспедиций прошлого, позволила провести диахронные сопоставления обрядовых и нормативных комплексов. Особое значение для выявления архаичных слоев культуры и идеализированных социальных моделей имеет Нартский эпос, в структуре и сюжетах которого ярко отражены базовые представления о предназначении, добродетелях и социальной роли женщины.

Ввиду глубокой исламизации ингушского общества с конца XVIII-XIX вв., в исследовании проанализированы вероучительные тексты и нормативные источники ислама: Коран, сунна, положения шариата, а также труды авторитетных мусульманских богословов. Это позволило оценить степень, характер и механизмы влияния исламской догматики и этики на формирование статуса ингушской женщины как в исторической ретроспективе, так и в условиях современного религиозного возрождения.

Теоретико-методологический фундамент и сравнительный контекст исследования обеспечила обширная научная литература – труды ведущих отечественных и зарубежных специалистов в области этнологии, социальной и культурной антропологии, гендерных исследований, религиоведения и кавказоведения. Таким образом, привлечённый многоаспектный комплекс источников – от архивных документов и полевых записей до данных цифровых платформ и религиозных текстов – формирует надёжную, репрезентативную и взаимодополняющую основу для всестороннего изучения статуса ингушской женщины. Данный подход обеспечивает достоверность, глубину и обоснованность выводов диссертационного исследования, позволяя адекватно отразить сложность и многогранность изучаемого феномена.

Научная новизна исследования состоит в том, что данная диссертация, синтезируя достижения предшественников, архивные данные и собственные полевые материалы, направлена на создание целостной картины о месте и роли женщины в общественной и семейной жизни ингушского народа прошлого и современности.

В патриархальном обществе всегда существовала некая дискриминация женской половины общества, однако автору удалось проследить, как деструктивные и конструктивные процессы влияли на трансформацию или сохранение некоторых прав и обязанностей женщин. Многие традиции, а также гендерные стереотипы продолжают существовать в повседневных реалиях ингушского народа и в наши дни.

Теоретическая значимость. Сегодня ингушская женщина проживает свою жизнь на пересечении этнических, религиозных традиций и светских, а также современных вызовов, что создает почву для переосмысления ее социального статуса.

Углубленное изучение этой темы позволит открыть новые пути для достижения гендерного равенства в ингушском обществе и, возможно, вывести на новый уровень социальные права и обязанности женщин.

Проведение данного исследования имеет долгосрочную перспективу с точки зрения укрепления социальной структуры региона, стимулирования качественных преобразований культурных и социальных устоев, создания основы для более справедливого и устойчивого общества.

Практическая значимость исследования заключается в возможности использования ее результатов для разработки и реализации социальных программ, направленных на улучшение положения женщин в ингушском обществе.

Полученные данные могут быть использованы для повышения гендерной осведомленности, расширения доступа женщин к образованию и занято-

сти, а также для преодоления традиционных стереотипов, ограничивающих их возможности.

Исследования социального статуса женщины напрямую связаны с вопросами духовной культуры и принципами межличностных отношений в современном ингушском обществе. Они помогают провести анализ влияния главных медиаторов воздействия на статус ингушки, таких как традиционные нормы, гендерные стереотипы и современные вызовы, выявить позитивные и отрицательные тенденции на пути культурного и социального прогресса в регионе. Являясь хранительницами традиций и культурных ценностей своего народа, ингушские женщины играют важную роль в формировании нового социокультурного облика общества, который одновременно глубоко чтит историческую память и открывается новым реалиям.

Результаты исследования могут также быть использованы в образовательном процессе, в частности, при подготовке специалистов в области истории, этнологии, этнографии, социологии и гендерных исследований. Они представляют практический интерес для преподавателей школ, средних и высших учебных заведений, интересующихся проблемами истории народов Кавказа.

Положения, выносимые на защиту:

– обряды жизненного цикла ингушской женщины (рождение, бракосочетание, смерть) претерпели значительную трансформацию под влиянием смены религиозных парадигм (язычество → христианство → ислам), урбанизации и модернизации, что нашло отражение в синкретизме архаических и исламских элементов при сохранении базовых культурных констант (родовая солидарность, гендерная сегрегация ритуальных ролей).

– социальный статус ингушской женщины на различных этапах ее жизненного пути (девичество, невеста, сноха, жена, мать, бабушка, разведенная, вдова) эволюционировал от жестко предписанного родовыми нормами к более дифференцированному, сочетающему традиционные ожидания и личную

позицию, при этом инвариантными остаются приоритет родовых интересов, репутационная ответственность и сакрализация материнства.

– роль и место ингушской женщины в социокультурном пространстве трансформировались от преимущественно приватной сферы (хранительница очага, носительница этнического кода) к активному участию в публичной жизни (образование, профессиональная занятость, социальная активность), что обеспечило повышение ее социальной мобильности и личностной автономии в рамках устойчивой этнокультурной традиции.

– факторами, препятствовавшими социализации ингушских женщин в прошлом и сохраняющимися в настоящем, выступают: патриархальный уклад социальных отношений, приоритет родовых интересов над индивидуальными, патрилинейный принцип принадлежности детей, стигматизация разведенных женщин (статус «*жеро*») и плюрализм правовых систем (адат, шариат, светское право), создающий зоны напряженности при разрешении семейно-правовых конфликтов.

– женская одежда ингушей эволюционировала от жестко регламентированного маркера социального статуса (возраст, семейное положение) к современному синтезу этнических, религиозных и модных тенденций, где хиджаб и скромные формы одежды выступают маркерами этноконфессиональной идентичности.

– доступность образования и расширение возможностей трудоустройства стали ключевыми катализаторами социальной интеграции и эмансипации ингушских женщин, обеспечив их доминирование в социально-гуманитарной сфере и высокий уровень профессиональной самореализации, при сохранении некоторых ограничений в доступе к высшим управленческим должностям.

Апробация работы. Степень достоверности диссертации подтверждается вводом в научный оборот большого объема нового этнографического материала, собранного автором в ходе многолетних полевых исследований. До-

стоверность исследования также обоснована полнотой привлекаемого эмпирического материала и комплексностью его анализа, базирующегося на знании отечественной и зарубежной историографии. В ходе подготовки диссертационного исследования была осуществлена апробация результатов в виде публикаций в научных изданиях (в том числе 3 публикации в журналах из списка ВАК, а также 3 статьи в сборниках и журналах, индексируемых в системе РИНЦ). Результаты исследования докладывались и обсуждались на всероссийских и региональных научных конференциях и семинарах.

Диссертация была обсуждена и рекомендована к защите на заседании кафедры «Отечественная история» Научно-образовательного центра федерального государственного бюджетного научного учреждения «Федеральный научный центр «Кабардино-Балкарский научный центр Российской академии наук» (протокол № 02 от 06.02.2026 г.).

Структура диссертации. Диссертация состоит из введения, трех глав (11 параграфов), заключения, списка литературы и источников.

ГЛАВА 1. ОБРЯДЫ ЖИЗНЕННОГО ЦИКЛА ИНГУШКИ

Настоящая глава сфокусирована на ключевых событиях жизненного цикла ингушской женщины – рождении, бракосочетании и смерти – как маркерах отношения общества к женскому полу в гендерном измерении. Данный подход позволит реконструировать эволюцию обрядов, посвященных девочкам и женщинам, а также выявить, насколько традиции патриархального уклада сохранялись или трансформировались под воздействием процессов исламизации нации, урбанизации региона и модернизации культуры.

1.1 Родильные обряды и обряды воспитания девочки

Традиции и обрядность, связанные с рождением и детством занимают важное место в культуре ингушского народа. В прошлом социализация женщины в основном ограничивалась деятельностью внутри семейной группы. В современных реалиях деятельность и коммуникация женщины вышла за пределы «двора». Современные ингушские родители часто делят между собой заботы об экономическом благополучии семьи, стремятся переезжать из сельских местностей в города, где имеется необходимая для полноценного развития современного челов. инфраструктура. В связи с этим наблюдается существенный отход ингушских семей от традиционных обычаев – в том числе, связанных с рождением и воспитанием детей.

На смену прошлым формам родильных и детских обрядов и ритуалов неизбежно приходят новые, адаптированные под запросы времени. В то же время этнической особенностью является стойкое стремление представителей нации сохранить «корни», выражающееся в ориентированности семей на удовлетворение ожиданий старших поколений в вопросах соблюдения некоторых традиционных форм коммуникации женщин и детей. Для раскрытия отдельных аспектов данного вопроса рассмотрим трансформацию основных обрядов родильного и детского цикла.

Беременность. Продолжению рода в ингушских семьях всегда придавалось первостепенное значение. Поэтому с момента появления молодой ингушской невестки в доме мужа вопрос о том, будут ли у нее дети, традиционно волновал не только семью, но и родственников, и даже соседей. Важно отметить, что беременность ингушки могла наступать только после замужества[1].

Рождение детей в ингушском обществе имело не только личное, но и общественное значение. Зачатие, рождение ребенка, особенно мальчика, воспринималось как важное событие, вызывающее гордость и радость не только в семье и фамилии, но и во всем поселении. Согласно сведениям информантов, беременные женщины и матери получали искренние поздравления от близких, знакомых и даже незнакомых представителей нации.

Через непродолжительное время после свадьбы (два-три месяца) у свекрови начинали осведомляться, не ждет ли семья «хороших новостей», подразумевая под этим беременность снохи[2].

О большой плодовитости женщины обращались с молитвами к богине плодородия Тушоли и покровителю плодородия «Ган-Эрд»[3].

Невестку, у которой продолжительное время не наступала беременность, муж и его родственники просили вернуться к родителям или согласиться с ролью старшей жены[4].

В традиционной ингушской культуре отношение к беременной женщине отличалось повышенным вниманием[5]. Существовали обереги для будущей матери и ребенка, такие как клыки собаки, волка, медведя – животных, к ко-

[1] Далгат Б.К. Родовой быт и обычное право чеченцев и ингушей. Исследования и материалы 1892-1894 гг. М.: ИМЛИ РАН, 2008. С. 182.
[2] Агиева Л.Т. Этнография ингушей. Майкоп: ОАО «Полиграф-ЮГ», 2011. С. 130.
[3] Батаев Х.М., Яхьяева З.И. Народное акушерство, родильные обряды выхаживания ребенка у чеченцев и ингушей // Известия ЧГПИ. 2010. С. 86-94.
[4] Кудусова Ф.И. Семья и семейный быт ингушей. Грозный: Книга, 1991. С. 61.
[5]Акиева П.Х. Архетипическое в этнокультуре ингушей (на материале мифологии, нартского эпоса и обрядов жизненного цикла). Дисс. док. ист. н. Махачкала, 2016. С. 249.

торым у ингушей было особое, суеверное отношение, отдельные части которых, по поверьям, имели защитные магические свойства[1].

В соответствии с установленными нормами, на будущую мать возлагались определенные обязанности по ведению домашнего хозяйства. Умеренная физическая нагрузка в течение беременности считалась необходимой для благоприятного исхода родильного процесса. Однако во многих семьях от выполнения тяжелых физических работ беременную ингушку освобождали.

Ингушская женщина, одновременно гордясь признаками беременности, в то же время стеснялась их, стараясь скрыть от глаз старших родственников – своих и мужа[2]. И сегодня в ингушских семьях придерживаются традиционного этикета, в соответствии с которым невестка сообщает о своей беременности свекрови не напрямую, а через золовку или другую родственницу. Современная ингушская женщина, несмотря на процессы глобализации и модернизации, продолжает соблюдать традиционные нормы, касающиеся беременности. Так все еще сохраняет свою актуальность традиция избегания будущими матерями близких родственников.

В XIX-XX вв., если женщина не возвращалась для родов к своим родителям, а оставалась в доме супруга, перед началом родовых схваток, муж, свекровь, и другие старшие родственники мужа на это время уходили из дома[3].

Сегодня нередко, следуя традиции избегания, роженицу в родовспомогательное учреждение чаще всего доставляет не супруг, а родственники или соседи[4].

Существовали ограничения к поведению беременной женщины. Ей запрещалось присутствовать на похоронах и поминках (за исключением тех случаев, когда умерший являлся близким родственником), сквернословить,

[1] Там же. С. 255.
[2] Агиева Л.Т. Этнография ингушей. Майкоп: ОАО «Полиграф-ЮГ», 2011. С. 130.
[3] Абольян Л.В., Евлоева Ф.М. Национальные традиции чеченских и ингушских семей в охране здоровья матери и ребенка // Вопросы современной педиатрии. 2010. Т. 9. № 5. С. 141.
[4] Албогачиева М. С-Г. Ислам в социальной жизни ингушей: история, практики, институции (XVIII - начало XXI В.). Дисс. док. ист. н. СПб.: 2021. С. 150.

смотреть на нездоровых людей, испытывать негативные эмоции. Супруг и его родственники придавали особое значение прихотям женщины в положении в питании, стараясь уберечь ее от переутомлений и сильных стрессов[1].

В XXI в. к беременным женщинам сохранилось такое же отношение. Существенно трансформировался подход к сохранению здоровья и благополучия женщины и плода, сменившись с суеверных магических практик на медицинские. Ингушские женщины получили возможность проходить бесплатное медицинское наблюдение на протяжении всей беременности, вставать на учет в медицинские учреждения. Они находятся под плановым наблюдением врачей, чьи рекомендации имеют важное значение для здоровья матери и ребенка.

В конце XX – начале XXI в. наблюдается усиление религиозных аспектов в культуре ингушей. Так, к нормам поведения женщины, ожидающей на свет появление ребенка, прибавились некоторые религиозные традиции. К примеру, беременной женщине не полагается соблюдать обязательный для всех мусульман пост (мусульм. «*ураза*»), однако сохраняется обязанность совершать намаз.

Рождение.

В научных трудах исследователей конца XIX – начала XX в. зафиксированы сведения и о случаях, когда ингушки прошлого рожали прямо во время полевых работ. «Во время беременности женщина продолжала выполнять все свои обычные обязанности, вплоть до дня наступления родов. Если под рукой при этом не оказывалось подводы, роженица шла домой пешком» [2].

В прошлом роды принимали повитухи, женщины, владеющие знахарским искусством, обслуживавшие, как правило, несколько сел[3]. В случае, если помощь повитухи не могла быть оказана своевременно, на помощь прихо-

[1] Албогачиева М. С-Г. Ислам в социальной жизни ингушей: история, практики, институции (XVIII - начало XXI В.). Дисс. док. ист. н. СПб.: 2021. С. 150.
[2] Кудусова Ф.И. Семья и семейный быт ингушей. Грозный: Книга, 1991. С. 184.
[3] Акиева П.Х. Архетипическое в этнокультуре ингушей (на материале мифологии, нартского эпоса и обрядов жизненного цикла). Дисс. док. ист. н. Махачкала, 2016. С. 266.

дили многодетные родственницы или соседки, знакомые с ритуалами и практиками родовспоможения.

Процедура родов имела определенный порядок. Для снижения болевых ощущений применялись различные механические и магические процедуры. Женщине проводился массаж поясничной области с использованием масел, а также применялись разогретые куски войлока или шерсти. Также предлагались различные позы, такие как коленно-локтевое положение или положение «стоя на коленях и опираясь руками на плечи одной из присутствующих женщин»[1].

Женщина должна была держаться за веревку, подвешенную к центру потолка, и ходить по комнате. Затем ее укладывали на самодельный ковер «истинг», который предварительно застилали материей, и с помощью рук выталкивали плод. Исторические источники свидетельствуют о том, что в случае длительных и сложных родов помощницы брались за противоположные концы ковра и начинали его раскачивать, что так же, по их мнению, способствовало родовому процессу[2].

Перерезался пупок чистыми ножницами и перевязывался волосами из косы матери, либо лоскутом, смазанным маслом.

После завершения родов звучало пожелание новорожденному: «Да пошлет тебе господь семь братьев»[3].

По данным информантов, рожденных в начале XX в., данное пожелание имеет исторические корни, связанные с высокой младенческой смертностью в ингушском обществе в XIX-XX вв. Часто из 5-7 детей выживали только двое-трое. В связи с этим ингуши говорили: «Один сын – не сын, два сына – полсына, три сына – сын». Наличие трех и более сыновей увеличивало вероятность того, что хотя бы один из них достигнет зрелого возраста[4].

[1] Агиева Л.Т. Этнография ингушей. Майкоп: ОАО «Полиграф-ЮГ», 2011. С. 133-134.
[2] Кудусова Ф.И. Семья и семейный быт ингушей. Грозный: Книга, 1991. С. 185.
[3] Там же. С. 185.
[4] ПМА, с.п. Джейрах, 2026.

Существовали обычаи и обряды, связанные с последом и пуповиной, с помощью которых, по представлениям ингушей, недоброжелатели могли навредить младенцу или матери, лишив ее способности к деторождению[1]. Практиковались и другие оберегающие обряды. Например, различные магические действия, нацеленные на облегчение родов, защиту матери и младенца от злых духов, такие как стряхивание подола фартука или юбки женщиной, входящей к роженице с произнесением слов: «Роди так же легко, как легок мой подол»[2], открытием повитухой всех ящиков, отпиранием замков, разряживанием оружия, раскрытием ножниц, развязыванием узлов и всего, что можно, распусканием кос роженице, а также отпугиванием с помощью огня и железных орудий «враждебных сил»[3].

Акушерки современной Ингушетии, проживающие в сельских поселениях, частично практикуют указанные ритуалы. Так, по данным информантки 1984 г., когда она оказалась в родильном отделении медицинского учреждения Малгобекского района в 2002 г., акушерки поручили всем распустить волосы, развязать все узлы и раскрыть ящики[4].

Подавляющее большинство представителей нации XXI в. далеко от описанных суеверий. С укреплением позиций ислама в регионе на смену заклинаниям, звучавшим из уст ингушских повитух прошлого, сегодня профессиональными акушерками и гинекологами ингушской национальности, принимающими роды, произносятся благословенные слова из текста Священного Корана: «*С именем Аллаха Милостивого Милосердного» (мусульм. «Би-сми-Ллахи-р-рахмани-р-рахим»)*.

С XX в. в результате процессов урбанизации региона ингушские женщины получили возможность обретать материнство в специализированных

[1] Агиева Л.Т. Этнография ингушей. Майкоп: ОАО «Полиграф-ЮГ», 2011. С. 136.
[2] Батаев Х.М., Яхьяева З.И. Народное акушерство, родильные обряды выхаживания ребенка у чеченцев и ингушей // Известия ЧГПИ. 2010. С 86-94.
[3] Абольян Л.В., Евлоева Ф.М. Национальные традиции чеченских и ингушских семей в охране здоровья матери и ребенка // Вопросы современной педиатрии. 2010. Т. 9. № 5. С. 138-141.
[4] ПМА, с.п. Средние Ачалуки, 2026.

родовспомогательных учреждениях, как государственных, так и частных, предоставляющих особые условия при дополнительной оплате.

В XXI в. под влиянием тенденций глобализующегося мира появилась практика проведения торжественной «выписки» из роддома. Родственницы роженицы готовятся к выписке и встрече с новорожденным, организовывая небольшое торжество в холле роддома. Рожениц встречают с надувными шарами, сладостями и цветами. В момент выписки счастливые родственники делают памятные фото и видео.

В регионе реализуются проекты, направленные на улучшение условий в роддомах. Например, проект «Мамино тепло», который осуществляют сестры Надия и Тамара Цицкиевы в Назрани. Волонтеры вяжут шерстяные вещи для недоношенных младенцев и передают их врачам отделений реанимации и патологии новорожденных[1]. Таким образом они оказывают посильную помощь и поддержку матерям, оказавшимся в тяжелой жизненной ситуации.

Кормление. Ингушские женщины стремились как можно дольше кормить своих детей собственным молоком, либо молоком других кормящих женщин-ингушек. Ребенок оставался на грудном вскармливании до одного-полутора лет, а в некоторых случаях и до трех лет[2]. Если сохранить грудное вскармливание было невозможно, матери отдавали предпочтение коровьему молоку и использовали его для прикорма подросших детей. Этим, скорее всего, объяснялся существовавший в прошлом у ингушей традиционный дар в виде коровы[3] родственниками по материнской линии в подарок молодой матери. Символически этот подарок означал дополнительную возможность для матери во вскармливании новорожденных и малолетних детей.

В XXI в. матери также стремятся вскармливать своих детей грудным молоком. Домашний скот держат не все семьи, поэтому традиция дара в виде

[1]«Мамино тепло»: Как две ингушские девушки помогают медикам выхаживать малышей URL: https://etokavkaz.ru/moe-delo/mamino-teplo-kak-dve-ingushskie-devushki-pomogayut-medikam-vykhazhivat-malyshei (дата обращения 12.03.2022).
[2] Агиева Л.Т. Этнография ингушей. Майкоп: ОАО «Полиграф-ЮГ», 2011. С. 149.
[3] Кудусова Ф.И. Семья и семейный быт ингушей. Грозный: Книга, 1991. С. 61.

коровы утратила свою актуальность. В то же время, в регионе, являющимся аграрным и слабо урбанизированным, существует немалое количество домохозяйств, занимающихся производством сельскохозяйственной продукции, включая молочную, непосредственно на своих подворьях. Эта продукция пользуется широким спросом среди населения. Наиболее широкий ассортимент продукции для прикорма детей, в указанный период предлагают торговые предприятия, магазины, имеющиеся даже в сельских населенных пунктах.

Пол ребенка. В ингушских семьях всегда существовал культ деторождения, однако отношение к рождению мальчика и девочки существенно различалось. Сын рассматривался как продолжатель рода, наследник имущества, будущий глава семьи и опора для родителей в старости[1]. Девочка же ввиду того, что в будущем ей предстояло выйти замуж и покинуть отчий дом, считалась «чужой в доме» (инг. «*наьха саг*»)[2] или почетной «гостьей в доме», так как ей предстояло выйти замуж и дать потомство чужому роду.

Женщины-ингушки, традиционно находившиеся под покровительством мужчин, тоже культивировали появление на свет мальчиков – своих защитников. Того, кто сообщал благую весть о рождении сына, одаривали особо щедро. В честь рождения сыновей устраивались празднества с угощениями, играми, а в богатых семьях – даже спортивными соревнованиями.

По случаю рождения девочек, особенно если их в семье уже было несколько, празднования проводились скромные и ограничивались застольями с приглашением родственниц-женщин, которые традиционно приходили с подарками[3].

Бездетность, как и рождение в семье одних девочек, могли стать причиной развода. Только после появления сына молодая женщина обретала в семье мужа определенные свободу, почет и уважение. Не было для женщины-

[1] Агиева Л.Т. Этнография ингушей. Майкоп: ОАО «Полиграф-ЮГ», 2011. С. 128.
[2] Там же. С. 129
[3] Там же. С. 129

ингушки лучшего пожелания, чем пожелать ей родить сына[1]. По этому поводу у ингушей существовала пословица: «Счастье мужа – в деловитости, счастье жены – в детях» (инг. «*Маьра ираз – хьинарца, сесага ираз – берашца*»)[2].

Еще в XX в. матерям нескольких дочерей предлагали давать символизированные имена, после которых, якобы могли рождаться мальчики: Цаэш – (инг. «*Ненужная»*), Сацийта – (инг. «*Остановись*»), Тоийта – (инг. «*Хватит*»).

Однако нельзя сказать, что рождению девочек совсем не радовались, тем более если они появлялись на свет после нескольких мальчиков[3].

В XX-XXI вв. актуален для ингушского общества обычай одаривания того, кто принес весть о рождении сына или дочери. Один из информантов по этому поводу сообщил, что каждый раз, когда врач из родильного дома соседнего региона – Северной Осетии, где появлялись на свет его дети (мальчик и две девочки – в 1990-е гг.), приносила ему благую весть, он в знак благодарности покупал ей большой букет цветов и дарил. «*Знаю даже, что врачи родильных домов соседних регионов, знакомые с этой ингушской традицией, принимая наших женщин, стремятся опередить друг друга и первыми сообщить хорошую новость родственникам, чтобы получить традиционное вознаграждение. Хорошая традиция, красивая и народы объединяет!*

Также я дарил цветы своей супруге, когда она сообщала мне о появлении на свет моих внуков»[4].

В XXI в. в честь рождения мальчиков не устраивают застолий с приглашением гостей, не проводят игрищ или других особых торжеств, посвященных рождению наследников.

В то же время в обществе сохраняется предпочтение к рождению мужского потомства, в особенности у старшего поколения. Все еще существует

[1] Агиева Л.Т. Этнография ингушей. Майкоп: ОАО «Полиграф-ЮГ», 2011. С. 127.
[2] Там же. С. 156.
[3] Абольян Л.В., Евлоева Ф.М. Национальные традиции чеченских и ингушских семей в охране здоровья матери и ребенка // Вопросы современной педиатрии. 2010. Т. 9. № 5. С. 138-141.
[4] ПМА, г. Магас, 2022.

символический свадебный обычай, когда невесте вручают младенца мужского пола как символ продолжения рода, а также в сохраняющихся в обороте многочисленных пожеланиях невесте родить как можно больше сыновей.

При рождении девочек часто можно услышать: «Пусть она будет сестрой семи братьев!» (инг. «*Ворх1 веши йиша хийла хьо*!»). Аналогичное пожелание можно услышать и при рождении мальчика: «Пусть он будет братом семи братьев!» (инг. «*Ворх1 веши воша хилва хьо*!»).

Сын все еще рассматривается как продолжатель рода, наследник, заступник и кормилец. Один из информантов отметил: «*Я – отец двух дочерей и очень этому рад. Но сын обязательно нужен, он будет мне опорой, а моим дочерям – братом, защитником. Если даст Аллах, я очень хочу хотя бы двоих сыновей*»[1].

Религиозные знания, распространяемые в мечетях региона, вносят вклад в понимание роли девочек. Согласно исламским учениям, отец, воспитывающий дочерей, может получить большое вознаграждение и войти в Рай. «*Для того, кто является отцом трех или даже двух дочерей, которым он предоставит приют, будет проявлять милость, содержать и выдаст замуж, Рай станет обязательным*»[2].

В то же время в современном ингушском обществе нередки случаи полигинии по причине отсутствия наследников мужского пола.

Информантка из города Магаса поделилась:

«*Мой отец женился вторично в 2014 году в возрасте 52 лет, так как у них с мамой я была единственной дочерью. Родственники папы убеждали его, что ему необходим наследник. Я, по их убеждениям, чужой человек, так как замужняя, а наследника, которому он мог бы передать нажитое имущество после смерти, у него нет. Сейчас у меня есть сводный брат. Но эта история очень болезненна для меня*»[3].

[1] ПМА. с. п. Нижние Ачалуки, 2022.
[2] Изудинов Н. Отцы и дочери в Исламе. URL: https://as-salam.ru/news/4650/ https://as-salam.ru/news/4650/ (дата обращения 12.03.2022)
[3] ПМА, г. Магас, 2026.

Имянаречение. Согласно народным традициям ингушей, процедура официального наречения ребенка именем (инг. «*ц1и тилар*») должна была быть осуществлена родственникам на седьмой день после его появления на свет. Предпочтительно было провести эту церемонию до обряда укладывания младенца в люльку. Ингуши не оставляли новорожденного без имени на длительный срок, поскольку, согласно поверьям, это могло привести к развитию заикания, неуживчивому характеру, склонности к скандалам и отсутствию уважения в обществе. На седьмой день в доме устраивались празднества с танцами. Называть своих детей самостоятельно считалось проявлением нескромности[1].

По свидетельству Б.К. Далгата, в конце XIX в. процедура имянаречения включала бросание альчиков несколькими лицами, желавшими дать имя новорожденному[2]. Имена мальчикам давали мужчины, а девочкам – женщины. Человек, давший имя, был обязан сделать ребенку подарок.

В то же время, если о возможности дать имя ребенку никто из родственников не спорил, тогда, как правило, имя мальчику давал старший из мужчин в семейном коллективе – дед, его брат, брат отца или мать. Если рождалась девочка – наречение вверялось материнской стороне.

В современном обществе ингушей традиция торжественного имянаречения практически утрачена. Право на присвоение имени новорожденному сохраняется за родственниками как по материнской линии, так и по отцовской. Однако при рождении первенца предпочтительным стало предоставление этой привилегии материнской стороне. В случае появления последующих детей имянаречение могут осуществлять родственники и знакомые по отцовской линии.

Жительница сельского поселения Плиево сообщила: *«Первого ребенка – дочь – назвала моя мама, хотя я и понимала, что родители мужа очень хо-*

[1] Акиева П.Х. Архетипическое в этнокультуре ингушей (на материале мифологии, нартского эпоса и обрядов жизненного цикла). Дисс. докт. ист. н-к. Махачкала, 2016. С. 98.
[2] Далгат Б.К. Родовой быт и обычное право чеченцев и ингушей. Исследования и материалы 1892-1894 гг. М.: ИМЛИ РАН, 2008. С. 158.

тели бы и сами назвать. Такова традиция, поэтому они уступили – из уважения. А других двух моих детей именовали свекор и свекровь на свое усмотрение. Сама я никого не назвала, хотя у меня и другой вкус на имена. Назову своих внуков, даст Аллах»[1].

Таким образом, порядок имянаречения претерпел значительную трансформацию под влиянием времени, однако все еще частично сохранился.

В середине XIX в. среди ингушей были распространены как магометанские (мусульманские) имена, так и имена, в основе которых лежали названия растений, животных и предметов быта. Например, Борз (инг. «*волк*»), Гамаж (инг. «*буйвол*»), Цогал (инг. «*лисица*»), Оалхазар (инг. «*птица*»), Вочь (инг. «*колотушка*»), Тепча (инг. «*пистолет*») и т.д. Также встречались имена, связанные с уважаемыми людьми, в том числе русскими, такие как: Воронцов, Слепцов, Козлов, Кемверт (Кемпфорт), Барон, Генерал, Полковник, Человек и даже Иван, Машка, Саша, Настя, Люба и т.д.[2].

В последние десятилетия XX-XXI вв. наблюдается тенденция к выбору мусульманских имен, основанных на Коране, именах членов семьи или сподвижников Пророка Мухаммада (да благословит его Аллах и приветствует).

Согласно данным Государственной службы ЗАГС Республики Ингушетия, наиболее популярными именами для мальчиков остаются Мухаммад, Абдуллах, Умар, Ахмед, Ибрагим. Среди женских имен лидируют Хадиджа (Хадижа), Айша, Амина, Хава. Однако существуют семьи, предпочитающие ингушские имена. Эти имена в Государственной службе ЗАГС Республики Ингушетия вошли в список редких: Колой, Ази, Нухан. Также среди редких имен такие, как Адия, Раиля, Элисаи, Хайизагс[3].

Традиция дарения подарка ребенку человеком, давшим имя, сохраняется и в современном обществе.

---

[1] ПМА, г. Назрань, 2022.
[2] Грабовский Н.Ф. Ингуши (их жизнь и обычаи) // Сборник сведений о кавказских горцах. Тифлис: Типография Главного Управления Наместника Кавказского, 1876. Вып. 9. С. 63.
[3] ПМА, Данные получены из Государственной службы ЗАГС Республики Ингушетия в ответ на запрос автора №1 от 16 февраля 2022 г.

Люлька (инг. «ага») и обереги. У ингушей существовала традиция, согласно которой сторона матери, помимо коровы, должна была дарить новорожденному люльку. В современном обществе ингушская младенческая люлька (инг. «*ага*») в некоторых семьях еще предпочтительнее современных моделей детских кроваток. Как и в прошлом, чаще всего ее преподносят в дар родственники матери новорожденного.

В древности люльку изготавливали исключительно из плодоносящих деревьев (груша, боярышник, грецкий орех)[1] и передавали из поколения в поколение. В настоящее время их производят из различных пород древесины, не связывая с какой-либо символикой.

Отступив от языческих атрибутов, с которыми в далеком прошлом был связан культ того или иного дерева, современные ингуши стали верить в волю Аллаха. Как в прошлом, так и в наши дни, в колыбели ребенка укладывают до возраста одного года.

С люлькой, как основным местом пребывания младенца, в прошлые времена ингуши связывали ряд суеверий и в ней проводили определенные магические оберегающие процедуры. Спальное место младенца увешивали различными оберегами в виде веток деревьев, волчьих клыков, медвежьих когтей, красных нитей, ножниц или ножа у изголовья, трав и других «магических» атрибутов старинной ингушской колыбели, призванных защищать младенцев от злых сил[2]. С распространением ислама в регионе эти практики практически полностью изжиты.

Однако в некоторых ингушских семьях, особенно в сельских поселениях, сохранился обряд защиты младенцев от сглаза.

В XX в. перед отходом ко сну вокруг головы ребенка трижды проводили зажженной спичкой, читая заклинания, и прятали спичечный коробок под

[1] Акиева П.Х. Архетипическое в этнокультуре ингушей (на материале мифологии, нартского эпоса и обрядов жизненного цикла): Дисс. д-ра ист. н-к. Махачкала, 2016. С. 276.
[2] Агиева Л.Т. Этнография ингушей. Майкоп: ОАО «Полиграф-ЮГ», 2011. С. 608.

подушкой ребенка[1]. В XXI в. данный языческий обряд все еще практикуется многими семьями, но претерпел изменения.

Вокруг головы больного ребенка трижды обносят щепотку соли, произнося молитвы, после чего соль бросают в огонь. Согласно свидетельствам информантов из города Назрани, произносятся следующие слова:

«Би-сми-Лахи-р-рахмани-р-рахим!

(мусульм. «С именем Аллаха Милостивого Милосердного»)

Цу сага (ц1и) хинна

*(*инг. «*Пусть случившиеся с этим человеком (имя)»)*

е хьам, е б1арьг, е лазар

*(*инг. «*расстройство, сглаз, болезнь»)*

ц1ераца боагалба,

*(*инг. «*сгорят в огне»)*

лаьттаг1а г1олба,

*(*инг. «*уйдут в землю»)*

михо д1ахьолба,

*(*инг. «*развеются ветром»)*

хича 1ачг1олба.

*(*инг. «*канут в воду»)*

Моаршал хилда!

*(*инг. «*Здоровья тебе!»)»*[2].

В ингушской культуре сохранилось поверье, что негативные семейные события, такие как скандалы или несчастья, могут привести к болезни любимого члена семьи, чаще всего – младшего ребенка. В случае заболевания малыша старшие члены семьи (свекровь, золовка и др.) проводят описанный обряд с солью, который сохранился в народе с языческих времен[3]. После троекратного обведения соли вокруг головы больного со словами заговора,

[1] Акиева П.Х. Архетипическое в этнокультуре ингушей (на материале мифологии, нартского эпоса и обрядов жизненного цикла): Дисс. д-ра ист. н-к. Махачкала, 2016. С. 95

[2] ПМА, г. Назрань, 2022.

[3] Кудусова Ф.И. Семья и семейный быт ингушей (XIX - начало XX вв.). Грозный: Книга, 1991. С. 64

соль бросают в огонь. Многие, в том числе часть современных ингушей, считают, что этот обряд приносит положительный эффект, устраняя беспричинный плач, повышенную температуру и даже некоторые необъяснимые с медицинской точки зрения симптомы.

Несмотря на противоречие мусульманским нормам, в обществе сохраняются верования в использование амулетов для защиты от дурного глаза и злых сил. Например, иногда можно встретить младенцев с красными нитями, повязанными вокруг кистей рук, булавками на одежде.

"Когда моя дочь ждала первенца, мы очень переживали за ее состояние. Она часто испытывала слабость, анализы давали не очень хорошие показатели. Я вспомнила, как советовали наши бабушки повязывать красными лентами кисти рук девушек и детей, чтобы уберечь их от дурных глаз, и тоже повязала дочери красную нитку на запястье"[1].

Некоторые пожилые люди до сих пор верят в использование булавок на одежде для защиты от сглаза: *"Свекровь подарила мне булавку с кулоном в виде глазка. Такие все мы видели в детстве. Она сказала, что следует ее надевать на одежду моего новорожденного малыша от сглаза. Пояснила, что именно эта булавка перешла к ней по наследству от ее свекрови и является своего рода фамильной ценностью. Сказать честно, я не стала использовать булавку с глазком в качестве оберега для своего ребенка или еще кого-либо, поскольку знаю, что это противоречит Исламу. Я понимаю, что в нашей религии запрещены какие-либо формы вещественных оберегов. Но сохранила вещицу как память, чтобы свекровь не обиделась"*[2].

С точки зрения мусульманской религии, использование оберегов из различных предметов не допускается. Тем не менее, некоторые ингуши практикуют надевание на младенцев оберегов с текстами религиозных писаний (инг. «*жай*»), за написанием которых родители обращаются к духовным лицам.

[1] ПМА, г. Малгобек, 2022.
[2] ПМА, Сельское поселение Долаково, 2022.

Также некоторые современные родители используют листок, на котором муллой написана молитва, который помещают в воду, после чего этой водой обмывают ребенка для излечения от недуга. Данная процедура считается допустимой в мусульманской религии.

Первое укладывание в люльку. Традиция первого укладывания младенца в люльку претерпела изменения в результате модернизационных процессов в обществе. Этот ритуал, изначально выполнявшийся исключительно женщинами и символизировавший включение новорожденного в семейную общность, в настоящее время не является обязательным и почти изжит.

Ранее данная процедура доверялась здоровой, плодовитой женщине или девушке, имеющей живых родителей[1]. В современном обществе эту задачу выполняет один из родственников или знакомых семьи, независимо от пола, обладающий положительными характеристиками, такими как крепкое здоровье, высокие моральные качества или иные достоинства, которые вызывают одобрение у родителей.

Одна из респонденток сообщила*: «Моя свекровь привлекала моего двадцатилетнего деверя для выполнения этой традиции. Троих моих детей в люльку укладывал он, так как, по ее словам, он отличался отменным здоровьем и был лишен вредных привычек»*[2].

В настоящее время не существует строгих требований к проведению обряда. Все аспекты, связанные с процедурой укладывания в люльку, определяются исключительно пожеланиями родителей. Однако в некоторых семьях к данной традиции все еще обращаются.

Обычай избегания детей. В прошлом у ингушей существовал строгий обычай избегания между родителями и детьми. Раньше мать-ингушка не могла не только кормить грудью ребенка при родителях и старших родственниках мужа, но и подходить к нему или качать колыбель, даже когда он плачет, если только родственницы мужа сами не предложат ей подойти к ребен-

[1] Кудусова Ф.И. Семья и семейный быт ингушей (XIX - начало XX вв.). Грозный: Книга, 1991. С. 187
[2] ПМА, г. Магас, 2022.

ку. Как правило, основную роль в уходе за маленькими детьми в прежние времена играли бабушки, тем более, если они жили со своими женатыми сыновьями[1].

Еще более строго по отношению к детям держался отец. Чтобы не быть заподозренным в недостатке мужской суровости, отец в присутствии родственников и посторонних избегал любого контакта с маленьким ребенком. Даже в случае, когда отец желал назвать сына, он прибегал к различным способам, исключающим называние имени, таким как «*где наш сын*?» или «*не видел ли кто нашего мальчика*?»[2].

Многие ингушские семьи XXI в. также живут несколькими поколениями (в среднем – два поколения), однако обычай избегания родителями по отношению к своим детям сохранился лишь в некоторых семьях и в намного менее строгой форме.

Эта традиция еще живет лишь среди незначительной части ингушских семей, в основном – жителей горных местностей, которые не проявляют эмоций по отношению к своим детям, не берут их на руки при посторонних людях, подобно тому, как этого требовал этикет предков.

Так, по данным информанта 1990 г.р. из с. п. Аршты Джейрахского района, в его тейпе традиция избегания родителями детей все еще соблюдается. При этом члены семьи ограничивают себя в проявлении эмоций по отношению к своим детям лишь в присутствии посторонних лиц – дальних родственников, односельчан и знакомых.

«*Был при мне недавно такой случай. Двое моих односельчан вели беседу. В это время маленький сын одного из них прибежал к отцу и обхватил его за коленку. Отец хладнокровно его отстранил и, несильно выругавшись, велел бежать домой. Наблюдавший за этой картиной собеседник в шутку упрек-*

[1] Абольян Л.В., Евлоева Ф.М. Национальные традиции чеченских и ингушских семей в охране здоровья матери и ребенка // Вопросы современной педиатрии. 2010. Т. 9. № 5. С. 138-141.
[2] Агиева Л.Т. Этнография ингушей. Майкоп: ОАО «Полиграф-ЮГ», 2011. С. 160-161.

нул мужчину словами: «Если бы дома не ласкал, здесь бы он к тебе не подбежал»[1].

Также в XXI в. в регионе немало семей, в которых молодые отцы приучают детей называть их «*дада*» (в переводе с ингушского языка «*дедушка*»), чтобы соблюсти обычай табуирования имени во взаимоотношениях с детьми и обеспечить более традиционное взаимодействие с детьми в присутствии окружающих.

Многодетность. Многодетные двух и трех поколенные семьи считались достоянием ингушского народа. «У ингушей всегда был культ большой семьи, где каждый член буквально с рождения наделен определенными правами и обязанностями по отношению к другим родственникам. И чем больше семья, тем она считалась богаче, солиднее и сильнее[2].

В наши дни также традиционно поощряется и высоко ценится многодетность в ингушских семьях. Дети по-прежнему остаются одним из главных богатств каждого ингуша и ингушки. В среднем в каждой современной ингушской семье имеется по 3-5 детей. Этот показатель значительно ниже, чем даже столетие назад. В ингушских семьях середины XX в. этот показатель был еще выше, и рождаемость составляла по 7-12 детей в каждой семье.

Многие городские жители проживают однопоколенными семьями, в которых, традиционно, рождается мало детей. Отсутствие помощи бабушек и свекровей, на плечи которых исторически в многопоколенных семьях ложилось воспитание детей, дали свои плоды.

Но даже при этом в настоящее время Ингушетия находится в лидерах по естественному приросту населения по стране. Так, по данным Государственной службы ЗАГС Республики Ингушетия, рождаемость среди ингушского населения непрерывно растет. В 2018 г. составлено 7967 записей актов о рождении, в 2019 г. – 8008, в 2020 г. – 8520, в 2021 г. – 8526 записей актов о

[1] ПМА, С. п. Алкун, 2024.
[2] Албогачиева М.С.-Г. Ислам // Ингуши. Москва: Наука. 2013. С. 324

рождении. Как отмечает служба, традиционно мальчиков рождается больше, чем девочек: 4407 и 4119 соответственно[1].

Обряды воспитания девочки-ингушки. В письме XIX в. к преемнику, наместнику Кавказа, великому князю Михаилу, князь А.И. Барятинский отмечал, что воспитание ингушского женского поколения должно быть приоритетом в процессе достижения полного и окончательного мира и стабильности в регионе. Он аргументировал свою позицию тем, что ингушки, в силу своего влияния на семейные отношения, которые являются носителем традиций и обычаев, оказывают одинаковое воздействие на формирование характера как у детей, так и у взрослых, включая старцев[2].

Для ингушей, как и для многих других народов, девочка всегда представляла собой символ начала жизни. В традиционном ингушском обществе она рассматривалась не только как будущая мать, но и как хранительница очага. В представлении народа она должна была тщательно оберегать свою честь (инг. «*сий*») быть образцом достоинства, чести и славы рода.

Ингуши считали, что через дочь, а в ее лице и женщину, в дом, где она живет, приходят счастье и благополучие. Именно поэтому в народе и сегодня существует поговорка: «Воспитывая мальчика, воспитываешь мужчину. Воспитывая девочку, воспитываешь нацию» (инг. «*КIаьнк кхеваьчо къонах кхеваьв, йоI кхеячо къам кхедаьд*»). Этим тезисом подчеркивается роль ингушки в традиционном обществе. И этим же тезисом подчеркивается высокая важность традиционного воспитания девочки-ингушки в представлении народа.

Методы воспитания девочек, применявшиеся ингушами, характеризуются определенной возрастной периодизацией, обусловленной системой возрастной стратификации общества. Эта система рассматривается как результат пересечения опыта и взросления индивидов с соответствующими их воз-

[1] Статистические показатели государственной регистрации актов гражданского состояния (2022) // Управление ЗАГС Республики Ингушетия. URL: zags.ingushetia.ru (дата обращения: 12.01.2026).
[2] Барятинский А. И. Письмо к великому князю Михаилу Николаевичу // Русский архив. 1889. Кн. 3. Вып. №12. С. 146.

расту ролевыми позициями, принятыми в социальной структуре ингушского общества. Поэтому принципы возрастной периодизации, предложенные Д. Элькониным, Э. Эриксоном, Л. Выготским и другими учеными, не могут быть полностью применены в данном исследовании.

Согласно принятой периодизации, с момента рождения до трех лет ребенок находится в стадии раннего детства и не подвергается активному воспитательному влиянию. С трех до семи лет следует период детства, с семи до тринадцати лет – период взросления, а с тринадцати до семнадцати лет – пубертатный возраст или юность.

Ранний возраст. В раннем возрасте дети находились под присмотром старших родственниц по отцовской линии, проживавших совместно с молодой семьей. В соответствии с национальными традициями избегания и этикетом, мать проводила время с ребенком только при необходимости, включая кормление, поддержание гигиены ребенка и обеспечение ночного сна. В дневное время, согласно устоявшимся нормам поведения, ингушская невестка исполняла роль внешне сдержанной и отстраненной матери, в основном занятой многочисленными домашними обязанностями.

В результате изменения социально-экономических условий жизни нации, а также урбанизации региона, в XX-XXI вв. ингушки стали иметь все больше возможностей самостоятельно воспитывать своих детей. В то же время в регионе все еще существуют многопоколенные семьи, где молодые матери, как снохи, обязаны брать на себя заботу обо всех бытовых хлопотах, оставляя уход за малолетними детьми на старших родственниц супругов.

Воспитание девочки-ингушки 3-7 лет. С трехлетнего возраста девочки-ингушки внимательно наблюдали за поведением старших родственников. Под руководством бабушки, теть и старших детей семьи они постепенно перенимали модели поведения женщин семьи. Даже в играх с куклами девочки стремились имитировать поведение окружающих, воспринимая их модели взаимодействия как единственно верные.

«С малолетства детям прививали правила поведения дома и в обществе. Одним из методов воспитания являлся личный пример – авторитет старшего в семье, построенный на выдержке, подражании поступкам былинных героев»[1].

При этом малолетние дети – мальчики и девочки – проводили время вместе. Игры были совместными, младших дома называли обобщенным словом «*бераш*» (дети). Несмотря на принятую в обществе отстраненность матери по отношению к детям, она оказывала значительное воспитательное влияние на своих дочерей. Ее манеры и образ действий формировали у девочки поведенческие установки на всю жизнь.

Исследователь Р.Х. Досхоева отмечает, что при выборе невесты ингуши придавали особое значение матери девушки («*йоIи наьна*»). «Какова мать, таково и воспитание дочери («*наьна морга йи1ий йа омал*»). Мать и дочь в мировоззрении ингушей воспринимались как единое целое, дочь – прообраз матери. Дочь от хорошей благородной матери не может быть плохой, («Дикача наьна йоI во хила йиш яц») – говорят ингуши»[2].

В XIX в. в течение дня ингушская мать была занята приготовлением пищи, заготовкой продуктов, уходом за скотом, доставкой воды, уборкой дома и двора, обмазкой и побелкой жилища, а также помощью мужу в полевых работах[3]. Кроме того, ингушки занимались ткачеством и изготовлением одежды, предметов быта и обуви. Значительная часть производственной деятельности приходилась на долю женщин, которые были портными, ткачихами, швеями и тесемщицами[4].

Важную роль в воспитании детей играл национальный фольклор. Малолетним детям рассказывали сказки, легенды, былины и не привлекали к бытовым хлопотам, разве что просили подать или отнести что-либо легкое.

---

[1] Харсиев Б.М.-Г. Регламентация семейных отношений ингушей: социальный аспект // Культурное наследие Северного Кавказа как ресурс межнационального согласия. М., 2019. С. 387- 402.
[2] Досхоева Р.Х. Брачный выбор ингушей. Традиции и современность // Вестник Кабардино-Балкарского института гуманитарных исследований. 2022. № (55). С. 30-43.
[3] Кудусова Ф.И. Семья и семейный быт ингушей (XIX - начало XX вв.). Грозный: Книга. 1991. С. 15.
[4] Крупнов Е.И. Средневековая Ингушетия. М.: Наука, 1971. С. 131.

По сведениям Агиевой Л.Т., ингушки придавали большое значение внешнему облику девочек. В возрасте 3-5 лет девочкам прокалывали уши и надевали сережки – из серебра или «белого» металла, реже из золота и позолоты[1].

Наказывать или ругать детей младше 7 лет у ингушей было не принято, так как это могло задеть их чувство собственного достоинства. Вместо этого применялись методы порицания и временного ограничения в участии в общественной жизни – в праздничных играх или приеме гостей.

С переселением с конца XIX в. ингушей с горных районов на равнину, затем под влиянием социалистических преобразований советского строя, экономического роста региона в условиях государственности произошли значительные перемены в условия жизни ингушек, что в том числе повлияло на их возможности в реализации воспитательных процессов в отношении своих дочерей.

Родовые семейные поселения, вмещавшие до 50 жителей, где жили трех-, а нередко и четырехпоколенные семьи, сменились на двух-трехпоколенные. В этих семьях домашние хлопоты были менее изнурительными и облегчали жизнь женщины, а в целом и семьи. Изменились и этикетные нормы поведения женщин в обществе.

После революции и установления советской власти ингушские женщины получили свободу самостоятельного передвижения, возможность получения светского и духовного образования, стали активными участницами общественной и трудовой жизни. В республике появились детские сады и школы, где девочки и мальчики стали учиться совместно, в одной школе и сидеть за одной партой.

Матери ингушского происхождения получили возможность официально трудоустраиваться и получили государственные социальные гарантии. Эта практика характерна и для современных женщин и детей, которые свободно

[1] Агиева Л.Т. Этнография ингушей. Майкоп: ОАО «Полиграф-ЮГ». 2011. С. 230

посещают дошкольные образовательные учреждения, где под присмотром профессиональных педагогов проводят большую часть дня и занимаются развивающими играми и подготовкой к школе. Современные дети, девочки и мальчики, до семи лет уже осваивают русский алфавит, умеют писать цифры, а некоторые даже читают по слогам.

В XXI в., несмотря на все трансформации в традициях воспитания, мать для девочки, как и прежде, является главным примером и основным ориентиром в становлении нравственности и моральных принципов. Так же, как и в старину, труд малолетних в быту не допустим, но прививается любовь к чистоте и порядку. Вместе с тем, уже в этом возрасте большинство девочек-ингушек современности хорошо знают, что нельзя допускать близкого контакта с мальчиками – даже в играх. Понемногу, по мере взросления, девочкам прививается понятие о том, что не следует спорить и драться с мальчиками (домашними и посторонними).

Традиционные формы поведения и взаимоотношений между членами семьи, а также при приеме гостей или посещении родственников девочки также осваивают уже с этого возраста, наблюдая за старшими домочадцами, которые контролируют поведение детей и, при отступлении от принятых в обществе правил, разъясняют им о необходимости соблюдения этикетных норм, принятых в ингушском обществе.

Воспитание девочек-ингушек 7-13 лет. Семилетний возраст девочки определял рубеж ее взросления. Если до достижения указанного возраста ее берегли и баловали, то после этого рубежа круг ее обязанностей расширялся. Активнее применялось трудовое, нравственное, эстетическое, умственное, а также, с принятием ислама, религиозное воспитание. Ингуши понимали, что с этого возраста девочки становились более сознательными, способными искать ответы на многие вопросы, ставить перед собой определенные задачи. Девочкам этой возрастной категории уже доверяли присматривать за младшими братьями и сестрами.

«На 6-7-летних девочек матери оставляли младших братьев и сестер, поручали укачивать их в люльках и играть с ними, посылали их к родственникам и соседям с разными поручениями, приучали следить за скотиной и птицей[1].

С 6-7 лет мальчики переходили жить в мужскую часть дома, а девочки оставались в женской. Совместные игры между ними уже прекращались. Начинали вводиться ограничения в совместном времяпрепровождении разнополых детей – к примеру, уже не допускались совместные купания в реке[2].

По мере взросления девочки поведение членов семьи, строго регламентированное национальными устоями, все больше привлекало ее интерес и внимание, служа ориентиром для формирования собственного поведения, давая ей понятия о национально возвышаемых и порицаемых чертах характера и нрава.

В ингушском обществе высоко ценился ум каждого челов.. И старшие знали: именно детство – самый подходящий для развития интеллекта период в жизни челов.. Ингуши верили, что знания, приобретенные в детстве, самые долговечные. Старшие родственники и соседи старались влиять на умственное развитие девочек и мальчиков, знакомя их с устным народным творчеством, загадывая им философские загадки, рассказывая притчи и легенды о национальных героях, стараясь приучить рассуждать о сюжетах истории и высказывать свое мнение. Таким образом реализовывалось умственное воспитание девочек-ингушек, чьему уму, по убеждению ингушей, предстояло проявляться в каждом ее действии на протяжении всей жизни: начиная с того, как она одета, заканчивая тем, как держится в обществе и реагирует на различные события.

Каждая девочка с малых лет знала, к какому национальному идеалу девушки ей следует стремиться, и она всячески пыталась ему следовать.

---

[1] Агиева Л.Т. Этнография ингушей. Майкоп: ОАО «Полиграф-ЮГ», 2011. С. 175.
[2] Смирнова Я.С. Семья и семейный быт народов Северного Кавказа. Вторая половина XIX-XX в. М.: Наука, 1983. С. 73.

К 8 годам девочек начинали понемногу вовлекать в домашние трудовые процессы. Так, им поручали прибраться в комнате, подмести двор[1].

С 10-ти лет девочке постепенно прививались навыки ручного труда, ее обучали шитью, вышиванию, плетению различных шнуров, ткачеству, обработке шерсти и войлока»[2]. В процессе передачи секретов этих тонких искусств проявлялось эстетическое воспитание девочки, которому ингуши всегда придавали большое значение.

Теперь ей поручали вымыть полы, покормить птицу, принести воду из колодца[3].

С 11 до 13 лет девочка уже стирала белье младших детей, поила скотину, готовила несложные блюда и активно обучалась этикету поведения с гостями[4].

Советская эпоха очень сильно изменила жизнь девочек. Они, в отличие от девочек-ингушек прошлого, стали посещать школу, различные кружки, секции. Естественно, это не было массовым явлением и было больше свойственно девочкам, живущим в городской среде.

Вместе с тем, воспитание в семье было достаточно строгим, особенно в трехпоколенных семьях, где вместе жили не только молодые родители, но и их родители, которые стремились вложить в растущего ребенка этикетные нормы ингушского общества.

На современном историческом этапе, как и раньше, наравне с родителями воспитанием внуков занимаются бабушки и дедушки, прививая им любовь к отечеству, к традициям и обычаям, этикетным нормам ингушского общества. Существенной разницей в сравнении с XIX в. является то, что родители придают большое значение образованию своих дочерей, и возраст с 7 до 13 лет считается младшим школьным (возрастная периодизация Д. Эльконина, Э. Эриксона, Л. Выготского). Мальчики и девочки ингушской нацио-

[1] Кудусова Ф. Семья и семейный быт ингушей (XIX - начало XX вв.). Грозный: Книга, 1991. С. 62.
[2] Агиева Л.Т. Этнография ингушей. Майкоп: ОАО «Полиграф-ЮГ», 2011. С. 175.
[3] Кудусова Ф. Семья и семейный быт ингушей (XIX - начало XX вв.). Грозный: Книга, 1991. С. 62.
[4] Там же. С. 62.

нальности, начиная с советских времен, совместно обучаются в школах и изучают различные науки в соответствии с государственными стандартами образовательного процесса.

Кроме школьной программы, современные девочки по желанию осваивают творческие и спортивные виды занятий: посещают различные образовательные кружки: уроки музыки, художества, гимнастики, танцев и многого другого.

В этом возрасте многие ингушские девочки современности могут свободно носить джинсы, брючные костюмы, делать модные стрижки, играть вместе с мальчиками-сверстниками, однако все это должно соответствовать общепринятым требованиям к скромности ингушской девочки (никаких открытых животов, слишком коротких юбок, макияжа и др.).

Кроме того, в XXI в. огромное влияние на детей и процессы их воспитания и образования оказывает интернет. Не будет преувеличением сказать, что он стал неотъемлемой частью жизни каждого челов.. При этом влияние его на характер ребенка вызывает опасения у родителей всего мира. Интернет способен отнимать 100 % внимания ребенка, отвлекая его от учебы и домашних дел, развивая в нем леность, рассеянность, а также привнося в его поведение нехарактерные для представителей народа проявления и тенденции: сленг, дерзкое или грубое поведение, замкнутость и другие, диктуемые подростковой модой, транслируемой интернет-блогерами (лидерами мнений, популярными в интернете).

В то же время использование информационных технологий и Интернета неизбежно, так как он вовлечен практически во все сферы жизни, включая образование. Воспитывая ингушских девочек младшего школьного возраста, родители не стремятся полностью ограничить их в использовании всемирной сети, но чаще всего по возможности стараются следить за количеством проведенного ими в ней времени и контенту (информационному содержанию сайтов), к которому девочки обращаются.

Воспитание девочек-ингушек 13-17 лет. С 13 лет девочки вступают в пубертатный период своего развития и воспринимаются уже не совсем как дети, а как юные девушки. В прошлом с этого возраста их приучали носить платок на голове и платья-рубахи или платья-черкески. Часто практикуя навыки ручного труда, к этому возрасту девочки-ингушки хорошо овладевали искусством ручного производства и к 13-15 годам могли похвастаться своими творениями. Собственноручно они умели украшать платья вышивками на груди и от талии до подола вдоль краев разрезов.

Навык шитья в традиционной культуре ингушей был на особом счету. По сведениям этнографа З. М.-Т. Дзараховой, юные ингушки конца XIX – начала XX в. мечтали о египетской игле и медном наперстке, с помощью которых могли искусно расшивать предметы одежды орнаментом. Этнограф приводит слова колыбельной песни, звучавшей при убаюкивании матерями дочерей:

«*Мисара маха баха яьй,*

Т1аьна т1ара к1од хьекха яьй,

Геза т1ора боалло яьй…»

Египетской иглой вышивать рождена,

От плеча ножницами резать рождена,

Медным наперстком владеть рождена…».[1]

«Практически все приданое: платья, постельные принадлежности, обувь, мелкие подарки для будущей родни в виде вышитых платочков, кисетов, шнуров для пистолетов и прочее, готовилось самой девушкой в девичестве. То есть это был единственный вид занятий, универсальный для всех женщин, независимо от их возраста, семейного статуса и сословной принадлежности, и совершенно не приемлемый для представителей противоположного пола. Наиболее трудоемким производством была обработка шерсти, включавшая множество операций: вымачивание шерсти, «выколачивание ее до чистой во-

[1] Дзарахова З. М. Т. «Национальное самосознание ингушей: этнокультурные факторы». Назрань: Пилигрим, 2007. С. 104

ды», отжим и сушка, разрыхление, расчесывание, взбивание и сортировка на пряжу и войлок»[1].

К 15-16 годам девочки убирали дома, носили воду из речки, загоняли домой скот, доили коров, обрабатывали молоко, месили тесто, шили чувяки.

В девочке также воспитывались этикетные формы поведения при приеме семьей гостей. Так, кроме помощи старшим женщинам в приготовлении различных блюд и угощений для гостей, девочек учили заботиться о состоянии обуви гостя и, в случае если гость оставался на ночь, об одежде ночующего. «Девочки, невестки чистили обувь (калоши) и, если гость оставался на ночлег, в случае необходимости, стирали, гладили одежду гостя»[2].

Все члены семьи стремились воспитать в юных ингушках такие характеристики, которые будут полезны для них в семейной жизни: покорность старшим и мужчинам семьи, доброту, обаяние, тактичность, культуру поведения. Согласно ингушскому этикету, излишняя прямолинейность не являлась желательным качеством для женщины, так как она может приводить к скандалам и конфликтам. Поэтому в девочках стремились воспитать гибкость ума, способность к адаптации и терпимости[3].

Решительно осуждались в народе безделье и болтливость детей. Об этом свидетельствует народная пословица, существующая и сегодня: "*Дер дайначара даьр дийцад, воча техьено дай бийцаб*" – "Праздные (люди) прошлыми заслугами гордятся, плохие потомки делами предков гордятся"[4].

Респондентка из города Сунжи поделилась своей историей: *«Я по национальности русская, но замуж вышла за ингуша. В 1960 году по направлению приехала работать педагогом в единственную на тот момент школу в городе Назрани. Выйдя замуж, изучила три перевода Корана, чтобы ближе прочувствовать менталитет своей новой семьи, ознакомилась с ингушскими*

[1] Агиева Л.Т. Этнография ингушей. Майкоп: ОАО «Полиграф-ЮГ», 2011. С. 175.
[2] Дзарахова З.М.Т. «Вековые устои ингушской семьи». Ростов-на-Дону: Южный издательский дом, 2021. С. 292.
[3] Агиева Л.Т. Этнография ингушей. Майкоп: ОАО «Полиграф-ЮГ», 2011. С. 173.
[4] Кудусова Ф. Семья и семейный быт ингушей (XIX - начало XX вв.). Грозный: Книга, 1991. С. 73.

традициями, наблюдая за членами семьи, и всячески старалась демонстрировать свое глубокое их знание.

Когда в нашем доме принимали гостей, несмотря на то что чистка и расстановка калош гостей была задача девочек-подростков, я, как невестка, бралась за эту работу вместе с ними. И учила их сначала обращать внимание на то, как старики становятся во дворе, когда здороваются, и в какой очередности заходят в дом, ведь в этом крылась информация об их старшинстве и статусе. Нам с девочками важно было не только вычистить их обувь, но и расставить ее в порядке старшинства, чтобы гостям было удобно при выходе»[1].

Взаимное уважение, традиции избегания и табуирование имен, четкий порядок действий в разных ситуациях: за столом, при гостях, в быту и на людях между членами семьи, даже в уединении, порицание при несоблюдении национального этикета, внешний вид старших родственниц, носивших скромную, закрытую одежду и платки, – все это прививало девочке понятия о поведенческих устоях народа.

Важным было нравственное воспитание ингушской девушки. Она обязана была почитать старших родственников, соседей, даже незнакомых представителей нации, а также сестер и братьев. В воспитательный процесс в форме поучительных рассказов и легенд мог вовлечься любой уважаемый представитель нации, так как ингуши считали, что ответственность за воспитание каждого челов. несли все. «Чужих детей не было»[2]. «*ВоккхагIчо аьннар ца даьр доккхача вон тIа кхаьчав*» («*Несчастье постигло того, кто не послушался совета старшего*» – гласит ингушская пословица).

Значительную роль в эстетическом воспитании ингушской девочки играла художественная культура ингушского народа, выражавшаяся в музыкальном и танцевальном искусстве. Девочки-ингушки присутствовали на се-

[1] ПМА, г. Сунжа, 2020.
[2] Дзарахова З.М.Т. Вековые устои ингушской семьи. Ростов-на-Дону: Южный издательский дом, 2021. С 292.

мейных и народных празднествах, где звучали ингушские песни под аккомпанемент национальных музыкальных инструментов, а также проводились танцы, где они могли наблюдать и запоминать движения.

Нельзя не упомянуть о народных праздниках-игрищах – «ловзар», которые ежегодно проводились в ингушском обществе, и были любимым праздником молодежи. Здесь проводились танцы, скачки и шуточные игры в сватовство. Юные ингушки и ингуши здесь могли знакомиться друг с другом и показывать свои таланты и интеллект.

В целом, в девочке-ингушке с малолетства старались воспитать качества, которые считались необходимыми для ингушской женщины в замужестве: подстригать волосы ей не позволяли – в этом была ее красота. Она должна была знать и строго соблюдать национальные обычаи, говорить на родном языке, отличаться скромностью и терпением, послушанием и покорностью, обязана была беспрекословно подчиняться старшим и мужу в семье, и, конечно, владеть всеми хозяйственными и бытовыми навыками.

В народном сознании ингушей прекрасное в девушке сочеталось как с внешней, так и с внутренней красотой. Стройная, женственная, целомудренная, скромная, мягкая, трудолюбивая, умеющая уверенно держаться, владеющая всеми навыками домашнего хозяйства, вежливая, обходительная, имеющая безупречную репутацию как собственную, так и своей семьи – такая она, идеальная девушка-ингушка, которую можно воспитать лишь в ингушской семье.

Юным ингушкам прививали понятие об идеале ингушской девушки, выражавшемся в народном понятии «*сув*». Такая девушка редко покидала территорию родительского двора, отличалась благопристойным поведением и уделяла много времени рукоделию. Девушка-сув представлялась необыкновенной, недоступной, скрытой от глаз[1] и являлась заветной мечтой каждого ингушского юноши.

[1] Дзарахова З. М.-Т. Вековые устои ингушской семьи. Ростов-на-Дону: Южный издательский дом, 2021. – С.292.

В советский период девочки этого возраста уже имели достаточно много свободы. Они не только могли посещать школу и кружки, им была предоставлена возможность поступать в училища и техникумы, высшие учебные заведения, уезжать из сел и городов в другие населенные пункты для получения светского образования и новой специальности. Важно отметить, что в советский период основная масса учителей школ имела гендерный перекос в сторону женской половины общества. При этом многие этикетные нормы еще соблюдались, как и соблюдаются в настоящее время.

В наши дни девочкам с 13 лет рекомендуют не носить брюки, выбирая юбки ниже колена, кофточки с удлиненным рукавом и другую скромную одежду.

В возрастной промежуток от 13 до 17 лет она занята обучением в средних и старших классах школы, посещает различные творческие кружки и готовится к поступлению в среднее или высшее учебное заведение для приобретения профессии.

Понятие «*сув*» в XXI в. мало известно и лишь изредка применяется представителями старших поколений в качестве лестной характеристики в адрес скромных, умных и красивых девушек[1].

Воспитывая дочь, современные ингуши уже делают акцент не только на супружество дочерей. Юная девушка может позволить себе делать стрижки, но чаще всего родители не позволяют ей делать окрашивание волос. Услугами парикмахеров-колористов девушкам позволяют пользоваться в основном после окончания среднего или высшего учебного заведения или замужества.

Девушка все так же должна владеть всеми традиционными национальными нормами и правилами поведения, блюсти целомудрие и сохранять чистоту морали, но, кроме этого, уже должна быть хорошо образованной, религиозной и, в идеале, владеть родной речью, что в наши дни уже считается

[1] Дзарахова З.М.-Т. Вековые устои ингушской семьи. Ростов-на-Дону: Южный издательский дом, 2021. С.292.

особым достоинством, поскольку большое количество современной молодежи говорит на ингушском языке лишь на бытовом уровне.

В наше время многие родители не стараются в обязательном порядке научить девушек школьного возраста готовить национальные блюда. Этот навык, по мнению современных родителей, их дочери приобрести успеют, куда важнее своевременно уделить силы и время учебе. Профессия может послужить гарантией спокойствия родителей за свою дочь в будущем, поможет девочкам обеспечить себе достойный уровень жизни, поэтому о замужестве дочерям родители рекомендуют думать лишь после выбора профессионального пути.

Радимхан из с.п. Средние Ачалуки поделилась: *«Я воспитала двух дочерей и каждой из них всегда старалась помогать учиться. Все домашние заботы брала на себя – лишь бы учились. Они все вечера проводили за уроками. Поэтому, я думаю, и смогли поступить в наш ингушский вуз: одна – на лечебный факультет, вторая – на юридический. Правда, обе вышли замуж еще во время обучения, и на тот момент кроме как кипятить чайник и жарить яйца готовить ничего не умели. Но это ничего, обзаведясь своими семьями, быстро всему научились – все время звонили мне и спрашивали, как готовить наши национальные блюда. Я помогала, и все у них получилось»*[1].

С ростом городов и улучшением социально-экономических условий жизни ингушей ощущается значительное ослабление традиционных форм воспитания. Юные ингушки, как и значительная часть современного общества, получили возможность жить без физических нагрузок. Родители понимают, что в век информационных технологий, когда у каждого совершеннолетнего жителя республики, за небольшим исключением, имеются мобильные телефоны, многие имеют свои страницы в социальных сетях, не приходится думать об умении готовить изысканную еду. Рецепты есть в свободном доступе, а при желании и возможности можно заказать еду на дом.

[1] ПМА, с. п. Средние Ачалуки, 2023.

Роль отца и братьев в воспитании ингушки. В контексте изучения процессов воспитания девочки у ингушей следует уделить отдельное внимание влиянию взаимоотношений девочки с отцом и братьями в семейных отношениях. Исторически любовь и восхищение к мужчинам семьи, передаваемые от старших членов семьи, формировали у девочки важные ценности и нормы поведения с самого раннего возраста.

Ф.И. Леонтович писал: «Дети, как мужского пола, так и женского пола, несмотря на возраст их, находятся в полной зависимости от своих родителей, как от отца, так равно и от матери. Они должны во всех отношениях им повиноваться, со смирением и глубочайшим почтением принимать всякое от них приказание, безропотно исполнять их»[1].

Ингушская девушка в соответствии с национальными адатами была обязана оказывать особое почитание и послушание отцу и братьям, причем не только к старшим, но и младшим, если они достигли 12 лет. Ее с самого детства воспитывали с акцентом на привилегированное положение в семье мужчин. «Мать должна поступать в согласии с отцом, дочь – слушаться отца, жена должна слушаться мужа, сестра – брата, женщина – мужчину».

Кроме внутрисемейной, присутствовала и общественная значимость регламентации взаимоотношений между членами семьи. «*МаIача сага мах ха безам бале, кхалсагага (сесагага) хата*» (Хочешь узнать цену кого-то из мужчин – спроси о нем у женщины (жены) – эта ингушская пословица иллюстрирует прямое влияние отношения женщин семьи к своим мужчинам на формирование его общественного статуса, которое во все времена для ингушей имело огромное значение. Потерять авторитет и статус мужчины для ингуша было большим позором и несчастьем. «*Наха со пхоара ва яхе, со пхоара ва*» (Если людская молва утверждает, что я (мужчина) беременный, значит, так оно и есть).

[1] Леонтович Ф.И. Адаты кавказских горцев. Материалы по обычному праву северного и восточного Кавказа. Выпуск II. Нальчик: Издательский центр «Эль-фа», 1882. С. 344.

Общественное мнение все еще остается ключевым фактором, определяющим репутацию представителя нации. Если человек игнорирует этикетные нормы, предписанные местным адатом, он может быть подвергнут остракизму. Адатные нормы хоть и подвергались трансформации в разные исторические периоды, но всегда были обязательными к беспрекословному исполнению. Например: «Если старший брат был намного старше остальных своих братьев и сестер, то последние его чтили как отца и оказывали ему все знаки внимания и уважения. В присутствии посторонних молодые члены семьи должны были стоять у двери и почтительно слушать беседу старших, оказывая при этом им всяческие услуги (подавать воду, накрывать стол, приносить им таз и кувшин для омовения и др.). Если же во время беседы старшего сына с гостем появлялся отец, то место у двери занимал уже старший сын, ранее принимавший гостя, а младшие оттеснялись дальше, ближе к порогу»[1].

В случае смерти отца семейства, главенство переходило к его взрослому сыну, а если таких не было, то опека переходила на кого-либо из родственников мужа. В том числе решение вопроса о вступлении в брак юноши и девушки зависело от старшего мужчины в доме. В случае смерти деда и отца, это мог быть брат. Невеста, не имеющая брата, считалась нежеланной. «*Воша воаца йиша*» (Сестра без брата) – нежеланная невеста[2].

Респондент из с.п. Плиево пояснил: *«Нежеланной невеста, у которой нет брата, считалась потому, что такая девушка не могла знать чувства превосходства над собой мужчины, не знала об ответственности за свое поведение перед авторитетным братом. Также потенциальный жених желал видеть в женах девушку, у которой есть братья, потому что в случае различных неприятностей в семейной жизни он мог бы их обсудить именно с братом жены (не с отцом и не с матерью, согласно этикету)»*[3].

[1] Кудусова Ф. Семья и семейный быт ингушей (XIX - начало XX вв.). Грозный: Книга, 1991. С. 14.
[2] Там же. С. 39
[3] ПМА, С. п. Плиево, 2022.

В XIX в. девушка-ингушка, даже сирота, в вопросах замужества не имела права на собственное мнение: ее выдавал замуж отец, брат или другой родственник[1]. Потакание капризам и прихотям женщины считалось недостойным мужчины и всячески высмеивалось. «*Сесага тIехьаваьнна къонах йоIала хетт*» (Муж, потакающий во всем жене, кажется женоподобным) – гласит ингушская поговорка, иллюстрирующая на примере мужа и жены традиционно принятое отношение мужчин-ингушей к женщинам.

В то же время тот факт, что партия для молодой девушки, как правило, подбиралась ее отцом или братом, далеко не всегда становился для ингушки трагедией. Чаще всего девушка знала, кто ее сватает, и давала свое согласие добровольно. Тем более что в силу преимущественно затворнического образа жизни девушка-ингушка почти не имела возможности общаться с молодыми людьми из неродственных семей и попросту не могла самостоятельно сделать такой выбор.

Важно отметить, что, несмотря на выстраивание взаимоотношений в семье в духе полной покорности девушки мужчинам, истинная влиятельность ингушки в семье и народе была значительно выше. Из материалов Б.К. Далгата а мы узнаем, что «при самых сильных столкновениях между кровниками, когда появлялась среди них женщина со снятым головным убором – платком, уважая ее, противники прекращали поединок»[2].

Это говорит о том, что хотя женщины-ингушки, как правило, не принимали активного участия в решении важных семейных или родовых вопросов, их влияние на принятие решений в критических ситуациях было значительным. Мужчины-ингуши, известные своей стойкостью и упрямством, считались с мнением женщины даже в самых сложных ситуациях.

[1] Акиева П.Х. Архетипическое в этнокультуре ингушей (на материале мифологии, нартского эпоса и обрядов жизненного цикла): Дисс. д-ра ист. н-к. Махачкала, 2016. С. 362.
[2] Далгат Б.К. Родовой быт и обычное право чеченцев и ингушей. Исследования и материалы 1892-1894 гг. М.: ИМЛИ РАН, 2008. 382 С. 62.

Ч.Э. Ахриев также отмечал, что женщина в ингушской семье выполняет роль связующего элемента между членами семьи. В качестве жены, сестры или матери она оказывает влияние на своих детей, брата и даже мужа[1].

С приходом ислама в культуру ингушей укрепились традиционные представления о добродетелях женщины, которые включают послушание, терпеливость и полную покорность мужчине: замужней – мужу, свекру, а в девичестве – отцу, деду, брату, дяде.

В настоящее время для ингушек отец и брат остаются важными фигурами, обеспечивающими защиту от внешних угроз как до, так и после замужества, особенно в случае несправедливости по отношению к ней со стороны супруга или его родственников.

Житель с.п. Альтиево делится: *«Нас 5 братьев и 2 младшие сестры, которые сейчас и замужем. После смерти отца мы, братья, стали для сестер не только братьями, но и отцами, и наставниками. Мы объясняли им и социальные нормы и религиозные принципы. Сестры всегда проявляли уважение и соблюдали общественные правила, что позволяло им свободно выбирать досуг и посещать различные кружки. Мы поддерживали их, но не навязывали свои взгляды напрямую. Например, сестра Хади сама решила носить хиджаб, и мы помогли ей обновить гардероб. Второй сестре мы лишь намекнули, и она сама все поняла»*[2].

Ингушские девушки XXI в. сознают свою ответственность перед братьями за свое поведение как до, так и после замужества. Их поведение все еще может прямо влиять на авторитетность семьи и рода в этносе.

В некоторых семьях это ограничивает их возможности в личном и профессиональном развитии, а также приводит к внутреннему конфликту. Например, в народе множество примеров, когда женщины терпеливо сносят трудности в браке ради сохранения спокойствия своих родственников и поддержания общественного статуса.

---

[1] Ахриев Ч. Э. Об ингушских женщинах // Терские ведомости. 1871. № 31.
[2] ПМА, с. п. Альтиево, 2023.

Житель с. п. Джейрах рассказал: *«В нашем роду мужчины очень строгие со своими сестрами и женами. Малейшее проявление неуважения или непокорности обязательно пресекается. Ингушка, а тем более мусульманка, должна во всем слушаться своего отца, брата или мужа. Если моя жена не будет меня уважать, я верну ее – не стану жить с ней ни дня»*[1].

Наблюдаются случаи повышенной ревности братьев к эмансипации сестер. Некоторые мужчины-ингуши негативно воспринимают расширение свободы в мышлении и поведении женщин.

Так встречаются семьи, в которых разведенные и незамужние сестры всецело подчиняются воле братьев.

По рассказу одной из респонденток, достигшей возраста 38 лет, она по сей день каждое свое действие согласовывает с младшим братом, которому 27 лет. Женщина живет с ним и его семьей, так как последние 15 лет в разводе с бывшим супругом. Она уже вырастила двоих детей, которые учатся в высших учебных заведениях, и самостоятельно себя обеспечивает, зарабатывая в сфере услуг. «*В этом году я впервые за последние 10 лет поехала с детьми на море в соседнюю Республику Дагестан. До этого брат не позволял мне, а в нашей семье слово брата, даже младшего, – закон. После смерти отца он стал для нас за старшего*»[2].

При этом в целом в народе современные девушки обладают определенной степенью свободы в выборе спутника жизни и установлении контактов со сверстниками.

В образовательных учреждениях, включая школы и другие учебные заведения, девочки-ингушки взаимодействуют с мальчиками. Данное явление не привело к девальвации традиционных норм, однако расширило возможности для социальной активности и определении личного будущего ингушских девушек.

[1] ПМА, с. п. Джейрах, 2022.
[2] ПМА, г. Карабулак, 2020.

Религиозное воспитание девочки-ингушки. Одним из новшеств последних десятилетий в воспитательных традициях ингушей стало религиозное просвещение детей, в том числе девочек. Эта практика была распространена в начале 20 в. Существовали примечетские школы, но в основном их посещали мальчики. «Образование в данных школах подразделялось на начальное – *муталимы*, среднее – *дийшанах* (ингуш. досл. – люди выучившиеся, читавшие) и высшее – *мол*, *Іаламсаг* (ингуш. досл. – человек науки, от *Іилм* (араб.) – наука и *саг* (ингуш.) – человек)»[1].

Девочки в основном получали свои знания по исламу дома от старших членов семьи. Некоторые из них посещали медресе, однако их количество было невелико. Советская идеология была направлена на борьбу с религией, и в указанный период родители большинства детей сами боялись выражать свою религиозную принадлежность.

Особенно подвержены контролю были представители кадирийского братства Кунта-Хаджи Кишиева, практиковавшие громкий зикр[2]. В этих семьях особое внимание уделялось религиозному образованию и обучению девочек ритуальным практикам зикра. Здесь же отметим, что в этом братстве девочки, даже в советскую эпоху практиковавшие громкий зикр, были хорошо знакомы с основами мусульманской религии. Но их было немного, так как их религиозная активность проходила тайно, в закрытых помещениях и в стороне от посторонних взглядов.

С распадом Советского Союза и изменением государственной политики, религия вновь заняла важное место в жизни общества. В Ингушетии, как и в целом по стране, начали открываться мечети, медресе, исламские институты, что позволило людям открыто исповедовать свою веру. Родители стали уделять больше внимания религиозному воспитанию детей, рассматривая его как важный аспект духовного, нравственного и этического развития.

---

[1] Албогачиева М. С. -Г. Кунта-Хаджи Кишиев, его проповедь и последователи // Нальчик: Тетраграф, 2012. С. 101-107.

[2] Там же

Прививая детям нравственные ориентиры, родители-ингуши уже не обращаются к примерам былинных героев, как это практиковалось в бытность далеких предков. В XXI в. ответы на все морально-этические вопросы подрастающих поколений родители стараются найти в религии Ислам, к которой и приобщают своих детей. Примером для детей служат истории из жизнеописания пророка Мухаммада (с.а.с.), обладавшего лучшими человеческими достоинствами, а также его ближайших сподвижников и членов их семей.

С малолетства ингушские девочки теперь читают короткие молитвы на память, а некоторые из них с 8-10-летнего возраста даже совершают ежедневный 5-кратный намаз.

Респондентка Айна из города Магаса поделилась: *«Я одна воспитываю дочь. Религия всегда была для меня отдушиной и помогала справляться с жизненными сложностями. Поэтому для своей девочки я всегда считала приоритетным приобщение к основам религии Ислам. Параллельно с поступлением в первый класс школы я наняла для нее педагога по религии, которая изучала с ней азкары (молитвы), учила совершать намаз и даже обучала арабскому алфавиту. Через два года занятия пришлось прервать, так как я не имела возможности продолжать их оплачивать, но моя дочь, которой сегодня 9 лет, очень полюбила религию и не только совершает ежедневный пятикратный намаз, но и читает религиозную литературу для детей. Нередко может и меня поучать хадисами, напоминает мне читать соответствующие азкары. В вопросах воспитания дочери я в основном ориентируюсь на нашу религию»*[1].

С 1999 г. в школах Ингушетии введен обязательный курс «Основы религии», который преподается с 5 по 11 классы по два часа в неделю. Этот курс был введен в ответ на рост террористической и экстремистской активности на Кавказе. Он направлен на религиозное просвещение молодежи и включает изучение основных пяти столпов ислама в соответствии с учением Шафиит-

[1] Албогачиева М. С. -Г. Кунта-Хаджи Кишиев, его проповедь и последователи // Шейх, Устаз, Овлия Кунта-Хаджи Кишиев. Нальчик: Тетраграф, 2012. С. 101-107.

ского мазхаба. Преподаватели этого курса ежегодно проходят переаттестацию в муфтияте Республики Ингушетия[1].

Родители также активно участвуют в религиозном воспитании детей, приобретая религиозную литературу и отправляя их на дополнительные занятия в медресе. Это способствует углублению знаний детей в области религии.

История жительницы с.п. Плиево: *«Моя семилетняя дочь испытывала сложности в школе. Она задавала мне так много вопросов о взаимоотношениях с одноклассниками, что я, перепробовав разные методы философских обоснований на бытовом уровне, все же пришла к выводу об их бесполезности и необходимости поиска чего-то большего, что помогло бы мне научить дочь правильно воспринимать окружающих и выстраивать с ними отношения.*

Я нашла в исламском магазине книгу для детей «Истории пророков» и стала читать дочери на ночь вместо сказок. Описанные доступным для детей языком истории пророков, как это ни удивительно, так или иначе очень сильно перекликались с ситуациями, возникающими у моей дочери при общении с другими детьми. Порой мне даже не приходилось самой что-либо ей разъяснять, она сама прекрасно рассуждала и рассказывала о своих выводах.

Такие часы чтений перед сном именно религиозной литературы для детей стали нашей маленькой традицией и очень благотворно влияют как на ее воспитание, так и на ее взаимоотношения со сверстниками»[2].

В отличие от адатов ингушской традиционной культуры, где взаимоотношения между родителями и детьми строятся на основе строгости и сдержанности, мусульманская религия предписывает быть с детьми исключительно нежными и заботливыми.

---

[1] Дударов М. М. Из истории развития земледелия Ингушетии. Вопросы истории ингушей. Вестник Ингушского научно-исследовательского института гуманитарных наук им, Ч. Э. Ахриева. Магас, 2011. -С. 8., С. 195-196.

[2] ПМА, С. п. Плиево, 2023.

Ингуши часто рассказывают притчу о пророке (с.а.в.), свидетельствующую о том, что он призывал относиться к детям исключительно по-доброму и категорически запрещал грубость и жестокость по отношению к ним.

«Пророк Мухаммад очень любил своих детей, сажал на колени, играл с ними. Как-то к нему подошел житель пустыни и заявил: «Как вы можете целовать детей? Мы никогда не ласкаем своих детей и воспитываем очень строго». На что Мухаммад ответил: «Что я могу сделать, если Аллах лишил тебя любви и милосердия?»[1].

Также в народе сообщают, что жена Пророка (с.а.в.) Айша рассказывала следующее: «...Когда Пророк (с.а.в.) видел, что она (его дочь Фатима) приближается к нему, он приветствовал ее, вставал и целовал, брал ее за руку и сажал на то место, где сидел сам». Пророк (с.а.в.) проявлял по отношению к своей дочери большое уважение, уделял ей время и обучал ее всему[2].

Мусульманские религиозные нормы предписывают родителям воспитывать детей до 21 года. Этот временной отрезок они делят на три части по 7 лет и согласно этим возрастным этапам, разграничивающим психологическое развитие ребенка, прививают определенные ценности. Здесь же отметим, что если по нормам адата в случае развода родителей ребенок должен оставаться в семье отца, то, придерживаясь религиозных порядков, часть ингушей оставляет детей до семи лет с матерью. По исламу, в этом возрасте ребенок имеет право выбора – с кем из родителей ему оставаться[3]. Это касается как мальчиков, так и девочек.

В ингушской семье традиционно девочкам прививаются скромность и стыдливость, что соответствует религиозным нормам.

Несмотря на соответствующие религиозные установки, ингуши не стремятся надеть на своих дочерей в этом возрасте хиджаб. Такие семьи есть, но в наши дни они составляют значительное меньшинство. Как правило, хиджаб

[1] Источник: https://emigrant.guru/kuda/plusminus/kak-vospityvayut-devochek-v-musulmanskih-semyah.html
[2] Источник: https://as-salam.ru/news/2425/
[3] Албогачиева М.С.-Г. Система терминов родства и семейно-брачные отношения у ингушей // Алгебра родства. Родство. Системы родства. Системы терминов родства. Выпуск 13. СПб.: МАЭ РАН, 2012. С. 198-209.

ингушские девушки надевают после окончания школы, либо после замужества.

Обучение в современных российских школах совместное, мальчики и девочки сидят за общими партами. Однако религиозное воспитание, проводимое дома и в школе, способствует формированию благоразумного поведения и взаимодействия между детьми.

Ислам приветствует просвещение и познание наук, что соответствует стремлению ингушей к обширным знаниям. Современные девочки-ингушки, стремясь к получению среднего или высшего профессионального образования, демонстрируют высокие результаты на единых государственных экзаменах и успешно поступают в высшие учебные заведения страны.

Таким образом, в ингушской традиции незамужняя девушка всегда была символом чистоты и гордости семьи. Ее воспитание с детства было направлено на подготовку к роли жены и матери: ее учили труду, рукоделию, этикету и полному послушанию старшим. Девушка считалась «гостьей» в родном доме, так как ей предстояло уйти в чужую семью.

Девушки были обязательными участницами всех главных обрядов жизненного цикла. Они участвовали в имянаречении новорожденных (бросали лодыжки, чтобы выбрать имя), в ритуале первого укладывания ребенка в люльку. Но особенно важной была их роль в свадебных обрядах: они наряжали невесту, сопровождали ее, участвовали в шуточных песенных состязаниях и обряде выхода невесты к роднику. Также они играли видную роль в народных празднествах, включая языческие праздники в честь божеств Агой и Тушоли.

Несмотря на патриархальный уклад, где главное слово было за мужчинами, статус девушки был высок – она была неприкосновенна, ее честь оберегало все общество. При этом вели они в основном скромный и закрытый образ жизни.

С приходом ислама и советской власти многое изменилось: девушки получили доступ к образованию и работе, их мнение при замужестве стало важнее. Многие древние обряды (вроде имянаречения) почти исчезли, но свадебные традиции с участием девушек частично сохранились как культурное наследие. Однако глубинные национальные ценности остались. И сегодня ингушская девушка, оставаясь современной, образованной и самостоятельной, помнит о чести семьи, скромности и следует традиционному этикету. Она по-прежнему считается хранительницей рода, а ее социальный статус в обществе остается высоким.

1.2. Замужество (формы брака, многоженство, калым)

Формы брака ингушей: история и современность

Главным социальным предназначением ингушской девушки традиционно являлось создание семьи и реализация себя через семейные роли. В связи с этим, процедура заключения брака у ингушей исторически рассматривалась не только как романтическое стремление молодых людей к объединению, но и как обусловленная бытовыми и социальными факторами жизненная необходимость.

С точки зрения девушки, это объясняется не только тем, что до недавнего времени единственной возможностью обеспечить себе выживание для ингушской женщины была принадлежность к определенному роду и нахождение под защитой мужчины: отца, брата или мужа, но и тем, что традиционно единственной допустимой формой близких взаимоотношений между мужчиной и женщиной вне родства у ингушей была и остается брачная связь. Кроме того, для реализации ключевых социальных ролей, традиционно закрепленных за женщинами, ингушке необходимо было реализовать репродуктивную функцию, а также функцию ретранслятора культурных устоев нации.

В традиционном ингушском обществе одним из важнейших условий при выдаче замуж или женитьбе членов семьи являлось условие соблюдения возрастной очередности вступления в брак. Младшие сестры и братья ждали определения личной судьбы старших. Нередко неустроенность старших братьев и сестер становилась помехой для своевременного вступления в брак младших[1].

Традиционно каждая ингушская девушка предпочитает находиться в законном (признанным обществом, а после принятия ислама мусульманском) браке. Вопрос заключается лишь в выборе формы, в которой этот брак будет заключен. Следует отметить, что выбор формы брака не всегда и даже чаще всего осуществляется не невестой с женихом, а их родителями или родственными коллективами, на которые традиционно возлагается обязанность организовать и провести весь комплекс обрядов, официально закрепляющих брачные отношения.

При выборе формы заключения брака стороны принимают во внимание ряд факторов: в первую очередь, учитывается характер взаимоотношений между родственниками брачующихся, затем – материальное благополучие семей, а также некоторые другие объективные обстоятельства, о которых подробнее будет сказано в тексте исследования.

В целом, исторически в ингушском обществе фиксируется несколько форм заключения брака, среди них: сватовство (развернутое и ускоренное); умыкание или увод; «люлечное» («молочное») обручение; сорорат (у ингушей только как вступление мужчины в брак с сестрой умершей жены); левират (вступление вдовы во вторичный брак только с ближайшими родственниками умершего мужа, в первую очередь – с его братьями).

В XXI в. ингушские семьи также имеют возможность выбирать для себя удобную форму заключения брака. При этом почти исчезли прецеденты заключения брачных союзов по таким формам, как левират, люлечное сватов-

[1] Дзарахова З. М. Т. Национальное самосознание ингушей: этнокультурные факторы. Назрань: Пилигрим, 2007. С. 104.

ство и умыкание. Мы говорим «почти», потому что, несмотря на их исключительность, среди ингушей все еще есть свидетели этих наиболее специфических для мусульманского общества форм брака. Автору не удалось найти свидетельств о прибегании ингушами в последние десятилетия лишь к такой форме брака как сорорат, в связи с чем данная форма заключения брака может быть отнесена к абсолютно вымершей. Также отметим, что к нашим дням можно с уверенностью сказать, что в ингушском обществе появилась еще одна форма брака, не традиционная, порицаемая обществом, но при этом довольно распространенная. Речь идет о «тайном браке», заключаемом между мужчиной и женщиной при посредстве муллы и двух свидетелей, но не оглашаемом в кругу родных и в обществе. Подробнее об этом виде брака будет сказано далее.

Роль матери-ингушки в вопросах сватовства. В контексте изучения традиционной социальной структуры ингушского общества следует отметить, что предсвадебные переговоры традиционно осуществлялись исключительно мужчинами. Женщины не имели права даже находиться в помещениях, где принимались решения по вопросам сватовства.

Современная динамика участия женщин в переговорах о сватовстве претерпела значительные трансформации. Процессы урбанизации, повышение уровня образования, а также рост финансовой независимости и самостоятельности ингушских женщин способствовали изменению их социального статуса. Хотя отец невесты и ее старшие братья по-прежнему занимают ключевые позиции в семье и играют ведущую роль в переговорах в рамках расширенной семьи, в узких семейных обсуждениях мнение матери приобретает почти равный вес с мужским.

Следует также отметить, что, в современном ингушском обществе наблюдается увеличение числа матерей-одиночек, самостоятельно воспитывающих своих детей. Это делает их участие в принятии важных семейных решений, включая вопросы сватовства, ключевым, а часто и единственно

возможным. Таким образом, роль ингушской женщины в семейных делах значительно возросла. Однако, несмотря на усиление ее влияния, для официального закрепления решения о сватовстве, как в прошлом, необходимо участие авторитетных мужчин, таких как мулла и представители рода.

Традиционно сватовство проводится в течение всех дней недели, за исключением среды. В состав сватов должен входить мулла или иное духовное лицо. В ходе переговоров определяется дата свадьбы и размер калыма (инг. «*дехар*»), который может варьироваться в зависимости от принадлежности жениха и невесты к определенному братству[1].

Мнение невесты. Саму девушку спрашивали о ее согласии на замужество разве что символически. Традиционная позиция ингушской девушки относительно замужества сводилась к фразе: «Я согласна на то, что решит мой отец», что отражает патриархальную структуру общества, где решения о браке принимались исключительно мужчинами. Хотя формально девушка тоже должна была выразить свое мнение, оно редко влияло на окончательное решение[2].

«Несогласие дочери могло и не изменить и чаще действительно не меняло решения родителей. В некоторых семьях родители, если считали, что предложение выгодно для семьи и рода, согласие дочери даже не спрашивали»[3]. Девушке, не смирившейся с решением мужчин своего рода, оставалось только тихо оплакивать свою долю.

В XXI в. такое отношение к мнению невесты значительно трансформировалось. Большинство ингушских семей стремятся составлять браки своих дочерей с их согласия, придавая равное значение мнению невесты и жениха. Случаи заключения брака против воли девушки стали редкостью. Ортодоксальные семьи все еще существуют, но влияние мусульманского религиозно-

[1] Албогачиева М. С-Г. Ислам в социальной жизни ингушей: история, практики, институции (XVIII - начало XXI в.). Дисс. док. ист. н. СПб.: 2021. С. 157.
[2] Агиева Л.Т. Этнография ингушей. Майкоп: ОАО «Полиграф-ЮГ», 2011. С. 78.
[3] Кудусова Ф.И. Семья и семейный быт ингушей. Грозный: Книга, 1991. С. 40-43.

го учения достаточно широко распространяется на все аспекты жизни ингушской семьи.

Ислам запрещает выдавать замуж девушку против ее воли. Согласно мнению многих мусульманских ученых, брак, заключенный без согласия девушки, является недействительным. Несмотря на это в культуре ингушей до сих пор сохраняется фабула: «Я поступлю так, как решит отец», которая часто звучит из уст невест в ответ на официальные вопросы о согласии.

Репутация жениха и невесты. Говоря о высоком значении официального, традиционно заключенного брака в ингушском обществе, его ведущей позиции в системе жизненных ценностей каждого взрослого ингуша и ингушки, следует отметить, что для подавляющего большинства представителей нации репутация являет собой практически главный критерий при выборе партнера по жизни. Репутация одного представителя фамилии – девушки или парня, в прошлом, как и в наши дни, способна накладывать отпечаток на весь род.

«Благородство и значимость рода в ингушском обществе, в том числе подходящего для родства, определялось ингушским ключевым понятием «фу» – семя, потомство, семья, предки, род», – отмечено в труде Акиевой П.Х. «Архетипическое в этнокультуре ингушей»[1]. В том же труде отмечено, что «к сватовству приступали, если семейство удовлетворяло всем требованиям, т.е. имело большое количество мужчин в доме, но главное – обладало особенным уважением в народе – «*цIена фу*» (досл.: чистое семя) и, соответственно, благородством – «*эзди*»[2].

В данном контексте нецелесообразно углубляться в детальный анализ значения, заложенного для каждого ингуша в этом понятии, так как здесь подразумевается классическое представление о достоинстве и чистоте «имени» рода и фамилии кандидатов в супруги. Следует отметить специфическую

[1] Акиева П.Х. Архетипическое в этнокультуре ингушей (на материале мифологии, нартского эпоса и обрядов жизненного цикла): Дисс. д-ра ист. н-к. Махачкала, 2016. С. 286.
[2] Там же С.287.

особенность менталитета ингушей, проявляющуюся в отношении к собственной репутации.

Речь идет о национальной форме обращения к непорочным, то есть не бывавшим никогда замужем, женщинам любого возраста, как «девушка» (инг. «*йо1*»), так же, как и к не бывавшим никогда женатыми мужчинам любого возраста, как «парень» (инг. «зІамсаг»). Пока человек сохраняет целомудрие – у ингушей это означает до вступления в брак – он остается в статусе «*девушки»/«парня*».

Такое обращение имеет символическое значение, так как свидетельствует о целомудренности ингушей, не вступавших в брак и сохраняющих целомудрие вне брака на протяжении всей жизни.

Сватовство: развернутая и ускоренная формы. Переходя к вопросу выбора формы заключения брака между ингушами, отметим, что наиболее распространенной из них, как в XIX, так и в XXI в., является практика классического сватовства. Исследование, проведенное автором с 2019 по 2026 гг., включавшее интервью с представителями ингушской нации из различных населенных пунктов Республики Ингушетия и анкетирование через интернет-ресурсы, показало, что в подавляющем большинстве современные браки заключались посредством сватовства.

Традиционно ингушское сватовство подразделяется на две основные формы: развернутое (длительное) – когда церемонии сватовства, передачи калыма и сама свадьба проводятся циклом отдельных полномасштабных мероприятий в разные даты и как правило занимают по времени от церемонии сватовства до самой свадьбы не менее трех недель; и ускоренное (инг. «*ехар-йигарца1долаш*»), когда сватовство, передача калыма и свадьба происходят в рамках единого свадебного мероприятия в один день.

Исторически развернутое сватовство (инг. «*зоахалол*») проводилось в осенне-зимний период и повторялось 2-3 раза. «В первый раз к отцу девушки идут обычно два челов. – «*хоам бе*» («поставить в известность»), один из ко-

торых может быть ближайшим родственником жениха, а второй – из уважаемых людей. Во второй раз для переговоров в дом к потенциальной невесте отправляется целая процессия, обычно состоящая из нескольких авторитетных людей села (среди них могут быть мулла, тамада, туркх, дядя жениха по матери, самый близкий по отцовской линии старик, дядя по отцу) в сопровождении нескольких молодых мужчин»[1]. В наши дни данный обряд также сохраняется, однако критерий сезонности его проведения утратил актуальность.

Ускоренная форма сватовства не предполагала длительного ожидания невестой свадьбы, как при развернутой. Родственники и гости собирались за застольем лишь раз, в связи с чем значительно сокращалась финансовая нагрузка на семью невесты, которая в ходе обозначенных свадебных мероприятий традиционно являлась принимающей стороной. Семья жениха также освобождалась в таком случае от необходимости наносить дорогостоящие визиты в семью невесты (инг. «*найц чувахар*»*)*. При этой форме сватовства «…невесту отвозили в дом жениха в день (или в ночь) сватовства вместе со сватами»[2].

Свадебные мероприятия при ускоренной форме сватовства ограничивались домом жениха, что также позволяло стороне невесты сократить расходы. В доме невесты устраивались лишь проводы, во время которых родственники, соседки, подруги приносили невесте подарки, а мужчины – деньги, которые родители использовали по своему усмотрению. Подарки отправлялись в дом жениха, где невеста одаривала ими родственников мужа[3].

В современности при данном виде сватовства также ничего не изменилось.

---

[1] Акиева П.Х. Архетипическое в этнокультуре ингушей (на материале мифологии, нартского эпоса и обрядов жизненного цикла): Дисс. д-ра ист. н-к. Махачкала, 2016. С. 287.
[2] Евлоева, Л. М. Брак и формы его заключения у ингушей (середина XX - начало XXI вв.) / Л. М. Евлоева // История, археология и этнография Кавказа. - 2018. - Т. 14, № 1. - С. 72-78.
[3] Кудусова Ф. Семья и семейный быт ингушей (XIX - начало XX вв.). Грозный: Книга, 1991. С. 91.

Несмотря на то, что ускоренная форма сватовства является более выгодной с экономической точки зрения, она не является более распространенной в народе. В ингушском обществе по-прежнему существует значительная доля приверженцев традиционных обрядов, которые считают важным соблюдение всех этапов свадебного цикла в полноценном масштабе. Ускоренная форма сватовства чаще всего используется родителями нескольких дочерей, матерями-одиночками и семьями, стремящимися сократить время проведения свадебных мероприятий.

Приведем несколько конкретных примеров.

Респондентка из города Сунжи поделилась примерами из своей семьи: «*Нас пять сестер и четверо старших из нас выходили замуж традиционно: нас сначала сватали, лишь через месяц проводилась свадьба. Весь этот месяц мы, соблюдая традицию избегания, почти не выходили из дома, за редким исключением выходя за покупками для укомплектования свадебного приданого. Так хотел отец – он у нас был очень уважаемым человеком, строго чтившим и соблюдавшим ингушские традиции. Однако и он, выдавая последнюю дочь замуж, решил, что есть смысл в том, чтобы облегчить нагрузку на семью, и вместе с семьей жениха принял решение прибегнуть к ускоренному формату проведения свадебного цикла – «ехар-йигар цаI долаш»*[1].

Историю о замужестве своей дочери рассказала респондентка из с.п. Долаково: *«Моя дочь была еще совсем юная, когда я, мать-одиночка, стала замечать, что вокруг нее все больше внимания и женихов. В те годы, начало 2000-х, умыкание девушек в Ингушетии было сильно распространено и очень пугало всех родителей юных девушек. Заметив ставшие постоянными ухаживания за моей 17-летней дочерью одного парня, чья репутация вызывала у меня и моих родных большие сомнения, мы, видя ее расположенность к нему, а также опасаясь, что он прибегнет к умыканию, стали тревожиться и вынуждены были задуматься об экстренном составлении для нее достойной*

[1] ПМА, г. Сунжа, 2023.

партии. Родственники быстро нашли для нас кандидата – молодого челов., также искавшего для себя невесту, чей род не вызывал сомнений и был уважаем в селе.

Учитывая непростой характер моей дочери, нам с моими сестрами пришлось ломать голову над тем, как аккуратно провести церемонию ее знакомства с женихом. Мы устроили их «случайную» встречу в доме одной из моих сестер, которой жених приходился родственником ее мужа, и куда мы одновременно с ним «пришли в гости». Дочери моей, как младшей на тот момент в доме, было поручено помочь с сервировкой стола и поставить чай гостю-жениху, который, будучи осведомленным о ситуации, сам вывел ее на короткую беседу и знакомство.

Когда молодые люди уже познакомились, дочери было сообщено о желании парня, уже успевшего оказать на нее положительное впечатление, прислать сватов для вступления с ней в брак. Уговоренная мною и другими старшими родственницами, она дала свое согласие, и моими братьями в переговорах с родственниками ее жениха было принято решение провести ускоренную форму сватовства во избежание затягивания свадебных процедур в связи с риском умыкания невесты.

В общей сложности с момента знакомства молодых до момента свадьбы прошло всего две недели»[1].

Ася из города Назрань, 1961 г.р., вышла замуж в 1983 г. по традиционной форме развернутого сватовства: *«Я работала учителем в школе, а мой нынешний супруг был моим коллегой. В процессе совместной работы мы успели хорошо познакомиться и в один день он высказал мне свое намерение прислать сватов словами: «Сообщи своим родным, чтобы ждали сватов». Я поставила домашних в известность, и некоторое время мои отец и братья, как того требуют наши традиции, осведомлялись у знакомых и родных о репутации моего жениха.*

[1] ПМА, С. п. Долаково, 2023.

В те годы многие ингушские парни и мужчины, вынужденные искать заработок, выезжали в разные регионы страны, где оставались по несколько лет. Были распространены случаи, когда ингушские мужчины создавали семьи с представителями других национальностей за пределами нашей республики и скрывали это от своих родных, боясь критики и общественного порицания. При этом многие такие мужчины для сохранения лица в среде представителей своей нации, приезжая в Ингушетию, скрывали своих жен и детей и, выдавая себя за «парней», создавали вторые семьи со своими землячками уже у себя на малой родине. Часто новоиспеченные ингушские невесты уже после вступления в брак так или иначе узнавали о «скелетах в шкафу» своих мужей, но, желая сохранить святость уз семьи и оберегая спокойствие своих братьев и отцов, смирялись и, замалчивая тайну своих неверных и несправедливых мужей, месяцами отсутствовавших дома, оставались в этих браках.

Случилось так, что многие из наших земляков в ответ на вопросы моих братьев и отца о женихе, высказывали подозрения подобного рода в его адрес. В это легко было поверить, учитывая то, что за несколько лет до нашего знакомства он длительное время работал за пределами Ингушетии. Конечно, такие слухи сделали его кандидатуру в глазах мужчин моей семьи крайне отрицательной, а значит и невозможной. Когда пришли сваты, моими родственниками был дан решительный и безапелляционный отказ в родстве.

Это, однако, не остановило моего коллегу, решившего во что бы то ни стало восстановить репутацию и жениться именно на выбранной им девушке. Он несколько раз присылал стариков, которые снова и снова получали отказ. Тогда он стал присылать не только стариков, но и свидетелей его честности – коллег по службе, работавших вместе с ним за пределами родины, авторитетных общих знакомых, которые ручались за его доброе имя.

Два месяца настойчивого сватовства и отстаивания чести и репутации закончились согласием моих отца и братьев на наш брак.

Сама я, как и принято в наших традициях, с первого же момента сказала своим родным, что поступлю только так, как решат мужчины моей семьи.

Была назначена дата церемонии сватовства. В день сватовства старики из рода жениха передали установленную в те годы сумму калыма в 2000 рублей и условились о дате свадьбы – ровно через две недели.

Будучи засватанной девушкой, я старалась скрываться от родных и знакомых, не появляясь даже перед гостями. Стесняясь, изредка выходила с мамой и сестрами за необходимыми покупками и снова пряталась в своей комнате.

В назначенный день у нас дома и в доме жениха состоялись свадебные церемонии и празднества, которые в доме жениха продлились намного дольше положенного одного дня – целых пять дней – так как не прекращался поток его знакомых и родных, глубоко уважавших его и желавших поздравить и познакомиться со мной – его избранницей»[1].

Умыкание или увод. Ингушские адаты, представляющие собой традиционные нормы права, признавали умыкание невесты (кражу) легитимной формой брака, несмотря на ее скандальный характер. Данный вид брака имел несколько разновидностей: увод с согласия девушки; увод девушки насильственным путем без согласия девушки и ее родителей; увод девушки насильственным путем с согласия родителей, но без согласия девушки.

Практика похищения невест среди ингушей не была широко распространена и чаще всего являлась крайней мерой, к которой прибегал ингушский юноша, стремившийся вступить в брачный союз с избранницей при обстоятельствах, не допускавших официального сватовства, таких как несогла-

[1] ПМА, г. Назрань, 2023.

сие девушки или ее родителей, трудности с выплатой калыма или организацией свадебного торжества.

Б.К. Далгат в своем труде «Родовой быт и обычное право чеченцев и ингушей: исследование и материалы 1892-1894 гг.» отметил: «Похищение невест среди ингушей практикуется довольно редко (насчитывают 30-40 случаев ежегодно между всеми ингушами) и чаще с их согласия»[1].

Умыкание ингушской девушки без согласия ее родителей мужчинами ее рода воспринималось как оскорбление их чести и влекло за собой вооруженное преследование с возвращением девушки в отчий дом и призывом к ответу обидчика. «Из всех бед, которые могли постичь семью, худшей считалась, когда позор касался женщины. Поэтому честь женщины обязаны были оберегать все мужчины семьи и рода»[2]. Бывало, такие преследования заканчивались столкновениями родов с человеческими жертвами.

В-Г.Х. Танкиев в труде «Русские и иностранные исследователи и путешественники XIX в. об ингушской женщине»[3] привел пример «кражи» невесты в 1869 г.: «В «Сборнике сведений о Кавказских горцах» в разделе «Из горской криминалистики» приведен факт попытки хищения девушки. Здесь наибольший интерес вызывает финал. Так, житель села Средние Ачалуки Актемир Чориев сделал предложение дочери своего односельчанина Бейсултана Байчиева, девушке Ашарпи, выйти за него замуж. Но получил отказ как от самой девушки, так и от ее отца. 3 января 1869 г., узнав о том, что Ашарпи пошла с другими женщинами в соседний аул Верхние Ачалуки на поминки, Чориев собрал несколько молодых парней и, выждав, когда Ашарпи поздно вечером возвращалась домой, бросился на нее со своими сообщниками и увлек ее в дом к своему родственнику – Мози Арапиеву. Родные девушки, узнав о случившемся, побежали в дом Арапиева, где были встречены род-

[1] Далгат Б.К. Родовой быт и обычное право чеченцев и ингушей. Исследования и материалы 1892-1894 гг. М.: ИМЛИ РАН, 2008. С. 168.
[2] Харсиев Б. М.-Г. Регламентация семейных отношений ингушей: социальный аспект // Культурное наследие Северного Кавказа как ресурс межнационального согласия: сборник материалов конференции. Москва, 2019. С. 12–13.
[3] Танкиев В.-Г. Х. Русские и иностранные исследователи и путешественники XIX в. об ингушской женщине // Вопросы истории и этнографии ингушей. Москва: Наука, 2005. С. 4.

ственниками Чориева. Завязалась драка, в результате которой с обеих сторон было ранено одиннадцать человек, и один человек убит.

По мнению исследователя Л.Т. Агиевой практика похищения невесты, препятствовавшая проведению ритуально-магических действий в рамках свадебного обряда, семантически ассоциировалась с нарушением упорядоченности культурного мира и деструкцией родового пространства.

С точки зрения нравственного комплекса ингушей «*эздел*», данный поступок рассматривался как недостойный и противоречащий принципам справедливости, что неизбежно влекло за собой коллективное или божественное наказание. В социальной практике считалось, что для исправления ситуации было необходимо пролить кровь преступника[1].

В отличие от современных практик, где для похищений использовались транспортные средства, в прошлом невесту уводили на коне[2] или на руках. В дальнейшем, в соответствии с ингушскими традициями, к похищенной девушке для выяснения ее мнения по поводу вступления в брак с похитителем в обязательном порядке приезжали старейшины рода, представитель духовенства населенного пункта, а также сестра или другая близкая родственница девушки. Они лично устанавливали ее отношение к случившемуся, и на основе этого принимали дальнейшие решения. Если девушка давала согласие, ее родителям сообщалось о добровольном замужестве дочери и необходимости примирения (инг. «*тоам бе*»).

Однако случалось, если родители не давали согласия на брак, переговоры могли продолжаться до трех дней. В таких случаях имам мечети селения, где проживала семья девушки, выполнял функции представителя родителей и, в присутствии двух свидетелей, совершал оформление брака. Имам получал выкуп за невесту (инг. «*дехар»*) и отдавал родителям. Родители в таком случае были вынуждены смириться[3].

---

[1] Агиева Л.Т. Этнография ингушей. Майкоп: ОАО «Полиграф-ЮГ», 2011. С. 339-340.
[2] Там же. С. 337.
[3] Албогачиева М. С-Г. Ислам в социальной жизни ингушей: история, практики, институции (XVIII - начало XXI в.). Дисс. док. ист. н. СПб.: 2021. С. 153-162.

Если девушка соглашалась на брак против воли родителей, свадьба в доме родителей не проводилась. Семье невесты выплачивалась финансовая компенсация – «урдув», включавшая традиционный калым в размере 18 коров и «*барч*», равный еще трем коровам[1].

В конце XIX в. лицо, похитившее невесту без согласия ее родителей, должно было уплатить ее родителям 105 рублей, а также предоставить хорошую лошадь с седлом. Если родители не соглашались оставить дочь у похитителя, они могли обратиться в соответствующие административные органы для ее возвращения[2].

В случаях категорического отказа девушек от брака с похитителями, их возвращали в родительскую семью. Перед этим похититель обязан был принести очистительную присягу, в которой заверял, что за время нахождения девушки с ним не было совершено никаких противоправных действий, и она сохранила свою целомудренность и честь[3].

Только такая очистительная присяга давала девушке свободу выйти замуж за другого мужчину. Некоторые похитители пользовались этим и отказывались давать присягу, таким образом принуждая девушку к браку.

В начале XX в., в период усиления тенденции к правовой неопределенности, количество похищений невест в ингушском регионе значительно возросло. Отношение мужчин рода к похищению дочерей и сестер значительно изменилось: если ранее такой акт часто приводил к кровавым сценам, то теперь практика примирения посредством выплаты откупных стала преобладающей. Урегулированием конфликтных ситуаций, связанных с умыканием девушки, как правило, занимались почетные люди, старейшины ингушских родов, а также религиозные деятели[4]. Лишь в худшем случае все заканчива-

[1] Далгат Б.К. Родовой быт и обычное право чеченцев и ингушей. Исследования и материалы 1892-1894 гг. М.: ИМЛИ РАН, 2008. С. 169.
[2] Там же. С. 169.
[3] Албогачиева, М. Ислам в социальной жизни ингушей: история, практики, институции (XVIII - начало XXI в.): дисс. д-ра ист. н-к / Албогачиева М. - Санкт-Петербург, 2021. С. 261.
[4] Агиева Л.Т. Этнография ингушей. Майкоп: ОАО «Полиграф-ЮГ», 2011. С. 338.

лось межродовыми скандалами и редко привлечением похитителя к уголовной ответственности перед государством.

С укреплением советской власти в середине XX в. активно проводилась политика искоренения и уголовного преследования практики похищения невест. В Уголовный кодекс РСФСР была включена статья 233 Главы 11 «Преступления, составляющие пережитки местных обычаев»[1], которая предусматривала уголовную ответственность за различные аспекты патриархальных традиций, включая похищение невесты, принуждение к браку, кровную месть, двоеженство и многоженство. Названная статья предусматривала наказание в виде лишения свободы на срок до двух лет.

Несмотря на усилия государства по искоренению этой практики, многие ингуши, оставаясь приверженцами национальных традиций, предпочитали не обращаться за помощью в урегулировании подобных конфликтов к государству. И сегодня среди старшего поколения ингушей, чьи семьи формировались в советский период, немало примеров браков, заключенных посредством похищения невест.

В качестве «побочного эффекта» похищения невесты против воли родителей, при наличии ее согласия на брак, мог выступать длительный бойкот ее семьи. Рассмотрим современную историю Елизаветы (1963 г.р.), жительницы с.п. Средние Ачалуки, которая в 1982 г. вступила в брак через умыкание.

«*Мне было 17 лет, и все мои мечты были связаны с получением высшего образования, но судьба распорядилась иначе. С молодым человеком на 4 года старше меня я познакомилась в школе, куда он приходил на смотрины к моей однокласснице. Увидев меня, он, видимо, решил, что я для него подхожу больше. Около года он за мной ухаживал и, честно говоря, в сердцах не мог мне не нравиться, но я всячески старалась уйти от этого общения. Тогда я хорошо понимала, что замужество навсегда закроет мне путь к образованию. Ровно через год, когда я окончила школу, он меня похитил. На тот мо-*

[1] Уголовный кодекс РСФСР (утв. ВС РСФСР 27.10.1960) (ред. от 30.07.1996) // СПС «Гарант». URL: http://base.garant.ru/10107062/5f08c3e52eef1830ad77d4c9445c156b/ (дата обращения: 17.01.2026).

мент для моего отца, ортодоксального ингуша с очень строгими понятиями, это похищение было ударом в сердце. Родные моего мужа тоже не были готовы к страстному поступку своего красавца-сына. Он знал, что они вернут меня. Поэтому, украв меня, понимая неизбежность преследования со стороны моих родных, он со своими друзьями-заговорщиками сначала сутки прятался со мной в лесной зоне, затем несколько недель прятал меня у друзей в другом регионе.

Разумеется, в это время была неприятная стычка между нашими родами, но все понимали, что мой потом уже супруг, ударившийся в бегство, ни за что не стал бы меня возвращать. Я же не смогла не согласиться на замужество, так как с каждым часом моего отсутствия дома ситуация все больше усугублялась, и мне казалось, что я не решусь предстать перед отцом, так как до смерти его боялась. В конце концов, несмотря на затяжные конфликты наших родственников, мы поженились без свадебных церемоний.

Счастливым мое замужество назвать нельзя. Я так и не смогла стать родной для своих новых родственников. Замужество было очень тяжелым. У нас родилось 5 прекрасных дочерей. Через 11 лет брака мы разошлись. Впоследствии мой бывший супруг был женат еще дважды. А я всю свою жизнь была рада только тому, что у меня не отняли моих детей.

Что касается моего отца, он так и не смог при жизни простить мне моего замужества. И в течение этих 11 лет брака я не могла поехать в гости к своим родителям. С матерью я смогла свободно видеться и общаться только после смерти папы».[1]

Причины прибегания к браку уводом в постсоветское время были такими же, как и в старину. Известно, что нередко родители считали себя вынужденными оставить невесту у похитителя в связи с тем, что во время кражи ее

[1] ПМА, С. п. Средние Ачалуки, 2024.

коснулся чужой мужчина и другого выхода для сохранения ее чести, кроме как выйти за него замуж, у нее нет.

Есть мнения современных жителей региона, что такое послабление со стороны родителей ингушских девушек в адрес их похитителей привело к почти беспредельному поведению парней. Многие из опрошенных ингушек, чье девичество выпало на период с 1995 по 2013 гг. рассказывают, что нередко слышали от нежеланных ухажеров угрозы о том, что будут умыкнуты ими, несмотря на несогласие. Также рассказывают ингушки, что некоторые из них подвергались умыканию по несколько раз и не всегда одними и теми же претендентами на их сердце. Бывало, что родители, в конце концов, не выдерживали и на третий-четвертый раз, против воли девушки, оставляли ее у очередного похитителя, выдавая замуж.

В своем труде «Ислам в социальной жизни ингушей: история, практики, институции (XVIII – начало XXI в.)» исследователь Албогачиева М. С-Г. описывает редкий случай уголовного преследования похитителя ингушской девушки, который произошел в 1968 г.

Согласно тексту, похищенной была выпускница Северо-Осетинского медицинского института, которую похитил житель селения Али-Юрт по имени Б. Когда к девушке приехали родственницы, чтобы выяснить ее волю, она ответила отказом. Мулла забрал ее домой и передал родителям. Б. был задержан и приговорен к восьми годам лишения свободы.

В соответствии с местными обычаями, похититель отказался принести очистительную присягу. В течение восьми лет девушку никто не сватал, так как она считалась несвободной.

По истечении срока заключения Б. вернулся и не выразил желания освободить девушку. Он неоднократно направлял сватов и оказывал на нее давление. Однако девушка продолжала отказываться выйти за него замуж, по-

скольку все эти годы ее ждал другой молодой человек, который выражал желание вступить с ней в брак и ожидал разрешения ситуации.[1]

Отметим, что мусульманская религия категорически не допускает такую форму бракосочетания. В материале дагестанского богослова Мухаммада Кахиби «Похищение невесты в Исламе» сказано: «Женщине по Исламу запрещено отправляться в путешествие без сопровождения махрама, т.е. отца, деда, брата, дяди, сына, племянника, зятя или же мужа. А когда ее воруют и, пока идут переговоры с ее родителями о перемирии, кто бывает с ней рядом, ведь в дом похитителя никто из дозволенных для этого людей девушку не сопровождает, и как же можно увести ее насильно, когда запрещено даже дотрагиваться до нее? Конечно, это недопустимо и относится к числу больших грехов. В хадисе сказано: *«Тот, кто верит в Господа и в Судный день, пусть не уединяется с чужой женщиной без ее махрама»* (Бухари). Пророк (с.а.в.) сказал: *«Воткнуть шило в голову одного из вас лучше, чем дотронуться до чужой женщины»* (ат-Табарани).[2]

Респондентка из села Плиево Лейла (63 года) поделилась историей дочери, показав пример принятия решения о выборе формы заключения брака в пользу ускоренного сватовства в связи с безуспешной в итоге попыткой избежать умыкания ее дочери нежелательным женихом. *«В 2002 году мою дочь сватала семья парня, в котором не было ничего плохого с точки зрения его репутации и репутации его фамилии, но мы видели для нее другую кандидатуру, поэтому несколько раз отказывали присылаемым им сватам. Исходя из того, что вокруг дочери слишком много женихов, нам с ее отцом пришлось смириться с тем, что ей не удастся продолжить обучение по направлению лингвиста, как мы и она сама этого желали, а придется выдать ее замуж за наиболее достойного кандидата, пока не стало поздно. У нас были реальные опасения насчет того, что кто-нибудь может ее умыкнуть и то-*

[1] Албогачиева М. С-Г. Ислам в социальной жизни ингушей: история, практики, институции (XVIII - начало XXI в.). Дисс. док. ист. н. СПб.: 2021. С.261.

[2] Похищение невесты в Исламе. 11 августа 2025. Текст: электронный // Islam.ru. URL: https://islam.ru/content/veroeshenie/51318 (дата обращения: 17.03.2025).

гда, по соображениям сохранения ее чести, мы, вынужденные оставить ее у похитителя, будем лишены возможности выбрать для нее подходящую партию. Остановившись на одном претенденте, мы, с учетом всех рисков настроенные на соблюдение ингушской традиции проведения ускоренной формы сватовства, объединенной со свадьбой, уже успели условиться со стариками из рода жениха о дне проведения свадебной церемонии. В то время как мы вели активную подготовку к мероприятию, стараясь не выводить дочь из дома без крайней необходимости, несостоявшийся жених, решительно настроенный на ней жениться, спланировал ее увод. В один из выходов моей дочери в компании сестер и теть за необходимыми для приданого покупками, этот самый жених, сватам от которого мы многократно отказывали, ее умыкнул. Словами не передать моего расстройства, однако по убеждениям моего супруга (инг. «ц1ен да» – отец дома), для сохранения ее чести и достоинства, ее следовало оставить у семьи похитителя.

Уже в этот вечер к нам во двор приехали старики рода похитителя для примирения и увещевания о согласии на брак. Им было дано согласие. В доме жениха в тот же вечер были проведены мовлид (собрание мусульман, в ходе которого читаются молитвы в честь пророка Мухаммада (с.а.с.); у ингушей сопровождается застольем), церемония никаха (мусульманского обряда бракосочетания с получением согласия жениха и невесты на брак и прочтением соответствующей молитвы при свидетелях), а в ближайшее воскресенье (традиционный у ингушей в те годы день свадеб) была сыграна свадьба с приглашением всех родных и знакомых. В доме родителей невесты свадьба в случае ее умыкания не играется, поэтому мы отдали дочь замуж без какого-либо праздника. Приданое мы отправили ей позже. Таким образом, выбор нами формы заключения брака ускоренным сватовством был вызван опасениями, которые в конечном итоге и сбылись.

Благо, что теперь, по прошествии многих лет, когда у них в семье все благополучно и уже стали взрослыми четверо моих внуков, мы понимаем,

что все эти события не были такой трагедией, как казалось на тот момент».[1]

В 2013 г. на конференции мусульман Ингушетии было принято решение о введении наказания за умыкание девушек с целью вступления в брак. Наказанием был установлен крупный штраф в пользу местной мечети («*гIод*» – по-ингушски), размер которого составил 200 тыс. рублей.

В последующие годы после введения данного штрафа среди части населения Республики Ингушетия наблюдалось негодование и недовольство относительно запрета на браки уводом. Высказывались предположения о том, что запрет на похищение невест привел к значительному снижению количества заключенных браков в республике, поскольку многие семьи не могли позволить себе проведение традиционных свадебных обрядов. Однако со временем эти опасения не получили подтверждения и постепенно утратили свою актуальность.

С момента введения штрафа и до настоящего времени случаи умыкания невест в Республике Ингушетия практически прекратились и стали единичными. Все зафиксированные случаи похищения невест завершались уплатой штрафа в пользу территориальной мечети и возвращением похищенной в родной дом. Некоторые из этих похищений привели к заключению брака, однако уже через процедуру официального сватовства.

«Люлечное» («молочное») сватовство. В истории ингушского народа существовал обычай, известный как «люлечное» («молочное») сватовство. Данный обычай заключался в том, что родители еще не рожденных, новорожденных или малолетних детей принимали совместное решение о заключении брачного союза между детьми в будущем. Слово, данное родителями друг другу при такой форме сватовства, считалось клятвенным и было обязательно к исполнению. С момента заключения договора дети начинали счи-

[1] ПМА, С. п. Плиево, 2023.

таться «женихом» и «невестой», а между семьями устанавливались родственные связи.

«В момент такого договора резали барана и объявляли о том, что, когда их дети вырастут, они их женят, но с этого времени дети считались уже женихом и невестой, а между семьями поддерживались родственные связи. По совершеннолетии детей родители жениха приносили подарки невесте и начиналась подготовка к свадьбе со всеми свадебными церемониями.

Известны случаи, когда при таком «молочном сговоре» сторона жениха не соблюдала никаких обязанностей до совершеннолетия девушки, но заявляла о своих правах, когда та вырастала. В этом случае родители девушки могли отказаться от своих обязательств и порвать все связи с семьей юноши»[1].

«… по достижении совершеннолетия детей начиналась подготовка к свадьбе, как во время калымного брака. Случалось, что такой сговор мог не привести к свадьбе вследствие возникшей кровной вражды или похищения девушки»[2].

Такая форма брака хоть и была редкостью среди ингушей в былые исторические периоды, но каким-то образом сохранилась в жизни ингушей в наши дни. В ходе поиска материалов для проведения анализа нам удалось найти два свидетельства существования такой формы брака среди ингушей в конце XX в.

Один из них засвидетельствовала корреспондент газеты «Ингушетия» Залина Дзаурова в материале «Остановил ли «*гIод*» (штраф) традицию умыкания невест?» 2017 г.:

«Мой родственник недавно украл невесту, и на него наложили «гIод». Но эта история сложилась намного раньше, когда девушка, которую он украл, была еще ребенком. Отец вот этой девушки, которую похищал

[1] Кудусова Ф.И. Семья и семейный быт ингушей. Грозный: Книга, 1991. С. 39-48.
[2] Акиева П.Х. Архетипическое в этнокультуре ингушей (на материале мифологии, нартского эпоса и обрядов жизненного цикла): Дисс. д-ра ист. н-к. Махачкала, 2016. С. 282-283.

мой родственник, еще 20 лет назад обещал своему другу, у которого был сын одних лет с его дочерью, что выдаст ее замуж за его сына, когда они подрастут. И вот это время настало. В доме девушки ожидали сватов. Но дело в том, что, хотя эти молодые люди с самого начала знали об уговоре их отцов, сами категорически этого не хотели для себя. Этот парень уговаривал девушку переубедить своего отца женить его на ней. И, несмотря на все старания девушки, из этого ничего не выходило, так как ее отец был патриархальной закалки и не нарушил бы своего слова.

Примечательно, что и этот парень, и эта девушка хотели соединить свою судьбу с другими людьми. И другой молодой человек, который действительно хотел жениться на этой девушке, решился ее похитить в тот день, когда должны были прибыть сваты.

Умыкание состоялось, девушку, как и принято, вернули в тот же день. А долгожданная выдача дочери за сына друга была сорвана. Парню объявили «г1од», он оплатил штраф, но посылал людей к ее дому до тех пор, пока украденную им девушку не выдали за него замуж, – рассказала родственница умыкателя»[1].

Информантка из города Сунжи 1969 г.р. рассказала: *«Я сама вступила в свой первый брак именно по форме «люлечного» сватовства. История складывалась спонтанно. Мой отец, видный в своем народе человек, как и бывало в те времена, ожидая вестей из родильного дома, где находилась моя мама, праздновал вместе со своими родственниками и друзьями рождение сына. Он желал сына, поэтому был убежден, что именно мальчик у него и родится. В разгар веселья он в очередной раз отправил своего друга в больницу, чтобы осведомиться о положении дел и принести волнительные вести. Исполнивший его просьбу друг вернулся из больницы и сообщил отцу, что у него родился не сын, а дочь. Отец тогда очень расстроился – это было обыкно-*

[1] Крупный штраф за умыкание заставляет задуматься женихов // Газета Ингушетия. 31 марта 2017. URL: https://gazetaingush.ru/obshchestvo/krupnyy-shtraf-za-umykanie-zastavlyaet-zadumatsya-zhenihov (дата обращения: 17.03.2024).

венное явление в нашем народе. Все хотели сыновей. Друг стал его утешать и сказал такие слова: «Чего ты расстраиваешься? У тебя родилась дочь, а у меня дома есть маленький сын. Давай, когда они вырастут, мы их и поженим. Будем одной семьей!». Отца эти слова и развеселили, и порадовали. На том молодые мужчины и порешили. Все годы юности я знала, кто мой жених, слышала среди старших разговоры о том, что, когда повзрослею, выйду замуж именно за этого парня. Однако, честно говоря, всегда воспринимала их слова как шутку. Когда я достигла совершеннолетия, семья папиных друзей прислала сватов в наш дом. Нас с этим парнем поженили.

Признаюсь, мы были очень разными людьми, но за время нашего недолгого брака успели подружиться. Пусть в силу некоторых обстоятельств семья у нас не сложилась, но это был очень хороший человек.

Что касается такой формы брака, то, конечно, я не стала бы таким образом определять судьбу своих детей. Пусть лучше они сделают свой самый важный в жизни выбор сами»[1].

Сороратный и левиратный браки. В историческом прошлом у ингушей, как и у многих других народов, существовала практика заключения сороратного и левиратного браков. По данным исследователей, такие формы брака среди ингушей были явлением нечастым и порицаемым в народе. Существование же подобных прецедентов имело социально-экономические причины и объяснялось, во-первых, желанием ингушских семей заменить для частично осиротевших детей их погибшего родителя близким по крови человеком; во-вторых, необходимостью оказания экономической поддержки овдовевшей женщине и ее детям (левиратный брак).

Б.К. Далгат писал о сороратных и левиратных браках среди ингушей: «Когда жена умрет, то вдовцу можно жениться на сестре умершей жены своей, чтобы за детьми лучше смотрела, ибо другая мачеха плохо бы к ним относилась; ради детей, оставшихся от брата, брат может жениться на жене

[1] ПМА, г. Сунжа, 2024.

брата (прежде это бывало чаще, нежели теперь); брат умершего не обязан взять вдову; это считается не очень хорошим делом, допускается это по адату ради детей. При этом ей дается 1/2 калыма при браке, а не целый калым». Такой брак заключался в редких случаях и не находил одобрения в народе[1].

В работе Крупнова «Средневековая Ингушетия» мы находим свидетельства о порядке вступления в левиратный брак: «Так, сами похороны умершего сопровождались расточительными поминками, в которых участвовали все многочисленные члены фамилии умершего. Вторые, так называемые «постельные», поминки (чтобы на том свете умерший мог встать с постели) опять устраивались всеми родственниками и заканчивались состязаниями в скачках, стрельбе и джигитовке. Спустя два года устраивались «большие», еще более разорительные для всей семьи поминки. Наконец, через три года вдова с помощью родственников устраивала последние поминки в связи с окончанием траура, после чего она выходила замуж обычно за брата или родственника умершего»[2].

«При заключении сороратных браков обязательным было согласие самой женщины, хотя это и не исключало случаев их принуждения. С такими предложениями к родителям покойной приходили старики (отец или дядя вдовца, уважаемый в селе старейшина и др.). Они предлагали выдать за их сына, то есть мужа их покойной дочери, ее сестру – вдову или незамужнюю старую деву, дабы заменить детям мать. С ответом обычно не спешили, обещав подумать и сообщить о своем решении. При положительном решении это сообщалось через посредников. Невеста заблаговременно готовилась к этому событию. Она уезжала со сватами в дом жениха. Отъезд приурочивали к вечеру, ближе к ночи. На такое событие приглашались лишь самые близкие родственники семьи: сестры, братья, дяди, тети, живущие в одном селе. Если выходила незамужняя девушка, ей привозили небольшой наряд, а для вдовы

[1] Албогачиева М. С.-Г. Этнография и история ингушского народа в письменных источниках конца XVIII — первой трети XX в. Санкт-Петербург: Наука, 2011. 177 с.
[2] Крупнов Е.И. Средневековая материальная культура ингушей // Средневековая Ингушетия. М., 1971. С. 185.

не требовалось и этого. В доме жениха готовили торжественный обед. После религиозной обрядовой церемонии сватов приглашали к столу. Никаких увеселительных церемоний при этом не было»[1].

«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 материальное благосостояние 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[2]. В XXI в. этот обычай совершенно изжит»[3].

Такие формы брака считаются вымершими в ингушском народе в наши дни, однако в ходе опросов населения нам удалось найти свидетеля левиратного брака в современности, составляющего исключение в ингушском обществе.

«*Я знаю историю одной ингушской женщины, живущей второй женой в левиратном браке. Ее супруга не стало, а с ней осталось несколько несовершеннолетних детей. Периодически брат умершего супруга, у которого имеется собственная семья, проведывал их, помогал всем, чем мог. А со временем всем стало известно, что они поженились и живут в левиратном браке. Родственники сильно осуждали их решение и в конце концов, не выдержав осуждений, она вместе с детьми уехала жить за пределы малой родины*»[4].

Смешанные браки. В начале исследования «смешанные браки» не были отнесены к одной из исторических форм брака в среде ингушей, поскольку такие прецеденты считались исключениями и всегда вызывали общественный резонанс. Союз мужчины-ингуша с представительницей другой нацио-

[1] Кудусова Ф.И. Семья и семейный быт ингушей. Грозный: Книга, 1991. С. 52-54.
[2] Далгат Б.К. Родовой быт и обычное право чеченцев и ингушей. Исследования и материалы 1892-1894 гг. М.: ИМЛИ РАН, 2008. С. 162.
[3] Албогачиева М. С-Г. Ислам в социальной жизни ингушей: история, практики, институции (XVIII - начало XXI В.). Дисс. док. ист. н. СПб.: 2021. С.162.
[4] ПМА, г. Назрань, 2022.

нальности не вызывал столь бурной реакции, как аналогичный союз женщины-ингушки.

«Адаты не поощряли любой смешанный брак, а браки с иноверцами строго запрещались как для мужчин, так и для женщин. Женщина, нарушившая этот запрет, объявлялась проклятой богом и людьми. Именно поэтому смешанные браки среди ингушского населения были исключением», – отмечает Ф. Кудусова в своем труде «Семья и семейный быт ингушей (XIX – начало XX вв.)»[1].

В настоящее время ингуши по-прежнему отдают предпочтение моноэтническим бракам. Многие представители ингушской общины видят в межнациональных (гетерогенных) браках, в которые вступают как мужчины, так и женщины, угрозу для сохранения этнической идентичности, полагая, что малочисленная нация может раствориться в многонациональном мире и подвергнуться ассимиляции. Однако в XXI в. в ингушской культуре восприятие таких случаев стало более спокойным.

Институт общественного мнения все еще играет значительную роль в жизни каждого ингуша, однако он не доминирует над пониманием значения и роли религиозных норм и законов. В современной практике наблюдается немало примеров создания ингушских семей с представителями других народов, хотя в основном эти примеры относятся к мужской части нации. Фиксируются также редкие случаи вступления ингушских девушек в браки с мусульманами других национальностей. При этом, как показывает практика, церемонии сватовства и свадьбы проходят с учетом религиозных требований и наиболее значимых культурных порядков в родных традициях брачующихся.

Нам известен пример заключения брака ингушки в разводе из города Магаса с турком в 2021 г. Свадьба состоялась при участии ближайших родственников и друзей ингушской семьи, а также ближайших родственников со

[1]Кудусова Ф. Семья и семейный быт ингушей (XIX - начало XX вв.). Грозный: Книга, 1991. С. 39.

стороны жениха, присутствие которых на свадьбе в традиционной культуре необходимо. Самого жениха, с учетом традиций ингушской стороны, на свадьбе в Ингушетии не было. Интересной особенностью свадьбы стало также привнесение в ингушскую свадебную церемонию турецкого обряда с обменом обручальными кольцами. Турецкая свекровь ингушской невесты, в соответствии с турецкой традицией, надела на невесту обручальное кольцо, связанное красной лентой с обручальным кольцом жениха, которое ему надели впоследствии во время второй части свадьбы, сыгранной уже в Турции. Молодые люди живут в столице Турции в счастливом браке, чтя культуры обеих наций и исповедуя общую религию – Ислам. Представители духовенства Ингушетии, а также родственники ингушской невесты не проявили непринятия такого брака, и в данном случае все сложилось благополучно.

Этот случай все еще представляет собой одно из редких исключений. Основная часть девушек и женщин ингушек, опрошенных при сборе информации для данного исследования, утверждали, что предпочли бы пожизненное одиночество, поскольку не смогли бы вступить в брак, который не найдет одобрения у их рода, который, по их убеждениям, отнесется с порицанием к вступлению ими в брачный союз с не ингушом.

«Тайный» брак. В современном ингушском обществе посредством народного обсуждения фиксируется существование новой в историческом смысле для ингушского народа формы брака, которая вызывает наибольший общественный резонанс. Эта форма брака получила название «тайный брак» (инг. «*къайла мах баь*»).

Ингушская традиционная культура категорически отвергает отношения между мужчиной и женщиной, которые не были публично объявлены перед обществом, независимо от наличия религиозного одобрения со стороны духовного лица.

Следует учитывать, что в ингушской культуре репутация имеет первостепенное значение, особенно для женщины. Риски, связанные с утратой ре-

путации при вступлении в «тайный брак», могут быть крайне высокими и в некоторых случаях даже представлять угрозу для жизни женщины.

Многоженство. В своем труде «Родовой быт и обычное право чеченцев и ингушей». Исследование и материалы 1892-1894 гг.» Б.К. Далгат зафиксировал, что многоженство встречалось в ингушском обществе еще до принятия ислама[1]. Однако, по данным различных исследователей, моногамные браки были более распространены, а полигиния воспринималась как сложная, противоречивая практика.

Ингуши, ориентированные на деторождение, особенно на рождение сыновей, рассматривали полигамный брак как меру в случаях бездетности жены, либо рождения только дочерей.

«Благополучие семьи определяется не только материальными благами, но и наличием в семье детей мужского пола – *кIаьнк* инг. *мальчик*)»[2]. Как было отмечено ранее, в сыне ингуши испокон веков видели продолжателя рода, наследника имущества, будущего хозяина дома и опору в старости.

Согласно Б.К. Далгату, в полигамных семьях прошлого часто происходили ссоры и разлады. Ингушские мужчины-многоженцы выражали обеспокоенность дороговизной содержания нескольких жен, бесконечно соперничавших между собой: «…если они (2 жены) ссорятся, то муж берет еще третью жену, «чтобы поставить ее поперек между ними», говорят ингуши, и таким образом иногда действительно устанавливается дома мир»[3].

Известно, что ингушский мужчина в прошлом (в основном это были состоятельные семьи) мог позволить себе одновременно быть женатым на четырех женщинах. Причинами создания полигамных семей были чаще всего либо бездетность жены или мужа (когда муж не признавал этого), отсутствие сыновей, либо желание родителей девушки удачно «пристроить» дочь. Жены

[1] Далгат Б.К. Родовой быт и обычное право чеченцев и ингушей. Исследования и материалы 1892-1894 гг. М.: ИМЛИ РАН, 2008. С. 162.
[2] Албогачиева М. С-Г. Система терминов родства и семейно-брачные отношения у ингушей, 2012 г. С. 207.
[3] Далгат Б.К. Родовой быт и обычное право чеченцев и ингушей. Исследования и материалы 1892-1894 гг. М.: ИМЛИ РАН, 2008. С.157.

поселялись в разных комнатах, но кухня была общая. При этом первая жена, вне зависимости от возраста, считалась старшей и более почитаемой среди жен. «Младшие» жены слушались ее в вопросах ведения домашних дел и решении бытовых задач.

Л.Т. Агиева в своем исследовании «Этнография ингушей» отмечает, что при полигамных браках «в одном дворе воспитывались дети, рожденные от двух-трех, а то и четырех жен. Они вместе играли, матери детей старались быть в хороших отношениях между собой, показывая тем самым свое уважение к мужу. Причина наличия обычая многоженства кроется, надо полагать, в материальной заинтересованности родителей девушек и, естественно, в желании мужчин иметь как можно больше сыновей»[1].

Проявлять непокорность или упрекать мужа за многоженство ни одна из жен или ее родственников, в соответствии с ингушскими этикетными нормами, не имели права[2].

Ф.И. Кудусова в исследовании «Семья и семейный быт ингушей (XIX – начало XX вв.)» отмечала: «Постоянный страх быть оставленной мужем, страх перед его новым браком (инг. «*энгар йоалаяр*») воспитывали у женщины рабскую психологию, угодничество мужу, мужчинам в семье». Желая оставаться в статусе уважаемой и мудрой, «бездетная женщина, порой, стараясь сохранить и укрепить свое положение в семье, сама могла содействовать новому браку мужа, иногда выступая в качестве свахи. Женщина, сумевшая поставить интересы мужа и его рода выше личных, пользовалась всеобщим уважением»[3].

Анализ позволяет сделать вывод о том, что в условиях жесткого патриархата, тесного социального взаимодействия и общественного давления, свойственных племенам, проживающим кланами, подобно ингушам прошлого и частично современности, желание женщины-ингушки сохранить «лицо»,

[1] Агиева Л.Т. Этнография ингушей. Майкоп: ОАО «Полиграф-ЮГ», 2011. С. 598.
[2] Дзарахова З.М.-Т. Вековые устои ингушской семьи. Ростов-на-Дону: Южный издательский дом, 2021. С. 240.
[3] Кудусова Ф. Семья и семейный быт ингушей (XIX - начало XX вв.). Грозный: Книга, 1991. С. 30.

ее согласие и участие в вопросе привода в семью еще одной жены для мужа становятся естественным и столь же необходимыми и даже жизненно важными, сколь и забота о сохранении жизни. Противиться социальным установкам и стереотипам в таких культурах, каковой являлась ингушская культура прошлого, было небезопасно. Отсюда и «мудрость» смиренной, бессловесной и значительно ущемленной в правах и свободах ингушки прошлого.

В XX в. после Октябрьской революции под влиянием новых законов, регулировавших жизнь народов, населяющих РСФСР, многоженство стало трактоваться законом как пережиток и начало преследоваться Уголовным Кодексом РСФСР (УК РСФСР «О преступлениях, составляющих пережитки местных обычаев» (многоженство, принуждение девушек к вступлению в брак, вступление в брак с малолетним), глава 11, статья 235). Нарушение закона могло привести к наказанию – назначению судом меры пресечения в виде лишения свободы до 1 года либо выполнения принудительных работ с таким же сроком.

М.С-Г. Албогачиева в своем труде «Ислам в социальной жизни ингушей: история, практики, институции (XVIII – начало XXI в.) указывает, что согласно официальной статистике, в 1926 г. по всей Ингушетии на 100 женатых мужчин приходилось 111 замужних женщин[1]. Это свидетельствует о том, что многоженство не было массовым явлением.

Советской властью с 1927 г. были предприняты меры по устранению экономического и правового неравенства женщин, включая, как уже было отмечено выше, борьбу с многоженством, калымом, умыканием женщин и ранним браком[2].

В период депортации ингушей с территории Чечено-Ингушской АССР в Казахскую ССР, осуществленной Советским Союзом в 1944 г. и продол-

[1] Албогачиева М. С-Г. Ислам в социальной жизни ингушей: история, практики, институции (XVIII - начало XXI в.). Дисс. док. ист. н. СПб.: 2021. С. 163.

[2] Харсиев Б. М.-Г. Регламентация семейных отношений ингушей: социальный аспект // Культурное наследие Северного Кавказа как ресурс межнационального согласия : сборник научных статей по итогам международного научного форума (Кабардинка, Геленджик, 12–14 октября 2018 г.). Москва: Институт наследия, 2019. С. 95

жавшейся до восстановления Чечено-Ингушской АССР в 1957 г., полигамные браки вновь стали одной из форм выживания. Согласно данным Д.М. Эдиева[1], потери ингушей от депортации составили 20 284 ингуша (21,27 % от числа депортированных). В этих условиях полигамия представляла собой форму брака, направленную на совместное ведение хозяйства и поиск пропитания, что было необходимо для выживания представителей нации в тяжелейшие времена своей истории.

Исторический случай создания полигамной семьи ингушами, проживавшими в Казахстане в ссылке примерно в 1950-е гг., демонстрирует, как полигамные браки могли стать одной из форм адаптации к экстремальным условиям жизни:

«Моя бабушка рассказывала о родственниках. Их семья состояла из супруга, «первой», очень больной, неходящей после тяжелой дороги в ссыльных вагонах, жены, и «второй» жены, ухаживавшей за «старшей» и всецело ведшей домашний быт и воспитывавшей общих детей. В те годы не все, конечно, но многие женщины-ингушки оставались без кормильцев и единственной возможностью выжить было вступление в брак в качестве «второй», «третьей» и т.д. жены. Никто не выбирал условий жизни, такова была необходимость. И, конечно, приходилось делить все тяготы жизни со всеми членами семьи, брать на себя ношу не только своих печалей, но и окружающих. Почти все простые люди так жили»[2].

После восстановления Чечено-Ингушской АССР в 1957 г., когда многие ингушские семьи вернулись на историческую родину, власти продолжили бороться с родовыми обычаями «туземных» народов. В период с апреля по июль 1970 г. в населенных пунктах Назрановского, Малгобекского и Сунженского районов Чечено-Ингушетии были проведены сходы жителей, орга-

[1] Эдиев Д. М. Демографические потери депортированных народов СССР. Ставрополь: СтГАУ «Аргус», 2003. С. 69.
[2] ПМА, С. п. Долаково, 2024.

низованные партийными организациями, на которых осуждались пережитки прошлого[1].

Несмотря на активную политику Советского Союза, направленную на устранение социальных явлений, признанных «бытовыми преступлениями», полигамия, как и многие другие архаичные традиции малых народов, находила способы адаптации к новым реалиям и продолжать жить среди ингушей[2].

Рассмотрим случай респондентки из с.п. Галашки: *«Моя мама была второй женой отца. На ней он женился в 1958 г., когда ей было 16 лет, так как пожалел ее – она была сирота. Поселил обеих жен отец в одном дворе, в разных домах с общей кухней. Всю жизнь обе жены провели в тихих склоках и настраивании своих детей друг против друга. Отец, конечно, об этом мало догадывался, они его и любили, и боялись.*

Относительно разряжаться стали отношения между нами, детьми двух папиных жен, лишь после его смерти»[3].

В постсоветском пространстве вопрос многоженства вновь приобрел актуальность на уровне законодательных инициатив. 19 июля 1999 г. Указом Президента Республики Ингушетия Р. С. Аушева «О некоторых вопросах государственной регистрации заключения браков» в регионе было официально узаконено многоженство. Граждане мужского пола получили право заключать до четырех браков с женщинами, не состоявшими в браке. Однако на государственном уровне эта инициатива не получила поддержки и не была отражена в Семейном кодексе Российской Федерации. В связи с этим по истечении шести лет после выхода Указа, 16 февраля 2006 г., законом Республики Ингушетии № 11-РЗ он был отменен в виду полного противоречия российскому законодательству. На сегодняшний день сведений о количестве за-

[1] Албогачиева М. С-Г. Ислам в социальной жизни ингушей: история, практики, институции (XVIII - начало XXI в.). Дисс. док. ист. н. СПб.: 2021. С. 46.
[2] Акиева П.Х. Архетипическое в этнокультуре ингушей (на материале мифологии, нартского эпоса и обрядов жизненного цикла): Дисс. д-ра ист. н-к. Махачкала, 2016. С. 335.
[3] ПМА, С. п. Галашки, 2024.

регистрированных за тот период в Республике Ингушетия полигамных браков в региональном ЗАГСе не сохранилось. Руководитель Органа ЗАГС по Республике Ингушетия Елизавета Мовлаевна Даурбекова пояснила, что после отмены Указа Р. С. Аушева все браки, зарегистрированные в период его действия, были признаны недействительными на основании судебных постановлений[1].

По свидетельству М.С-Г. Албогачиевой, в период действия Указа в Ингушетии находились тысячи вынужденных переселенцев из Чеченской Республики и Республики Северная Осетия – Алания. Это привело к значительному увеличению числа полигамных, часто межнациональных браков среди населения республики. Некоторые ингушские «первые» жены не соглашались с таким укладом и подавали на развод. «Некоторые женщины, которых никто и не спрашивал о разрешении на второй брак, несмотря на требования об этом религии ислам, разводясь, не оформляли официальный развод ни по законам РФ, ни по шариату, тем самым лишая свою соперницу государственной поддержки на случай развода. Как известно, при той системе брачных взаимоотношений, которая сложилась в нашем государстве, иметь вторую жену очень сложно, так как из-за отсутствия официальной регистрации она будет ущемлена во многом (жилплощадь, наследство, регистрация рожденных детей, поездка в хадж до достижения возраста ритуальной чистоты и т. д.). В полигамном браке только первая жена имеет штамп в паспорте и лишь незначительная часть женщин, заключивших брак в период действия указа Р. С. Аушева о многоженстве»[2].

Рассмотрим историю одной из респонденток: *«Мы с мужем уже были 11 лет в браке, и у нас успело родиться пятеро детей. Конечно, жили мы не без проблем, но в какой семье их не бывает? У нас были одни девочки, однако сына хотела иметь больше я, чем муж. Именно поэтому столько детей и*

[1] ПМА, г. Назрань, 2024.
[2] Албогачиева М. С-Г. Ислам в социальной жизни ингушей: история, практики, институции (XVIII - начало XXI в.). Дисс. док. ист. н. СПб.: 2021. С.165.

родила. Супруг женился без моей воли вторично в 1995 году на юной кабардинке. Я не смогла с этим смириться. Казалось, это было последней каплей в бездонном море моих семейных испытаний, окончательно разрушившей наш брак. Думаю, он не сильно огорчился моему с детьми уходу. Впоследствии, через еще 10 лет, он женился уже в третий раз, и вторая его жена так же, как и я в свое время, развелась с ним и ушла со своими тремя детьми, ощущая себя преданной. Ничего, связанного с нашей религией в смысле соблюдения прав женщины в браке, в моей истории не было. Мое мнение при женитьбе никто в расчет не брал»[1]*. (Образование: на момент событий все трое супругов имели только оконченное среднее образование).*

В современном ингушском обществе также встречаются примеры полигамных семей, что подтверждается результатами исследования, проведенного в период с 2019 по 2026 гг. В ходе исследования было установлено, что среди незамужних, не бывших замужем, разведенных и состоящих в статусе «вторых жен» ингушских женщин в возрасте от 30 лет преобладает положительное отношение к полигамии. Такую форму брачных отношений данный контингент респонденток описывал как неидеальную, но допустимую. В то же время, молодые незамужние девушки, женщины, состоящие в моногамных браках, и «первые» жены в полигамных браках чаще выражают негативное отношение к полигамному браку.

Анализ демографических данных Росстата за 2020 г. показывает значительный дисбаланс между численностью мужчин и женщин в Ингушетии: на 1000 мужчин приходится 1152 женщины. Этот фактор, в сочетании с культурными и национальными традициями, ограничивает выбор брачных партнеров для женской половины нации, что способствует росту числа полигамных браков.

В ходе исследований среди ингушских женщин в возрастной категории от 30 лет и старше были выявлены определенные мотивы, побуждающие их к

[1] ПМА, С. п. Средние Ачалуки, 2023.

вступлению в полигамный брак. Согласно полученным данным, для значительной части респонденток первостепенное значение имеет не столько стремление к личному счастью, сколько отсутствие альтернативных предложений о замужестве и страх перед перспективой одиночества. Кроме того, в контексте традиционной ингушской культуры, характеризующейся эндогамией и ориентированной на семейные ценности, отмечается выраженное желание реализовать репродуктивные функции.

Относительно эмоциональной составляющей полигамных браков в ингушском обществе исследователь М. С-Г. Албогачиева указывает, что такие союзы в идеале должны строиться на принципах равенства, хотя и не предполагают любовных чувств со стороны мужа. Албогачиева аргументирует это тем, что полное равенство в любви является недостижимым для челов., а отклонение от равенства прощается даже Всевышним, который говорит: «Вы никогда не сумеете относиться одинаково справедливо к женам, если бы даже очень хотели этого. Не будьте же полностью благосклонны к одной, оставляя другую заброшенной»[1].

Приведем историю респондентки, состоящей в полигамном браке:

«Желание моего мужа привести вторую жену, озвученное несколько лет назад, повергло меня в шок. Да, я мусульманка, и, да, я сегодня уже могу спокойно об этом рассказать, но один Аллах знает, что я испытала в тот момент, когда он озвучил мне свое намерение. Долгие годы нашей совместной жизни я жила одной мечтой – однажды наступит день, когда мы просто заживем в радость. Я была покорной женой, старалась быть идеальной снохой, матерью четверых детей: двух дочерей и двоих сыновей. Я делала все, чтобы супруг мог развиваться в своей профессии, чтобы он достиг высокого положения в обществе и в своем деле. Через 16 лет служения браку, тщательного «выстраивания» своей семьи, своего «гнездышка», я столкнулась с таким испытанием. Мой муж решил взять вторую жену. Единствен-

[1] Албогачиева М. С-Г. Ислам в социальной жизни ингушей: история, практики, институции (XVIII - начало XXI в.). Дисс. док. ист. н. СПб.: 2021. С.167.

ное, о чем я настоятельно просила мужа – никаким образом не комментировать при мне его жизнь со второй женой и не стараться нас с ней сблизить. На это он согласился.

И теперь, при всем моем терпении и смирении, при том, что, полагаю, мой супруг живет счастливо и ко мне с детьми относится очень уважительно и заботливо, это, конечно, не семья.

Могу сказать, что в действительности все не так, как это предполагается в том же исламском видении. На мой взгляд, если в исламе с приходом в семью второй жены, увеличивается ответственность и разные хлопоты у мужчины, на которого ложатся дополнительные обязательства по содержанию второй семьи и прочее, то в ингушском обществе все совершенно иначе. Традиции таковы, что именно женщина бережет «лицо» мужчины, а значит, это именно ингушка будет стремиться выстроить семейные отношения таким образом, чтобы не нанести урон репутации мужа-двоеженца: демонстрировать обществу дружескую семейную атмосферу, зная о финансовых проблемах супруга, «меньше хотеть» для себя и своих детей, угождать супругу и не выказывать своих обид, чтобы он хотя бы являлся в дом к детям, которые тоже должны жить в «здоровой» атмосфере и проявлял к тебе уважение. В ингушской среде все это ложится на плечи женщины. А в жизни мужчины в Ингушетии с появлением второй жены ничего, кроме самого этого факта, на мой взгляд, не меняется»[1] *(Образование: на момент событий все трое супругов имели оконченное высшее образование).*

Следует отметить, что смирению в столь сложных психологически ситуациях ингушскую девушку учили многими поколениями, воспитывая в ней с самого детства возвышенное отношение к мужчинам рода и семьи и стремление во всем им угодить.

[1] ПМА, г. Магас, 2022.

В XXI в. смиренному восприятию желания мужа привести в дом вторую жену учит уже исламская религия, в соответствии с которой мужчина может иметь до четырех жен одновременно. В мусульманской религии при этом описывается ряд условий, обязательных к соблюдению при создании полигамных семей. По нормам Шариата, муж обязан относиться к каждой супруге одинаково, включая распределение супружеского долга и материального обеспечения.

По мнению многих опрошенных женщин-ингушек, проживающих или проживавших в полигамных браках, эти условия мужьями-многоженцами соблюдаются не в полной мере.

Некоторые истории респонденток о полигамных браках имеют схожие черты: «старшая» жена, смиряясь, желая заслужить довольство Всевышнего и рода мужа, остается «дохаживать» престарелых родителей супруга, так как они являются для нее почитаемыми и уже успевшими стать родными людьми, «бабушками и дедушками» ее детей. С «молодой» женой супруг поселяется в отдельном жилье.

Тяжелым оказался рассказ женщины-ингушки 56 лет, ставшей «старшей женой» 11 лет назад, в 2013 г., после того как ей с супругом пришлось похоронить двоих погибших при трагических обстоятельствах сыновей. В один роковой день у Луизы и ее супруга из троих детей осталась только одна дочь.

«*Можно ли описать ужас, который я испытала при потере своих детей? Прошло меньше двух лет, как среди родственников мужа – надо признаться, это были его сестры, а не братья – зазвучали разговоры о том, что ему следует жениться, чтобы родить «наследника». Некоторое время он прямо им отвечал, что никогда этого не сделает, и я верила, ведь мы всю жизнь жили душа в душу. Но уговоры не затихали, и настал день, когда он с ними согласился. В тот момент мне казалось, что земля разверзлась подо мной. Его решение привести вторую жену казалось жутким и бесчеловечным предательством. Очень долго и болезненно я это переживала – помогла*

лишь моя вера в Аллаха. А сегодня я даже рада, что все так сложилось. У мужа родился сын, и он счастлив, живя преимущественно с «младшей» женой. Конечно, ни о каком присутствии с нами, женами, по очереди, как это предполагается в нашей религии, речи нет. Мы с «младшей» женой видимся раз в пару лет – на фамильных мероприятиях – и ведем себя приветливо. Раньше я страдала, а теперь мне самой так лучше»[1]. (*Образование: на момент событий муж и «первая» жена имели лишь оконченное среднее образование, «вторая» жена – оконченное высшее образование*).

Установлено, что женщины, проживающие в семьях в качестве «вторых» жен, дают комментарии с меньшей степенью готовности. Одна из респонденток, ранее состоявшая в статусе «второй» жены, предоставила следующую информацию: *«Супруг был решительно настроен на наш союз. Я сама уже была в разводе несколько лет. У меня жизнь в первом браке не задалась, и я была одинока. Дети мои после нашего развода, несмотря на судебные тяжбы, в соответствии с ингушской традицией, остались жить со своим отцом. После некоторых уговоров со стороны моего второго супруга, я решилась на полигамный брак. При этом супруг настаивал на том, чтобы я никаким образом не давала первой его жене о себе знать. Я согласилась. В неширокому кругу близких прочитали мовлид (религиозный обряд с застольем), за меня был передан калым, с помощью муллы был заключен брак, и без каких-либо свадебных церемоний меня выдали замуж.*

Наш брак продлился недолго – несколько месяцев. Несмотря на то, что в действительности супруг стал меня обеспечивать финансово, я фактически по-прежнему ощущала себя очень одинокой. Супруг скрывал меня от первой жены и почти все время проводил в своей семье. А меня навещал, когда получалось. В конце концов я стала от этого страдать, просила раскрыть наш союз перед первой женой, на что супруг не согласился и принял

[1] ПМА, г. Карабулак, 2023.

решение расторгнуть наш брак»[1]. (*Образование: на момент событий все трое супругов имели оконченное высшее образование*).

Аналогичная ситуация была описана респонденткой из с.п. Сурхахи: «*Я вышла замуж, так как чувствовала себя лишней в семье брата, где жила в статусе разведенной золовки. В первом браке детей у меня не было и, так как по ингушским традициям женщина не может жить одна, я вернулась после развода в отчий дом, где уже не было родителей, а жил мой младший брат со своей семьей. Конечно, мне было несладко. Брат жестоко меня контролировал, как это и принято у нас в народе: я должна была отчитываться за каждое свое движение, ведь на мне было что-то вроде «клейма» – «разведенка» (инг. «жеро»). Статус разведенной, ощущение себя лишней в семье брата, бесконечное давление – все это заставляло мечтать о собственном уголке. Когда поступило предложение выйти замуж второй женой за малоизвестного мне челов., где первая жена, как обещалось, «была не против», я посчитала это выходом из моего затруднительного положения и шансом на собственное счастье.*

При свидетельстве муллы был заключен никях (мусульманский брак), самой свадьбы не было – так я вышла замуж. За несколько лет брака детей у меня так и не появилось, а это было моей главной надеждой. Однако я успела за свой счет отремонтировать дом, в котором жила с мужем и его детьми от первой жены, любившими проводить время со мной. Я же выдала двоих дочерей мужа замуж, полностью профинансировав их свадебные расходы. Одним словом, я очень старалась зажить своим счастьем, но так его и не вкусила. Скандалы с первой женой, относившейся ко мне как к главному врагу в жизни, несправедливость мужа, потеря из-за стрессов двух беременностей – все это привело к нашему разводу.

Я верю, что полигамный брак может быть мирным, но мне не посчастливилось»[2]. *(Образование: на момент событий муж и «вторая» жена имели*

[1] ПМА, г. Назрань, 2024.
[2] ПМА, С. п. Сурхахи, 2023.

оконченное высшее образование, «первая» жена – оконченное среднее образование).

Несмотря на имеющееся в местном обществе мнение о том, что современные ингушские мужчины вступают в полигамные браки вследствие утраты интереса к первым супругам по причине их физической непривлекательности, социальной нереализованности или недостаточной ухоженности, проведенные опросы выявили факты, опровергающие эту теорию.

В частности, опрошенная жительница города Сунжи, обладающая высоким уровнем ухоженности и профессиональными достижениями в бизнесе, сообщила, что в возрасте 45 лет приняла решение о рождении ребенка, в связи с тем, что ее супруг начал рассматривать возможность вступления во вторичный брак, мотивируя это отсутствием сына. «*У нас три дочери. Я никогда бы не подумала, что супруг переживает по поводу отсутствия сына – он не выказывал подобных мыслей. Но тут такое. Чтобы сохранить нашу семью в том смысле и значении, которое я предаю понятию «семья», я, несмотря на страхи в связи с возрастом, решилась на беременность. Надеюсь, у нас родится сын и все наладится*»[1]. Оба супруга на момент событий имели высшее образование.

Сбор данных о мужчинах, состоящих или ранее состоявших в полигамных браках, оказался более затруднительным. Анализ интервью с мужчинами, практикующими многоженство, показал, что в современных условиях вторичные браки чаще заключаются по причине мужского интереса к представительницам противоположного пола, реже – из желания иметь большее количество детей (сыновей). При этом характерной особенностью представителей ингушской нации является то, что почти всегда мужчины продолжают содержать «первых» жен и общих детей, не стремятся к расторжению с ними браков, по мере возможностей обеспечивают их материально и несут ответственность за их жизни.

[1] ПМА, г. Сунжа, 2024.

Двое мужчин-ингушей, имевших опыт проживания в полигамных семьях, в ходе интервью высказали мысль о том, что при наличии солидных финансовых средств мужчины всегда стремятся к многоженству[1] *(Образование: оконченное высшее образование в обоих случаях)*. Один респондент рассказал, что, когда его посадили в тюрьму, двух «младших» из трех своих жен, так как у них еще не успели родиться дети, он «отпустил», то есть дал им развод. Он обосновал это заботой об их судьбах[2] *(Образование: на момент событий все трое супругов имели оконченное среднее образование)*.

Другой респондент поделился опытом жизни в полигамной семье, рассказав о том, что впервые привел «вторую» жену, так как, несмотря на большое уважение к «первой» жене, в то время уже длительно болевшей онкологией, встретил «своего челов.»*: «В последующем я женился еще трижды. То есть я привел в дом «вторую» жену, через некоторое время «первая» моя супруга скончалась. Далее я женился еще трижды, но последующие браки не были долговечными. Сейчас у меня две жены, а детей – 17, рожденных от пяти жен. Все они в тесном контакте со мной, я обеспечиваю и детей, и, при необходимости, бывших своих жен. Скажу так: ситуации бывают разные. Я знаю только одно – женщину никогда ни в чем нельзя винить. Всю ответственность за семью в жизни должен брать на себя мужчина.*

Могу сказать по своему опыту – во-первых, я бы никому из мужчин не советовал без особой на то необходимости, вступать в полигамные браки – это большая ответственность; во-вторых, если уж такая семья сложилась, необходимо быть очень жестким и справедливым с женами, иначе их соперничество и женские эмоции создадут страшный «хаос». Стоит проявить с ними слабость в отношении взаимодействия друг с другом, все идет наперекосяк. До создания полигамной семьи я советую мужчинам организовать встречу невесты и жен и позволить им задать друг другу все интересующие их вопросы.

[1] ПМА, С. п. Экажево, 2024.
[2] ПМА, С. п. Сурхахи, 2022.

Я считаю, что женщина – это «столп», который держит крышу дома. Если повезло с женой – ты счастливейший из людей[1]*. (Образование: на момент событий все супруги имели оконченное высшее образование).*

По сведениям врача акушера-гинеколога д.м.н. З. М. Гатагажевой, *«ингушские женщины нередко идут на многодетность, невзирая на серьезные риски для их здоровья и противопоказания со стороны врачей, объясняя это желанием дать мужу и его роду мужское потомство и сохранить семью»*[2].

Многие респондентки сообщили, что почти каждая ингушская женщина, состоящая в современности в моногамном браке, регулярно в полушуточном тоне слышит «угрозы» мужа и его родственников о его вторичной женитьбе, «если что-то пойдет не так». Как-то поделился, что привык отшучиваться в ответ на такие шутки, как-то – обижаться, однако каждая замужняя ингушка, вне зависимости от возраста, места жительства, степени образованности или социального положения, осознает возможность реализации такой «угрозы».

Относительно правового обеспечения женщин, состоящих в полигамных браках, следует отметить, что в Российской Федерации нет правовой базы, регулирующей их права. Именно поэтому ингушское общество стремится сохранить неформальные институты, призванные восполнить данный правовой вакуум. Известно, что в современных условиях по вопросам семейных отношений лица, состоящие в таких браках, могут обращаться как в гражданский суд, так и в кадият (территориальное подразделение муфтията) Ингушетии. Однако при проведении исследования случаев обращения ингушскими женами, состоящими или состоявшими в полигамных браках в кадият, автором обнаружено не было. Это связано с особенностями темы исследования для представителей нации и нежеланием «выносить сор из избы».

Калым. Калым как предбрачная плата жениха за невесту встречался у многих народов на территории не только Российской империи, но и Центральной Азии. У большинства из них, в том числе у ингушей, калым изна-

[1] ПМА, С. п. Бейни, 2023.
[2] ПМА, г. Магас, 2025.

чально служил выкупом за невесту роду, терявшему в лице девушки-«невесты» рабочие руки, и попадал в руки родителей и родственников невесты. Далее для мусульманских народов он стал служить предбрачным даром самой невесте (арабское «*махр*» букв. «брачный дар»), передававшимся через родителей непосредственно девушке и легитимировавшим религиозный брак. Однако у ингушей с принятием ислама, перестав служить выкупом роду за невесту, калым не переходил в распоряжение невесты, а использовался родителями невесты при подготовке приданного. У ингушей он назывался «*урдув*».

Калым в ингушском социуме в конце XIX в. По данным исследователей, в прошлом ингушского народа калым выплачивался крупным рогатым скотом, лошадьми, оружием, землей, а позднее – деньгами. Изначально он не был единым для каждой невесты. Размер платы за девушку определялся знатностью рода, из которого она происходила, ее возрастом, красотой, девственностью.

Так, за не бывшую замужем девушку калым выплачивался в виде скота – от 12 до 21 коровы[1]. Кроме этого, в калым входила выплата на угощенье одного быка, одного барана, три угощения из пива, араки и прочее. Таким образом, всего стоимость калыма, даже для бедного, превышала 500 рублей, а для богатого и 1000 рублей»[2].

Когда невестой была вдова или разведенная, калым был в два раза меньше[3].

В случаях, когда невеста против ее воли была «похищена», условия выплаты калыма по ингушским адатам значительно усложнялись. Родители не-

[1] Крупнов Е.И. Средневековая материальная культура ингушей // Средневековая Ингушетия. М., 1971. С. 123

[2] Дахкильгов Ш.Э. Страницы истории Ингушетии. Нальчик, 2005. С. 509

[3] Акиева П.Х. Архетипическое в этнокультуре ингушей (на материале мифологии, нартского эпоса и обрядов жизненного цикла): Дисс. д-ра ист. н-к. Махачкала, 2016. С. 290

весты за нанесенное женихом их семье бесчестье могли затребовать уплату калыма в двойном или тройном размере[1].

По сведению В.Н. Акимова, с 1863 г. калым в виде скота был преобразован в денежный эквивалент, и жених уже должен был выплачивать его родителям невесты в виде установленной суммы – 105 рублей[2].

Для многих ингушских семей тех времен условия выплаты калыма были большим препятствием на пути к женитьбе.

В 1879 г. в результате организованных властями сходов ингушского населения в местечке Назрань, в ходе которых обсуждались различные социальные проблемы, в отношении калыма было принято решение – установить максимальный размер «*урдув*» – 105 рублей. Тогда представители Владикавказского Округа, Цоринского, Хамхинского, Мецхальского и Джераховского обществ обратили внимание на то, что высокая калымная плата при попытке жениться толкает молодых людей на девиантные способы добычи средств, а также акты насильственного увода девушек из отчих домов – похищений невест[3].

Известно, что калым за невесту в 1879 г. в селении Ляжги горной Ингушетии составлял две сотни рублей[4].

Далее, в конце 80-х-90-х гг. XIX в., при участии властей фиксированный размер калыма снова был пересмотрен и значительно сокращен. Сторона жениха через сватов передавала часть или полный объем калыма уже в день соглашения о браке родителям невесты.

В 1890 г. за превышение установленного размера «*урдув*» были введены высокие штрафы. В те годы сложный состав калыма стал заменяться более

[1] Грабовский Н.Ф. Ингуши (их жизнь и обычаи) // Сборник сведений о кавказских горцах. Тифлис: Типография Главного Управления Наместника Кавказского, 1876. Вып. 9. С. 21.
[2] Акимов В.Н. Свадебные обычаи и обряды чеченцев и ингушей // Сборник материалов по этнографии. М., 1888. С. 145.
[3] Дахкильгов Ш.Э. Страницы истории Ингушетии. Нальчик, 2005. С. 509.
[4] З-бов М. О калыме // ТВ. 1879. № 19.

удобным и простым составом бытовых предметов – постелью, домашней утварью или одеждой и т.д.[1].

Тогда ингушское население восприняло перемены в отношении одного из самых болезненных вопросов в цикле свадебных обрядов с радостью. Одни вовсе отказались от практики требования и передачи калыма при сватовстве. Другие просто придерживались новых норм. Все, что считалось необходимым для быта молодоженов, включая одежду, домашнюю утварь, постель и прочее, в это время покупала сторона жениха.

«Ныне «калым», покупная плата за женщину, – пишет дореволюционный исследователь Ф.И. Леонтович, – не существует и имеет значение только при разборе прежних дел о браках»[2].

Калым в ингушском социуме в начале XX в. С принятием ингушами ислама, в соответствии с законами новой религии калым изменил свое значение и стал переходить в собственность невесты, не имея уже никакого отношения ни к ее роду, ни к ее родителям. Таким образом ингушка-мусульманка получала материальную гарантию возможности своего существования в случае вдовства или развода.

«Женщине, на которой вы женитесь, дайте калым (предбрачный дар). Это долг, который налагает на вас брак. Нет греха в том, что вы придете к согласию: жена согласится на меньший калым или муж согласится увеличить калым»[3].

«Отдавайте женщинам их калым. Вы не имеете права на их калым. И если они по своей доброй воле уступят вам часть его, тогда вы можете использовать его как чистые добрые деньги, направленные на благо семьи»[4].

«Калым всецело принадлежит невесте, а не ее родителям; иногда на приданое идет весь калым, иногда только часть калыма, а иногда даже боль-

[1] Кудусова Ф. Семья и семейный быт ингушей (XIX - начало XX вв.). Грозный: Книга, 1991. С. 50.
[2] Леонтович Ф. И. Адаты кавказских горцев//Материалы по обычному праву Северного и Восточного Кавказа. Вып. I-II. Одесса, 1882. С. 119.
[3] Коран, сура 4 «Ан-Ниса» (Женщины), аят 24.
[4] Коран, сура 4 «Ан-Ниса» (Женщины), аят 4.

ше идет на приданое, чем на калым (я был свидетелем, как одна любящая мать приготовила приданое на 210 рублей, прибавив к 105 рублей калыма и от себя столько же, т.е. 105 рублей)»[1].

Становясь личным бюджетом невесты, «*урдув*» мог быть расходован ингушкой по своему усмотрению: она могла как использовать его для приготовления приданого, так и отложить на случай вдовства или развода[2].

Выкуп за невесту изменился в 1907 г. в связи с принятием нового «приговора», ограничивающего размер калыма суммой в 25 рублей в соответствии с требованиями шариата. Об этом сообщалось в «Терских ведомостях» в статье «Ингушские народные приговоры»[3].

Исследователи тех времен по-разному расценивали практику выплаты калыма туземными народами. Некоторые считали, что невеста продает саму себя, принимая в дар выплату перед замужеством[4].

Калым в ингушском обществе при советской власти (XX в.). В период установления в российском государстве советской власти практика калыма вновь подверглась государственному регулированию. В отличие от предыдущих попыток, направленных на формирование общественного мнения о «вредности» данного обычая, власти предприняли решительные меры, включив калым в категорию преступлений, связанных с пережитками местных обычаев. За совершение данного деяния были предусмотрены санкции в виде принудительных работ либо лишения свободы на срок до одного года с конфискацией выкупа (ст. 232 УК РСФСР, Глава 11).

Несмотря на официальный и строгий запрет, калым существовал и даже нес обязательный характер в жизни ингушского народа. Передачу калыма семьи осуществляли скрытно, без огласки, таким образом, сохраняя верность

[1] Далгат Б.К. Родовой быт и обычное право чеченцев и ингушей. Исследования и материалы 1892-1894 гг. М.: ИМЛИ РАН, 2008. С. 164-165.
[2] Акиева П.Х. Архетипическое в этнокультуре ингушей (на материале мифологии, нартского эпоса и обрядов жизненного цикла). Дисс. д-ра ист. н-к. Махачкала, 2016. С. 293
[3] Албогачиева М.С.-Г. Этнография ингушского народа в письменных источниках конца XVIII-первой трети XX вв. Дисс. д-ра ист. н-к. СПб.: 2007. С. 18.
[4] Тепцов В.Я. По истокам Кубани и Терека // Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. Вып. 14. Тифлис, 1892. С. 168.

традиционным представлениям, созвучным с религиозными законами, и придерживаясь устоявшегося порядка организации процесса сватовства. Размер калымной платы семьи определяли сами по обоюдному сговору роднящихся сторон[1].

Калым в ингушском социуме в конце XX – начале XXI вв. После образования Республики Ингушетии в период распада СССР в регионе и было легализовано ингушское духовенство, а также начали функционировать советы старейшин.

В 1999 г. в результате состоявшейся в Республике Ингушетия конференции мусульман был определен новый размер калыма – 2 тыс. долларов США, эквивалентный 12 000 рублей по тем временам. Десятилетие спустя, 5 июля 2010 г. на таком же мероприятии – конференции мусульман Ингушетии – размер калыма был пересмотрен, так как установленный ранее потерял актуальность в связи со значительной инфляцией. На момент первого определения размера калыма доллар стоил 5 рублей, а через десятилетний временной промежуток успел вырасти до 30 рублей. Так, было принято решение установить новую сумму фиксированного калыма в 40 тыс. рублей[2].

Калым (инг. «*урдув*») так же, как и в прежние времена, определялся в день сватовства и, как правило, сторона невесты не входила в противоречие с планами родственников жениха. Установление стоимости калыма чаще всего носило условный характер. Редко, но бывало и такое, что родственники невесты высказывали мнение о том, чтобы калым не был слишком завышен. Однако чаще сторона девушки воспринимала желание сватов выплатить сумму калыма за невесту, превышающую установленную, как знак особого сознания ценности девушки и для них, как и для самой невесты, это становилось предметом гордости.

[1] Албогачиева М.С.-Г. Конференция мусульман Ингушетии // Антропологический форум. 2011 б. № 14. С. 482.
[2] Там же. С. 482.

В то же время, не желая нарушать установлений духовенства республики (Муфтията), при желании выплатить большую сумму калыма, представители жениха сначала передавали невесте установленную сумму – 40 000 рублей, а затем – остальные деньги, обозначая, что передают их «на нужды невесты»[1].

В 2024 г. представителями духовенства Республики Ингушетия, при участии общественности сел и городов, размер калыма снова был пересмотрен в связи с падением курса рубля. Так, с учетом мнений жителей региона, фиксированная сумма калыма вновь была изменена и установлена в размере 150 000 рублей.

Таким образом, исследование показало, что формы брака у ингушей прошли значительную трансформацию от жестко регламентированных традиционных моделей (развернутое и ускоренное сватовство, люлечное обручение, левират, сорорат) к современным практикам. Установлено, что архаичные формы (левират, сорорат, люлечное сватовство) практически полностью исчезли, уступив место доминирующему сватовству, которое, однако, сохранило свою вариативность (развернутое/ускоренное). Выявлен феномен появления новой, нетрадиционной формы – «тайного брака», существующего вопреки общественному мнению, что свидетельствует о латентных процессах индивидуализации брачного выбора.

Доказано, что умыкание (увод) исторически являлось не столько нормой, сколько экстраординарной мерой, к которой прибегали в условиях социальных или экономических препятствий для легитимного сватовства. Анализ советского и постсоветского периодов демонстрирует цикличность этой практики: от уголовного преследования до относительной либерализации в 1990-2000-е гг. и последующего резкого сокращения благодаря введению религиозно-общественного штрафа (инг. «*гIод*») в 2013 г. Несмотря на почти

[1] Албогачиева М.С.-Г. Конференция мусульман Ингушетии // Антропологический форум. 2011 б. № 14. С. 482

полное исчезновение, единичные случаи умыкания фиксируются, что указывает на инерционность патриархальных моделей поведения.

Выявлена существенная эволюция роли женщины в вопросах заключения брака. Если в традиционном обществе мнение невесты игнорировалось, а переговоры велись исключительно мужчинами, то в современном ингушском социуме наблюдается усиление влияния матери невесты (особенно в неполных семьях) и учет мнения самой девушки, что коррелирует с ростом образовательного и финансового статуса женщин. Тем не менее, финальное решение сохраняет патриархальный характер, требуя участия авторитетных мужчин и муллы.

Установлено, что полигиния в ингушском обществе, имея исторические корни (бездетность, стремление к потомству мужского пола) и религиозное обоснование в исламе, в современных условиях порождает сложный комплекс социально-психологических проблем. Анализ интервью показывает, что декларируемая религиозная норма справедливости ко всем женам часто вступает в противоречие с реальной практикой, вызывая глубокие личные драмы, особенно у «первых» жен. Мотивация мужчин варьируется от стремления к потомству до личных предпочтений, в то время как мотивация «вторых» жен часто продиктована нехваткой брачных перспектив и страхом одиночества. Демографический дисбаланс выступает объективным фактором, поддерживающим эту практику.

Прослежена четкая эволюция института калыма (инг. «*урдув*», «*дехар*»). Исторически выполняя функцию компенсации роду за утрату работницы, под влиянием исламских норм и советского законодательства калым трансформировался в предбрачный дар, переходящий в собственность невесты. Это принципиально меняет его экономическую сущность, превращая из платы за женщину в механизм ее материального обеспечения. Современная практика показывает, что размер калыма регулируется решениями духовен-

ства и общественности, при этом превышение установленной суммы рассматривается как знак особого уважения, а не как «покупка».

В целом, институт замужества у ингушей представляет собой динамичную систему, в которой архаичные адаты, религиозные предписания ислама и реалии современного права и экономики находятся в сложном взаимодействии, порождая как новые социальные нормы, так и зоны напряженности.

1.3. Похоронная обрядность

Похоронно-поминальная обрядность является значимым элементом цикла жизненных обрядов ингушей. На протяжении веков она претерпевала изменения в соответствии с эволюцией религиозных верований, которые, по данным этнографических исследований, трансформировались как минимум трижды.

Представители ингушской этнической группы на протяжении различных исторических периодов исповедовали языческие культы, христианство, а с середины XIX в. до настоящего времени придерживаются ислама. Христианская религия имела распространение в XII – начале XIII вв., в XVII, а также в XVIII-XIX вв., однако не получила широкого распространения среди населения из-за сильной устойчивости традиционных языческих верований.

Обряды погребения ингушей не демонстрируют существенных различий в зависимости от пола усопшего. Несмотря на наличие некоторых естественных гендерных особенностей, а также религиозных нюансов, основные ритуальные практики в отношении погребения женщин и мужчин остаются общими. В основном трансформация ритуальных практик в обозначенный период обусловлена сменой религиозных убеждений представителей этноса.

В организации похорон равно задействованы как мужчины, так и женщины рода. Каждая сторона выполняет свою ответственную миссию, тради-

ционно рассматривая задачи похоронно-поминальной обрядности как коллективную обязанность.

Похоронно-поминальная обрядность ингушей в период язычества (до XII – начала XIII вв., затем, примерно, до XVII в.). В описываемый период хоронить усопших следовало на 3-й или 4-й день после смерти. Хоронили в склепах, состоявших из нескольких этажей. Склепы могли быть как подземные, так и полуподземные и надземные. Во всех склепах хоронили одинаково. На покойника надевали его лучшую одежду. Укладывали женщин и мужчин на полу склепа рядами на спинах, поворачивая тело ногами к входу, вытягивая руки вдоль туловища и складывая их у пояса[1].

Известно, что во времена ранних верований ингуши воспринимали смерть как своеобразный переход челов. из одного мира в другой и полагали, что в следующем мире человеку точно также необходимы все атрибуты земной жизни, как и при жизни физической оболочки[2]. Ингуши-язычники верили в существование некой «страны мертвых», в «бессмертие души», в «землю предков»[3]. В соответствии с этими убеждениями женщин и мужчин ингуши хоронили вместе с предметами обихода, которыми они пользовались при жизни. Так, в обнаруживаемых в горах Ингушетии по наши дни древних могильниках и склепах[4] археологи обнаруживают рядом с останками предметы одежды, женские украшения (ингушские национальные головные уборы – курхарсы, височные кольца, золотые и серебряные серьги, пояса, броши), музыкальные инструменты, люльки, посуду и другие предметы. Все эти предметы были захоронены вместе с представительницами ингушской национальности в период язычества. Рядом с мужскими останками также фиксируются предметы одежды, оружие и др.[5]

---

[1] Крупнов Е.И. Средневековая материальная культура ингушей. М.:1971. С. 58-113.
[2] Вертепов Г.А. В горах Кавказа //Терский сборник. Вып. 6. Владикавказ, 1908. С. 111-112.
[3] Крупнов Е.И. Средневековая материальная культура ингушей. М.:1971. С. 186.
[4] Пять удивительных находок из склепа в Цори // Дзурдзуки : историко-географическое общество Ингушетии. 10 ноября 2022. URL: https://dzurdzuki.com/2022/11/10/pyat-udivitelnyh-nahodok-iz-sklepa-v-czori/ (дата обращения: 17.03.2024).
[5] Агиева Л.Т. Этнография ингушей. Майкоп: ОАО «Полиграф-ЮГ», 2011. С. 195.

Есть сведения о том, что покойных даже женили посмертно для их дальнейшего семейного сожительства в загробной жизни. Г.А. Вертепов повествовал о бытовавшей практике просить у родителей руки умершей в том же году девушки-ингушки для усопшего молодого мужчины, высказывая намерение поженить умерших молодых в мире ином. Свидетельствуется, что подобные предложения по народному этикету стороной девушки должны были быть приняты[1].

Важным в мировоззрении ингушей языческого прошлого было захоронение именно в родовых склепах. Даже если представитель нации встретил смерть не в родных краях, его тело старались привезти на родную землю и захоронить рядом с сородичами. «Умерших на чужой стороне, в плену или захваченные тела убитых стараются выкупить или выменивать на живых с тем, чтобы только похоронить на своих кладбищах»[2]. Необходимость этого диктовалась верованием ингушей в то, что только так мертвец сможет продолжить свое существование в загробном мире[3].

По народному регламенту женщинам не следовало находиться на кладбище при непосредственных похоронах, так как считалось, что в этот момент открыты некие «врата» в подземный или потусторонний мир, а женщины, связываемые в народном понимании с мистическими силами и природными стихиями, будучи подверженными таинственным влияниям, казались достаточно хрупкими и непредсказуемыми официальным представителям патриархального ингушского общества – мужчинам[4].

Есть основания предполагать, что в те времена существовала практика оплакивания во время похорон женщинами покойников с актами самоистязания. По сведениям Чаха Ахриева, относящимся к концу XIX в., когда ингушское население не было однородно в своих вероубеждениях, женщины, при-

[1] Вертепов Г.А. В горах Кавказа // Терский сборник. Вып. 6. Владикавказ, 1908. С. 113.
[2] Ахриев Ч. Э. Избранное. Назрань, 2000. С. 183.
[3] Акиева П.Х. Архетипическое в этнокультуре ингушей (на материале мифологии, нартского эпоса и обрядов жизненного цикла). Дисс. док. ист. н. Махачкала, 2016. С. 366.
[4] Там же. С. 359.

ходя на похороны, начинали оплакивания умершего в следующем порядке: одна из них, условно называемая «запевалой», начинала громко плакать и причитать о кончине покойника, ударяя себя при этом в лицо руками и кулаками. Сразу после исполнения ею «вводной части» оплакивания к ней присоединялись остальные женщины, молча до сих пор ее слушавшие[1]. Автор предполагает, что к отмеченному исследователем Ахриевым периоду традиция оплакивания пришла со времен ингушского язычества.

Траур по умершему семья в те времена держала от одного года до трех лет[2]. Однако существовал и обряд проведения поминок, о котором до наших дней дошли отрывочные сведения. Так, по сведениям П. Акиевой, бытовал обряд «кормления» умерших душ. Каждый отец семейства ежедневно в момент трапезы бросал в пламя очага лучшую часть пищи, испрашивая таким образом у умерших предков благополучия для живых членов семьи. Кроме того, в качестве поминальных традиций ингушские семьи устраивали жатвенные ужины сразу после окончания жатвы, в ходе которых проводили определенные ритуалы, направленные на «кормление» мертвых родичей. Хозяйка (старшая женщина) семейства прикасалась щипцами к каждому приготовленному блюду с разных сторон, приговаривая: «Да будешь ты пищей такому-то… покойнику». Затем она опрокидывала чашу с брагой у очага, и сразу после этого семейство могло приступить к трапезе[3].

Похоронно-поминальная обрядность ингушей в период христианства (XII – начало XIII вв., XVII в. и позже – в XVIII – XIX вв.). Период христианства в истории ингушского народа имеет прерывистую датированность. Некоторые исследователи отмечали, что глубокая приверженность ингушей прошлого языческим убеждениям не давала проповедникам и миссионерам из Грузии, а затем и Царской России закрепить православную филосо-

[1] Ахриев Ч. Похороны и поминки у горцев //Сборник сведений о кавказских горцах. Тифлис, 1870. Вып. 2. С. 28-32.
[2] Акиева П.Х. Архетипическое в этнокультуре ингушей (на материале мифологии, нартского эпоса и обрядов жизненного цикла). Дисс. док. ист. н. Махачкала, 2016. С. 368.
[3] Там же. С. 364-365.

фию в сердцах горцев-вайнахов, живших в суровых условиях дикой, неприрученной природы, и потому крепко утвердившихся испокон веков в полной подчиненности человеческого существа явлениям природы[1].

Хоронили родню ингуши через три-четыре дня после наступления смерти, так как верили, что это время душа находится рядом с телом и только через это время вместе с погребенным телом отходит в мир иной. Мертвеца одевали в чистую новую одежду и в полном обмундировании – в бурке, с оружием и в головном уборе – укладывали в могилу. Представляя по-прежнему, что на том свете усопший продолжит свое, похожее на земное, существование, рядом с ним в могиле оставляли штоф араки, три чурека (хлеб), которыми он мог бы питаться сам и угощать «новых» спутников на том свете. На этом проводы покойника не заканчивались. Для полного его комфорта в будущей жизни полагалась еще и лошадь. Заправленного коня подводили к могиле, уздечки вкладывали в руки покойника и, проводя ритуал передачи коня мертвецу, водили его трижды вокруг могилы, в то время как один из старцев читал соответствующую молитву «передачи». Далее коню приходилось выдержать отрезание уха, которое отправлялось на тот свет вместе с усопшим[2].

По сведениям Шегрена, в 1846 г. подобным образом на тот свет вместе с умершим супругом формально «была отправлена» и его супруга. Однако вместо уха женщине отрезали косу[3].

Сами поминки справлялись пышно при многочисленной родне. Вторые, «постельные» поминки, обязательные для того, чтобы покойник на том свете «мог встать с постели», устраивали со скачками и спортивными состязаниями в стрельбе и джигитовке. Через два года после похорон всем тейпом собирались на еще одни, по сведениям, еще более разорительные поминки. Из-

[1] Культура и история // Официальный сайт Республики Ингушетия. URL: https://www.ingushetia.ru/about/kultura/duhov.php (дата обращения: 12.03.2025).
[2] Далгат Б. Первобытная религия чеченцев и ингушей // Терский сборник. Вып. 3, кн. 2. Владикавказ, 1893. С. 66.
[3] Там же. С. 66.

вестно, что во время поминок в период язычества и христианства на застольях ингушей присутствовали спиртные напитки[1].

Только через три года совершались последние поминки, после чего траур считался соблюденным. Вдовы, чей срок траура был завершен, могли выйти замуж за брата или родственника умершего в соответствии с существовавшей в те времена во многих, в том числе и ингушском, народах практикой левиратного брака[2].

Также продолжала существовать практика оплакивания умершего близкими родственницами. Причитания несли характер восхваления имени и добрых качеств усопшего, а также сопровождались добрыми пожеланиями о счастье в будущей жизни. Кроме родственниц, для этой роли за отдельную плату могли быть приглашены и «профессиональные» народные плакальщицы-поэтессы, которые могли подойти к своему делу творчески и причитать стихотворно и даже мелодично.

Сохранились некоторые тексты:

«Встану я и некого мне к себе прижать,

Боюсь своим палящим дыханием

Чужих людей лица обжечь,

Боюсь своим горестным словом

Чужих людей сердца ранить,

Боюсь своим холодным дыханием

Остудить горячий ужин счастливцев»[3].

Похоронно-поминальная обрядность ингушей в период мусульманства (конец XIX в. и до наших дней). Принятие Ислама ингушами окончательно завершилось в конце XIX в. и, как полагают исследователи, стало

[1] Албогачиева М.С.-Г. Похороны и поминки у ингушей // Материалы полевых исследований МАЭ РАН. Кунсткамера. Санкт-Петербург: «Лема», 2009.С. 64.
[2] Шиллинг Е. М. Ингуши и чеченцы // Религиозные верования народов СССР. М.-Л.: 1931. Т. 2. С. 18.
[3] Акиева П.Х. Архетипическое в этнокультуре ингушей (на материале мифологии, нартского эпоса и обрядов жизненного цикла). Дисс. док. ист. н. Махачкала, 2016. С. 357-358.

возможным благодаря большой схожести многих аспектов народного адата с нормами мусульманского Шариата.

Исчезла практика захоронения людей в склепах, сменившись на практику погребения на родовых кладбищах, которым до наших дней придается особое, сакральное значение. Несмотря на позицию религиоведов, утверждающих, что в соответствии с нормами ислама мусульманин должен быть похоронен на ближайшем от места наступления смерти мусульманском кладбище, ингуши, как и много веков назад, стараются привезти тело родственника на родную землю и похоронить его рядом с предками.

Похоронно-поминальная обрядность в ингушской среде после исламизации региона значительно трансформировалась и в наши дни представляет собой некий симбиоз традиционных и религиозных представлений о порядке ее соблюдения. Она стала включать в себя четыре составляющие: обычаи и обряды, предшествующие погребению; похороны; обычаи и обряды, соблюдаемые после похорон; и поминки.

После наступления смерти в первую очередь родственниками рассылается весть о кончине сородича всем представителям рода. Форма оповещения деликатная, лишенная непосредственного упоминания слова «смерть». Так, дословно сообщение звучит следующим образом: *«....шо маьрша, хьанаьхк дIаваьннав»* (ты живи долго, он (она) отправился в иной мир). В избегании слова «умер», по мнению некоторых этнографов, проявляется забота о психологической составляющей воспринимающего печальную весть[1].

При этом каждый член рода традиционно обязуется принять участие в похоронной церемонии. Получив весть о смерти сородича, ингуши оставляют свои дела и прибывают в родовой дом семьи мертвого. В XXI в. таким домом служит обычно фамильный двор умершего. Всю процедуру подготовки самого погребения и организации приема приходящих для выражения соболезнований берут на себя родственники семьи, освобождая от этих хлопот

[1] Агиева Л.Т. Этнография ингушей. Майкоп: ОАО «Полиграф-ЮГ», 2011. С. 186-187.

членов семьи покойного. Приготовления к погребению начинаются в день смерти челов., поскольку похоронен он должен быть либо в день смерти (если умер он в первой половине дня), либо на следующее утро (если его не стало во второй половине дня), если только этому не препятствуют объективные причины, такие как смерть за пределами родного региона и необходимость транспортировки тела покойного на родину.

Мужчин и женщин ингуши хоронят с соблюдением одинаковых ритуалов и обрядов.

В наши дни, ссылаясь на требования Шариата, ингуши считают, что в момент предсмертной агонии или после наступления смерти в первую очередь следует прочитать над уходящим в иной мир суру из Корана «Ясин». Затем тело усопшего следует обмыть, облачить в специальную погребальную одежду – саван, затем, после раздачи за душу умершего милостыни (инг. *«сагIа»*) в 70-90 дворов, состоящей из жертвенного сырого мяса и лепешек, похоронить.

Обмыванием тела занимаются трое и более человек в состоянии ритуальной чистоты (родственники или иные лица, пожелавшие принять в этой процедуре участие). В омывании принимают участие только люди одного пола с усопшим. Каждый их них выполняет определенную функцию: как-то поворачивает покойного, как-то подает воду, как-то занимается омыванием.

Обмывающий тело надевает специальные рукавички из бязи – той же ткани, из которой изготовлен саван, и использует благовонное мыло. Все участники ритуала надевают передники из той же ткани. Обмывающий покойника стоит слева от него, помогает ему поворачивать тело участник, стоящий по правую сторону. Происходит обмывание либо в специальном помещении на территории кладбища, где установлен небольшой пьедестал из досок, конструированный таким образом, чтобы по каналам с боков «кушетки» вода стекала в специальный таз, из которого по окончании процедуры ее выливают в недоступное для людей и животных место, либо в специально осво-

божденной для этих целей комнате дома, где устанавливается стол и создаются максимально приближенные к необходимым условия.

Глаза покойнику закрывают, полагая, что его взгляд может накликать смерть кому-либо из родственников. Также верят, что улыбка на лице покойного указывает на чистоту его души и сулит ему рай на том свете. Подбородок подвязывают, чтобы челюсть была сомкнута[1].

В это время родственницы покойного, так же в состоянии ритуальной чистоты, шьют для него саван (инг. «*мерчи*»). К савану шьется нижнее белье, состоящее из штанов и сорочки, а также обшитое по периметру длинное покрывало, в которое мертвый будет обернут. Для женщин саван, из соображений тщательного сокрытия очертаний ее фигуры, отмеряется намного длиннее, чем для мужчин.

Мужчины занимаются приготовлением жертвенного мяса: режут быка или корову (инг. *«дакъал хьалха дув бежан»*), которое спешно делится на части и раздается в качестве милостыни за усопшего.

Несколько добровольцев (родственники, соседи или знакомые) отправляются на кладбище для выкапывания могилы. Обязательно из числа благородных и исповедующих религию ислам в состоянии ритуальной чистоты они выкапывают яму примерно двухметровой глубины. Женская могила копается глубже сантиметров на 10 из соображений большего сокрытия аурата (арабское слово, обозначающее часть тела, которую мусульмане обязаны прикрывать перед другими людьми), что является сунной. Длина ямы определяется по замерам тела усопшего, произведенным отрезом ткани, к которым прибавляется по 3 кулака у ног и головы. У основания ямы с одной из сторон (у представителей разных вирдов ингушей они разные), правой или левой, выкапывается ниша-углубление, в которую предстоит поместить покойного. Для головы мертвого в нише предусматривается небольшой подъем.

[1] Досхоева Р. Х. Поминально-погребальный обряд ингушей: традиция и современность // 30 лет Республике Ингушетия: Исторические вехи и перспективы развития: Материалы международной научно-практической конференции, Магас, 14-17 ноября 2022 года. Магас, Общество с ограниченной ответственностью "КЕП", 2022. С. 153-158.

Также подготавливаются доски или саманные кирпичи, которыми после помещения в нишу тела усопшего будет поставлена перегородка.

По завершении процедуры обмывания усопшего облачают в погребальные одежды – сшитые женщинами предметы. Некоторые люди добавляют в состав женской погребальной одежды платки, платья или пледы зеленого цвета с религиозными надписями на арабском языке. Некоторые добавляют к комплекту носки белого цвета. В нос и рот мертвеца вкладывают ватные тампоны, чтобы из них не вытекала жидкость. После завершения облачения покров завязывается со стороны головы и ног покойного, а также в области талии перевязывается лентой. Лицо оставляют открытым.

Следующим этапом становится укладывание тела в отведенной для этого комнате дома на расстеленном на полу заведомо ковре. Тело располагают таким образом, чтобы голова усопшего была направлена в сторону Каабы (юго-запад), то есть Мекки. Здесь покойник находится до того момента, пока его не переложат на специальные носилки, на которых в сопровождении процессии, состоящей исключительно из мужчин, он будет донесен до кладбища.

Пока мертвый находится в комнате, к нему приходят проститься родственники и знакомые.

Тело покойника находится в доме обязательно в комнате с включенным светом, и его стараются не оставлять одного даже ночью, так как, в архаичном понимании народа, душа мертвого до момента захоронения находится рядом с телом. Чаще всего, рядом с умершим находится либо духовное лицо, читающее суру из Священного Корана «Ясин», либо члены семьи[1]. Могилу для усопшего, оставленного в доме на ночь для захоронения на рассвете, копают уже с момента его смерти и рядом с могилой также оставляют на ночь

[1] Досхоева Р. Х. Поминально-погребальный обряд ингушей: традиция и современность // 30 лет Республике Ингушетия: Исторические вехи и перспективы развития: Материалы международной научно-практической конференции, Магас, 14-17 ноября 2022 года. Магас, Общество с ограниченной ответственностью "КЕП", 2022. С. 153-158.

кого-то из родственников-добровольцев, веря, что и могилу покойника нельзя оставлять без присмотра.

Есть сведения, что и в XXI в. большая часть представителей ингушской нации верит, что в комнате, откуда вынесли покойника, до сорока дней должен оставаться включен свет, что этот период в ней нельзя принимать или готовить пищу, хранить продукты питания, а в некоторых случаях по прошествии 40 дней в ней даже проводятся очистительные «ритуалы», а именно окрашивание или хотя бы мытье, очищение стен, полов и проемов. Объясняется это верованием в то, что ангел Азраил, принимая душу челов., перерезает ему горло и невидимая кровь, больше по смыслу напоминающая «энергию» умершего, разбрызгивается по стенам комнаты. Ни человеку, ни скотине нельзя употреблять в пищу продукты, находившиеся в «осквернённой» комнате[1], поэтому, если таковые бывают, их стараются утилизировать соответствующим образом. Одежду покойника следует проветривать на воздухе три дня и лишь после этого она считается пригодной для пользования.

После прощания лицо покойного закрывают саваном, тело заворачивают в ковер, на котором оно лежало, перекладывают на носилки и выносят во двор ногами вперед, где его ждут мужчины рода. Мертвого укладывают во дворе на подготовленных брезентах или коврах. Сняв обувь, рядом с носилками становится мулла, за ним выстраиваются другие мужчины и совершается коллективная заупокойная молитва (инг. «*дакъа ламаз*»). После завершения молитвы мужчины становятся вокруг покойного и произносят сначала 15 раз АстагIфируллах (перевод с арабского – *«Да простит Аллах*»), затем сто раз свидетельство о том, что нет божества, кроме Аллаха на арабском языке («*Ла илахIа иллаллахIу*»), а после – 5 раз Салават Пророку Мухаммаду – «*Аллахумма салли ‘аля Мухаммадин уа ‘аля аали Мухаммад*» (перевод с арабского – «*О Аллах, благослови нашего господина Мухаммада и его семью*»). После этого мулла, обращаясь к присутствующим, просит простить усопшему его

[1] Агиева Л.Т. Этнография ингушей. Майкоп: ОАО «Полиграф-ЮГ», 2011. С. 190.

долги, если таковые за ним остались, простить ему обиды, если он нанес их при жизни, во имя благополучия его души. Считается, что, будучи людьми богобоязненными, ингуши должны стремиться отпустить недобрые воспоминания, долги и обиды, связанные с умершим, насколько для них это возможно.

Бывают случаи, когда кто-либо отказывается простить долг умершему. По мусульманским законам до разрешения спора об оставшихся долгах усопшего нельзя хоронить. В таких случаях родственники, знакомые, а иногда даже, по свидетельствам респондентов, все село принимает на себя обязательство погасить долг умершего, чтобы обряд захоронения мог быть завершен.

После этого под руководством муллы все читают суру из Корана, мужчины берут носилки и несут покойного на кладбище. Женщины не покидают двор, провожая мужчин взглядом, молясь и плача. В исламе женщине не следует посещать кладбищ даже в момент похорон близких.

По прибытии на кладбище, опасаясь наступать на могилу, участники процессии дожидаются дозволения муллы и опускают тело в яму. При опускании тела двое растягивают над усопшим кусок ткани, заслоняя его от солнца. Внутри могилы тело помещают в нишу, поворачивая лицом в сторону Каабы (Мекки), развязывают узлы у головы, ног и туловища, освобождают его лицо от ткани. Затем нишу перекрывают перегородкой и засыпают могилу землей.

На месте захоронения устанавливается невысокий могильный камень, на котором написаны фамилия, имя и отчество усопшего и даты его рождения и смерти.

После завершения установления надмогильного памятника мулла поливает могилу водой из специально привезенного кувшина. Есть сведения, что, по народным поверьям, эта вода достигает уха покойного, после чего он «оживает» и взывает к родным не оставлять его. Этим объясняется спешное

удаление после процедуры поливания могилы участников похорон с кладбища. Оборачиваться, уходя, считается запретным, так как обернувшегося, по представлениям ингушей, может постичь смерть. Есть также поверье, что после погребения душа возвращается в тело и покойный отчетливо слышит топот уходящей процессии. В это время к умершему являются ангелы Мункар и Накир для проведения посмертного религиозного допроса.

Три дня во дворе продолжаются поминки. 40 дней с момента смерти родственника женщины носят головной убор – косынку темного цвета, мужчины носят тюбетейку[1], не бреют бороду. Отменяются все праздничные или увеселительные мероприятия. Соблюдается траур[2].

Во дворе, в котором проводятся похороны, собираются все родственники покойного: ближайшие и дальние. По мере пребывания мужчины для выражения соболезнований собираются во дворе, а женщины держатся в стороне от мужской части и проходят в дом, где для них бывают подготовлены места для сидений (часто обыкновенные стулья, выстроенные несколькими рядами, которые либо собираются у соседей, либо, в наши дни, берутся в прокат специально для похоронных церемоний). Ближайшие и дальние родственницы встречают представителей своего рода, а также соседей, знакомых и коллег усопшего, пришедших выразить соболезнования, стоя у стен и дверей по всему маршруту прохода до комнат со стульями. Женщины, облаченные в одежду темных тонов и с покрытыми косынками головами, без какого-либо макияжа на лице, приобнимая каждую родственницу усопшего (усопшей) и выражая каждому в отдельности слова сочувствия и пожеланий милости и прощения грехов умершего Всевышним, проходят до подготовленного для них помещения. Там они садятся и некоторое время проводят вместе со старшими женщинами и ближайшими членами семьи умершего.

[1] Албогачиева М. С-Г. Ислам в социальной жизни ингушей: история, практики, институции (XVIII - начало XXI в.). Дисс. док. ист. н. СПб.: 2021. С.178.
[2] Акиева П.Х. Архетипическое в этнокультуре ингушей (на материале мифологии, нартского эпоса и обрядов жизненного цикла). Дисс. док. ист. н. Махачкала, 2016. С. 368.

Все еще существует практика оплакивания, однако реализуется она иначе, чем во времена языческих вероубеждений ингушей. На эмоции окружающих и поддержание некого драматизма обстановки влияет женщина в преклонных годах, сдержанно плача, рассказывая трогательные истории и описывая особенные, индивидуальные черты личности умершего. Из присутствующих все внимательно слушают, кто может подобрать слова, старается сказать доброе слово о покойнике, кто не находит подходящих слов, скорбно молчит и высказывает пожелания, связанные с прощением Всевышним грехов усопшего и обретения им рая на том свете. Чаще всего дословно произносятся слова: «*Дала гешт долда цунах...*» («*Пусть Бог смилостивится над ним (ней)*».

Чрезмерные слезы, считают в народе, делают почву в могиле усопшего сырой, поэтому они нежелательны, а тех, кто особенно тяжело переживает утрату близкого, женщины искренне уговаривают покориться воле Всевышнего, смиренно принять выпавшее на долю испытание и, насколько это возможно, воздержаться от рыданий.

Не следует приходить на похороны беременным женщинам, так как, по народным поверьям, их следует оберегать.

Мужчины всегда приходят на похороны с покрытой головой, в зависимости от сезона меняя головные уборы (тюбетейки (инг. «*бетиг*»), шапки, папахи, шляпы). Для людей, приходящих на соболезнования, во дворе устанавливаются длинные лавки. Каждый приходящий подходит к ним, присоединяется к коллективному дуа (молитву) за усопшего, а затем выражает слова соболезнований. Молодые мужчины перед старейшинами, по традиции, из глубокого почтения никогда не садятся[1].

К приготовлению поминальной пищи при похоронах в разных вирдах относятся по-разному. Одни встречают соболезнующих хлебосольно, другие ограничиваются подготовкой небольших скромных столов только для нахо-

[1] Агиева Л.Т. Этнография ингушей. Майкоп: ОАО «Полиграф-ЮГ», 2011. С. 187.

дящихся во дворе членов рода, которым бывает необходимо перекусить: обязательно раздельных для мужчин и женщин.

По окончании похорон всем участникам обмывания тела и выкапывания могилы стараются дать милостыню в благодарность за взятые на себя хлопоты[1].

В некоторых семьях поминки повторяются на седьмой день после похорон, и тогда при помощи родственников проводится готовка и раздача милостыни в пользу умершего соседям и родственникам в виде жертвенного мяса, лепешек и халвы. Также пакет с милостыней может быть пополнен сахаром, чаем, лимоном, минеральной водой. Более пышные поминки повторяются на сороковой день после похорон – здесь устраиваются застолья, завершающиеся раздачей милостыни. Часть общества проводит еще одни поминки через год после похорон – основательно подготовленные, с приглашением большого количества родственников, застольями и религиозными песнопениями. Многие устраивают поминки по близким с раздачей милостыни в пользу усопших родственников ежегодно в дату смерти.

Существует также традиция раздачи ингушами в три дома милостыни в пользу умерших родственников еженедельно по четвергам до заката (инг. «*nIаьраска бийса*» – ночь на пятницу)[2].

Многие ингуши современности продолжают выполнять отдельные обряды, пришедшие в народ со времен язычества. Так, некоторые полагают, что предсмертную агонию могут облегчить открывания замков и окон в помещении. Верят, что солнечная или дождливая погода в дни похорон – знак чистоты души умершего и благого исхода для нее на том свете.

Несмотря на то, что ислам оказал большое воздействие на многие аспекты традиционной жизни ингушей, похоронно-поминальная обрядность, практикуемая в народе в наши дни, по мнению некоторых религиоведов, во мно-

[1] Там же. С. 193

[2] Акиева П.Х. Архетипическое в этнокультуре ингушей (на материале мифологии, нартского эпоса и обрядов жизненного цикла). Дисс. док. Ист. н. Махачкала, 2016. С. 366.

гом не соответствует нормам Шариата. Ни одно из отмеченных в тексте суеверий не находит подтверждения в мусульманской религии. Исключением является вера ингушей в момент с явлением в могилу ангелов допроса – это подтверждается Кораническими письменами. Также, по сведениям религиоведов, благими признаками для души умершего челов. в мусульманстве считается присутствие во время похорон на коллективной заупокойной молитве более трех рядов мужчин, а также благие слова о челов. после его кончины.

Также, в соответствии с нормами ислама, тело покойного необходимо после наступления смерти хоронить в ближайшее время на ближайшем мусульманском кладбище. Надписей на могильном камне быть не должно никаких. Траур по покойному должен длиться для всех не более трех дней, а для вдовы – 4 месяца и 10 дней (здесь, по сведениям некоторых богословов, имеются в виду медицинские физиологические аспекты очищения женщины после брака). Оплакивания усопшего не дозволены. Одежда в исламе не обязательно должна быть темной или черной. Некоторые семьи сохраняют в доме перчатки, которыми омывали усопшего, в качестве оберега, что также не имеет под собой религиозных оснований и скорее всего относятся к языческим суевериям.

Некоторые информанты рассказали о том, что примерно в 90-е гг. XX в. некоторые ингуши верили в то, что в случае, если приготовления к погребению ингушской женщины уже были завершены и умирала другая женщина, длина волос на голове которой превосходила длину волос первой умершей, ее хоронили в первую очередь. Подобные истории также не обоснованы в мусульманской религии и, скорее всего, вызваны какими-либо суеверными представлениями ингушей прошлого.

На основании проведенного исследования установлено, что эволюция похоронной обрядности ингушей детерминирована сменой религиозных парадигм: язычество – христианство – ислам. При этом каждый последующий этап не приводил к полному исчезновению предшествующих практик, а

формировал синкретический комплекс, где архаические верования наслаивались на новые религиозные нормы.

Установлено, что ключевой константой, пронизывающей все исторические этапы, выступает принцип коллективной ответственности рода. Это проявляется в обязательном участии всех сородичей в похоронных церемониях, перераспределении хозяйственных функций между членами рода, освобождении ближайших родственников от бытовых хлопот, а также в коллективном принятии обязательств по погашению долгов усопшего. Данный принцип остается незыблемым и в XXI в.

Прослежена эволюция практики оплакивания: от архаичных форм с элементами самоистязания и института профессиональных плакальщиц к современной модели, где эмоциональная экспрессия регламентируется исламскими нормами (нежелательность чрезмерных рыданий, которые якобы «увлажняют почву могилы»). Функцию причитаний в XXI в. выполняют пожилые женщины, транслирующие индивидуальные черты личности усопшего.

Под влиянием ислама произошла унификация процедуры: обязательное чтение суры «Ясин», ооблачение в саван, коллективная заупокойная молитва, захоронение в день смерти или на следующее утро, ориентирование тела в сторону Каабы. Однако исламские нормы адаптированы к локальным традициям, что проявляется в сохранении надмогильных надписей, поминальных трапез на 3, 7, 40 дней и год, раздаче милостыни по четвергам.

Выявлена устойчивость архаических представлений о посмертном бытии: вера в присутствие души рядом с телом до захоронения, в необходимость ночного освещения в комнате усопшего (до 40 дней и др.

Таким образом, похоронно-поминальная обрядность ингушей представляет собой многослойный синкретический комплекс, в котором исламская обрядность выступает доминирующей формой, но содержательное наполнение во многом сохраняет доисламские представления о смерти, посмертном существовании и родовых обязательствах перед усопшим.

На основе проведенного в главе исследования обрядов жизненного цикла ингушской женщины (рождение, замужество, смерть) в XIX-XXI вв. можно сделать следующие научные выводы:

Выявлена устойчивая тенденция расширения личной автономии ингушской женщины на протяжении исследуемого периода. Если в XIX – начале XX в. ее судьба целиком детерминировалась интересами рода (девочка рассматривалась как «гостья» в отчем доме, брак заключался по воле отца или братьев, репродуктивная функция служила инструментом продления фамилии), то к XXI в. произошел качественный сдвиг: женщина превратилась в активного участника внутрисемейных обсуждений. Анализ современного сватовства показывает, что мнение матери невесты и самой девушки, приобрело вес, сопоставимый с мнением мужчин, что коррелирует с ростом образовательного и финансового статуса женщин. Вместе с тем, публичная легитимизация решений по-прежнему требует санкции традиционных мужских институтов, что свидетельствует о сохранении патриархального уклада при расширении приватной власти женщины.

Установлено, что архаичные формы брака (левират, сорорат, люлечное обручение) практически полностью исчезли, что знаменует отход от понимания брака как исключительно родовой обязанности. Доминирующей формой остается сватовство, сохранившее вариативность (развернутое/ускоренное) как адаптацию к социально-экономическим условиям. Умыкание, исторически являвшееся экстраординарной мерой, продемонстрировало цикличность: от уголовного преследования в советский период до относительной либерализации в 1990-2000-е гг. и последующего резкого сокращения благодаря введению религиозно-общественного штрафа (*гIод*) в 2013 г. выявлен феномен «тайного брака» – новой, социально порицаемой формы, существующей вопреки общественному мнению и свидетельствующей о латентных процессах индивидуализации брачного выбора.

Прослежена эволюция института калыма (инг. «урдув», «дехар»). Из материальной компенсации роду за утрату работницы (выплата скотом, деньгами родителям невесты) под влиянием исламских норм и советского законодательства он трансформировался в предбрачный дар, переходящий в собственность невесты. Это принципиально изменило его экономическую сущность, превратив из «платы за женщину» в механизм ее материального обеспечения на случай вдовства или развода. Современная практика регулируется решениями духовенства (фиксированные суммы в 150 тыс. руб. с 2024 г.), при этом превышение установленной суммы воспринимается как знак особого уважения, а не как «покупка».

Установлено, что похоронно-поминальная обрядность ингушей представляет собой многослойный синкретический комплекс, сформировавшийся в результате смены религиозных парадигм (язычество → христианство → ислам). Выявлена высокая резистентность доисламских представлений, сохраняющихся вопреки исламским предписаниям: сакрализация родового кладбища и стремление к погребению на родине предков; практика сорокадневного траура; суеверия, связанные с различными обрядами и ритуалами.

При внешнем единообразии погребальных процедур для мужчин и женщин зафиксирована устойчивая гендерная сегрегация ритуальных функций: мужчины выступают непосредственными исполнителями погребения (копка могилы, перенос тела, заупокойная молитва); женщины осуществляют организацию поминальных трапез, раздачу милостыни и эмоционально-ритуальное сопровождение (оплакивание, встречу соболезнующих). Женщинам по-прежнему запрещено присутствие на кладбище при захоронении, что отражает устойчивость патриархальных представлений о ритуальной «чистоте» и гендерных границах.

Анализ родильной обрядности и воспитательных практик показал, что, несмотря на значительную трансформацию еще сохраняется предпочтительное отношение к мужскому потомству и культивирование в девочке качеств,

необходимых для успешной семейной жизни: скромность, целомудрие, почитание старших, уважение к мужчинам рода. При этом под влиянием исламского возрождения конца XX – начала XXI в. религиозное воспитание стало неотъемлемой частью социализации девочки-ингушки, формируя ее нравственные ориентиры наряду с традиционным этикетом (эздел). Фигуры отца и братьев сохраняют определяющее значение в жизни женщины, выступая гарантами ее защиты и репутации рода.

ГЛАВА 2. ДИНАМИКА СТАТУСА ИНГУШСКОЙ ЖЕНЩИНЫ И ЕГО ТРАНСФОРМАЦИИ

В теории социальный статус представляет собой положение индивида в социальной структуре группы или общества, которое характеризуется определенными правами и обязанностями и связано с его позициями в других группах. Существует несколько видов социальных статусов, среди которых предписанный (полученный при рождении), достигнутый (приобретенный человеком усилиями) и смешанный (полученный или измененный в течение жизни: гражданство, инвалидность, судимость и др.)[1].

Ингушская женщина (инг. «*кхалсаг*») имеет свое определенное положение в обществе[2]. Начиная с момента ее рождения и заканчивая достижением ею преклонных лет, ее статус подвержен трансформации в зависимости от ряда факторов: возраст (девочка – инг. «*йиIиг*»; девушка; женщина; бабушка; прабабушка), семейное положение (незамужняя девушка – инг. «йо1 саг»; жена – инг. «*сесаг*»; разведенная женщина или вдова – инг. «*жеро*»), материнство (мать – инг. «*нана*»), авторитетность в семье (хранительница очага – инг. «*фусам нана*»), роль в обществе (женщина-человек – инг. «*кхалсаг*») и т.д.

Так, условно социальный статус ингушской женщины можно разделить на несколько этапов: девичество, когда она является «гостьей в доме», статус молодой снохи – невестки в доме, замужняя жизнь, статус старшей женщины двора, женщины в разводе, а также вдовы.

Социальный статус ингушской женщины оказывает прямое влияние на ее права и обязанности в социуме. В частности, он определяет ее человеческие и экономические права, а также общественные и бытовые обязанности, которые, в свою очередь, формируют права ее семьи и общества.

---

[1] Албогачиева М.С.-Г. Социальный статус ингушской женщины (XIX-XXI в.) // Радловский сборник: Научные исследования и музейные проекты МАЭ РАН в 2011 году. Санкт-Петербург, 2012. С. 293-297.
[2] Агиева Л.Т. Этнография ингушей. Майкоп: ОАО «Полиграф-ЮГ», 2011. С. 55.

2.1 Незамужняя ингушка

В представлении народа незамужняя ингушская девушка во все времена символизировала чистоту и непорочность. Она олицетворяла высшую народную добродетель, кристальную человеческую мораль, гордость каждого дома и семьи.

В обрядах имянаречения и первого укладывания в люльку новорожденных, в свадебных обрядах и народных празднествах – во всех радостных событиях жизненного цикла этноса было необходимо ее участие.

Ингушская девушка – тихая, скромная, нелюдимая, но гордая, дерзкая[1], ловкая и жизнерадостная – в разные эпохи и при разных религиозных убеждениях нации неизменно выполняла роль хранительницы чести и достоинства каждого ингушского рода.

Времена язычества (до XII – начала XIII вв., затем примерно до XIX в.). С ранних исторических периодов, освещенных исследователями-этнографами в различных трудах, отслеживается особое отношение ингушей к незамужней ингушской девушке. Она была «гостьей» в доме, так как ей предстояло выйти замуж и создать собственную семью, укрепив потомством чужой род. Поэтому ее с детства берегли, воспитывая в полной покорности мужчинам и старшим женщинам, в труде, но без больших нагрузок. Ее обучали разным несложным навыкам по хозяйству, некоторым полевым работам, развивали в ней таланты рукоделия, прививали строгие принципы возвышенных национальных идеалов этикета, трудолюбия и красоты. Воспитание девушки было направлено на подготовку ее к будущей миссии – роли жены и матери, хранительницы очага в чужом доме.

В период язычества маленькие девочки-ингушки большую часть времени проводили вместе с женщинами семьи. Как было описано ранее, с 6-7 лет они помогали присматривать за младшими детьми, взрослея, приобщались к

[1] Танкиев Х. Ингушетия и ингуши. Т. 1. Назрань-Москва, 1999. С. 126.

несложным хлопотам по дому. С 12-13 лет уже начинали стирать белье младших детей, вышивать предметы одежды, прясть, ткать, шить, сервировать стол, принимать и угощать гостей, учились этикету. К 15-16 годам девушки уже уверенно участвовали в бытовых заботах семьи: носили воду с речки в кувшинах и деревянных ведрах, загоняли домой скот, месили тесто, шили чувяки. В этом возрасте они уже имели некоторое, изготовленное самостоятельно при поддержке женщин рода, приданое, которое по праву уже считалось их собственностью[1].

К 18 годам девушки уже были знакомы со всеми правилами поведения и взаимоотношений в ингушском, в то время абсолютно патриархальном, обществе. Они знали, что слово старших мужчин – беспрекословный закон. Они ни в коем случае не пересекали дорогу никому старшему по возрасту, а, останавливаясь, ждали, пока он пройдет. Ни в коем случае не садились в присутствии старших и тем более мужчин. Не перебивали взрослых, что бы они ни говорили. Не вели себя шумно или дерзко. Во всем проявляли смирение и покорность, демонстрируя готовность выполнять распоряжения взрослых. Хорошо владея хозяйством, разными народными искусствами, ингушки к этому возрасту, как правило, считались готовыми к замужеству.

Девушки в основном бывали хорошо развиты физически, так как с детства были заняты посильным детским трудом, а также играли в различные игры, в которые до юношества играли вместе с мальчиками-братьями[2].

Становясь юными, они уже приобщались к народным празднествам и гуляниям. Так, они готовились к конным состязаниям юношей, заблаговременно начиная вышивать для победителей носовые платки, шить одежду – башлыки «*палчакхаш*» – и готовя другие подарки[3]. Получить от юной девушки-горянки подарок для участника состязаний было большой радостью.

[1] Агиева Л.Т. Этнография ингушей. Майкоп: ОАО «Полиграф-ЮГ», 2011. С. 175.
[2] Там же. С. 607.
[3] Там же. С. 607.

В отмеченный исторический период в религиозной системе ингушей существовала отдельная группа божеств, посвященная опеке девушек. По сведениям Б.К. Далгата данная группа богов называлась Агой. Каждый первый четверг декабря девушки и девочки-подростки ингушской национальности проводили праздничные мероприятия в честь Агой. Эти мероприятия включали в себя песнопения, угощения и процессии по селениям, где участниц празднества встречали с радостью и одаривали заранее подготовленными небольшими подарками[1].

В последнее воскресенье марта девушки вместе с женщинами участвовали в празднике в честь богини Тушоли (инг. «*Тушоли цIей»*). К празднику готовили трапезу из мяса и злаковых культур. В канун праздника приходили к жрецу святилища Тушоли, который гадал им о женихах и будущем, а утром собирались всем селом у святилища, проводили застолья, сопровождавшиеся танцами и песнопениями. В этот женский праздник девушки мечтали встретить своих женихов[2].

В то же время в соответствии со сводом ингушского неписаного права – адатами – девушка была неприкосновенна для любого мужчины. В танце, когда молодые сходились в лезгинке, юноша не смел коснуться даже косы партнерши. Непреднамеренное прикосновение к девушке могло повлечь серьезные неприятности. В лучшем случае юношу побуждали к браку, в худшем – его роду предстояло выплатить откупные за оскорбление девушки[3]. При этом воспитанием и обереганием молодых ингушек, как и юношей, занимались не только члены семьи, но и все общество.

Девушек приглашали к участию в обряде имянаречения новорожденной. Рождению девочек в прошлом ингуши радовались меньше, чем рождению будущего защитника и кормильца – мальчика, поэтому обряды, связанные с

[1] Албогачиева М. С-Г. Ислам в социальной жизни ингушей: история, практики, институции (XVIII - начало XXI в.). Дисс. док. ист. н. СПб.: 2021. С. 39.
[2] Акиева П.Х. Архетипическое в этнокультуре ингушей (на материале мифологии, нартского эпоса и обрядов жизненного цикла). Дисс. док. ист. н. Махачкала, 2016. С. 265.
[3] Агиева Л.Т. Этнография ингушей. Майкоп: ОАО «Полиграф-ЮГ», 2011. С. 607.

рождением дочери проводились в женских компаниях и не сопровождались особыми торжествами. Так, для совершения обряда имянаречения юные девушки усаживались в круг, брали в руки по одной лодыжке (инг. «*пхандар»*) от зарезанных овец и по очереди кидали их перед собой на землю. Имя той из них, чья лодыжка становилась на землю ребром, доставалось новорожденной[1].

Также участвовали девушки в исключительно женском ритуале первого укладывания новорожденного любого пола в люльку. Традиционно добрую миссию поручалось выполнить либо почтенной плодовитой женщине, либо незамужней девушке, у которой были живы и здоровы родители[2].

Обязательно задействованы были девушки в свадебных обрядах ингушей. Так, наряжали невесту в отдельной комнате в свадебный наряд (инг. «*чокхи»*) ее молодые родственницы или подруги. Приезжали в свадебном кортеже за невестой 4-5 девушек на выданье со стороны жениха[3]. Одна из них, обязательно перворожденная и с живыми родителями, выходила к невесте для исполнения ритуала по прикреплению иглой к правой стороне подола свадебного платья носового платочка с завернутой в него серебряной монетой-оберегом (инг. «*кIай ахча*» – белые деньги)[4].

Торжественно встречали кортеж, прибывший за невестой вместе со всеми членами рода и молодые девушки. Вместе с юношами и девушками со стороны жениха проводили традиционные танцы с песнопениями (инг. «*ловзар»*). Для этого молодые люди – родственники с обеих сторон брачующихся – становились в две противоположные шеренги, оставляя между собой пространство для танцев и песен. Затем под аккомпанемент гармошки (инг. «*пандар»*) и национального смычкового четырехструнного инструмента «*чондарг*» сходились в парном танце. После танцев молодые, оставаясь в

[1] Грабовский Н.Ф. Экономический и домашний быт жителей горского участка Ингушского округа // Сборник сведений о кавказских горцах. Тифлис. Вып. III, 1870. С. 19-29.
[2] Кудусова Ф. Семья и семейный быт ингушей (XIX - начало XX вв.). Грозный: Книга, 1991. С. 63.
[3] Акиева П.Х. Архетипическое в этнокультуре ингушей (на материале мифологии, нартского эпоса и обрядов жизненного цикла). Дисс. док. ист. н. Махачкала, 2016. С. 298.
[4] Там же. С. 304.

своих сторонах шеренги, начинали обмениваться шуточными песнями, колко, но безобидно высмеивая противоположную сторону, демонстрируя через юмор смекалку, благородство и талант красноречия. Далее проводили обряд шуточного сватовства между девушками на выданье со стороны жениха и юношами со стороны невесты. Один из парней выступал первым, нараспев речитативом декламируя либо существовавшие в народе в те времена, либо собственно сочиненные шуточные песни. Остальные парни ему подпевали, повторяя ее слова. Затем из ряда девушек выступала «ответчица» и, поддерживаемая своими подругами и сестрами, декламировала ему ответ стихами или песнями. Так завязывалось шуточное сватовство-состязание (инг. «*бегашта зоахалол»*) и продолжалось до тех пор, пока не выступят все пары парней и девушек[1]. При этом по традиции каждая девушка обязательно, понарошку должна была ответить на сватовство согласием.

Такое шуточное сватовство проводилось не только во время свадеб, но и при приезде родственников жениха к засватанной невесте, а также при других торжествах, где могла собираться молодежь.

В послесвадебных обрядах также было значимо участие девушки. Так, первые три ночи после замужества невеста проводила с юной сестрой или родственницей мужа. Сам муж в это время оставался в гостях у родственников или друзей, следуя традиции избегания[2].

Через неделю после свадьбы невеста в сопровождении молодых девушек и гармонистки отправлялась на родник для проведения обряда выхода невесты за водой, символизировавшего вступление невесты в супружескую жизнь и начало ее участия в бытовых хлопотах. У воды также проводились танцы и песнопения с угощениями[3].

В ингушском обществе система права, связанная с женским вопросом, формировалась нестандартным для мировой практики образом. Ингушка

[1] Акиева П.Х. Архетипическое в этнокультуре ингушей (на материале мифологии, нартского эпоса и обрядов жизненного цикла). Дисс. док. ист. н. Махачкала, 2016. С. 299-300.
[2] Там же. С. 319.
[3] Там же. С. 320.

имела право на защиту, воспитание и достойное замужество, что регулировалось адатным законом. Однако с переходом ее во взрослую, замужнюю жизнь, право ингушки все больше попадало в прямую зависимость от налагаемых на нее тем же адатом обязательств. Уважение и почет в роду мужа она могла получить уже не только благодаря своему происхождению и авторитету родного тейпа, но в большей степени за добросовестное выполнение своих обязанностей перед родом мужа, что в общем подразумевало под собой соответствие высоким критериям общества по отношению к хранительнице очага, жены, снохи и матери.

Именно в свете грядущих жизненных перипетий, которые предстоят юной особе, члены ее семьи стремились дать ей должную подготовку. Такая подготовка должна была обеспечить счастье ей и ее будущим родственникам.

Издревле ингуши считали, что счастье челов. зависит от воспитания в нем пяти качеств: трудолюбия, общительности, щедрости, честности и чуткости. Трудолюбие предполагало готовность к работе любой сложности; общительность – открытость и умение понимать других, предугадывать потребности окружающих, стремиться им угодить; щедрость – делиться не только материальными благами, но и знаниями и умениями; честность – проявление нравственности; а чуткость – проявление заботы о других. Эти качества всегда воспитывались в детях именно матерью, в связи с чем в том числе уважение к матери в народе считалось высшей степенью нравственности[1].

Семейное счастье в понимании ингушей заключалось во взаимопонимании и уважении супругов друг к другу. Такую семью уважали все: соседи, родственники, сельчане. Детям обязательно прививали ингушский этикет. Так, свод этикетных норм «*эздел*» отдавал главенствующую роль в семье мужу, статус которого в прошлом возводился практически в культ. Отец нес ответственность за материальное, моральное и психологическое благополучие, нравственную чистоту и физическое здоровье каждого члена семьи.

[1] Агиева Л.Т. Этнография ингушей. Майкоп: ОАО «Полиграф-ЮГ», 2011. С. 161.

Также он отвечал за престиж семьи в обществе и представлял ее национальную специфику. Мать учила детей уважать отца, советуя им в каждом шаге следовать его указаниям[1].

Отношение матери к своему мужу служило образцом для дочери, которой в будущем предстояло строить свои отношения с мужем. Сын, в свою очередь, усваивал пример поведения отца в семье. Взаимоотношения между мужем и женой являлись важным уроком нравственности для детей. Они неосознанно усваивали этику и психологию семейной жизни[2].

В рамках подготовки девушек к семейной жизни им прививались ценности и нормы, направленные на укрепление семейных уз. Особое внимание уделялось формированию понимания высокой степени ответственности за сохранение и развитие семейных отношений, а также обеспечение их прочности и долговечности.

Кроме того, подчеркивалась необходимость соблюдения конфиденциальности семейной жизни, что подразумевало неразглашение информации о событиях, происходящих в семье, за ее пределами[3].

Особую важность в воспитании «гостьи» имела этнопедагогика, которая прививала ей уважение к родному языку и духовно-нравственным ценностям своего народа[4]. Только приверженность девушки законам, в соответствии с которыми существовало общество, могла стать для нее благонадежной опорой в выстраивании прочного статуса ингушской хранительницы очага (инг. «*фусам нана*»).

В целом в повседневности девушки-ингушки вели затворнический образ жизни, общаясь, в основном, с членами своей семьи и подругами. Крайне редко, но между девушками-подругами бывали заключены договоры посестримства. И тогда они обменивались друг с другом предметами одежды и украшениями. Практиковались такие взаимоотношения между девушками

[1] Агиева Л.Т. Этнография ингушей. Майкоп: ОАО «Полиграф-ЮГ», 2011. С. 84.
[2] Там же. С. 176
[3] Там же. С. 84
[4] Там же. С. 181

только до замужества, так как после, в силу больших бытовых нагрузок и зависимого от мужа положения, у них уже не оставалось времени для радостей дружбы[1].

Обязательным для каждой ингушки было вступление в брак. Общество с неодобрением относилось как к девушкам, так и к мужчинам, не устраивавшим личную жизнь. В народе издревле действовал строгий принцип эндогамии (заключение брака с представителями своей нации), в особенности для женской его части[2].

Парни и девушки могли познакомиться как на различных торжествах, так и во время выхода девушек к реке по воду. Также юноши могли приходить на официальные смотрины (инг. «*бIаргтохар»*) в дом к девушкам по рекомендации старших родственников.

Готовились к смотринам основательно, следуя национальным традициям. Известно, что проводились смотрины с трапезами в доме невесты или ее родственников, куда жених прибывал либо вместе с друзьями, либо в компании старших родственников. Семья невесты заранее бывала предупреждена общими с женихом родственниками или знакомыми о его намерениях и к обозначенному дню в доме накрывались столы. На значимое событие направлялись исключительно красноречивые, находчивые делегаты, способные в непринужденной и тактичной манере изложить главную суть визита, а также преподнести достоинства потенциального жениха. Девушки, к которым приходили на смотрины, входили к гостям не поодиночке, а в числе двух-трех других незамужних девушек из семьи.

Жених во время смотрин не вступал в беседу, а лишь скромно наблюдал за девушкой, оценивая ее красоту, наряд, умение держаться в обществе, ухаживать за гостями, отвечать на их реплики.

[1] Броневский С. М. Новейшие географические и исторические известия о Кавказе. М., 1823. Ч. С. 130.
[2] Агиева Л.Т. Этнография ингушей. Майкоп: ОАО «Полиграф-ЮГ», 2011. С. 604.

Провожая гостей, девушки дарили каждому из них по заранее вышитому платку[1], по красоте которого жених и его родные также могли судить о талантах девушки.

Сила рода жениха оценивалась как благородством фамилии, которое объединяло в себе понятия «*цIена фу*» (в переводе с инг. «*чистое семя*»), эздел – следование морально-этическим канонам общества, так и численным составом мужской его части.

Несмотря на существовавшее в традициях формальное уточнение у девушки ее согласия на вступление в брак, фактически ее мнение чаще всего решающей роли в определении вопросов о замужестве не играло. Как правило, ответ давали на свое усмотрение отцы семейства. При этом не всегда, но часто молодые ингушки бывали настроены на покорное восприятие воли отца. В случаях, когда девушкам непросто давалось покориться, замужество за нелюбимого могло стать эмоционально тяжелым и болезненным. Так, в народном фольклоре сохранились некоторые песни-плачи девушек, не имевших возможности выйти замуж за любимых.

Мне-то ты люб, но не любят тебя мои братья,

Говоря, что редки ветки твоего дерева…

«*Сона-м везар хьо вежарашта везац,*

Гаьна тIара гIаьнах нилха я хьа, яхаш…»[2]

Выбирали женихов для своих дочерей ингуши тщательно. В народе говорили: «Засидевшаяся девушка не остается без хорошего жениха». Поэтому браки нередко заключались в возрасте после тридцати лет[3].

Примечателен тот факт, что в ходе сватовства, говоря о женихе и о невесте, старшие представители рода использовали слово «саг» (в переводе с инг.

[1] Акиева П.Х. Архетипическое в этнокультуре ингушей (на материале мифологии, нартского эпоса и обрядов жизненного цикла). Дисс. док. ист. н. Махачкала, 2016. С. 283.
[2] Зязиков М.М. На рубеже столетий. М.: РОССПЭН, 2011. С. 129.
[3] Агиева Л.Т. Этнография ингушей. Майкоп: ОАО «Полиграф-ЮГ», 2011. С. 603.

«человек»). В этом прослеживается восприятие ингушей девушки в первую очередь как челов., имевшего равный правовой статус с парнем-женихом[1].

В соответствии с нормами обычного права регулировалась очередность выдачи замуж дочерей и женитьбы сыновей. Ингуши строго соблюдали обычай, согласно которому старшая дочь должна была быть выдана замуж в первую очередь. Чтобы обеспечить соблюдение установленного порядка, предпринимались определенные меры: младшую дочь одевали хуже, чем старшую, и не позволяли ей ходить за водой до тех пор, пока старшая не будет выдана замуж[2].

Как было отмечено в исследовании, одной из опасностей для девушек-ингушек прошлого были риски их умыкания потенциальными женихами. В народе бытовали прецеденты (хоть и порицаемые и не такие частые) увода девушек для заключения с ними брака. В основном отчаивались на такой скандальный и жизненно опасный поступок женихи, отверженные родственниками девушки по каким-либо причинам, а также юноши, осознававшие сложность или невозможность выплаты для женитьбы калыма (в доисламские времена – плату за невесту в пользу ее родителей) ввиду его дороговизны. Известно, что подобные акты со стороны женихов наносили оскорбление роду девушки и потому нередко заканчивались плачевно: погоней, вооруженными межродовыми конфликтами и даже кровопролитием. В связи с этим представители рода жениха в указанных ситуациях спешили возместить материальной компенсацией репутационный урон, нанесенный их человеком фамилии похищенной девушки. Нередко это удавалось[3].

Сложнее обстояли дела, если похищенная девушка была засватана. В таком случае оскорбление умыканием чужой невесты было еще более опасным. Спеша разрешить конфликт мирным путем, род похитителя стремился упла-

[1] Акиева П.Х. Архетипическое в этнокультуре ингушей (на материале мифологии, нартского эпоса и обрядов жизненного цикла). Дисс. док. ист. н. Махачкала, 2016. С. 295.
[2] Яковлев Н.Ф. Ингуши. М-Л.: 1925. С. 49.
[3] Албогачиева М. С-Г. Ислам в социальной жизни ингушей: история, практики, институции (XVIII - начало XXI в.). Дисс. док. ист. н. СПб.: 2021. С. 260.

тить жениху за нанесенное оскорбление 90 коров, а отец украденной за то, что он не сдержал данное при сватовстве слово и не уследил за дочерью, – еще 40 коров. Однако даже такая значительная выплата не гарантировала прощения и не избавляла от риска кровной мести со стороны жениха[1].

В прошлом процесс замужества ингушей сопровождался пышными церемониями, призванными соблюсти все элементы сватовства и свадебных обрядов, которые в большей степени были посвящены невесте. При этом неотъемлемым правом девушки на выданье была подготовка ее семьей приданого для нее, считавшимся ее собственным имуществом даже после замужества и возвращавшимся ей в случае развода или вдовства.

Калым, некогда символизировавший уплату семье за потерю трудовых рук девушки, покидающей отчий дом, был неотъемлемой частью этого процесса. Выйти замуж за молодого человека значило привязать его к дому, сделать частью семьи, уберечь от нравственного разложения[2]. Кроме того, семья жениха в лице невесты получала в семье дополнительные рабочие руки и могла рассчитывать на продолжение рода. Именно поэтому при выборе невесты ингуши часто отдавали предпочтение девушкам, в роду которых было много детей. Плодовитость считалась одним из наиболее значимых качеств женщины[3].

Церемония сватовства включала как обязательное осведомление отцом и другими членами семьи девушки о силе и авторитете рода сватающейся семьи, так и проведение торжественного застолья со сватами, в ходе которых делегаты жениха должны были убедительно представить семье девушки своего родича.

При этом в ингушском обществе решение о вступлении дочери в брак традиционно принималось мужчинами[4].

---

[1] Далгат Б.К. Родовой быт и обычное право чеченцев и ингушей. Исследования и материалы 1892-1894 гг. М.: ИМЛИ РАН, 2008. С.186-187.
[2] Агиева Л.Т. Этнография ингушей. Майкоп: ОАО «Полиграф-ЮГ», 2011. С. 73.
[3] Там же. С. 100.
[4] Там же. С. 78.

Сама свадьба проводилась одновременно в двух дворах: и в доме семьи невесты, и в доме семьи жениха. Церемония требовала сложной организации с привлечением представителей всей фамилии с обеих сторон. Она традиционно основывалась на ряде символических процедур, знаменовавших переход девушки в новый род и обретение ею статуса жены, снохи и будущей матери.

Далее в первые дни после свадьбы обязательно проводился ряд символических «процедур», которые помогали невесте перейти в статус «нового члена рода».

Такой масштаб церемоний и процедур в отношении замужества девушки, являющихся в народе самыми затратными и масштабными из всех прочих, позволяет сделать вывод о том, что ингушская девушка в прошлые времена представляла собой особую ценность, что дает некоторое представление о ее статусе в обществе.

Статус ингушской незамужней девушки был весьма высок. По легендам, ингушка, как девушка, так и женщина, могла стать причиной прекращения кровной вражды между родами. Если в момент спора и горячего столкновения мужчин родов между ними вдруг появлялась ингушка с опущенным на плечи или вовсе снятым головным убором, мужчинам становилось очевидным, что вражда зашла слишком далеко[1].

Анализ изученных материалов позволяет сделать вывод, что данное явление можно объяснить следующими факторами. Непоколебимая гордость ингушской женщины, ее слепая приверженность народным адатам, культивирование ею мужчин и безупречное ее достоинство, которыми она была вынуждена поступиться, снимая с головы платок ради мира, заставляли мужчин-ингушей осознать важность восстановления мирных взаимоотношений. На кону в такой момент стояла вера женщин в древний верховный постулат

[1] Кудусова Ф. Семья и семейный быт ингушей (XIX - начало XX вв.). Грозный: Книга, 1991. С. 27.

ингушского народа – свод традиционных культурных морально-этических законов – *эздел*.

Особую роль ингушской девушки в общественных взаимоотношениях также можно проследить в бытовавшей в прошлые времена практике выдавать девушку из числа семьи замуж за юношу из рода бывшего кровника, скрепляя тем самым акт примирения. Таким образом, девушке, равно как и юноше вверялась мирная миссия по сплочению и сближению враждовавших ранее родов[1].

Ценность жизни ингушки подтверждается также этнографическими данными М. Картоева, приведшего случай, когда была убита девушка, преградившая путь мстителям, явившимся ради возмездия. В результате случившегося из-за убийства женщины месть считалась свершенной вдвойне, а мужчины ее рода получили право убить еще одного мужчину из семьи мстителей за их кощунственный акт[2].

Незамужняя ингушка в конце XIX и XX вв. На жизнь и быт ингушского народа в конце XIX и затем в XX вв. выпало сразу два исторически значимых этапа, сказавшихся на социальных ролях ингушек: во-первых, этап активного проникновения в жизнь народа мусульманской религии, во-вторых, последовавшее за этим установление во всей стране советской власти, нацеленной на построение атеистического социализма на основе повсеместного гендерного равенства в труде и образовании.

С приходом ислама в жизнь ингушей начали утрачиваться языческие традиции, связанные с поклонением множеству божеств. В семьях стало распространяться знание о едином Боге – Аллахе и правилах соблюдения религиозных постулатов. В этот период формальный статус незамужней ингушской девушки оставался неизменным. Религиозные нормы ислама гармонично сочетались со многими традиционными адатами. Одежда ингушских

[1] Акиева П.Х. Архетипическое в этнокультуре ингушей (на материале мифологии, нартского эпоса и обрядов жизненного цикла). Дисс. док. ист. н. Махачкала, 2016. С. 286.
[2] Там же С. 321-322.

женщин, отличавшаяся закрытостью и скромностью, соответствовала требованиям религии. Традиционное уважительное и почтительное отношение к старшим мужчинам и женщинам также находило отражение в исламе. Изоляция девушек от посторонних мужчин являлась одним из основополагающих принципов мусульманской религии.

По мере проникновения ислама в сознание народа постепенно начала стираться резкая граница в отношении членов семьи к полу ребенка. Этот процесс происходил медленно, но отцы постепенно отходили от привычного вектора взаимоотношений с детьми, где было обязательным строгое дистанцирование и избегание любых чувственных проявлений, в особенности к дочерям. Со временем в отдельных ингушских семьях отцы начали допускать совместные трапезы с детьми и женщинами. Хотя мальчики по-прежнему имели особую ценность для каждой семьи и рода в целом, для девочек также постепенно высвобождалось «место в выдержанных и суровых, понемногу раскрепощавшихся, отцовских сердцах».

История респондентки: «*Нас в семье было три дочери и сын. Помню случай с землетрясением в 1964 году. Сейчас эта история стала нашим семейным анекдотом.*

Посреди ночи у нас в селе Плиево началось землетрясение. Отец проснулся и, схватив в охапку сына, бросился к выходу из дома, крича между тем матери: «Слышишь (не называя ее по имени, как у нас принято по традиции табуирования имен), спасай как-нибудь своих дочерей (тоже традиция избегания)»[1].

В данном примере проявились две традиции: табуирования имени и избегания. В употреблении обращения «слышишь» вместо имени супруги, а также в подавлении эмоций и демонстрации спокойствия в отношении дочерей, в то время как озабоченный возможной опасностью отец спешно будит жену и указывает ей, что делать. Здесь же проявилось характерное для этноса

[1] ПМА. С. Плиево, 2024.

отношение к детям мужского пола, продолжателям рода, как к большей ценности, чем к детям женского пола.

В жизни ингушей появился новый праздник – Рамадан. После мусульманского поста три дня каждая ингушская семья накрывала столы и принимала гостей[1]: родственников, соседей и даже случайных прохожих. Мужчины в эти дни навещали всех родных, выражали слова поздравлений с окончанием благословенного поста. Женщины оставались в домах и принимали поздравления.

Считалось, что в дни праздника Рамадан никому нельзя отказывать в приеме. Поэтому в период проведения данного мусульманского праздника ингушские парни получили возможность беспрепятственно посещать жилища интересовавших их девушек и проводить импровизированные смотрины. При этом в ходе указанных встреч юноши проявляли сдержанность и скромность, выражая поздравления девушкам с успешным соблюдением благословенного месячного поста во дворе, отказываясь от приглашения войти в дом для участия в застолье[2].

Тем временем девушки надевали свои лучшие наряды и помогали старшим женщинам семьи накрывать столы и встречать гостей. К приходу особых гостей девушки готовились заранее, вышивая в подарок для них носовые платки.

Маленькие девочки в дни празднования Рамадана навещали соседей и поздравляли старших, получая в ответ угощения и сладости.

В рассматриваемый период произошла трансформация значения калыма. Девушки стали получать калым как предбрачный дар в свое личное распоряжение[3]. Ислам предоставил ингушам понимание того, что калым представляет собой законное право невесты. Его основная функция заключалась в обес-

[1] Албогачиева, М. С. Ингуши в XX в.: этнографические аспекты религиозных практик // Северный Кавказ: традиционное сельское сообщество : социальные роли, общественное мнение, властные отношения: сборник статей. СПб.: Наука, 2007. - С.83.
[2] Хашиева Л. Не нарушать традиции // Ингушетия. 2015. № 104. 15 июля
[3] Дзарахова З.М.-Т. Традиционный свадебный обряд и этикет ингушей. Ростов н/Д: Южный изд. дом, 2010. С. 69.

печении финансовой безопасности женщины в случае ее вдовства или расторжения брака, а также в установлении калыма как неотъемлемой части ее личного имущества.

По-прежнему ограниченные в свободе и не имеющие в подавляющем большинстве возможности учиться ингушки ловко использовали смекалку и не упускали случая, чтобы верно оценить потенциальных женихов. Так, по сведениям С.А. Мерешкова, был один показательный в этом отношении случай.

У ингушей в старину существовали специальные ложки-лопатки для усатых мужчин, форма которых позволяла усам оставаться чистыми после трапезы. По легенде, некая девушка, выбиравшая между двумя женихами, прибегла к следующей хитрости. Ожидавшим ее решения женихам она предложила угоститься кашей этими самыми ложечками (веселки – инг. «*пескаш*»). При этом девушка просила юношей держать ложечки непременно за край. Сама же она в то время спряталась в местечко, откуда могла за ними наблюдать. Парни некоторое время поразмыслили над задачей, затем один из них предложил другому кормить друг друга. Увидев смекалку и благородство этого парня, девушка остановила свой выбор на его кандидатуре[1].

Между тем многих вековых привычек ингушей ислам не искоренил: кражи невест, а также ряд ритуалов и обрядов жизненного цикла, несмотря на полное противоречие канонам мусульманской религии, продолжали существовать и существуют по наши дни. Суеверия вокруг этих практик, имеющих языческие корни, также не утратили актуальности в сознании ингушей. Вероятно, на то, чтобы изменилась генетическая память народа, требуется больше времени.

Понятие «генетическая память» встроено в структуры понятия «коллективное бессознательно», введенного психологом Карлом Густавом Юнгом. Оно представляет собой глубинный уровень психики, независимый от куль-

[1] Л. Ю. Маргошвили. Полевой материал, собр. автором в ЧИАССР, Назрань. Ведено. 1979 г. тетрадь № 2.

туры и личного опыта, и присущий каждому человеку. Коллективное бессознательное содержит множество первичных, изначальных образов, которые Юнг назвал архетипами. Эти архетипы являются не столько воспоминаниями, сколько генетическими предрасположенностями и потенциальными возможностями для восприятия явлений и даже действий. Таким образом, Юнг считал, что опыт отдельной личности не утрачивается, а передается из поколения в поколение, оставаясь в глубинах мозга, и что образы и впечатления предков предаются человеку генетически через подсознание[1].

С приходом советской власти и идеологии гендерного равенства началась значительная эмансипация ингушских женщин. Активная работа партийных служащих с населением горных районов раз и навсегда изменила положение девушек и женщин всех категорий ингушского населения. Стала мелькать, а затем и активно обозначаться реальная возможность получения ингушками среднего и специального образования, трудоустройства в социальных организациях.

Появилось системное образование. Есть сведения, что в 1868 г. была открыта первая горская школа для ингушей с трехклассным образованием. В 1905 г., благодаря активным настояниям учителя Б.М. Зязикова, в школу были зачислены три девочки, глубиной знаний которых приехавшая тогда из Владикавказа комиссия была очень удивлена[2].

В 1900 г. в четырехклассном училище в с. Назрани, где училось до 100 детей, кроме мальчиков, в младшем классе «на отдельной от других скамейке сидели и две чистенькие девочки-ингушки, на которых почтенный смотритель школы с особенным удовольствием обращал внимание, как на брешь, пробитую в предрассудках ингушей против воспитания женщин». По сведе-

[1] Юнг К. Г. Архетипы и коллективное бессознательное. Москва: АСТ, 2019. 495 с.
[2] Ведзижева Л.Л. Трансформация роли женщины в ингушском обществе в первые годы советской власти // Новая наука: история становления, современное состояние, перспективы развития: сборник статей Международной научно-практической конференции, Волгоград, 25 января 2021 года. Том Часть 2. - Уфа: Общество с ограниченной ответственностью "Аэтерна", 2021. С. 25-28.

ниям автора очерка, поступали на обучение дети, не знавшие русского языка, а оканчивали училище, уже хорошо говоря по-русски[1].

Советская власть ставила задачи открытия во всех уголках страны ряда образовательных учреждений, как среднего, так и специального звена, проводивших сложную агитационную работу с сопротивляющимся архаичным чечено-ингушским контингентом, долгое время не желавшим отпускать девушек учиться и работать, все же были достигнуты значительные результаты в раскрепощении и повышении образования женщин-ингушек.

Ингушская женщина понемногу становилась самостоятельной трудовой единицей, способной взять на себя полноценную нагрузку. Появились возможности самореализации, выявления наклонностей, получения собственного дохода.

Несмотря на происходившие изменения, представительницы ингушской нации сохраняли приверженность традиционным народным обычаям и устоям, складывавшимся на протяжении веков. В семейных структурах сохранялась иерархическая система, в которой главенствующую роль играли отец и старшие мужчины. Почтение к старшим женщинам также оставалось неотъемлемой частью социальной организации. Воля мужчин семьи имела приоритетное значение над личными желаниями. Постепенно, начиная с отдельных случаев, все большее количество ингушских мужчин стали поддерживать стремление своих дочерей к получению хотя бы среднего образования.

По сведениям А.М. Сугаиповой, в 1968 г. в народном хозяйстве ЧИАССР работало 49 % женщин, из них 28 % – чеченки и ингушки. В легкой промышленности женщин было занято 78 %, в пищевой – 60 %, в торговле – 68 %. В здравоохранении республики трудилось 83 % женщин, в просвещении – 69 %. Сотни девушек возглавляли фермы, бригады, звенья, отделения. Большинство из них являлись подлинными мастерами своего дела. Женская

[1] Танкиев В. Г. Х. Русские и иностранные исследователи и путешественники XIX в. об ингушской женщине // Вестник Ингушского научно-исследовательского института гуманитарных наук им. Ч.Э. Ахриева. 2019. № 1. С. 61

молодежь республики принимала активное участие в промышленном производстве и сельском хозяйстве, молодые труженицы вели большую общественно-политическую работу. Около 600 девушек работали пропагандистами в системе комсомольского политического просвещения, агитаторами, лекторами райкомов ВЛКСМ и общества «Знание». В системе политического просвещения в 1968-1969 учебном году обучалось около 9000 девушек. Всего женской молодежи в рядах Чечено-Ингушской областной комсомольской организации насчитывалось 33387 человек, что составляло почти 50 % от общего числа комсомольцев республики. 543 девушки возглавляли первичные комсомольские организации, что составляло 43 %. Секретарями райкомов и горкомов комсомола было избрано 14 девушек, в т. ч. первыми секретарями – 6 девушек. В конце 1960-х гг. в республике 1034 девушек и молодых женщин являлись работниками клубов, библиотек[1].

Под воздействием советских реформ начало расти благополучие ингушских семей. К праздничным мероприятиям девушки могли позволить себе готовиться с большей тщательностью, выбирая костюмы и украшения более интересных моделей.

Одна информантка поделилась с нами своей историей: «*В 1976 году я была молодой девушкой на выданье. Я поехала во Владикавказ присмотреть себе платье на праздник. Увидев одно, просто влюбилась. Оказалось, что оно стоит очень больших по тем временам денег – 450 рублей. По приезде домой, я поделилась своими впечатлениями от пока безуспешных поисков наряда и рассказала о платье, которое сильно запало мне в душу, но было слишком дорогим. Мой папа, послушав меня, сделал то, о чем я и не могла мечтать. Он продал одного из наших бычков за 400 рублей, доложил к ним отложенные 50 рублей и купил мне то самое платье. Папа очень нас любил*»[2].

[1] Сугаипова А.М. Политико-массовая работа среди женской молодежи Чечено-Ингушетии в конце 1957 - 1960-е годы // Кавказский мир: проблемы образования, языка, литературы, истории и религии. Махачкала, 2018. С. 3-4.
[2] ПМА. С. Кантышево, 2024.

Подарочные платки для избранников постепенно перестали вышивать вручную, закупая разнообразные модели в торговых точках. Теперь платками могли одарить не только избранников, но и других почетных гостей.

Кроме того, появился новый вид подарков в праздник Рамадан. Привыкшие к рукоделию девушки стали вышивать для гостей разноцветные флаги с добрыми пожеланиями размером 70 на 100 см, где изображали звезду и полумесяц. Получая в дар такой флаг, парни прикрепляли их к гриве своих лошадей или укрепляли на древке к автомобилям, и они красиво развевались в дороге[1].

Замуж девушек выдавали все также старшие мужчины семьи преимущественно в порядке старшинства. Мнение ингушки в вопросах составления брачной партии определяющей роли не играло. Его могли учесть, но нередкими бывали браки между незнакомыми между собой людьми. Как правило, они складывались по рекомендациям родственников и знакомых. Многие из таких браков прошли проверку временем и сегодня являют собой живые примеры семейных пар-долгожителей.

Бывало, что девушки подолгу (даже до 10 лет) ожидали дня свадьбы в положении засватанных[2], то есть уже фактически принадлежащих чужому роду, но пока остающихся в отчем доме невест. Такое положение складывалось из-за высокого размера калыма.

Преследовались советской властью, но все же бытовали прецеденты кражи ингушских девушек с целью создания семьи. Вызваны они были, как правило, все теми же мотивами: высокими ставками на калымную плату за невесту, нежеланием родителей девушки или ее самой принимать предложение юноши.

Нередко похищенные девушки соглашались на замужество ради сохранения мира между родами. Бывало и так, что родные не желали возвращать

[1] Албогачиева М. С-Г. Ислам в социальной жизни ингушей: история, практики, институции (XVIII - начало XXI в.). Дисс. док. ист. н. СПб.: 2021. С. 208.
[2] Акиева П.Х. Архетипическое в этнокультуре ингушей (на материале мифологии, нартского эпоса и обрядов жизненного цикла). Дисс. док. ист. н. Махачкала, 2016. С. 362.

похищенную девушку, принуждая ее к браку из-за национальных предрассудков о сохранности ее чести.

Однако не всегда брак уводом заключался против воли девушки. Порой такой выход для создания желанного брачного союза находили для себя оба молодожена, и многие современные старики живут в семьях, сложившихся в свое время именно при таких обстоятельствах.

Разрешались подобные ситуации чаще всего межтейповыми разбирательствами, в ходе которых старики обоих родов старались урегулировать последствия инцидента мирно, без привлечения представителей закона. Все реже отчаянные шаги женихов карались кровной местью, уступая решающую роль переговорам и отдавая предпочтение компромиссному выходу из сложившихся обстоятельств.

Можно предположить, что в результате либерализации общественного отношения к данному явлению в годы советской власти количество умыканий девушек среди представителей ингушского этноса существенно возросло.

Следует отметить, что влияние социалистической морали в XX в. не искоренило, но значительно приостановило развитие и изучение ингушской молодежью канонов мусульманской религии. В то же время господство в мировоззрении ингушей народных адатов, столетиями регламентировавших жизнь представителей этноса, идеология советской власти переломить так и не смогла. Даже в этот противоречивый период глобального стирания религиозной и национальной самобытности в пользу единой для всей страны идеологии атеизма и коллективизма девушка-ингушка по-прежнему оставалась на особом счету и была неприкосновенна для посторонних мужчин. Следует предположить, что данный факт обусловлен наличием у народа глубоко укоренившихся культурных и традиционных установок.

Незамужняя ингушка XXI в. В условиях современной глобализации, характеризующейся высокой скоростью социальных и культурных измене-

ний, культура и обычаи различных народов претерпевают трансформацию. Однако уникальным примером в контексте современного мира является опыт ингушского народа, который демонстрирует устойчивость и жизнеспособность глубинных нравственно-этических ценностей, разделяемых представителями данной этнической группы. Адаты ингушей можно рассматривать как фундаментальную основу национального самосознания.

Незыблемость этих традиционных норм, особенно в контексте отношения к незамужним девушкам, проявляется в том, что, несмотря на значительное раскрепощение ингушских женщин и почти неограниченные возможности для их образования и трудоустройства, они по-прежнему считаются «жемчужинами отчих домов». Честь ингушки и ее недосягаемость для посторонних мужчин остаются главным постулатом каждой ингушской семьи.

Ингушская девушка XXI в. обладает широким спектром возможностей, связанных с самореализацией. Она учится в высших учебных заведениях далеко за пределами родного региона, работает в международных коллективах в числе представителей разных этносов и конфессий, способна материально себя обеспечить, но в ее жилах течет кровь, несущая уникальный национальный код. Где бы ни была незамужняя ингушка – она прогрессивна, весела, но целомудренна и родовита. Она привержена принципам неписаного свода законов – эздела. Она помнит, что в современности, как и столетия назад, каждое ее действие может отразиться не только на репутации ее семьи и рода, но и на ее личном будущем, ведь в народе по-прежнему высшей ценностью считается семья. А выбор невесты, как и жениха, все так же считается ответственной задачей: здесь важны репутация, приверженность национальным морально-этическим идеалам, а, кроме этого, в наши дни еще и религиозность и образованность.

Выйти замуж ингушской девушке сегодня одновременно и проще, и сложнее, чем ее прародительнице.

В первую очередь, следует отметить, что почти все ингушские девушки в XXI в. выходят замуж по своему согласию. Воля девушки в соответствии с религиозными законами имеет определяющее значение в вопросе заключения брака. При этом носящая формальный характер этикетная фраза «Я согласна на то, что решит мой отец» еще фигурирует при обсуждении вопроса сватовства родственниками. В узких же семейных обсуждениях девушка в беседе с матерью или другой близкой женщиной высказывает свою искреннюю позицию, которая играет определяющую роль.

Кроме того, теперь молодые люди достаточно свободно знакомятся, сохраняя при этом национальный этикет взаимоотношений между посторонними людьми. До замужества, какими бы ни были чувства между парнем и девушкой, они считаются посторонними друг другу людьми. И принимать любые решения относительно девушки может только ближайший старший мужчина ее рода: отец, брат или дядя.

Если в конце XX в. девушки-ингушки на встречи с женихами в обязательном порядке брали с собой сестру или подругу, чтобы сохранить благопристойность, то в наши дни молодые люди во избегание атмосферы уединенности располагают множеством возможностей посещения людных мест: парки, кафе и др. Таким образом, отпала необходимость в проведении обряда смотрин.

Все еще практикуются смотрины в праздничные дни Рамадана. Молодые люди, подбирающие для себя кандидатуру невесты, все еще прибегают к традиции знакомства с девушкой по наводкам родственников или друзей в дни «Мархаж» (ингушское название праздника «Рамадан»). При этом в наши дни парни принимают приглашение хозяев дома угоститься и заходят в дом на застолье. Чаще всего парни ездят по гостям группами (2-3 челов. в одной машине) и по этикету при посещении девушки на выданье говорить за молодого челов. стараются его друзья или братья, в то время как сам он бывает немногословен и почти не прикасается к угощениям на праздничном столе.

Отрицательно сказывается на перспективах замужества ингушской девушки существенный гендерный дисбаланс в пользу женской части населения. Наблюдается тенденция к росту числа молодых девушек, согласных на вступление в брак в качестве «вторых» жен.

Как и в прежние времена, резко настроенные на эндогамию, не вступившие в брак ингушки остаются с неустроенными личными жизнями до конца дней. Вопрос количества незамужних девушек в зрелом возрасте в народе в настоящее время считается одним из самых злободневных.

Согласно официальным данным, опубликованным на сайте Главы Республики Ингушетия, на 1 января 2024 г. из общей численности населения Ингушетии 265,5 тыс. человек составляли мужчины, 267,1 тыс. человек – женщины[1]. По информации, размещенной на неофициальном аналитическом ресурсе «bdex.ru», на 1 февраля 2026 в Республики Ингушетия постоянно проживают 230 409 мужчин (45.44 %) и 276 652 женщины (54.56 %)[2]. Таким образом, на 1 мужчину приходится 2-3 женщины.

С 2013 г., после запрета по итогу конференции мусульман Ингушетии умыкания девушек и наложения за нарушение запрета штрафа (200 тыс. рублей), миновала еще одна опасность для ингушской девушки – быть похищенной нежеланным женихом.

Многие современные ингушские девушки самостоятельно управляют автомобилями, занимают руководящие должности в государственных и частных организациях, развивают собственный бизнес, ответственно и с высокими показателями выполняют работу в различных отраслях.

Практически исчезли XXI в. обряды, связанные с первым укладыванием новорожденного в люльку, а также имянаречением.

Традиционно ингушские девушки продолжают играть важную роль в проведении свадебных торжеств, хотя многие элементы обрядов утратили свое первоначальное сакральное значение. Тем не менее, некоторые аспекты

[1] https://ingushetia.ru/news/chislennost_naseleniya_v_ingushetii_uvelichilos_1_6/
[2] https://bdex.ru/naselenie/respublika-ingushetiya/?utm_referrer=https%3A%2F%2Fyandex.ru%2F

свадебных ритуалов сохранились до наших дней, представляя собой культурное наследие ингушского народа.

Несмотря на значительные культурные и экономические перемены, произошедшие в ингушском регионе за последние два столетия, сохраняется культура взаимодействия со старшими и мужчинами. Современная девушка ингушка все так же уступает дорогу старшим, а также мужчинам, привстает или встает в полный рост, даже находясь в общественных местах, при приближении старших мужчин и женщин, не перечит при диалоге с ними и высказывает готовность оказать любую помощь.

В историческом прошлом ингушей считалось, что, для того чтобы вырастить ребенка счастливым человеком, ему следует привить пять основных качества характера: трудолюбие, общительность, щедрость, честность и чуткость[1]. Эти черты старалась воспитать в детях каждая ингушская мать, приучая детей к постоянному созидательному труду, а также соответствующим манерам поведения и взаимодействия с окружающими.

В современности описанные выше позиции семьи в отношении незамужней девушки схожи с историческими их прототипами. Изменились лишь некоторые, обусловленные урбанизацией, исламизацией и ростом экономического благосостояния нации, формы реализации прав ингушской девушки на выданье.

Изменились условия обучения и сами навыки, которыми сегодня могут наделить родители своих детей. Девочки ходят в школы, оканчивают университеты, нередко выезжая за пределы малой родины – Республики Ингушетия. Родители хлопочут ради получения дочерями хорошего профессионального образования. Все еще большую жизненную ценность в народе представляет семья, поэтому по-прежнему девочку с детства ориентируют на замужнюю жизнь, то и дело напоминая ей о том, что она девушка и ей следует уметь

[1] Агиева Л.Т. Этнография ингушей. Майкоп: ОАО «Полиграф-ЮГ», 2011. С. 161.

ухаживать за собой, за домом, изучать родной язык, понимать народные адаты и знать нормы ислама.

Рост экономического благосостояния семей относительно прошлого ингушей повлиял на состав приданого невесты. В настоящее время традиционно приданое включает в себя несколько комплектов постельного белья, ковры, спальную мебель и бытовую технику.

Очевидно, что значительный рост исламизации нации, а также урбанизации ингушского региона позволил каждой девушке более уверенно смотреть на свое будущее и даже выбирать судьбу, которая ей ближе. Так, в наше время немало ингушских девушек, которые не спешат с замужеством, позволяя себе подойти к выбору партнера по жизни более внимательно и без спешки. В девичестве они устраиваются на работу, трудясь как в сфере индивидуального предпринимательства, так и на гражданской службе. Современная девушка в доме чаще всего не скована инициативой родителей и старших родственников относительно ее замужества. Ее согласие, с утверждением в народе мусульманской религии, стало играть определяющую роль в замужестве.

Социальный статус незамужней девушки в народе по-прежнему высок и бережно охраняется всем обществом.

На основе проведенного в параграфе анализа статуса незамужней ингушки в XIX-XXI вв. установлено, что на протяжении всего исследуемого периода незамужняя ингушка воспринималась народным сознанием как олицетворение чистоты, непорочности и высшей нравственной добродетели – «сий» (честь). Ее статус конструировался через оппозицию «гостья в отчем доме» – будущая продолжательница рода, что определяло специфику социализации: воспитание в духе абсолютной покорности старшим и мужчинам, трудолюбия, скромности и приверженности нормам «эздел». При этом девушка выступала не пассивным объектом, а активной участницей ключевых обрядов жизненного цикла (имянаречение, первое укладывание в люльку,

свадебные церемонии, народные празднества), что подчеркивало ее ритуальную значимость.

Выявлен комплекс архаических представлений, сакрализующих фигуру незамужней девушки: способность останавливать кровную месть одним появлением с непокрытой головой; участие в брачных обрядах в качестве оберега (девушки с живыми родителями прикрепляли монету к подолу невесты); связь с языческими культами Агой и Тушоли. Данные факты свидетельствуют о том, что в традиционном обществе незамужняя девушка наделялась медиативной функцией между родами и сакральной защитой, что обеспечивало ей высокий символический статус при фактическом бесправии.

Прослежена динамика изменения положения девушки в брачных процессах: от полного подчинения воле отца и братьев в XIX в. (формальное согласие при игнорировании мнения) до определяющей роли личного согласия в XXI в. под влиянием исламских норм. При этом сохраняется этикетная формула «Я согласна на то, что решит мой отец», что свидетельствует об инерционности патриархального дискурса при реальном расширении женской автономии. Исчезновение института смотрин и трансформация практик знакомства (праздничные визиты в Рамадан, посещения общественных мест) отражают адаптацию традиционных форм к современным условиям при сохранении запрета на уединение.

Установлено, что на всем протяжении исследуемого периода сохраняется принцип ограниченной публичности незамужней девушки: ее жизнь протекает преимущественно в женском пространстве семьи, а контакты с посторонними мужчинами строго регламентированы. Даже в советский период, несмотря на эмансипацию и массовое вовлечение девушек в образование и производство, традиционные механизмы контроля (репутационная ответственность, роль братьев, общественное мнение) продолжали действовать, что позволяет говорить об устойчивости патриархального каркаса социализации.

Выявлено обострение проблемы незамужества в XXI в. в связи с существенным гендерным дисбалансом (по данным на 2026 г. – 54,56 % женщин против 45,44 % мужчин). Данный фактор, в сочетании с сохранением принципа эндогамии, порождает феномен «избыточного» женского населения, что приводит к росту числа полигамных браков (вторые жены) и увеличению достигших зрелого возраста незамужних женщин. Ситуация усугубляется сохранением традиционных брачных стратегий, ориентированных на более раннее вступление в брак мужчин, что создает структурное неравенство на брачном рынке.

Установлено, что ключевым фактором трансформации статуса незамужней девушки в XX-XXI вв. стало массовое вовлечение в систему образования и профессиональную занятость. Если в XIX в. подготовка девушки ограничивалась рукоделием и домоводством, то в советский период она получила доступ к среднему и высшему образованию, а в XXI в. – к профессиональной самореализации в различных сферах (бизнес, госслужба, международные коллективы). Это принципиально изменило ее экономический статус и личную автономию, создав возможность осознанного выбора между ранним замужеством и профессиональной карьерой.

Современная незамужняя ингушка демонстрирует уникальный синтез архаичных культурных кодов и модернизационных установок. При высоком уровне образования, профессиональной реализации и финансовой независимости она сохраняет приверженность нормам «эздел» (почитание старших, скромность, целомудрие), ориентирована на создание семьи как высшую ценность и учитывает репутационные последствия своих поступков для рода. Исламское возрождение конца XX – начала XXI в. дополнило традиционный этос религиозными требованиями, что усилило значимость целомудрия и религиозной грамотности как брачных критериев.

Таким образом, статус незамужней ингушки в XIX-XXI вв. эволюционировал от сакрального символа родовой чести с минимальной личной авто-

номией до субъекта, обладающего широкими возможностями самореализации при сохранении глубинных культурных императивов. Инвариантными остаются: восприятие девушки как хранительницы чести рода, принцип эндогамии, приоритет семейных ценностей и репутационная ответственность. Трансформация затронула сферы образования, профессиональной занятости, брачного выбора и личной автономии, что позволяет говорить о модернизации статуса в рамках устойчивой этнокультурной традиции.

2.2 Молодая сноха (невестка – инг. «нускал»)

Семья представляет собой неотъемлемый элемент социальной структуры общества. Послесвадебные традиции закрепляют новый статус супругов и связывают две семьи, которые породнились[1].

После свадьбы молодая невеста начинала выполнять домашние обязанности и участвовать в традиционных символических послесвадебных действиях, которые закрепляли ее новый статус – снохи (инг. «*нускал*» и жены (инг. «*уст*»). Так, заключительный в свадебном цикле обряд вывода невесты к роднику, где ей предстояло воткнуть иглу из подола свадебного платья в яйцо и затем бросить его в водоем таким образом, чтобы оно разбилось о камень, символизировал приобщение молодой женщины к ее новому статусу. Этот обряд имел глубокий символический смысл, указывавший на связь между миром живых и миром мертвых. Он иллюстрировал древние представления ингушей о воде как о потусторонней субстанции и об игле как о предмете-медиаторе, способном связывать и аккумулировать зло, а также поглощать и передавать его. Яйцо же в этой символике выступало как символ плодородия[2].

[1] Агиева Л.Т. Этнография ингушей. Майкоп: ОАО «Полиграф-ЮГ», 2011. С. 65.
[2] Акиева П.Х. Архетипическое в этнокультуре ингушей (на материале мифологии, нартского эпоса и обрядов жизненного цикла). Дисс. док. Ист. н. Махачкала, 2016. С. 334.

После заключения брака главой новоиспеченной семьи становился супруг, который нес ответственность за жену. В прошлом, когда женщина выходила замуж, муж становился ее «хозяином дома» (инг. «*цIен да*»), опекуном. По адату вышедшей замуж женщине следовало придерживаться ряда традиционных норм. Она не должна была ложиться спать раньше мужа или его родственников, просыпаться и выходить в общие помещения дома позже них, критически высказываться, задавать вопросы. По национальному этикету при совместном выходе с супругом или его родными держаться ей следовало не вровень с ними, не впереди и не справа от них, а идти слева и чуть позади. Выходя из дома, сноха спрашивала разрешение мужа или старших членов семьи[1].

Женясь, мужчина символически получал власть над волосами своей жены – «овладевал косой невесты»[2]. Поэтому после свадьбы волосы невесты прятали или покрывали.

Замужние женщины носили пурпурный головной убор, который назывался «*курхарс*» или «*чIугал*». В религиозных представлениях языческих ингушей прошлого рог на курхарсе замужней ингушки символизировал готовность женщины принести жертву. Они указывали на ее связь с подземным миром. Цвет рогов и штанов напоминал о том, что душа женщины зависит от власти Солнца, которое рождается и умирает[3].

Также в одежде замужней ингушки менялся цвет шаровар – теперь он должен был быть красным.

До рождения ребенка молодая сноха должна была вести себя скромно, не смотреть прямо на свекра и других членов семьи мужа, учтиво отвечать на вопросы родственников мужа, не вступая в разговор самостоятельно[4].

---

[1] Там же. С. 323

[2] Байбурин А.К. Ритуал в системе знаковых средств культуры // Этнознаковые функции культуры. М.: 1991. С. 75.

[3] Акиева П.Х. Архетипическое в этнокультуре ингушей (на материале мифологии, нартского эпоса и обрядов жизненного цикла). Дисс. док. Ист. н. Махачкала, 2016. С. 378.

[4] Агиева Л.Т. Этнография ингушей. Майкоп: ОАО «Полиграф-ЮГ», 2011. С. 89.

Ни при каких обстоятельствах в жизни ей не следовало называть членов семьи мужа и его самого по имени[1]. Традиция табуирования имен несла в себе смысл сверхпочтительного отношения, сохранявшегося у снохи по отношению к стороне мужа до конца жизни. Так, ингушские снохи подбирали различные, более удобные для обращения к членам семьи мужа, слова: к примеру, к деверю – «мальчик» (инг. «*кIаьнк*»), к золовке – девочка (инг. «*йиIиг*»), к мужу использовали, к примеру, обращение вопросом – «*слышишь*?» (инг. «*хозий хьона*?») и др. Родителей мужа сноха называла «*мама*» и «*папа*».

Первостепенной задачей молодой снохи было дать потомство, желательно мужское. Лишь после рождения сына женщина обретала уважение и некоторую свободу в семье мужа. Поэтому через недолгое время после того как молодые люди женились, их родственники и соседи начинали активно интересоваться, не ожидает ли новоиспеченная супруга прибавления в семействе[2].

Бездетные женщины обращались к святым духам с просьбой о детях или знахаркам, умевшим оказывать помощь в таких ситуациях. При длительном отсутствии беременности снохи могли по собственной инициативе покинуть дом мужа, признавая свое тем самым свое бессилие в выполнении своего долга перед родом мужа.

Некоторые более благосостоятельные мужчины в случае бездетности первой жены, не разводясь с ней, вступали в брак повторно, а иногда даже в третий раз. Бездетная жена, остающаяся в доме, заботилась о его детях от других браков, разделяя хлопоты других жен (инг. «*энгараш*»)[3].

В прошлом женщины-ингушки, столкнувшиеся с проблемой бесплодия, обращались за помощью к знахаркам и целительницам. По поверьям ингушей, эти женщины могли излечить бесплодие.

---

[1] Кудусова Ф. Семья и семейный быт ингушей (XIX - начало XX вв.). Грозный: Книга, 1991. С. 37.
[2] Агиева Л.Т. Этнография ингушей. Майкоп: ОАО «Полиграф-ЮГ», 2011. С. 130.
[3] Агиева Л.Т. Этнография ингушей. Майкоп: ОАО «Полиграф-ЮГ», 2011. С. 128.

Целительницы, которые занимались лечением бесплодия, назывались «правительницами живота» или «массажирующими живот». Они проводили специальные процедуры массажа, направленные на приведение матки в правильное положение. При этом многие из них обладали глубокими знаниями анатомии женского организма.

Также в традиционных медицинских практиках ингушского народа наиболее распространенными и значимыми процедурами были родовспоможение и профилактика заболеваний у новорожденных и рожениц[1].

Знахарки-ингушки прошлого лечили разные болезни. В народе им очень доверяли, полагаясь на их помощь, как при физических недугах, так и при страданиях, имевших мистические корни – сглазах, порчах и т.д.

Так, по сведениям этнографа Л.Т. Агиевой, если заболевал мужчина, то знахарки брали кровь из гребешка желтого петуха. Если же болела женщина, то они брали кровь из гребешка желтой курицы. Затем эту кровь размазывали по лбу и щекам больного.

При этом больному запрещалось смотреть на «четырехглазую» собаку и ее лапы.

Знахарки также использовали иголку с ниткой, на которой не завязывали узелок, чтобы игла и нить могли свободно проходить через ткань. Они выполняли определенный ритуал, прокалывая одежду больного иглой с ниткой. По их убеждениям, иголка с ниткой забирала у больного болезнь и уводила ее прочь[2].

В суеверных представлениях ингушей прошлого игла могла выступать как в роли инструмента для наведения порчи, так и в качестве оберега[3]. Игла, воткнутая в одежду, рассматривалась как средство защиты от злых духов и нечистой силы. Этот обычай был широко распространен не только в свадеб-

[1] Агиева Л.Т. Этнография ингушей. Майкоп: ОАО «Полиграф-ЮГ», 2011. С. 573.
[2] Там же. С. 579.
[3] Акиева П.Х. Архетипическое в этнокультуре ингушей (на материале мифологии, нартского эпоса и обрядов жизненного цикла). Дисс. док. Ист. н. Махачкала, 2016. С. 332.

ной одежде, но и в повседневной жизни ингушских женщин: они втыкали иглы и булавки не только в свою одежду, но и в одежду своих детей.

Кроме того, считалось, что иглы, воткнутые в дверные косяки, служили препятствием для проникновения злых духов в дом.

Во время лечения знахарки хвалили болезнь и обещали ей хорошие места, после чего она должна была покинуть больного.

Как только молодая женщина замечала долгожданные первые признаки беременности, она сообщала об этом своей старшей невестке или золовке. Радостная новость быстро распространялась среди родственников, и особенно все ждали рождения мальчика.

Будущая мать носила свободную одежду, чтобы из скромности скрыть свое положение. Ей удавалось скрывать беременность примерно до шестого месяца. По мере роста живота она старалась не появляться перед старшими мужчинами, а если это было необходимо, надевала фартук. Беременная избегала общественных мест, свадеб и похорон[1].

В период беременности женщина должна была соблюдать определенные ограничения и запреты, чтобы обеспечить благополучные роды и здоровое развитие ребенка.

В ингушском архаическом мировоззрении стихии воды и земли были связаны с женским началом, с их способностью к созиданию и, следовательно, с возможностью, как благословения, так и потенциальной опасности. Последняя проявлялась в связи женского образа с нижним, темным, земным, с порождающей сущностью богини-матери, что в контексте открывающихся границ между этим и потусторонним миром делало его нечистым и негативным[2].

Именно поэтому женщина считалась «сакральной» по отношению ко всем взрослым мужчинам, а если она была беременна, то и по отношению к

[1] Агиева Л.Т. Этнография ингушей. Майкоп: ОАО «Полиграф-ЮГ», 2011. С. 130.
[2] Акиева П.Х. Архетипическое в этнокультуре ингушей (на материале мифологии, нартского эпоса и обрядов жизненного цикла). Дисс. док. Ист. н. Махачкала, 2016. С. 333-334.

другим женщинам рода. О роженице говорили, что одна ее нога стоит на земле, а другой она стоит в могиле.

Ингуши верили, что присутствие беременной женщины при забое животных может негативно сказаться на процессе родов и здоровье ребенка. Поэтому в этот период было строго запрещено употреблять в пищу некоторые продукты, такие как мясо буйволицы, которое могло привести к тяжелым родам или затяжной беременности, а также зайчатину, которая могла стать причиной рождения ребенка с заячьей губой.

Кроме того, считалось нежелательным, чтобы две беременные женщины встречались, так как это могло привести к рождению болезненных детей.

В семье старались удовлетворить желание беременной женщины поесть, опасаясь, что в противном случае ребенок может родиться с физическими дефектами, такими как родимые пятна или бородавки.

В качестве оберега беременная женщина носила на себе металлический предмет с колющими или режущими свойствами.

Чтобы обеспечить себе легкие роды, беременная женщина, услышав кудахтанье курицы, должна была произнести фразу: «Как легко тебе снестись, так и мне, чтобы легко было родить».

Эти поверья и приметы основаны на принципе имитативной магии, когда подобное происходит от подобного[1].

Хотя ингуши ждали рождения ребенка, будущую мать не окружали особым вниманием. В прошлом женщина-ингушка продолжала выполнять домашние работы наравне с другими женщинами вплоть до самых родов. Считалось, что работа облегчает роды и улучшает самочувствие ребенка.

Кроме домашних хлопот, молодая невестка вместе со всеми членами семьи занималась также и полевыми работами, в которых традиционно были задействованы все члены семьи – от стара до мала. Так, мужчины занимались пахотой, посевом и поливом. Женщины, дети и старики помогали в уборке

[1] Фрезер Д.Д. Золотая ветвь. Исследование магии и религии // М.: «Политиздат». 1980. С. 20.

урожая, молотьбе и перевозке снопов. Прополкой обычно занимались женщины[1].

Прополка представляла собой наиболее трудоемкий и скрупулезный процесс из всех работ, связанных с возделыванием зерновых культур. Вырванные сорняки использовались женщинами в качестве корма для скота. Обычно сорняки удалялись вручную или с помощью небольшого инструмента, напоминающего лопаточку[2].

Нередко, если наступали схватки, а до села было далеко, молодые ингушки рожали прямо в поле[3].

Если роды наступали в доме мужа, новоиспеченная мать в течение длительного времени избегала встреч со старшими родственниками супруга, в особенности с мужчинами. Аналогичное поведение демонстрировал и молодой отец, избегая встреч со старшими членами семьи[4].

В прошлом смертность женщин и детей во время родов была высокой, поэтому люди прибегали к различным ритуалам и обрядам, направленным на защиту женщины и ребенка от злых сил.

Во время родов присутствовало три-четыре челов., среди которых не должно было быть «глазливой» женщины или женщины с «плохой ногой», так как считалось, что сглаз ребенка в момент рождения почти невозможно снять. Также не допускали к роженице женщину с большим сроком беременности, полагая, что родовые муки могут выпасть на долю обеих женщин.

Обычно роды принимала повитуха, которой доверяли как опытному специалисту. Одна повивальная бабка обслуживала несколько сел. В случае ее отсутствия роды могла принять соседка или родственница, имевшая много детей[5].

---

[1] Агиева Л.Т. Этнография ингушей. Майкоп: ОАО «Полиграф-ЮГ», 2011. С. 245.
[2] Там же. С. 248
[3] Там же. С. 130
[4] Там же. С. 139
[5] Агиева Л.Т. Этнография ингушей. Майкоп: ОАО «Полиграф-ЮГ», 2011. С. 133

Впервые укладывала ребенка в люльку свекровь или же это делала другая уважаемая женщина, имеющая много здоровых детей. Также это могла сделать девушка, являющаяся родственницей отца ребенка и имеющая живых родителей[1].

Современные ингушские снохи отличаются от своих прародительниц значительным послаблением в традициях избегания и табуирования имен, а также формой одежды. Они носят небольшие полоски на волосах или косынки, покрывающие темя. Все бытовые хлопоты семьи молодая сноха также принимает на себя, подчиняясь в своих действия воле свекрови.

Наиболее существенное изменение коснулось части суеверий и оберегов, которые сменились религиозными обращениями к Аллаху, а также процедурой проведения родов, которые теперь проводятся в родовспомогательных учреждениях при участии квалифицированных специалистов.

В остальном социальное положение молодой снохи современности схоже с историческим.

Таким образом, переход девушки в положение снохи фиксировался комплексом обрядов, среди которых ключевое значение имел ритуал вывода к роднику с разбиванием яйца воткнутой в него иглой. Данное действо репрезентировало архаические представления ингушей о воде как медиаторе между мирами, игле как обереге-аккумуляторе зла и яйце как символе плодородия, знаменуя сакральное перерождение женщины и ее интеграцию в род мужа в новом качестве.

Статус снохи определялся строгой иерархической подчиненностью: главой выступал муж («цIен да»), регламентировались пространственное поведение (движение слева и позади), временной режим (запрет ложиться спать раньше родственников), коммуникативные нормы. Наиболее устойчивым элементом выступает традиция табуирования имен членов семьи мужа с заменой на почтительные обращения-дескриптивы («мальчик», «девочка»,

[1] Там же. С. 139

«слышишь?»), сохраняющаяся в трансформированном виде до настоящего времени.

Ключевым критерием полноценного принятия снохи в род выступала ее способность к деторождению, особенно к рождению сыновей. Бездетность рассматривалась как невыполнение супружеского долга и служила основанием для полигинии либо добровольного ухода женщины. Рождение ребенка, особенно мальчика, качественно меняло статус снохи, расширяя ее личную автономию и внутрисемейное положение.

Выявлен комплекс народных представлений, связанных с беременностью и родами: обращение к знахаркам-«правительницам живота», использование иглы как универсального оберега и лечебного инструмента, система запретов и предписаний (пищевые табу, ограничение контактов, имитативная магия). Данные практики базировались на архаических представлениях о связи женщины с хтоническими силами, о ритуальной «нечистоте» роженицы и необходимости сакральной защиты, что отражало амбивалентное восприятие женского репродуктивного начала.

Молодая сноха наравне с другими женщинами рода выполняла весь спектр хозяйственных работ: от домашних обязанностей до участия в полевых работах (прополка, уборка урожая). Трудовая деятельность рассматривалась не только как экономическая необходимость, но и как способ встраивания в родовую структуру, при этом беременность не освобождала от работы вплоть до самых родов (включая случаи родов в поле), что коррелировало с архаическими представлениями о пользе физической активности для родовспоможения.

В XXI в. зафиксирована частичная модернизация статуса снохи: смягчение традиций избегания и табуирования имен, изменение формы одежды (небольшие косынки вместо закрытых головных уборов), замена суеверных практик религиозными обращениями, переход к институционализированному родовспоможению. Однако базовые параметры положения молодой снохи

остаются инвариантными: выполнение всего объема домашних обязанностей, подчинение свекрови, сохранение почтительной дистанции со старшими родственниками мужа.

Таким образом, статус молодой снохи в ингушском обществе на протяжении исследуемого периода сохраняет устойчивое ядро, определяемое патриархальной субординацией, репродуктивной функцией и трудовой интеграцией, при этом подвергаясь частичной модернизации в сферах обрядности, медицинских практик и повседневного этикета под влиянием урбанизации, исламизации и развития профессиональной медицины.

2.3. Замужняя женщина (инг. «фусам нана»), мать (инг. «нана»)

В ингушском обществе нормы обычного права способствовали поддержанию в семье порядка и благополучия. Так, в каждом доме жизнь женской половины была подчинена старшей женщине – жене главы семьи, которая пользовалась большим уважением. Нередко после смерти мужа она становилась главой семьи и управляла ею с помощью одного из своих сыновей.

Своим авторитетом она обеспечивала сплоченность семьи, предотвращала конфликты между невестками и другими членами семьи, следила за соблюдением традиций.

Она также была хозяйкой кладовой, где хранились продукты питания семьи.

Один респондент рассказал примечательную историю на этот счет:

«Когда в начале 1930-х гг. женился сын одной пожилой женщины, ее соседка рекомендовала новоявленной свекрови: «Къудас! Ноанал д1а ма хецалахь!» («Кудас, не отдавай снохе кухню и готовку еды!»).

Дело в том, что кто владел кухней, тот владел и ключами от сундука с продуктовыми запасами. А отдавая кухню в ведение снохи, свекровь лиша-

лась этой прерогативы и преимущества распоряжаться припасами на свое усмотрение»[1].

После смерти старшей хозяйки главой женской половины семьи становилась старшая невестка, независимо от того, был ли ее муж главой семьи[2].

С самого рассвета и до заката ингушские снохи прошлого были заняты непрерывными хлопотами по хозяйству: уборкой, приготовлением пищи, стиркой и починкой одежды, ткачеством, доением коров, уходом за скотом и птицей, чисткой хлева, уходом за огородом и садом, обмазыванием стен при строительстве дома, побелкой комнат, уходом за очагом. Жены шили всю одежду для всех членов семьи, при этом вся одежда ранее изготавливалась из сукна, в том числе и белье, и предназначалась для всего дома[3]. Они также выполняли часть сельскохозяйственных работ, таких как прополка и сбор урожая. В преддверии начала полевых работ женщины обращались к богине-матери с мольбами о ниспослании им обильного урожая и приплода скота, а также о благословении и укреплении их семей[4].

В их обязанности также входил уход за детьми и заготовка молочных продуктов. Главной задачей старшей женщины было управление всеми женскими делами, и она присматривала за внуками, если ее снохи были заняты[5]. Ежедневные полевые работы в основном выполнялись женщинами[6].

Воспитанием детей им помогали заниматься все женщины дома. Следует помнить о том, что в отношении своих детей ингушки также соблюдали традицию избегания при родственниках мужа и посторонних людях. Не брали своих плачущих детей на руки, пока им нарочито строго не поручали это сделать свекровь или другие старшие женщины, присутствовавшие при этом. Дети всей большой семьи росли вместе, снохи, незамужние золовки, тети и

[1] ПМА, г. Назрань, 2024.
[2] Агиева Л.Т. Этнография ингушей. Майкоп: ОАО «Полиграф-ЮГ», 2011. С. 600.
[3] Далгат Б.К. Родовой быт и обычное право чеченцев и ингушей. Исследования и материалы 1892-1894 гг. М.: ИМЛИ РАН, 2008. С.190.
[4] Цароева М. Г. Пантеон ингушей. М.: Триумф, 2016 б. С. 503.
[5] Агиева Л.Т. Этнография ингушей. Майкоп: ОАО «Полиграф-ЮГ», 2011. С. 601.
[6] Акиева П.Х. Архетипическое в этнокультуре ингушей (на материале мифологии, нартского эпоса и обрядов жизненного цикла). Дисс. док. ист. н. Махачкала, 2016. С. 323.

бабушка по отцу, не разделяя между собой забот, помогали с уходом за всеми детьми родового двора[1]. Мать занималась лишь кормлением, умыванием и укладыванием своего малыша.

В процессе интеллектуального и эстетического воспитания детей большое значение имело народное творчество. Каждый взрослый в деле воспитания стремился использовать не только свой собственный опыт, но и опыт, накопленный в фольклоре. Воспитание детей младшего возраста в основном осуществлялось женщинами, а подростки-мальчики переходили под опеку мужчин[2].

В то же самое время историками-этнографами зафиксирована высокая роль самих родителей в воспитании детей. Каждое действие матери для дочерей, равно как и каждое действие отца для сыновей было самым ярким примером должной модели поведения. Поэтому супруги проявляли особую осторожность в общении друг с другом в присутствии детей. Они старались избегать конфликтов и не критиковать друг друга, чтобы не подорвать авторитет друг друга в глазах детей. В такой атмосфере формировались привычки, которые впоследствии стали основой для семейных отношений и превратились в семейные традиции[3].

Существовал строгий этикет семейных застолий. Так, дети не садились за стол во время трапез вместе с отцом. Могла вести трапезу вместе с супругом только его супруга, и только когда в доме нет ни родственников, ни посторонних. В некоторых семьях обычай соблюдался не так строго, и дети могли есть за общим с отцом столом. Однако, в случае если во время семейного застолья кто-либо из родственников или жителей деревни входил в помещение, женщины и дети переходили в другую комнату, оставляя мужчин за столом. Если же входила женщина, то все домочадцы оставались за столом, а хозяйка дома уединялась с гостьей, разделяя с ней трапезу.

---

[1] Смирнова Я.С. Семья и семейный быт народов Северного Кавказа. М.; Наука, 1983. С. 76.
[2] Агиева Л.Т. Этнография ингушей. Майкоп: ОАО «Полиграф-ЮГ», 2011. С. 609.
[3] Агиева Л.Т. Этнография ингушей. Майкоп: ОАО «Полиграф-ЮГ», 2011. С. 39.

Этот ритуал не соблюдался, если во время семейного застолья приходил кто-либо из ближайших родственников хозяев, таких как женатый сын, замужняя дочь, брат или сестра хозяина или хозяйки дома, а также несовершеннолетние родственники или жители деревни[1].

Касательно трапез, устраивавшихся во время торжественных мероприятий, в помещения с наиболее изысканным убранством приглашались наиболее уважаемые мужчины и женщины. Это были родственники по мужской и женской линии, такие как снохи и зятья, которых называли «бехке нах», для которых готовили лучшие блюда, оказывали особое внимание и почтение. Рассаживали мужчин и женщин обязательно в отдельные залы или комнаты[2]. Женские столы обслуживали девушки, мужские – юноши.

Строго соблюдалась традиция рассадки в соответствии с представлениями нации о почетности мест. Дальнее от входа в помещение с левой стороны место принадлежало главе семьи или гостю[3]. Если застолье было женским, то на почетное место сажали самую почетную из них. От этого места, начиная с правого от него, а затем левого шла последующая рассадка. Самые молодые женщины садились в конце стола, ближе к двери.

Здесь следует отметить, что у ингушского народа существовала традиция уважительного отношения к женщинам, которые обладают навыками шитья. В ингушском обществе традиционно шитье считалось исключительно женским занятием. В прошлом, как рассказывают старожилы, только женщина-швея или женщина, знающая Коран, имела право занимать самое почетное место[4].

Приходили на крупные семейные мероприятия родственников женщины ингушки за несколько дней, чтобы успеть помочь с приготовлениями. Приносили с собой что-то из продуктов или готовых блюд, помогали с подготовкой помещений, сервировкой столов, готовкой, разделяя между собой все

[1] Там же. С. 39
[2] Там же. С. 92
[3] Там же. С. 614
[4] Агиева Л.Т. Этнография ингушей. Майкоп: ОАО «Полиграф-ЮГ», 2011. С. 351.

хлопоты. Также оставались после мероприятий, чтобы помочь семье, у которой проходило торжество, вернуть дом в прежний порядок. Главную нагрузку в ходе подготовок всех мероприятий брали на себя снохи фамилии, на которых в этом отношении лежала обязанность[1].

Приготовление пищи в прошлом было преимущественно женским занятием. В то же время существовали блюда, которые готовили исключительно мужчины. Это касалось праздничных и ритуальных мероприятий. Также мужчины готовили пищу для себя на летних и зимних пастбищах, где с ними не бывало женщин.

Для готовки использовали железную цепь, подвешенную к потолочной балке, на которой закрепляли котел. Готовили на специальном пристенном очаге, рядом с которым устанавливали треножник, на нем и готовили еду[2].

Большое значение в менталитете народа имело гостеприимство. Это качество влияло на авторитет семьи, равно как и знание народного свода законов красивого поведения – инг. «*хоза гIулакъ*»[3].

Обязательной традицией было вставать в полный рост при появлении в помещении старшего члена семьи или кого-либо другого. Женщины-ингушки никогда не сидели в присутствии своих свекров, свекровей, старших золовок или деверей, а также дальних родственников или гостей.

При этом существовала и этика поведения гостя в доме в вопросах, касавшихся женщин семьи. Так, было неприлично для гостя созерцать дам, их жесты, а также общий облик. Это считалось дурным тоном и проявлением невоспитанности. Запрещались дискуссии, затрагивающие вопросы, связанные с женским трудом по дому, а также о самих женщинах[4]. После обмена приветствиями гости не должны были рассматривать помещения и обращать внимание на обслуживающих хозяек дома[5].

---

[1] Там же. С. 87.
[2] Там же. С. 422.
[3] Агиева Л.Т. Этнография ингушей. Майкоп: ОАО «Полиграф-ЮГ», 2011. С. 487.
[4] Там же. С. 515
[5] Там же. С. 454

В случае отсутствия в доме мужчин гостя мужчину должна была встречать старшая женщина двора. Вместе с ней на встречу должны были выходить «мальчики-подростки». Если юношей не оказывалось дома, то приходил молодой соседский юноша.

Они встречали гостя у ворот, обменивались с ним соответствующими приветствиями, помогали ему спешиться, привязывали его лошадь к коновязи, провожали его в дом, принимали от него верхнюю одежду и выполняли другие различные его просьбы и поручения[1].

В гостевой комнате детям и женщинам находиться не следовало. К гостю приставляли кого-нибудь из младших членов семьи. Они должны были выполнять все его просьбы. Женская молодежь (снохи, дочери) семьи следили за верхней одеждой и обувью гостя. Каждое утро она была вычищена и, если нужно, отремонтирована[2], обувь очищена и смазана обувной мазью.

Несмотря на большую загруженность ингушской снохи и матери, женщина в народе была очень значимым членам социума и каждой отдельной семьи. В восприятии представителей нации уважение к женщине, вне зависимости от ее лет и положения в обществе, представляло собой краеугольный камень нравственности.

В своем труде «Родовой быт и обычное право чеченцев и ингушей» Б.К. Далгат писал[3], что в XIX в. жених не делал невесте подарков. Приданое жены сразу после вступления в брак поступало в общую собственность супругов. Муж имел право распоряжаться им, но в случае развода был обязан вернуть бывшей супруге стоимость приданого или само приданое.

Скот, деньги и земля не могли быть включены в состав приданого. В случае смерти жены приданое оставалось мужу, а затем делилось между наследниками в соответствии с шариатом. Подарки, полученные до свадьбы от родственников, оставались собственностью мужа или жены в зависимости

[1] Там же. С. 462
[2] Агиева Л.Т. Этнография ингушей. Майкоп: ОАО «Полиграф-ЮГ», 2011. С. 468.
[3] Далгат Б.К. Родовой быт и обычное право чеченцев и ингушей. Исследования и материалы 1892-1894 гг. М.: ИМЛИ РАН, 2008. С.190.

от того, кто их получал. Все, что было приобретено женой, являлось собственностью мужа.

Принадлежности костюма и туалета, как и прежде, являлись неприкосновенной собственностью жены, но после ее смерти переходили к мужу и делились между родственниками в соответствии с шариатом. Жена могла резать скот для гостей, продавать недорогие вещи и дарить скот родственникам мужа, но не своим родным[1].

Муж имел право мстить за оскорбление жены. Жена не несла ответственности по обязательствам мужа. На более крупные сделки, совершаемые женой, требовалось согласие мужа. Муж обязан был отвечать по обязательствам жены. Муж мог вести дела жены без доверенности, и жена могла вести его дела через кадия.

В более ранние времена все дела разбирались родственниками и почетными стариками, приглашенными в качестве третейских судей, а в XIX в. дела стали рассматриваться в судах (окружных, мировых и горских), у кадия (по шариату) и в администрациях. Также в этот период жена получила право забирать свое имущество, чего ранее не могла сделать. Между супругами не совершалось никаких имущественных сделок. Жена могла составить завещание своего имущества как устно, так и письменно[2].

В современности ингушские снохи и молодые матери ведут значительно иной образ жизни, чем их далекие прародительницы – они трудятся в соответствии с Трудовым кодексом Российской Федерации, проводя большую часть дневного времени на рабочих местах. В то же время не изжили себя полностью традиции передачи снохам всех обязательств по уходу за домом и двором. Хозяйственные хлопоты семьи, по-прежнему под руководством старшей женщины двора, ложатся на плечи снох, даже если они трудоустроены.

---

[1] Там же. С. 190.

[2] Далгат Б.К. Родовой быт и обычное право чеченцев и ингушей. Исследования и материалы 1892-1894 гг. М.: ИМЛИ РАН, 2008. С.191.

Так, молодые снохи и матери, живущие в несколько поколенных семьях, по-прежнему встают раньше остальных членов семьи, заботятся о приготовлении завтраков, обедов и ужинов для домочадцев, о чистоте и порядке в доме и на территориях двора, о воспитании и уходе за детьми, успевая организовать выполнение всех этих обязанностей в утренние или вечерние часы. Ко сну невестки также должны отходить лишь после того, как уложатся в постель все в доме. Следует отметить, что ингушкам, исторически привыкшим к труду, это ловко удается. Детей современные матери могут воспитывать самостоятельно, хотя родственницы мужа, проживающие в общем дворе, как и в старину, им в этом помогают.

Все так же, как и в прошлые времена, пример матери и отца для детей самый яркий. Модели поведения родителей в семье и в обществе для подрастающих детей становятся показательными, и современные ингуши придают этому большое значение. Во многих, хоть и не во всех, ингушских семьях XXI в. (в основном – жителей сельских местностей) жены соблюдают традицию табуирования имен мужа и его ближайших родственников. Поддерживается авторитет мужчины в семье. Так, матери проявляют покорность по отношению к своим мужьям, а также учат детей во всем спрашивать мнение отцов, демонстрируя тем самым особую значимость фигуры отца в семье.

Почти изжита традиция запрета совместных трапез отцов с детьми. В подавляющем большинстве современные ингуши собираются за общими столами. Даже снохам свекры и свекрови позволяют трапезничать вместе с ними. В этом прослеживается влияние на традиции урбанизации и реисламизации ингушской нации.

Сохранилась традиция этикетной рассадки за столами не только на фамильных мероприятиях, но даже в малых семьях. Так по-прежнему самым почетным местом, положенным главе дома или гостю, считается дальнее от двери левое сиденье. Далее по правую и левую сторону, приближаясь к стороне двери, располагаются места по убыванию.

Снохи рода все так же заведомо собираются в домах родственников мужей по отцовской линии, где запланированы торжества, и берут на себя часть забот хозяев: наводят порядок, занимаются приготовлением праздничных блюд, советуясь во всем с хозяйками дворов.

Живет также этикет поведения при входе в помещение старших или совершеннолетних мужчин. Женщины всех возрастов обязательно встают в знак уважения, когда в помещении или на улице поблизости появляется кто-то старше: женщина или мужчина.

Гостеприимство все так же – визитная карточка ингушского народа. Женщины ингушки, равно как и все остальные члены семьи, вне зависимости от пола и возраста, стараются радушно принимать гостей, оставляя у них впечатление долгожданности и значимости для семьи. Такой прием считается показателем высокой национальной культуры у ингушей.

В то же время есть немало современных ингушских семей, где отношения между супругами и даже детьми выстраиваются «на равных». В городской среде можно услышать мнения о том, что муж и жена – «партнеры», а с детьми «нужно дружить». Сторонники таких форм семейных взаимоотношений относятся к категории современных ингушей, частично соблюдающих нормы национальных адатов, но в некоторых аспектах, тяготеющих к некоторым светским порядкам жизненного уклада.

Есть семьи, где все взаимоотношения выстраиваются в соответствии с сунной, то есть религиозными законами Шариата. Чаще всего это встречается в однопоколенных молодых семьях, где молодожены имеют возможность выстраивать свои взаимоотношения самостоятельно и оказываются дистанцированы от настойчивого влияния старших поколений. Жены и мужья в таких семьях воспринимают характер внутрисемейных взаимоотношений не в контексте адатных норм, а через призму религиозных норм ислама. Таким образом, автоматически уходят из практики традиции табуирования имен, избегания детей, сверхкультивирования мужчин и некоторые другие.

В контексте социально-экономических преобразований XXI в. необходимо отметить меры государственной поддержки, оказываемые, в том числе, матерям Республики Ингушетия. Так ингушские матери в рамках реализации комплексных мер государства, направленных на укрепление института семьи, стимулирование рождаемости и повышение качества жизни женщин в условиях региональных вызовов с 2007 г. выплачивает матерям материнский капитал сначала на первого, а с 2024 г. и на второго детей. Предусмотрены единовременная выплата при рождении детей и единовременное пособие до достижения ими полутора лет. Существует также ряд иных мер социальной поддержки, распространяемых на многодетные семьи, и также значительно влияющих на экономическое благополучие семьи.

В целом, в современности ингушская женщина, состоящая в браке и имеющая детей, особенно сыновей, успевшая утвердиться в семье мужа в качестве благовоспитанной и благонравной женщины, чтящей уже значительно ослабевшие законы гор, демонстрирующей в делах и побуждениях стремление к высоким и глубоко почитаемым в народе традиционным и религиозным идеалам, являет собой самую красивую и почитаемую картину социально реализованной ингушки. Словно в подтверждение этому выводу в центре столицы Республики Ингушетия городе Магасе в 2015 г. была создана «Аллея матери», на которой был установлен трехметровый полуторатонный монумент из бронзы, изображающий женщину-ингушку в национальном наряде, с тремя детьми: младенцем на руках и малолетними мальчиком и девочкой, стоящими у подола ее платья.

Таким образом, что традиционном обществе женская часть семьи имела чёткую иерархию во главе со старшей женщиной – женой главы семьи. Она управляла хозяйством, распределяла обязанности между снохами, разрешала конфликты и контролировала соблюдение традиций. После её смерти главенство переходило к старшей невестке, что указывает на устойчивую матриархальную субординацию внутри патриархальной структуры.

Замужняя женщина выполняла широкий спектр хозяйственных обязанностей: от домашнего труда до производственной деятельности (ткачество, уход за скотом, полевые работы). Её труд составлял экономическую основу семейного хозяйства и считался естественной обязанностью.

Воспитание детей осуществлялось коллективно всеми женщинами рода, что формировало у детей чувство принадлежности к родовому коллективу, ослабляя индивидуальную материнскую привязанность. Пример родителей оставался ключевым воспитательным фактором.

Существовала строгая система поведенческих норм: обязательное вставание при появлении старших, запрет сидеть в присутствии свекрови, свекра и гостей, табуирование имён мужа и его родственников, строгая иерархическая рассадка за столом. Эти нормы конструировали публичный образ женщины как почтительного и «невидимого» для посторонних мужчин существа.

Женщины играли ключевую роль в реализации института гостеприимства: встреча гостей, обслуживание застолий, уход за их вещами. Качество приёма гостей влияло на репутацию семьи. Этикет требовал от гостей демонстративного невнимания к женщинам семьи, подчёркивая их сакральную недоступность.

Обычное право XIX в. устанавливало сложную систему имущественных отношений: приданое жены поступало в общую собственность с правом мужа распоряжаться им; личные вещи оставались её собственностью, но после смерти переходили мужу; для крупных сделок требовалось разрешение мужа. К концу века под влиянием российской судебной системы и шариата имущественные права женщин расширились.

В XXI в. статус замужней женщины частично модернизировался: профессиональная занятость, смягчение традиций избегания, появление эгалитарных моделей семьи. Однако базовые параметры сохраняются: снохи несут основную хозяйственную нагрузку, сохраняется иерархическая рассадка,

женщины встают при старших, гостеприимство остаётся ключевым маркером статуса, пример родителей определяет воспитание.

Таким образом, статус замужней женщины и матери в ингушском обществе сохраняет устойчивое ядро, определяемое патриархальной субординацией, многофункциональным трудом, этикетной регламентацией и ролью в воспроизводстве традиционных ценностей. Под влиянием урбанизации, профессиональной занятости и исламского возрождения происходит частичная модернизация, проявляющаяся в смягчении жёстких форм избегания и расширении возможностей. Сакрализация материнства остаётся инвариантным элементом культурной идентичности.

2.4. «Старшая» женщина двора

В эпоху общинного строя женщины-ингушки пользовались высоким авторитетом и широкими правами. К старшей женщине обращались за советом, ценя ее жизненный опыт и знание обычаев.

Мужчины не переходили дорогу пожилым женщинам, ожидая, пока они пройдут. Проезжий останавливался, чтобы посадить на арбу женщин-пешеходов, а сам шел пешком[1].

Очень высокое положение в семье в ингушском социуме занимала старшая женщина (инг. «*цIен нана*») двора. С ней советовался «хозяин» двора (инг. «*цIен да*») даже по самым сложным вопросам, и ее мнение могло повлиять на его решение. Она не обязательно была старшей во дворе по возрасту, здесь больше сказывался ее индивидуальный авторитет в семье, складывавшийся из ее многолетних заслуг в глазах семьи, рода и общества.

Роль и статус старшей женщины в семье характеризовались следующими основными чертами: она руководила всеми женщинами в доме, сама занимаясь лишь физически несложными, наиболее престижными хлопотами.

[1] Агиева Л.Т. Этнография ингушей. Майкоп: ОАО «Полиграф-ЮГ», 2011. С. 606.

Большую часть своего времени она посвящала организации женского труда, надзору за невестками и дочерями, а также воспитанию детей. Она отвечала за соблюдение нравственных норм, поддерживала традиции и руководила женскими обрядами, в том числе религиозными. Старшая женщина была хозяйкой кладовой, доступ в которую был запрещен без ее разрешения. В ее лице остальные домочадцы видели не только авторитетного старшего, но и заступницу за потребности остальных членов семьи, справедливую почти равновесную силу перед мужчинами рода[1].

При этом женщина, даже старшая в доме, никогда не представляла интересы семьи в публичных делах. Ее роль в доме была обусловлена рядом психологических аспектов, таких, как: она была женой хозяина двора, матерью повзрослевших сыновей, свекровью[2].

В социуме статус и ценность жизни женщины, по данным этнографов, тоже были высоки. Так, известно, что по традиции кровники не могли вершить месть, если рядом находилась женщина[3]. Также зафиксирован случай, когда кровники убили женщину, перегородившую им путь, что в конечном итоге было расценено как месть в двойном размере и родственники убитой получили право совершить ответное убийство[4].

По живущим в народе легендам, снявшая с головы платок ингушка могла остановить межтейповую вражду.

В наши дни старшая хозяйка семьи имеет почти такое же положение в семье, как и в прошлом. Разница заключается в том, что изменился формат поселений ингушских семей. Многие современные молодожены не живут в большом дворе совместно с всей отцовской семьей мужа, а отделяются в свои жилища. Теперь с родителями традиционно остаются жить семьи един-

[1] Там же. С. 35.
[2] Агиева Л.Т. Этнография ингушей. Майкоп: ОАО «Полиграф-ЮГ», 2011. С. 36.
[3] Акиева П.Х. Архетипическое в этнокультуре ингушей (на материале мифологии, нартского эпоса и обрядов жизненного цикла). Дисс. док. Ист. н. Махачкала, 2016. С. 322.
[4] Газета «Сердало». № 100 от 22 июля 2006.

ственных или младших сыновей. Здесь сохраняется преимущество адатов по отношению к религиозным нормам.

Важно отметить, что общество поддерживает эту традицию, стремясь сохранить баланс сложившихся культурных практик в условиях постоянно меняющегося мира. Старики сегодняшних дней строили свои семьи и планировали будущее в те годы, когда действие адатов казалось нерушимым. В наши дни, когда молодые семьи, опираясь на религиозные нормы, вспоминают о данных им исламом правах на отдельное поселение, старшие члены семьи оказываются под угрозой большого разочарования. Исконно гуманное и почтительное к старикам ингушское общество преимущественно старается удержать действие национальных адатов, не отрицая при этом постулатов религии в тех частях, которые представляют особую значимость для главных носителей этнической идентичности – старших членов родов.

В то же время семьи, где снохи с мужьями живут отдельно от родителей, не обрывают связей с родителями мужей и их родственниками. Многие снохи считают для себя обязательным навещать родителей мужа в выходные, проводить вместе с ними праздники и присутствовать на всех фамильных мероприятиях. При этом снохи выказывают старшим членам семей мужей все традиционные виды почестей, поддержки и выручки.

Многие современные снохи соблюдают традицию ухода за больными родителями мужей. Немало историй в последние десятилетия об ингушках, которые оставляли свои профессии ради свекров и свекровей, нуждавшихся в постоянном уходе. Здесь прослеживается устремленность ингушских женщин к высоким нравственным мотивам, готовность на самопожертвование во имя семейных ценностей, бескорыстие, желание трудиться без устали ради сохранения домашнего очага.

В целом, исследование семьи ингушей выявило сохранение органической связи внутрисемейных, семейно-родственных и межсемейных отношений, определяющих традиционную социально-нормативную культуру.

Современная ингушская женщина является главным носителем кода народных традиций. Увековеченные в системе межличностных и общественных взаимоотношений адатные нормы существуют в ингушском народе только при посредстве матерей, от рождения и до конца своих дней наставляющих своих детей всех возрастов, своим включенным влиянием ежедневно формирующих формы поведения и мировосприятия каждого члена семьи. Особенный вес в глазах домочадцев слову матери придает пример ее самоотверженного служения высоким в народном понимании идеалам семьи и общества.

Исторически в народе существовало представление об «идеальной ингушке» (инг. «*сув*»[1]), к которому стремилась каждая представительница народа. В наши дни это представление почти утрачено, однако, согласно данным респондентов, полученным в ходе исследования, общественные ожидания относительно идеального образа ингушки все еще сохраняются.

Необходимо подчеркнуть, что в принятой 27 февраля 1994 г. всенародным голосованием Конституции Республики Ингушетия, была закреплена норма, соответствующая государственному законодательству, касающаяся прав и свобод женщин. В частности, статья 18 Конституции Республики Ингушетия устанавливает, что мужчины и женщины имеют равные права и свободы, а также равные возможности для их реализации[2].

Таким образом, в ингушской традиционной культуре старшая женщина двора занимала исключительно высокое положение, обладая реальной властью в семейной иерархии: с ней советовался глава семьи, и ее мнение могло влиять на его решения, при этом ее авторитет определялся не возрастом, а личными заслугами перед семьей и родом. Функционально она руководила всеми женщинами дома, отвечала за соблюдение нравственных норм, воспи-

[1] Дзарахова З.М.Т. Вековые устои ингушской семьи. Ростов-на-Дону: Южный издательский дом, 2021. С. 29.

[2] Конституция Республики Ингушетия, Принята всенародным голосованием 27 февраля 1994 года. URL: https://constitution.garant.ru/region/cons_ingush/chapter/888134b28b1397ffae87a0ab1e117954/ (дата обращения: 24.11.2024).

тание детей и проведение обрядов, выступая для домочадцев не только авторитетным старшим, но и заступницей перед мужчинами рода. В XXI в. при сохранении базовых элементов статуса (уважение, роль хранительницы традиций, забота о ней со стороны снох) произошла трансформация форм его реализации вследствие изменения моделей расселения: при отделении молодых семей старшая женщина сохраняет влияние через систему регулярных визитов, совместных праздников и фамильных мероприятий. Ключевой константой выступает роль старшей женщины как главного носителя и транслятора этнокультурного кода, обеспечивающего преемственность традиционных норм через повседневное наставничество и личный пример самоотверженного служения семье.

2.5. Ингушка в разводе (инг. «саг йитар»)

Наиболее сложным для социализации положением для ингушки во все времена считалось состояние развода. Женщина, которая была замужем, особенно фертильного возраста, сталкивалась с повышенными социальными и культурными вызовами как в прошлом, так и в настоящее время. В глазах общества она воспринималась как имеющая «пятно» на репутации из-за того, что не сумела сохранить целостность семейных отношений, «не справилась».

Тень эта сразу же находила свое выражение. Уже после развода ингушка переходила в другой социальный статус. Применительно к ней общество использовало термин «*жеро*», который имел негативный оттенок. Этот термин подразумевал не только несчастность[1], но и в каком-то смысле испорченность, ненадежность, легкомыслие, второсортность, неблагородство и сомнительность женщины и даже ее семьи. В силу своей негативной коннотации этот термин не использовался в присутствии самой женщины или ее близких, а применялся только в разговорах между посторонними лицами.

[1]Кудусова Ф. Семья и семейный быт ингушей (XIX - начало XX вв.). Грозный: Книга, 1991. С. 28.

Согласно традиционным суеверным представлениям ингушей, разведенная женщина могла стать источником проблем для всего тейпа. В связи с этим ее часто склоняли к затворническому образу жизни, стремились скорее выдать замуж повторно, передавали ее детей после развода в род их отца, старались не упоминать о ней в беседах, а при общении с земляками настороженно воспринимали упоминание ее имени.

Для восстановления социального статуса в обществе разведенной ингушке необходимо было либо выйти замуж повторно и получить тем самым поддержку нового супруга и его рода, либо проявить полную покорность мужчинам своего рода, либо продемонстрировать высокую степень самоотверженности, выраженную в готовности самостоятельно воспитывать своих детей и оставаться незамужней до конца жизни.

Ингушка в разводе в XIX в. Самые ранние, выявленные нами в ходе исследования, этнографические данные о социальном статусе разведенной ингушки относятся к XIX в., когда в ингушском социуме стал распространяться ислам. Можно предположить, что в период исповедования ингушами язычества, женщина, будучи выкупленной мужем у ее семьи за калымную плату, с момента сватовства считалась собственностью семьи мужа[1]. Этот факт уже по определению указывает на ограниченность свободы ингушки прошлого в решении собственной судьбы в браке, в частности – инициировании развода.

В указанный период разводы в ингушских реалиях были явлением редким. Семьи жили в частных дворах на исконно родовых землях несколькими поколениями, где главное слово в отношении каждого члена семьи сохранялось за старейшиной дома[2]. Один или при совете со взрослыми мужчинами двора старейшина принимал окончательное решение по любому значимому вопросу и ему подчинялись все остальные члены семьи. Так, молодые муж-

[1] Смирнова Я.С. Семья и семейный быт народов Северного Кавказа. М.; Наука, 1983. С. 191.
[2] Далгат Б.К. Родовой быт и обычное право чеченцев и ингушей. Исследования и материалы 1892-1894 гг. М.: ИМЛИ РАН, 2008. С.134.

чины ингуши были в подчиненном положении по отношению к старшим, и даже такие решения, как развод, редко принимали самостоятельно.

Кроме того, само общество относилось к распаду малых семей резко отрицательно. Развод считался большим несчастьем для семьи. Поэтому каждый старался отговорить семью от такого шага[1].

Фактором, затруднявшим развод для мужчин, была высокая величина калыма при женитьбе. Ингушу непросто было собрать необходимую стоимость калыма снова, чтобы жениться повторно[2]. Поэтому в буквальном смысле была высока ценность брака.

Проще разводились со вторыми и последующими женами. При этом могли оставить их без какого-либо последующего денежного содержания, обеспечивая лишь детей[3].

При возвращении жен в отчие дома во времена, предшествовавшие окончательной исламизации ингушей, муж не обязывался возвращать ей ее приданое. Сразу по вступлении ингушки в брак все ее имущество переходило в собственность мужа[4]. Как свидетельствует Б.К. Далгат, супруг мог отдать бывшей жене одну «простительную» корову[5]. К тому же он обязывался обеспечивать бывшую жену одним платьем, одними шальварами, двумя парами чувяк (башмаков) и двумя платками в год[6]. Никаких обрядов при разводах не проводилось. Достаточно было участие двух свидетелей при отпущении жены[7].

В случаях, когда мужья оставляли жен (инг. «*саг йитар*»), их родные калым ему не возвращали.

---

[1] Далгат Б.К. Родовой быт и обычное право чеченцев и ингушей. Исследования и материалы 1892-1894 гг. М.: ИМЛИ РАН, 2008. С.187.
[2] Агиева Л.Т. Этнография ингушей ОАО «Полиграф-ЮГ Майкоп, 2011. С. 118.
[3] Далгат Б.К. Родовой быт и обычное право чеченцев и ингушей. Исследования и материалы 1892-1894 гг. М.: ИМЛИ РАН, 2008. С.188.
[4] Там же. С. 189.
[5] Там же. С. 185.
[6] Шегрен А.М. Религиозные обряды осетин, ингуш и их соплеменников при разных случаях // Кавказ. 1946. № 28.
[7] Далгат Б.К. Родовой быт и обычное право чеченцев и ингушей. Исследования и материалы 1892-1894 гг. М.: ИМЛИ РАН, 2008. С. 185.

В XIX в. ингушка получила возможность обращаться в Горский словесный суд для инициирования развода. Тогда суд определял «посредника», которому поручал наблюдать некоторое время за бытом супругов. Если посредник подтверждал доводы ингушки, желавшей развода, суд давал ей полную свободу от супруга. Известно, что добиться развода ингушке все равно было очень сложно[1].

Инициирование разводов в обществе и в семье воспринимались крайне негативно. Родственники мужа требовали от ее родных возврата брачного выкупа, всех подарков мужа, а также компенсации всех свадебных расходов[2].

Так, по адату, женщина не могла считаться свободной для вступления в повторный брак до тех пор, пока не была полностью выплачена вся затребованная семьей супруга компенсация в описанном выше виде.

По мере распространения ислама в пределах ингушского контингента, калым, в соответствии с шариатом, утрачивал прежнее значение выкупа невесты. Так, он все больше приобретал значение платы жениха в пользу невесты, служившей гарантией для ее существования в случаях развода или вдовства. В то же время известно, что даже после изменения значения калымной платы в XIX в. ингушка фактически находилась под давлением адатов и все еще не могла быть инициатором развода[3]. Исключение составляли редкие критические случаи, когда несправедливость мужей доходила до угрозы жизни женщины.

В указанных случаях ингушка обращалась к старшим мужчинам рода супруга за разрешением сложившейся ситуации[4]. При этом стоит предположить, что риски от продолжения ее сожительства с супругом должны были значительно превышать риски от ее жизни в статусе разведенной женщины.

---

[1] Албогачиева, М. С.-Г. Этнография и история ингушского народа в письменных источниках конца XVIII — первой трети XX в. Санкт-Петербург: Наука, 2011. С.95.

[2] Албогачиева М. С-Г. Ислам в социальной жизни ингушей: история, практики, институции (XVIII - начало XXI в.). Дисс. док. ист. н. СПб.: 2021. С. 169.

[3] Смирнова Я.С. Изменения в положении женщины у народов Северного Кавказа. М., 1964. С. 142.

[4] Грабовский Н.Ф. Ингуши (их жизнь и обычаи) // Сборник сведений о кавказских горцах. Тифлис: Типография Главного Управления Наместника Кавказского, 1876. Вып. 9. С. 20-43.

Основными причинами развода для мужчин ингушей в указанный период были болезнь либо бездетность[1] жены, рождение в семье одних девочек, а иногда и нарушение женой ингушского этикета. К примеру, есть сведения, что в прошлом нарушение ингушкой традиции табуирования имен членов семьи мужа могло вызвать как словесные осуждения в ее адрес от членов семьи мужа и его самого, так и побои. В худшем случае такое нарушение адата могло грозить для нее разводом[2]. Следует отметить, что ингушские мужчины также соблюдали традицию табуирования имен членов своих малых семей, в особенности по отношению к женам, чьих имен в присутствии третьих лиц не называли.

Есть также сведения, что основанием для развода мужчины с женой могла стать и простая его прихоть[3]. Можно предположить, что подобное проявление вряд ли могло иметь место в отношении женщины из сильного рода с многочисленными мужчинами. При таких обстоятельствах отец, братья и другие мужчины рода, скорее всего, восприняли бы подобный акт со стороны зятя как выражение неуважения к их роду и обязательно реагировали бы в интересах защиты своего авторитета. Здесь следует пояснить, что именно авторитет рода во все времена был первостепенным приоритетом для каждого ингуша. Поэтому при любом межтейповом конфликте защищали не отдельного челов., а в его лице весь род.

Кроме того, безосновательный развод с женой, учитывая характер и менталитет народа, должен был неизбежно повлечь за собой хоть и бездейственное, но общественное порицание. А это порицание могло в будущем вызвать затруднения при последующих женитьбах подобных мужчин. Имя, характеристики и социальный статус женихов при составлении браков дочерей в ингушской среде во все времена имели большое значение.

---

[1] Агиева Л.Т. Этнография ингушей. Майкоп: ОАО «Полиграф-ЮГ», 2011. С. 608.
[2] Кудусова Ф. Семья и семейный быт ингушей (XIX - начало XX вв.). Грозный: Книга, 1991. С. 37.
[3] Далгат Б.К. Родовой быт и обычное право чеченцев и ингушей. Исследования и материалы 1892-1894 гг. М.: ИМЛИ РАН, 2008. С.184.

Как уже было отмечено, после исламизации нации ингушки формально приобрели религиозное право изъявлять свою волю в вопросах устройства личной жизни, а конкретнее – соглашаться или не соглашаться на замужество, а также просить развода[1]. Однако фактически в данном вопросе дела обстояли иначе. Ингушки XX в., покорные мужчинам своих родов, по-прежнему не решались пользоваться предписанными им религией правами. Обретя веру в единого Бога, представители этноса, тем не менее, не спешили привносить резкие перемены в привычные социальные уклады. Большая часть жизненных практик ингушей в отмеченный период складывалась в соответствии с культурными предубеждениями нации.

Женщины не решались уходить от мужей без их согласия, а также согласия своих родных. Мораль патриархального общества требовала от нее безропотной покорности и терпеливому принятию всех тягот семейной жизни[2].

Кроме того, в случае развода им грозили довольно суровые жизненные перспективы, такие как: во-первых, – расставание с детьми, сколь малолетними они бы ни были; во-вторых, – приобретение клеймящего статуса «*жеро*», отвязаться от которого всегда было крайне сложно; в-третьих, – ингушек в разводе ждал почти затворнический образ жизни в отчем доме, где они сталкивались с материальными сложностями и становились «проблемой» для домочадцев и «угрозой» статусу семьи.

Кроме всего прочего, ингушка, уходя от мужа, осознавала свою ответственность перед отчей семьей, по адатам обязывавшейся вернуть оставленному мужу весь уплаченный им во время сватовства калым[3]. Это становилось большой материальной нагрузкой для ее семьи. Данное обстоятельство также значительно влияло на решение ингушской женщины относительно семейной жизни, переживавшей сложности в супружеских отношениях.

---

[1] Агиева Л.Т. Этнография ингушей. Майкоп: ОАО «Полиграф-ЮГ», 2011. С. 123.
[2] Кудусова Ф. Семья и семейный быт ингушей (XIX - начало XX вв.). Грозный: Книга, 1991. С. 85.
[3] Шегрен А.М. Религиозные обряды осетин, ингуш и их соплеменников при разных случаях // Кавказ. 1946. № 28.

Таким образом, в сравнении с описанными сложностями, ингушкам становилось сноснее терпеть почти все возможные тяготы брачной жизни[1].

Дети при разводах, все также оставались в родах мужей как члены тейпов. Матери после разводов по традиции бывали разлучены с детьми и обрекались на пожизненную тоску по ним. Редко, но бывали случаи, когда матерям, с согласия отцов детей, позволяли воспитывать их. При этом бывшие мужья давали им определенное содержание на детей – примерно по 12 руб. серебром в год на каждого ребенка[2].

Если жены были оставлены мужьями беременными, младенцев по адату после рождения отцы могли как забрать в свой род, так и оставлять с матерями до окончания их малолетства[3]. Однако в любом случае дети носили фамилии отцов и принадлежали их тейпам.

Женщин, оказавшихся в положении разведенных, как уже было отмечено, в народе называли «*жеро*»[4]. Это наречение пятнало имя, что также играло свою роль в восприятии ингушками перспективы развода. Второсортность в глазах окружения воспринималась ими как позор.

В традиционной ингушской культуре поведение женщины имело значительное влияние на престиж и авторитет рода. Данное обстоятельство также отчасти объясняется тот факт, что ингуши во все времена предпочитали рождение сыновей рождению дочерей[5]. Девушки, в силу своей наивности и слабости являлись не только красотой и уютом каждого дома, но одновременно и потенциальной «угрозой» репутации рода.

Учитывая, что даже юная и невинная девушка могла своими действиями нанести ущерб репутации рода, ингушка, оказавшаяся в положении разведенной женщины, в этом смысле становилась еще большей угрозой. Осознание этого внушало ингушкам в разводе необходимость в демонстрации

[1] Агиева Л.Т. Этнография ингушей. Майкоп: ОАО «Полиграф-ЮГ», 2011. С. 118.
[2] Шегрен А.М. Указ.соч.
[3] Далгат Б.К. Родовой быт и обычное право чеченцев и ингушей. Исследования и материалы 1892-1894 гг. М.: ИМЛИ РАН, 2008. С.186.
[4] Албогачиева М. С-Г. Ислам в социальной жизни ингушей: история, практики, институции (XVIII - начало XXI в.). Дисс. док. ист. н. СПб.: 2021. С.168.
[5] Агиева Л.Т. Этнография ингушей. Майкоп: ОАО «Полиграф-ЮГ», 2011. С. 127.

большей скромности, самоотверженности, покорности. Ингушки в разводе ограничивали себя в возможности участвовать в танцах, ношения ярких нарядов, кроме украшений. Есть сведения, что в прошлом разведенные ингушки до повторного замужества имели право носить на торжественные выходы полный комплект украшений[1]. Оберегая статус своего тейпа, они избегали лишних бесед и шуток с представителями противоположного пола, всячески стремились не допустить малейших сомнений земляков в их благородстве.

Несмотря на то, что, по народным убеждениям, в повторном браке не было ничего предосудительного[2], выйти замуж вторично для ингушки XIX в. было большой сложностью. Составить брачную партию они могли чаще вдовцам либо разведенным мужчинам, которым было необходимо привести в дом женщину для ухода за малолетними детьми и помощи с хозяйством.

Свадьбы при повторных браках отличались формальностью, проводились в узких семейных кругах при участии духовных лиц. Торжествами они не сопровождались,[3] и невесты не надевали свадебных платьев.

Положение разведенной ингушки после исламизации нации (XX в.)

Все более распространявшиеся в народе законы шариата привносили в культуру ингушей много справедливых поправок. В том числе значительно стала меняться жизнь женщин. Мало-помалу в народе стали признавать наличие у женщины человеческих и имущественных прав. Религиозное право давало ингушкам возможность самостоятельно принимать решения о разводах при определенных обстоятельствах, таких как материальная необеспеченность, болезнь или психическое расстройство мужа, его длительное отсутствие либо арест, плохие взаимоотношения с ним или совершенное им прелюбодеяние[4]. Брошенная жена, как в моногамных, так и в полигамных браках теперь полу-

[1] Гарсаев Л. М. Женские украшения чеченцев и ингушей XIX - начала XX веков // Вестник Саратовского государственного социально-экономического университета. 2009. № 5(29). С. 170-173.

[2]Далгат Б.К. Родовой быт и обычное право чеченцев и ингушей. Исследования и материалы 1892-1894 гг. М.: ИМЛИ РАН, 2008. С.186.

[3] Там же

[4] Эрсан О. Причины развода с точки зрения Ислама // Islam-today.ru : сайт. URL: https://m.islam-today.ru/zhenshhina_v_islame/prichiny_razvoda_s_tochki_zreniya_islama/ (дата обращения: 15.03.2026).

чила право на возврат приданого, а также положенного по шариату материального обеспечения для себя и детей. На возврат приданого стала иметь право и жена, по собственной воле ушедшая от мужа[1].

Детей при разводе супругов религия постановляла оставлять с матерью хотя бы до достижения ими семилетнего возраста[2], когда они более всего нуждаются в ней. После, в соответствии с законами религии, ребенок имеет право самостоятельно выбрать, с кем ему продолжать жить[3].

Однако, несмотря на формальное признание прав женщин, социальные предрассудки, существовавшие на протяжении столетий, продолжали оказывать значительное влияние на правовую систему ингушского общества. По информации М. С-Г. Албогачиевой, в течение длительного времени после исламизации нации ситуация с разводами оставалась неизменной[4]: инициаторами в основном выступали мужья, а в вопросах опеки над детьми матери-ингушки часто становились наиболее незащищенной стороной.

Ингушская женщина имела право просить развода, однако она сталкивалась с рядом материальных и бытовых сложностей, а также с угрозой разлуки с детьми. Несмотря на религиозные нормы, родственники мужа и сам муж предъявляли свои права на детей, ссылаясь на адаты, и никто не мог им в этом препятствовать. В результате матери нередко лишались даже новорожденных детей.

Лишь в исключительных случаях, по решению сельских старейшин, брошенной жене могли позволить забрать с собой одного ребенка из всех[5]. Опять же – только до ее повторного замужества.

Согласно законам шариата, муж при разводе с женой не имеет права требовать возврата подарков[6]. Коран запрещает мужьям, которые дают раз-

---

[1] Далгат Б.К. Родовой быт и обычное право чеченцев и ингушей. Исследования и материалы 1892-1894 гг. М.: ИМЛИ РАН, 2008. С. 185.
[2] Смирнова Я.С. Изменения в положении женщины у народов Северного Кавказа. М., 1964. С. 35
[3] Албогачиева М. С-Г. Ислам в социальной жизни ингушей: история, практики, институции (XVIII - начало XXI в.). Дисс. док. ист. н. СПб.: 2021. С. 170.
[4] Там же С. 169.
[5] Харузин Н.Н. Заметки о юридическом быте чеченцев и ингушей // Сборник материалов по этнографии. М., 1888 а. С. 189.

вод своим женам, требовать от них предбрачные дары обратно, независимо от их стоимости[1].

Мужчины по-прежнему не были ограничены в причинах для развода, хотя брак и для них все еще традиционно составлял основную ценность в системе жизненных приоритетов. Все так же мужчины считали обязательным соответствие жен основным ожиданиям не только самого мужа, но и его семьи, таким как общее здоровье жены, высокая фертильность, покладистость, знание этикета и адатных норм, а также трудолюбие. Не только по одной даже инициативе мужа, но и нередко под влиянием членов его семьи несоответствие жены подобным критериям могло привести к разводу или приводу в семью еще одной невесты.

Развод по причине несоответствия ожиданиям именовался «*цабоашам*». В таких случаях женщину возвращали в отчий дом, выплачивая, в соответствии с шариатом, откупные. Откупные составляли незначительный объем – двух-трех барашков – и предполагали содержание женщины до завершения периода ее очищения от сожительства с мужем – 3 месяца и 10 дней.

Оформляться разводы стали троекратным произнесением мужем намерения о разводе «*аз йитай хьо*[2]» (в переводе с ингушского языка – «*я оставил тебя/я расстаюсь с тобой*»). Считалось желательным произносить данные слова в присутствии двух свидетелей[3].

Советская власть стала еще одним гарантом прав женщин. В 1923 г. Центральный исполнительный комитет Горской АССР принял декрет, который обеспечивал соблюдение на территории республики всех законов РСФСР, касающихся равноправия женщин и государственной поддержки беременных и кормящих матерей. В результате этого декрета горянки получи-

---

[6]Далгат Б.К. Родовой быт и обычное право чеченцев и ингушей. Исследования и материалы 1892-1894 гг. М.: ИМЛИ РАН, 2008. С.189.

[1] Албогачиева М. С-Г. Ислам в социальной жизни ингушей: история, практики, институции (XVIII - начало XXI в.). Дисс. док. ист. н. СПб.: 2021. С. 168.

[2] Албогочиева И.Г. Регламентация семейных отношений ингушей // Вестник науки. 2024. Т. 4, № 6(75). С. 801.

[3] Далгат Б.К. Родовой быт и обычное право чеченцев и ингушей. Исследования и материалы 1892-1894 гг. М.: ИМЛИ РАН, 2008. С. 185.

ли политические, гражданские и семейно-брачные права, а также стали равноправными в вопросах владения землей и крестьянским двором, участия в семейных делах, наследования и распоряжения имуществом, расторжения брака и воспитания детей. В этот период также проводились показательные судебные процессы, связанные с защитой прав женщин в контексте раздела и выделения крестьянских хозяйств, расторжения браков, взыскания алиментов, установления отцовства и других вопросов[1].

В середине 20-х гг. XX в. в Ингушетии стали появляться специализированные общественные пространства для женщин, такие как клубы, что свидетельствовало о постепенной интеграции женщин в общественную жизнь региона. К концу указанного периода в Ингушетии функционировало уже девять подобных заведений. Тем не менее, большинство ингушских женщин продолжали вести социально ущемленное существование. Брачные союзы, как и ранее, не регистрировались в государственных органах, что ограничивало правовые возможности женщин при расторжении брака[2], инициатором которого по-прежнему мог быть только муж.

Однако встречались и особенно смелые ингушки. Так, по сведениям Я.С. Смирновой, в некоторых городских семьях и в наиболее прогрессивных крестьянских хозяйствах наблюдался отход от традиционных норм, предполагавших безоговорочное подчинение старшим. Появлялись случаи, когда жены жаловались на плохое обращение со стороны мужей или на то, что их принуждали вести затворнический образ жизни. Некоторые разведенные и овдовевшие женщины просили вернуть им детей. Некоторые активистки, составлявшие исключения, не желая продолжать терпеть деспотичное поведение мужей и их родственников, приверженных старым обычаям, разводились и начинали жить самостоятельно или создавали новые семьи[3]. Стоит предположить, что общество таких «неформалок» жестоко осуждало и клеймило.

[1] Смирнова Я.С. Семья и семейный быт народов Северного Кавказа. Вторая половина XIX-XX в. М.: Наука, 1983. С. 126.
[2] Смирнова Я.С. Изменения в положении женщины у народов Северного Кавказа. М., 1964. С. 155
[3] Там же. С. 139.

Абсолютное большинство ингушек предпочитали сносить все удары по собственной личности в угоду обществу, боясь столкнуться с осуждением и остаться без помощи и поддержки своего тейпа. Так, они смиренно расставались с детьми, оплакивая их до конца жизни, молча оставляли полагавшиеся им доли на имущество[1], вели затворническую, безропотную жизнь в авторитарных семьях отцов и братьев.

По-прежнему большой сложностью для разведенной ингушки было вступить в повторный брак[2]. Клеймо «*жеро*» преследовало имя разведенной женщины, если только ей не удавалось вызвать редкое уважение к своей персоне, опять же за счет единственно полной покорности и даже жертвенности и безусловного соответствия адатным нормам.

Даже при самом незапятнанном и чистом имени разведенная ингушка могла выйти замуж либо за разведенного мужчину, у которого чаще всего уже были дети от предыдущего брака, которых ей предстояло растить как собственных; либо за вдовца, у которого так же чаще всего оставались дети.

Свадьбы при повторных браках по-прежнему проводились скромно, в присутствии ближайшего круга родных и муллы. Невеста лишь скромно одевалась, но не наряжалась.

Разведенная ингушка в последние десятилетия XX в. – начале XXI в. Значительно изменилось положение разведенной ингушки после десятилетий влияния на культуру народа процессов урбанизации, повышения уровня образования населения, а также укоренения знаний о шариате в сознаниях представителей этноса. Однако в обществе до сих пор существует стигма, связанная с понятием «*жеро*», носящим все тот же, что и в прошлые времена оттенок и применяемым при закрытых обсуждениях в отношении каждой разведенной ингушки.

В конце XX в. образованные разведенные ингушки сталкивалась с серьезными сложностями в жизни. Наличие высшего образования, а также спо-

[1] Там же. С. 150.
[2] Там же. С. 142.

собности самостоятельно зарабатывать и обеспечивать свое благополучие не освобождали их от жесткого контроля со стороны семьи и общества. Разведенная женщина рассматривалась как человек, чье поведение должно быть строго регламентировано, что часто приводило к ограничению ее свободы, а также ущемлению ее прав и возможностей.

Информантка из с.п. Яндаре, 1957 г.р., поделилась своим опытом: «*Так вышло, что мы с мужем развелись в 1979 году. Детей у нас не было, я вернулась в семью брата. Отца уже на тот момент не стало. Я имела высшее юридическое образование.*

Жить я приехала в отчий дом (инг. «дай цIа»), где на тот момент жил брат с семьей. Мне сразу же дали понять, что теперь я уже не в том положении, что прежде, что теперь я «жеро», которая, если не дай Аллах, допустит хоть какую-то огрешность в поведении, будет убита.

Мой новый статус был воспринят братом очень болезненно, я столкнулась с грубым, подчас просто злым отношением к себе. Жаловаться было некому, я хорошо понимала, что все наше общество в любом случае выкажет солидарность с поведением моих родных.

Мне оставалось только покорно сносить все, что выпадало на мою долю. Поясню, как разведенная золовка, я должна была неустанно трудиться по дому, прислуживая новой хозяйке – снохе, жене брата. В каждом своем шаге я должна была слепо подчиняться его воле. Все это мне удавалось запросто, ведь я родилась и выросла в Ингушетии, но подозрения и бесконечные упреки сводили меня с ума.

Шло время, и я стала мечтать о том, чтобы хотя бы работать и иметь собственный доход. Путем неимоверных усилий, уговоров я добилась того, чтобы выйти на работу. Возить меня было некому, работа была на отдаленном расстоянии. Посторонний человек не мог быть рядом со мной ни в качестве водителя, ни в качестве кого-либо еще. Тогда я решила уговорить одного нашего родственника возить меня на работу и обратно, за что

обещала платить ему большую часть своей зарплаты. Заручившись помощью родственника, брат согласился.

Многие годы я не задерживалась на работе ни на одну лишнюю секунду, являясь домой ровно в условленное время. Где бы я ни находилась, я помнила о своем хрупком статусе и поэтому ограничивала себя в беседах с коллегами, в юморе, в одежде, и, естественно, в посещении каких-либо мест, кроме работы, дома и родственников. Любая оплошность в глазах брата могла закончиться для меня затворническим образом жизни.

После этого я еще раз согласилась на брак за челов., пришедшего к брату сватать меня, которого совершенно не знала. Я пыталась устроить свою жизнь как все люди, чтобы никому не мешать, не быть «бельмом» на глазах, мечтала о собственном уголке в этом мире, о детях. Но ничего не выходило. Меня взяли второй женой, но дети не рождались, а семейная жизнь не складывалась, и я снова вернулась в семью брата. Во втором замужестве осталось очень много моих сил, финансов, в том числе мое приданое.

Так, в довольно молодом возрасте, после второго развода, я приняла решение смириться со своим положением и больше никогда не выходить замуж.

С годами я старела, мой доход увеличивался, появились деловые знакомства и связи, я стала полезным для семьи человеком. Во многом стала помогать родным, никогда ни в одной просьбе им не отказывала. Так, мне разрешили отделиться в собственное жилье, но при условии, что со мной постоянно будет проживать кто-либо из племянников.

За много лет со мной жили то одни, то другие племянники, которые взрослели и уходили от меня. Сегодня мне 65 лет, и я по-прежнему не спорю со своими братьями, не живу одна. Со мной бывают то мои уже успевшие овдоветь сестры, то их дети.

Быть разведенной в ингушской среде для людей нашего поколения – очень тяжелая ноша. Я вижу, что молодежь сегодня свободнее. Думаю, они намного религиознее нас и это им поможет быть более мягкими и справедливыми друг к другу[1]».

Такая жертвенность ингушской женщины не может не сказываться на ее здоровье. Так, по мнению доктора медицинских наук, заслуженного врача Российской Федерации З.М. Гатагажевой, исследовавшей проблемы женской онкологии в Республике Ингушетия, терпение и выносливость, которые традиционно считаются отличительными чертами ингушской женщины, постепенно трансформируются в безразличие и равнодушие ко всему, что выходит за рамки семейной и хозяйственной жизни – в частности, к здоровью[2]. Исследователь отметила, что большинство ингушских женщин, всецело отдаваясь служению запросам мужа и его родственников, сильно запускают свое физическое и моральное здоровье, доводя себя до онкологических заболеваний.

В наши дни многие ингушские браки, кроме мусульманской регистрации, оформляются также и в ЗАГСе. Это вывело права ингушской женщины на равный уровень по отношению к правам мужчин. Ингушка после развода может обратиться в суд и заявить о своих правах как на совместно нажитое имущество, так и на детей.

В обществе продолжают циркулировать многочисленные истории о современных ингушских женщинах, оказавшихся в ситуациях развода, не имеющих возможности получить справедливое распределение как имущественных, так и родительских прав. При этом, даже несмотря на официальные решения судов, права ингушек часто оказываются нарушены.

Исследование позволяет сделать вывод о том, что данные процессы обусловлены в том числе плюрализмом правовых систем, одновременно регули-

[1] ПМА, с. п. Яндаре, 2024.
[2] Гатагажева З. М. Организационные формы оказания помощи женщинам по профилю «онкология». Дисс. д. мед.н-к. М.: 2020 г. С. 94.

рующих общественные отношения в ингушском обществе. Адат, шариат и светское право нередко схлестываются в спорных ситуациях, возникающих в персональных и общественных конфликтах по причине того, что правоприменителями и исполнителями этих норм в регионе являются сами представители этноса, что затрудняет объективность при разрешении споров. Общественные деятели, судьи, судебные исполнители, службы опеки и попечительства, уполномоченные по правам челов. и ребенка – те же представители этноса, являющиеся носителями анализируемых культурных установок.

Примером тому может послужить одна из новостей из интернет-ресурса о комментарии Уполномоченного по правам ребенка Республики Ингушетия по поводу обращения матерей к омбудсмену через социальные сети по поводу возвращения им детей после разводов. Так, в ходе общения с журналистами уполномоченный по правам ребенка отметила, что каждая ситуация требует индивидуального подхода. По ее словам, в некоторых случаях мать может быть легкомысленной, а отец строгим, но способным обеспечить ребенку достойное воспитание и образование[1].

Использование термина «легкомысленность» в контексте разрешения споров о родительских правах не является случайным. Статус «*жеро*», как было отмечено, автоматически присваиваемый народом любой разведшейся ингушской женщине, ассоциируется с рядом негативных характеристик, в том числе и легкомыслием. В связи с этим можно сделать вывод, что любая разведенная ингушская женщина, по представлениям омбудсмена ингушского происхождения, уже является легкомысленной и, следовательно, несостоятельной в роли матери.

Это предположение подтверждается историей респондентки из г. Назрани 1984 г.р.: «*Я прожила в браке 9 лет. Это были очень тяжелые годы. Мы*

[1]Разведённые ингушские женщины потребовали отобрать детей у их отцов, 10 июля 2019, URL: https://news.ru/incidents/razvedyonnye-ingushskie-zhenshiny-trebuyut-otobrat-detej-u-ih-otcov/, дата обращения: 17.03.2026).

жили вместе со свекровью и братом мужа, работать мне запрещали, хотя я имела высшее образование. Жили мы бедно.

В моей семейной жизни были и побои, и смерти новорожденных детей в роддоме – двоих из пятерых детей я похоронила сразу после их рождения, так как они умирали. Я знаю, что на них отражались все те стрессы, в которых я годами находилась. Братьев и отца, которые могли бы меня защитить, у меня не было. Аллах рассудит нас всех.

После того, как муж в очередной раз меня избил (тогда я тоже была на последних сроках беременности), я поняла, что больше не выдержу такой жизни. В 2014 году я сказала своим родным, что хочу развода, в чем они меня поддержали, так как видели, как я жила.

Пока шло бракоразводное дело, я родила девочку с незначительным заболеванием. Это меня спасло. Моих двоих старших сыновей не муж, а его семья настоятельно забрала, а девочку, так как ей предстояло лечение, оставили мне.

С тех пор прошло 10 лет, и я по сей день не могу видеться и общаться со своими сыновьями. Со мной дочь, которой необходимо непрерывное наблюдение и лечение. А сыновья не хотят обо мне и слышать, так как им внушили, что я их бросила.

Я обращалась во все возможные инстанции – и государственные, и духовные, в том числе и к республиканскому омбудсмену. Ничего не смогло помочь мне преодолеть исконные предубеждения моих земляков, которые, как бы ни сочувствовали мне на словах, оставались солидарны с этой несправедливой «правдой». Мои дети принадлежат роду отца, а я – «биоматериал»»[1].

Следует отметить, что данная информантка имеет высшее оконченное образование, трудоустроена на государственной службе и имеет постоянный доход. Таким образом, экономическая состоятельность современных ингушек не влияет на их статус при решении вопросов адатного характера. В то

[1] ПМА, г. Назрань, 2024.

же время характерно то, как отразилось на отношении к ней со стороны супруга и членов его семьи отсутствие в родной семье мужской составляющей.

В рамках исследования также были проведены интервью с представителями судебной системы, службы судебных приставов и органов опеки и попечительства. Имена информантов по их настоянию не разглашаются.

Анализ данных, полученных от информантов, позволяет сделать вывод о том, что в последние два десятилетия в Республике Ингушетия наблюдается тенденция к увеличению применения женщинами своих гражданских прав. Наиболее распространенными причинами обращения в суды разведенных женщин являются вопросы определения места жительства детей и назначения или взыскания алиментов. Судебные тяжбы по вопросам раздела совместно нажитого имущества считаются наименее эффективным способом защиты прав женщин-ингушек, и данная категория исков занимает последнее место по распространенности. По мнению респондентов, в таких случаях чаще всего применяются механизмы шариатской правовой системы[1].

Сотрудники службы судебных приставов Республики Ингушетия, основываясь на анализе статистики регулярных обращений граждан, пришли к выводу, что 70 % женщин-ингушек, обращающихся за помощью, требуют как справедливого определения места жительства детей, так и обеспечения регулярной выплаты алиментов. По наблюдениям сотрудников ведомства, большинство женщин проявляют агрессивное и некорректное поведение, а также демонстрируют явное неприятие норм ингушских адатов в отношении данных споров[2].

Представители органов опеки и попечительства сообщили, что, по их мнению, очень часто дети становятся объектом спекуляций недобросовестных родителей. В послеразводный период стороны часто конфликтуют, забывая об интересах детей. Наблюдались случаи, когда отец и его родственники оказывали психологическое давление на малолетних детей, что приво-

[1] ПМА, г. Магас, г. Назрань, г. Сунжа, 2024.
[2] ПМА, г. Магас, 2024.

дило к их эмоциональной неустойчивости и сопротивлению контакту с матерью. По данным информантов, судебные приставы совместно с органами опеки предпринимают все усилия для организации постановленных судами встреч матерей с детьми, однако эти усилия часто оказываются тщетными из-за состояния детей.

Все информанты выразили мнение о том, что к ним обращаются, как правило, только самые решительные женщины, которые составляют около 20 % от общего числа разведенных ингушек. Большинство современных ингушек, находящихся в разводе, придерживаются национальных адатов и подчиняются воле старших мужчин семей.

Разведенная женщина или вдова в Ингушетии, у которой есть отец или братья, чаще всего проживает жизнь в обществе родных из отчего дома и одинока в личном отношении.

По результатам опросов жителей Республики Ингушетия, проводившихся с 2022 по 2024 гг., стало известно, что и в наше время имеют место случаи разводов мужчин-ингушей с женами без веских причин. Это, по-прежнему, чаще всего происходит в ситуациях, когда род жены имеет недостаточную численность мужской составляющей.

История жительницы с.п. Малгобек 1962 г.р. является иллюстрацией данного явления:

«*Я из маленькой семьи – у меня была только мама. В молодости я вышла замуж. Жила вместе с большой семьей мужа. Кормить семью мне приходилось, возделывая принадлежавший семье супруга большой участок земли, располагавшийся в конце нашей улицы.*

Так вышло, что через несколько лет после замужества, когда у меня уже родилось трое сыновей, один из которых был грудным, я ушла на участок выкопать картошки. Когда шла обратно, не понимала, почему все соседи странно на меня смотрят и произносят «Ма къа дакх хьа» (в переводе с ингушского языка «какая ты несчастная»). Подходя к нашему двору, я за-

метила, что у ворот много машин. Подумала: что-то серьезное произошло, пока меня не было.

Когда зашла во двор, все суетились. Я увидела и своих дальних родственников. Стала смутно понимать, что идет торжество вроде свадьбы. Ко мне подошла золовка и стала ругать меня за то, что рано вернулась. Затем вышел муж и дал мне троекратный развод.

Мои старшие дети – трех и полуторагодовалый мальчики сильно плакали и бросились ко мне, но их отняли родственницы мужа. Ничего мне не объясняя, меня посадили в одну из машин и отправили домой к маме.

Через некоторое страшное для меня время родные мужа, не справляясь с двумя моими младшими сыновьями – грудным и полуторагодовалым, которой плакал по мне, вернули их, оставив у себя самого старшего. Мне было негде жить и не на что их кормить. Дальние родственники позволили мне жить с детьми на своем участке в глухом селе, даже поставили для меня на нем металлический вагончик.

Очень скоро мне пришлось вернуть мужу второго сына – я не могла его прокормить. Мое положение было отчаянным, я жила только благодаря помощи людей – дальних родственников, соседей.

Прошли годы, мои старшие два сына выросли убежденными, что я их бросила. Младший сын уже сам женился, и недавно у него тоже было желание развестись с женой, несмотря на то что у них уже успел родиться один ребенок. Старшие сыновья, которые и сегодня не хотят меня признавать, выказали ему поддержку в намерении развестить. Мне ничего не оставалось, кроме как пасть перед своими сыновьями на колени и умолять их не делать этого. Не разводиться с женой, оставляя маленького моего внука без матери, а мать, какой бы она ни была в их глазах, без ребенка.

К счастью, этого не случилось. Я готова уйти из нашего дома, пропасть из их жизни, лишь бы они жили в мире и не повторили моей страшной

участи. Тогда, много лет назад, муж просто не хотел меня видеть своей женой, а родные его поддержали»[1].

В Республике Ингушетия за два десятилетия резко увеличилось количество разводов. Л.М. Евлоева в своем исследовании на эту тему отметила, что именно по этой причине резко увеличилось число полигамных браков. Так, по данным автора, в 2016 г. было зафиксировано 5 случаев повторных браков (2 % от общего числа), при этом все они были заключены мужчинами. В 2017 г. количество повторных браков увеличилось до 18 случаев (7,3 %)[2].

Перспектива повторного замужества для разведенной ингушки характеризуется рядом специфических сложностей. В большинстве случаев разведенная ингушка рассматривается в качестве второй жены, а также супруги разведенного мужчины или вдовца, при этом у мужчин, как правило, уже имеются дети от предыдущих браков, которых ей предстоит принять как родных и воспитывать. В социуме все еще существует адатная норма, согласно которой разведенная ингушка не должна вступать в брак с мужчиной, который ранее не был женат.

Однако в современном ингушском обществе имеется определенный процент случаев, когда на разведенных ингушках женятся не бывшие ранее женатыми парни. В том числе, что явно резонирует с общими ментальными установками ингушского общества, не редки факты проведения обеими сторонами (жениха и невесты) полномасшатбных свадебных церемоний при женитьбе на разведенной ингушке даже в случаях, когда женихи являлись «парнями», то есть не были женаты прежде.

Современные матери-ингушки, вне зависимости от личного отношения к национальным бракоразводным адатам, чаще всего предпочитают перестраховываться в отношении собственных дочерей. Так они стремятся прививать своим дочерям не только черты идеальных жен, снох и домохозяек, но

[1] ПМА, С. п.Малгобек, 2022.
[2] Евлоева Л.М. Брак и формы его заключения у ингушей (середина XX - начало XXI вв.) // История, археология и этнография Кавказа. 2018. Т. 14, № 1. С. 77.

и самостоятельных, жизнеспособных, образованных женщин. Главной гарантией сохранения среднего уровня жизни для своей дочери современные матери-ингушки считают обеспечение ее хорошим образованием.

Респондентка из с.п. Плиево 1964 г.р. поделилась опытом: «*У меня две дочери и сын. Одна дочь не замужем, хотя ей уже почти сорок лет. Дочь у меня воспитана по нашим ингушским законам. Умеет все, что должна: готовить, соблюдать чистоту и порядок, знает, что в доме главный – мужчина. Она образованна, работает. Но жениха хорошего нет.*

Я очень хочу, чтобы она построила семью, но в то же время не хочу гнать ее из дома за первого встречного. Не хочу, чтобы она была несчастлива и развелась.

Старшая дочь в браке счастлива. Ее жизнь обычная, ингушская, но семья, за которую она вышла, порядочная, поэтому все хорошо у нее.

Если мои девочки бы развелись, им пришлось бы жить в доме с нами и с семьей сына. Конечно, это было бы не очень удобно. Одним им жить никто не позволит, а снохе они будут мешать. Это никому не нужно. Поэтому я стараюсь на них не давить. Пусть решают свою судьбу сами[1]».

Говоря о том, что дочери могут решить свою судьбу самостоятельно, женщина имела в виду именно вопрос выбора жениха. Также женщина пояснила, что в случае развода ее дочери будут обречены на жизнь в семье брата и, как косвенно становилось ясно, в разлуке со своими детьми.

В 2024 г. нами зафиксирован один случай выхода замуж ингушской разведенной женщины вместе с малолетней дочерью от первого брака. Респондентка из г. Магаса 1992 г.р. поделилась: «*Супруг согласился взять меня вместе с моей единственной дочерью от первого брака. Наверное, это стало возможным, кроме его богобоязненности и доброты, еще и потому, что отцу этой девочки, моему бывшему мужу, совершенно нет дела до нее*»[2].

[1] ПМА, С. п. Плиево, 2024.
[2] ПМА, г. Магас, 2024.

Стоит отметить, что, несмотря на убеждение информантки в том, что отцу ее дочери нет до нее дела, для ингушского контингента даже сегодняшних дней такой факт – большая, почти невозможная редкость. В обществе с удивлением воспринимают новость об этом случае, реагируя при этом на историю позитивно и объясняя такое поведение молодых участников случая их глубокой верой во Всевышнего (иманом).

В ходе интервью с жителем с.п. Верхний Алкун Сунженского района Республики Ингушетия, 1990 г.р., были приняты к сведению также его личные впечатления от разлуки с матерью при разводе его родителей в 1992 г.

«*В три года от соседей я узнал, что живу не с родной матерью. Я помню все, что происходило в моей жизни с двух лет. Тогда я обратился с вопросом об услышанном к своей тете по отцу (инг. «дай йиш»), которую считал мамой. Она уклончиво ответила, и больше я не думал и не вспоминал о родной матери, хотя успел понять ситуацию. Когда мне было 4 года, папа женился. Ни одного дня в своей жизни я не почувствовал того, что жена отца (инг. «дай сесаг») мне не родная мать. Всегда и во всем она ставила меня на первом месте так, как если бы я был ее старшим сыном по отношению к родившимся у нее с отцом последующим детям.*

В отчем доме, в своем доме, я жил не только в полной заботе дедушки с бабушкой, теть и дядь по отцу, папы и его супруги – одним словом, всех, но и в большом эстетическом наслаждении. Я рос абсолютно счастливым ребенком в традиционной ингушской семье, исповедующей ислам и высоко чтящей наши национальные адаты.

С годами мне стали раскрываться детали сложившейся в нашей семье ситуации.

Так, в свое время я остался жить с отцом в соответствии с адатами. Мой дед по матери был солидарен в этом вопросе с моим дедом по отцу и самим отцом. Мать тоже подчинилась воле своего отца. Однако в те годы

ее утешали тем, что по достижении мною 15 лет меня женят и я буду жить с семьей вместе с ней.

Матери было очень тяжело, но ее отец, мой дед (инг. «наьна да») через 6 лет после развода выдал ее замуж против ее воли. Он не мог видеть ее страданий и предпочел обидеть ее и выдать замуж, чем допустить ее пожизненное одиночество. Перед смертью, 7 лет назад, дедушка попросил у моей мамы прощения за то, что тогда выдал ее замуж. Никогда в жизни он не давал ей знать, что ее слезы засели в его сердце. Однако у мамы уже родилось трое детей в новом браке, и она не держала зла на отца, а напротив была ему благодарна за волевое решение, принятое им в прошлом.

Пока я рос, мама передавала мне подарки через наших общих знакомых, расспрашивала обо мне, даже в тайне общалась с женой моего отца. Она и ее родительская семья регулярно приглашали меня на мероприятия, праздники, но я отказывался их посещать. Став взрослым, я впервые отправился в ее отчий дом на праздники Рамадан и всем повез подарки, не оставив без внимания даже самых младших членов семьи.

На свою свадьбу, несмотря на то, что мои отец и дяди озвучили свое пожелание видеть родственников со стороны матери в числе гостей, я ее и ее родных приглашать не стал. Моя мать принадлежит чужому роду – роду ее супруга. Ее дети также для меня посторонние люди – представители другой фамилии. Мать старается нас сводить, берет их с собой, когда приходит к нам с моей супругой в гости. Я этого не приветствую, деликатно прошу маму «не беспокоить их», когда она озвучивает, что хочет привести их с собой на наши встречи, но она иногда все же приходит с ними, и тогда я обязательно принимаю их как званых гостей по всем канонам нашего традиционного этикета.

Что касается моих чувств – она для меня очень значимый человек. Я искренне к ней отношусь, как и всякий из нас к родной матери. Однако точно для себя знаю, что не приду на ее похороны, так как они будут проходить

в доме ее супруга – во дворе чужого тейпа. Я приду во двор своего деда по матери выразить соболезнования ее, то есть моим родным. Также я, если к тому времени успею построить свой дом, совершу все похоронно-поминальные траурные обряды, за исключением конкретно обрядов погребения, в своем дворе. Конечно, по воле Аллаха»[1].

По сведениям респондента, и его биологическая мать, и его тетя по отцу, и вторая жена отца, заменившая ему родную маму – женщины с высшим образованием, имевшие трудовой опыт до своих замужеств.

Важным аспектом является тот факт, что носителями и практиками адата, предусматривающего разлучение детей с матерями при разводах, фактически выступают сами женщины. Мужчины принимают соответствующие решения, однако их реализация ложится на женщин. Таким образом, женщины становятся одновременно и жертвами и проводниками адатной нормы, которая делегирует исполнение наиболее болезненных решений тем, кто, по идее, является наиболее уязвимым членом общества, тем самым маскируя прямое мужское насилие и переводя конфликт в плоскость «женских» отношений.

При указанных обстоятельствах традиционное «сестринство» или женская солидарность разрушаются, так как женщины вынуждены действовать в рамках правил, устанавливаемых против их самих. Вместо взаимной поддержки возникает конкуренция, подозрительность и необходимость выбора между личным благополучием и сохранением статуса, необходимого для чувства безопасности и одобрения внутри семейной группы.

История респондента, жителя города Назрани 1990 г.р., указывает на наличие фактов непопулярного в регионе поведения родственников мужа при его разводе с женой:

«*Я – единственный сын и, в соответствии с нашими ингушскими законами, должен жить со своей семьей с родителями, моя жена обязана уха-*

[1] ПМА, с. п. Верхний Алкун, 2024.

живать за ними. Женившись, я привел в дом сноху для родителей. К жене я относился с чувством, но родные часто были недовольны ею – она плохо знала наши национальные адаты, не владела ингушским языком. Из-за этого в нашем доме не прекращались скандалы.

У нас уже родились две дочери, когда я принял решение развестись. Жене я всегда говорил, что дети будут жить со мной, если мы разведемся.

Когда я пришел к этому решению, я озвучил его своей матери. Для меня было удивлением, что мать настоятельно рекомендовала мне в случае развода отдать детей их матери, а не разлучать, как я был настроен, зная наши адаты. Мать сказала: «Неужели ты хочешь лишить детей родной матери?» и даже пригрозила: «Кто будет за ними смотреть?», дав понять, что не поддержит меня и не станет растить их.

Отец тоже рекомендовал мне в случае развода обеспечить бывшую жену жильем и поселить ее вместе с детьми.

Это, признаюсь, сыграло свою роль. Родители меня не поддержали, как я того ожидал, ведь я действовал в соответствии с адатами. Мы с супругой сумели сохранить наш брак, к счастью. После этого у нас родился сын»[1].

В работе описаны редкие случаи, представляющие собой новаторские тенденции в брачных практиках ингушей. По нашему мнению, данные изменения обусловлены значительным повышением уровня религиозного образования среди ингушской молодежи, что привело к большей смелости современных поколений в отходе от традиционных установок нации.

Так, разведенная ингушка XXI в. продолжает находиться под пристальным вниманием не только родственников, но и общества. Проживание в одиночестве для нее не допускается. Однако чаще всего она не сильно ограничена в передвижениях, имеет возможность учиться и работать, но не выезжать за пределы региона без позволения или сопровождения родных мужчин. Как правило, родные стараются самостоятельно ее сопроводить на работу и учебу

[1] ПМА, г. Назрань, 2024.

либо рекомендуют ей ездить на общественном транспорте, ограничивая в пользовании услугами такси, где она может оказаться наедине с посторонним мужчиной. В силу особенностей ее положения ей не так просто общаться с представителями противоположного пола даже по работе, она старается держаться скромнее и сдержаннее остальных женщин. Ограничения в основном связаны с принципом эндогамии.

В то же время у современных ингушек, даже находящихся в статусе разведенных, есть личные мобильные телефоны. Они могут поддерживать деловые контакты с коллегами и знакомыми. Братья и отцы не запрещают им устраивать личную жизнь в пределах норм религии ислам, не поощряющей ни мужского, ни женского одиночества и проповедующей создание браков, в том числе повторных.

Одевается ингушка в разводе наших дней скромно. Чаще всего родные требуют от нее ношения головного убора. В общественных местах ей не стоит находиться в присутствии мужчин, разве что с подругами или сестрами – и то не часто.

Причиной напряженности в спорах, в том числе возникающих после разводов среди ингушей в настоящее время, можно считать неоднородность правовой системы и сосуществование ингушского общества в условиях адатно-шариатско-светского права. Кроме того, внутри региона существует вирдовое разделение, каждое из которых по-разному интерпретирует мусульманские законы, что также приводит к противоречиям.

Согласно данным доктора исторических наук М. С-Г. Албогачиевой, современные ингуши – это мусульмане-сунниты, которые принадлежат к двум суфийским братствам: накшбандийа и кадирийа. Эти братства, в свою очередь, делятся на вирды, которые объединяют и разделяют группы людей на основе вероучения и обрядовых практик. Они одновременно способствуют интеграции и дезинтеграции общества. Для ингушского общества вирдовая принадлежность имеет большое значение, так как религиозная практика в

ингушском социуме является основой, определяющей весь ритм и образ жизни мусульман[1].

Таким образом, при возникновении любых социальных конфликтов становится сложным достижение компромисса оппонентами. Представители этноса прибегают к разным видам права в каждой частной ситуации, обращаясь к тому или иному его виду как к подходящему в данный момент инструменту влияния. Это усиливает социальное напряжение и вызывает много неразрешимых при таком подходе, тупиковых, ситуаций.

На протяжении всего исследуемого периода разведенная ингушка занимала маргинальное положение в социальной структуре, что фиксировалось термином «жеро», несущим устойчивую негативную коннотацию (испорченность, ненадежность, второсортность). Данный статус конструировал вокруг женщины «репутационное пятно», которое влекло за собой комплекс ограничений: затворнический образ жизни, тотальный контроль со стороны мужчин рода, разлучение с детьми (переходившими в род отца), сложности с повторным замужеством. В XIX в. при доминировании адатного права развод являлся редким явлением, инициаторами преимущественно выступали мужья (по причине бездетности, болезни жены, рождения только дочерей или нарушения этикета), при этом жена не имела имущественных прав и не могла инициировать развод самостоятельно. Исламизация нации формально расширила права женщин (право на инициативу развода, на возврат приданого, на содержание), однако фактически социальные предрассудки сохраняли прежний порядок: инициаторами по-прежнему выступали мужья, дети оставались в их роду, а разведенная женщина подвергалась стигматизации. Советский период привнес законодательное равноправие (декрет 1923 г., право обращения в суд, алименты), но большинство ингушек продолжали подчиняться адатной традиции из страха перед общественным осуждением и утратой поддержки рода. В XXI в. при формальном правовом равенстве (реги-

[1] Албогачиева М. С-Г. Ислам в социальной жизни ингушей: история, практики, институции (XVIII - начало XXI в.). Дисс. док. ист. н. СПб.: 2021. С. 5.

страция браков в ЗАГСе, судебная защита) сохраняется плюрализм правовых систем (адат, шариат, светское право), что порождает конфликтные ситуации, особенно в вопросах определения места жительства детей и раздела имущества. Ключевой проблемой остается разлучение матерей с детьми при разводе, поддерживаемое адатной традицией и общественным мнением, при этом женщины часто выступают не только жертвами, но и проводниками данной нормы. Современные тенденции включают: рост числа разводов, увеличение доли женщин, обращающихся за судебной защитой (около 20 %), появление редких случаев повторных браков с полномасштабными свадебными церемониями, единичные прецеденты пересмотра адатных установок внутри семей. Однако инвариантными остаются: стигматизация разведенной женщины, контроль со стороны мужчин рода, ограничение свободы передвижения и общения, приоритет родовых интересов над индивидуальными правами матери.

2.6. Вдова

Ингушская семья представляет собой четко структурированное образование, в котором каждый член выполняет свою роль. Во главе стоит отец семейства, на которого возложена основная ответственность за благополучие и процветание семьи. В случае смерти главы семьи, происходит перераспределение ролей и обязанностей между остальными ее членами. В первую очередь это касается вдовы, чей статус и положение в обществе претерпевают значительные изменения. Эти перемены затрагивают не только вдову, но и все общество в целом, которое начинает воспринимать семью по-новому.

Вдова в культуре ингушей – это женщина, оставшаяся после смерти мужа (инг. «*йиса саг*»)[1]. Ее положение в обществе в прошлом было крайне уязвимым, поскольку она была лишена мужской поддержки. Это отразилось в

[1] Албогачиева М. С.-Г. Система терминов родства и семейно-брачные отношения у ингушей // Алгебра родства. Родство. Системы родства. Системы терминов родства. Выпуск 13. СПб.: МАЭ РАН, 2012. С. 207.

фольклоре, где вдову называли «*шийла жеро*», что переводится как «несчастная (буквально «холодная») вдова»[1].

При этом в народной мифологии существует образ мудрой женщины по имени Жер-баба, которая давала советы нартам. Она обладала волшебной чашей, в которой никогда не заканчивалась еда. В сказаниях говорится, что из щепотки муки, оставшейся с благодатных времен, она готовила для нартов большое количество хлеба и галушек. Нарты удивлялись тому, как ей это удавалось…[2]

В системе терминов прерванного и приобретенного родства у ингушей присутствуют следующие: «*дай сесаг*» – мачеха, «*маьр йоI*» – падчерица, «*маьр воI*» – пасынок, «*бо*» – сирота, «*бIиж*» – незаконнорожденный, «*жеро*» – вдова[3].

В языческом прошлом народов Северного Кавказа, включая адыгов, чеченцев и ингушей, существовал обычай захоронения, а затем и символического посвящения коня умершему. Свое распространение на Кавказе он сохранял вплоть до начала XX в..

Также был распространен так называемый обряд жертвоприношения вдовы. Так, вдова подходила к могиле, отрезала свою косу с помощью родственниц и клала ее на грудь покойного, полагая, что таким образом она станет его женой в загробном мире. Далее обряд трансформировался и слился с обрядом посвящения коня, приобретя новое значение. После того как старик произносил речь посвящения коня покойному, вдова брала косу и вручала ему ее со словами: «Вот и плеть для покойника». Затем посвятитель трижды ударял косой коня и говорил: «Да будете посвящены вы оба ему одному»[4].

---

[1] Кудусова Ф. Семья и семейный быт ингушей (XIX - начало XX вв.). Грозный: Книга, 1991. С. 28.

[2] Вайнахская мифология [Электронный ресурс]. URL: https://ru.wikipedia.org/wiki/%D0%92%D0%B0%D0%B9%D0%BD%D0%B0%D1%85%D1%81%D0%BA%D0%B0%D1%8F_%D0%BC%D0%B8%D1%84%D0%BE%D0%BB%D0%BE%D0%B3%D0%B8%D1%8F (Дата обращения 23.12.2025).

[3] Албогачиева М. С.-Г. Система терминов родства и семейно-брачные отношения у ингушей // Алгебра родства. Родство. Системы родства. Системы терминов родства. Том Выпуск 13. СПб.: МАЭ РАН, 2012. С. 208.

[4] Смирнова Я.С. Семья и семейный быт народов Северного Кавказа. М., 1983. С. 88.

Некоторые этнографы также отмечают, что обычай обрезания косы у вдовы символизировал нейтрализацию портала между миром живых и солнечной страной мертвых[1].

После похорон, которые сопровождались расточительными поминками, и организовывались всем тейпом (фамилией), вдова соблюдала траур по крайней мере три года. Родственники умершего старались провести поминки как можно пышнее, стараясь не осрамить свой род. Жили в период траура вдова и ее дети вместе с родственниками мужа.

Через три года после последних поминок вдова, согласно обычаю, освобождалась и могла снова выйти замуж. Так, по окончании траура, овдовевшая ингушка могла вернуться в отчий дом. Там она переходила под опеку своих родителей и наравне с незамужними дочерями должна была полностью подчиняться их воле[2].

Существовала традиция левирата, когда, при согласии обеих сторон, вдова по прошествии срока траура могла выйти замуж за брата или родственника умершего[3], обязательно достигшего половой зрелости[4]. К левирату прибегали редко. По адатам ингушка могла отказаться от левиратного брака. Не согласиться на такой брак мог и брат усопшего[5].

Для вдовы такой брак мог стать выходом из затруднительного положения, так как при таком решении она могла остаться в лоне своей семьи и воспитывать детей в их фамилии[6]. Кроме того, вдова нуждалась в опеке. Институтом народного права – адатом – регламентировалось установление опеки

---

[1] Акиева П.Х. Архетипическое в этнокультуре ингушей (на материале мифологии, нартского эпоса и обрядов жизненного цикла). Дисс. док. ист. н. Махачкала, 2016. С. 350.
[2] Далгат Б.К. Родовой быт и обычное право чеченцев и ингушей. Исследования и материалы 1892-1894 гг. М.: ИМЛИ РАН, 2008. С.193.
[3] Крупнов Е.И. Средневековая материальная культура ингушей. М., 1971. С. 187.
[4] Акиева П.Х. Архетипическое в этнокультуре ингушей (на материале мифологии, нартского эпоса и обрядов жизненного цикла). Дисс. док. ист. н. Махачкала, 2016. С. 285.
[5] Леонтович Ф.И. Адаты кавказских горцев // Материалы по обычному праву Северного и Восточного Кавказа. Вып. I-II. Одесса, 1882. С. 117.
[6] Далгат Б.К. Родовой быт и обычное право чеченцев и ингушей. Исследования и материалы 1892-1894 гг. М.: ИМЛИ РАН, 2008. С.162.

над незащищенными членами общества, такими как бездетная вдова, вдова с детьми и осиротевшие дети[1].

В случаях, если семья умершего оказывалась порядочной, вдова, даже если и не вступала в левиратный брак и не имела детей, могла оставаться жить с наследниками мужа у родственников, которые обязывались ее содержать[2]. Традиционно вдовам и сиротам рода старались оказывать посильную помощь на протяжении всей жизни[3].

В ингушском пантеоне существовал бог ГІара, помогающий путешественникам, участникам соревнований и охотникам. В поклонении этому божеству также проявлялась забота общества о социально незащищенных слоях. Так, языческие ингуши приносили божеству подарки перед дорогой, прося, чтобы он помог им вернуться. Если путешествие проходило благополучно, они благодарили ГІару, а охотники, возвращавшиеся с добычей, часть ее обязательно отдавали вдовам и сиротам[4].

В случае левиратного брака невесте уплачивался калым в размере ½ [5]. Согласно Ф.И. Леонтовичу, за невесту давали выкуп в виде двадцати одной коровы, а за вдову чаще только двенадцать коров[6]. Свадьба проводилась без пышности и торжеств. Так же происходило и при вторичном замужестве вдовы за мужчину из другого рода.

По традиции дети принадлежали роду отца. В обществе не приветствовался уход детей в другой род, и родственники овдовевшей женщины, несмотря на ее страдания, были солидарны с представителями фамилии детей. В отношении молодых вдов, потерявших своих мужей, применялась практика разлучения с детьми, мотивированная необходимостью для нее обретения

---

[1] Арсанукаева М.С. Семейное право у чеченцев в XIX - нач. XX в. // Культура Чечни: история и современные проблемы ИЭА РАН. М.: Наука, 2002. С. 105.
[2] Далгат Б.К. Родовой быт и обычное право чеченцев и ингушей. Исследования и материалы 1892-1894 гг. М.: ИМЛИ РАН, 2008. С.186.
[3] Агиева Л.Т. Этнография ингушей. Майкоп: ОАО «Полиграф-ЮГ», 2011. С. 201.
[4] Цароева М. Г. Пантеон ингушей. М.: Триумф, 2016. С. 249.
[5] Далгат Б.К. Родовой быт и обычное право чеченцев и ингушей. Исследования и материалы 1892-1894 гг. М.: ИМЛИ РАН, 2008. С. 182.162.
[6] Леонтович Ф.И. Адаты кавказских горцев // Материалы по обычному праву Северного и Восточного Кавказа. Вып. I-II. Одесса, 1882. С. 117.

«хозяина» (инг. «*ц1ен-да*») – мужа. В то же время в большинстве случаев вдовы не соглашались на разлуку с детьми, настаивая на своем желании остаться с ними в семье умершего мужа. Они отказывались от возможности вернуться в отчий дом и создать новую семью. Материнские чувства часто приводили вдов-ингушек к женскому одиночеству и материальным трудностям[1].

Исключительно редко ингушки выходили замуж вторично, забирая с собой в новую семью детей от предыдущего брака[2].

Известно, что даже в случае повторного замужества вдовы, после смерти хоронили ее рядом с первым супругом[3].

При распаде больших многопоколенных семей на малые происходил раздел имущества, в котором участвовали *ц1ен-да* – глава семьи, близкие родственники, уважаемые представители из семей невесток и почетные старики из своего рода. При этом осуществлялся раздел всего имущества: скота, построек, мебели, утвари. Овдовевшая невестка, если у нее был сын, получала равную долю с выделяющимися сторонами.

После смерти *ц1ен-да* (главы семейства) власть переходила к его старшему сыну. В доме оставалась его вдова – старшая хозяйка – *ц1ен-нана*. Управление семьей осуществлялось старшим сыном, но в то же время опиралось на принцип солидарности, при котором мнение овдовевшей старшей хозяйки дома имело значение[4].

Влияние ислама на социальный статус вдовы (XIX-XX вв.). С приходом в жизнь ингушей ислама значительная часть адатов трансформировалась, однако социальные паттерны в отношении вдов, учитывая их приближенность к нормам шариата, почти не подверглись корректировкам. Единственной переменой стало новое осмысление в свете религиозных учений

[1] Там же. С. 54.
[2] Там же С. 182.
[3] Албогачиева М. С.-Г. Этнография и история ингушского народа в письменных источниках конца XVIII — первой трети XX в. СПб.: Наука, 2011. С. 98.
[4] Кудусова Ф. Семья и семейный быт ингушей (XIX - начало XX вв.). Грозный: Книга, 1991. С. 14.

значения калыма. Теперь, как было отмечено выше, он, во-первых, стал обязательным условием легитимизации брака, а во-вторых, он перестал быть платой за невесту в дар ее семье, а стал предбрачным даром ей самой, составлявшим ее материальную гарантию на случай вдовства или развода[1].

Известно, что в XIX в. сторона невесты могла требовать калым даже через суд, если нарушался обычай[2].

Как и у других народов, у ингушей в те времена скот и земля являлись основной ценностью и часто составляли выкуп за невесту. Лишь с развитием товарно-денежных отношений в калым стали включать и деньги. Есть сведения, что в середине 90-х гг. XX в. администрацией Терской области был установлен следующий размер калыма: для девушек – 75 руб. наличными деньгами и для вдовы – 37 руб. 50 коп. Можно было платить и меньше, это даже поощрялось, но не больше указанной суммы[3].

В остальном все так же утверждалось, что наиболее ценными качествами женщины являются послушание, терпение и полная покорность воле мужчины. Вдова, оставшись в семье покойного мужа или вернувшись в дом отца, обязывалась жить в полной покорности и подчинении воле старшего мужчины в семье – отца или брата[4].

Все так же, но в редких случаях, если новопреставленная супруга покойного сына или брата была молода и вызывала всеобщее одобрение, а у родителей усопшего оставался неженатый сын или вдовец, то они могли предложить ее руку этому человеку. По-прежнему левиратный брак не требовал дополнительных финансовых затрат на его организацию, пышные празднества и увеселения на таких церемониях не устраивались.

Для проведения церемонии требовалось получить согласие вдовы и ее родителей. Затем при участии муллы и двух свидетелей со стороны жениха и

[1] Агиева Л.Т. Этнография ингушей. ОАО «Полиграф-ЮГ». Майкоп, 2011. С. 295.
[2] Там же. С. 79.
[3] Центральный государственный архив Республики Северная Осетия - Алания (ЦГА РСО-А). Ф. 12. Оп. 3. Д. 216. Л. 18.
[4] Кудусова Ф. Семья и семейный быт ингушей (XIX - начало XX вв.). Грозный: Книга, 1991. С. 18.

невесты проводился религиозный обряд бракосочетания, который скреплял супружеский союз. По завершении обряда для участников и остальных членов семьи подавали торжественный обед. Так завершалась церемония заключения левирата – брачного союза, основанного на родстве[1].

По сведениям Ф. Кудусовой, отношения между детьми покойного и их дядей-отчимом складывались доброжелательные. Он воспринимал их как своих детей, а они его – как отца[2].

В то же время существовали прецеденты принуждения ингушских вдов к левиратным бракам[3]. Также нередко разворачивались настоящие трагедии, когда вдов разлучали с детьми и возвращали в отчие дома.

Мусульманским правом также предусматривалось установление опеки и попечительства над недееспособными или ограниченно дееспособными лицами, такими как малолетние, вдовы, незамужние девушки, умственно отсталые и психически больные. Так, после укоренения ислама вопросы установления опеки стали регулироваться не только адатом, но и шариатом. Эти нормы определяли права и обязанности опекунов и попечителей, а также устанавливали ограничения на распоряжение имуществом в интересах опекаемых лиц.

Известно, что с установлением российской судебной системы институт опеки и попечительства у чеченцев и ингушей стал регулироваться Горскими словесными и сельскими (аульными) судами. При этом размер имущества опекаемого лица определял, какой суд будет рассматривать дело. Обязанности опекунов или попечителей чаще возлагались на мужчин, состоявших в родственных отношениях с опекаемыми лицами, или любых уважаемых членов горского общества, назначенных сельским сходом или кадием[4].

---

[1] Там же. С. 53-54.
[2] Там же. С. 53.
[3] Там же. С. 54.
[4] Арсанукаева, М. С. Регулирование отношений опеки и попечительства у чеченцев и ингушей (XIX - начало XX вв.)// Вестник Академии наук Чеченской Республики. 2009. № 2(11). С. 71.

По мусульманским законам наследования вдова в бездетных семьях получала четверть имущества, а остальные три четверти переходили ближайшим родственникам усопшего. В семьях с детьми вдове отводилась восьмая часть имущества, остальное, в неравных долях, сыновьям и дочерям. Братья получали вдвое больше сестер. При этом один из сыновей брал на попечение овдовевшую мать, незамужних сестер и братьев[1].

О фактической реализации мусульманских законов опекунства, исполнении обязательств в отношении ингушских вдов и соблюдении их прав этнографических данных практически нет, что не позволяет провести анализ по данному вопросу.

При разделе имущества в результате разделения семьи на малые части вдова, сколько бы лет она до этого ни трудилась в семье, в соответствии с адатами могла иметь право только на калым (инг. «*урдув»*)[2].

Наименее уязвимыми оказывались ингушки, овдовевшие в преклонном возрасте. Как и в языческом прошлом, успевшие вырастить собственных детей и утвердиться в своем женском авторитете, они пользовались определенным почетом в семьях. Сохраняя статус «хозяек» домов (инг. *«ц1ен-нана»*), жен умерших хозяев и матерей сыновей, они нередко продолжали руководить хозяйственной деятельностью остальных женщин семьи. Мужчины семьи могли советоваться с ними по важным вопросам[3].

Влияние на социальный статус вдовы советской власти (XX в.) В период становления советской власти в ингушском обществе стали происходить значительные изменения в жизни женщин. Государством были приняты законы, защищавшие права женщин и детей, которые распространялись и на горянок. В особый XI раздел УК РСФСР в статью «Преступления, составляющие пережитки местных обычаев» вошли нормы, устанавливавшие уголовную ответственность за деяния, связанные с патриархальным закрепощением

[1] Смирнова Я.С. Изменения в положении женщины у народов Северного Кавказа. М., 1964. С. 33.
[2] Там же. С. 56
[3] Там же. С. 56

женщин в общественном и семейном быту. Так, в том числе, запрещалось принуждение вдов к левиратным бракам или безбрачию. Новый закон, в целом, стал препятствовать закрепощению женщин[1].

Внедрялись советские законы против женского неравноправия: советскими властями при разделе и выделе крестьянских хозяйств, при бракоразводных процессах, исках о взысканиях алиментов, признаний родительских прав и т. п. стали проводиться показательные процессы землеустройства вдов и женщин-одиночек[2].

В рамках реализации общесоюзных программ по индустриализации и коллективизации советская власть на Кавказе значительно укрепила свои позиции. Было принято решение об упразднении шариатских и адатных институтов, а также о унификации судебно-административной системы в регионе. Уже в первой половине 1920-х гг. шариатские суды лишились государственного финансирования и перешли на содержание мусульманских общин, которые желали судиться по шариату. Тяжкие уголовные преступления, поземельные споры, дела об опеке над вдовами и сиротами, а также иски, в которых одна из сторон отказывалась обращаться в шариатский суд, были переданы в ведение народных судов[3].

С учетом горских устоев именно в дневное время стали проводиться собрания, где делегатками выбирали преимущественно одиноких женщин – девушек и вдов. Вдовы и разведенные женщины, в силу меньшей занятости бытовыми хлопотами, стали возглавлять женские сельскохозяйственные товарищества. Несмотря на медленный рост подобных объединений, государство и комитеты крестьянских обществ оказывали им содействие[4]. В 1920-х гг. создавались женские артели и мастерские, отвечавшие сферам интересов

[1] Акиева П.Х. Архетипическое в этнокультуре ингушей (на материале мифологии, нартского эпоса и обрядов жизненного цикла). Дисс. док. ист. н. Махачкала, 2016. С. 335.
[2] Смирнова Я.С. Изменения в положении женщины у народов Северного Кавказа. М., 1964. С. 133.
[3] Бобровников В.О., Сефербеков Р.И. Абу Муслим у мусульман Восточного Кавказа // Подвижники ислама. Культ святых и суфизм в Средней Азии и на Кавказе. М.: Восточная литература, 2002. С. 154-214.
[4] Смирнова Я.С. Изменения в положении женщины у народов Северного Кавказа. М., 1964. С. 126.

горянок[1]. Кооперирование женщин включало различные формы: от традиционной взаимопомощи до создания производственных товариществ.

В полной семье главой по-прежнему оставался старший мужчина, но появилось множество домохозяйств, возглавляемых одинокими ингушками – вдовами и разведенными женами. В 1929 г. в Чечне насчитывалось 681 такое семейство в Веденском округе и 134 в Итумкалинском. Горянка начала реализовывать свои имущественные права[2].

В то же время, оставаясь членом преимущественно архаичного общества, ингушская вдова нередко оставалась без доли имущества или была вынуждена оставить детей у мужа[3].

Стала ослабевать традиция главы семьи: все чаще главой становились женатые сыновья при отцах или овдовевшие старшие женщины. По данным Смирновой, полных семей, возглавленных женщинами, было немного: у абазин г. Черкесска в 1970 г. – 2 %, и еще 2,5 % возглавляли матери при женатых сыновьях. Однако значительно больше было неполных семей, возглавляемых женщинами. По переписи 1959 г., у чеченцев – 17,6 %, у ингушей – 18,8 %, у кабардинцев – 22,8 %[4].

Великая Отечественная война, а затем и тяжелые годы ссылки сильно ухудшили демографическую структуру ингушского населения, создали диспропорцию полов, затруднили замужество. Ввиду этого участились случаи принуждения к бракам вдов, разведенных и даже одиноких ингушских женщин, стало распространяться многоженство и другие, в трактовке советского законодательства, бытовые преступления[5].

Социальный статус ингушской вдовы в первой четверти XXI в. В первой четверти XXI в. социальный статус ингушской вдовы не претерпел значительных изменений. Под влиянием урбанизации, модернизации культу-

[1] Там же. С. 130.
[2] Там же. С. 139.
[3] Там же. С. 150.
[4] Там же. С. 181.
[5] Смирнова Я.С. Изменения в положении женщины у народов Северного Кавказа. М., 1964. С. 160.

ры, а также реисламизации нации облегчились условия жизни ингушской женщины в целом. Сегодня вдова, чаще всего, в разной степени, но социально устроенная личность. При этом адаты в отношении вдовы остаются прежними за исключением практики допущения левиратных браков.

В случае наступления смерти мужа вдова не остается одна. Похоронные обряды выполняются представителями фамилии: мужчины занимаются ритуальными аспектами, связанными с телом усопшего, в то время как женщины берут на себя организационные и бытовые задачи, включая приготовление пищи, раздачу милостыни, подготовку дома для приема гостей. Вдова, как правило, ограничивается выражением скорби и приемом соболезнований от родственников, соседей, знакомых и коллег.

Несмотря на относительную социальную устроенность, положение вдовы в контексте смещения ее статуса в семейно-родственной группе остается уязвимым. Иногда на первый план выходят не национальные адатные принципы, предусматривающие установление опеки над вдовами и их детьми, а субъективные личностные качества родственников супруга.

Исследование показало, что в некоторых случаях гибели члена рода вдова сталкивается с затруднениями из-за споров о наследстве между родственниками.

Пример из с.п. Средние Ачалуки: «*В 1986 году не стало моего супруга. На тот момент у нас уже было пятеро несовершеннолетних детей, из которых двое – мальчики. Родственники помогли с похоронами, полностью взяв на себя все организационные вопросы. Затем свекор вызвал меня на разговор и сказал поступить следующим образом: продать дом, в котором мы с супругом и детьми жили, и поселиться в общий двор. По его словам, я не была способна выжить с детьми без мужа самостоятельно. А что касается денег, он обещал, что в будущем, когда мои дети вырастут, нас снова отделят.*

Я, конечно, прекрасно понимала, что ничего в будущем нам не сделают. А в текущий момент их интересовало только наследство. Я и правда ни на что не была способна. Связанная маленькими детьми, я понимала, какие тяжелые условия жизни нас ждут. Но потерять единственное имущество, оставшееся от мужа моим детям, я тоже не могла.

Я отказалась. Против меня ополчился весь их род. Они даже обратились к моему отцу. Мужчины между собой пришли к согласию, и мой отец тоже стал на меня давить: «Ты все равно не справишься, не прокормишь детей. Поселись с ними и делай, как тебе велят». Я прошла через серьезное противостояние, но не сделала того, о чем меня просили. Не согласилась продать единственный наш домик, чем обозлила всех еще больше.

Так и вышло. Эти годы я прожила очень тяжело. Кормила детей тем, что сама могла вырастить в огороде и получить от содержания скотины. О работе не могло быть и речи – куда девать детей? Что могла из хозяйства продавала. Помогали понемногу сестры, которые и сами жили скудно, но хотя бы при живых мужьях.

Прошли годы, дети выросли, устроили свои жизни. А я только и рада, что единственный раз за всю свою жизнь не уступила даже своему горячо уважаемому отцу. Мой страх за будущее детей тогда значительно превосходил страх перед всеми родными и предстоявшей нищетой»[1].

Есть также пример видения подобной ситуации родственниками усопшего. Жительница Назрани рассказала историю, произошедшую в 2018 г.:

«*У меня погиб в автокатастрофе сын. У него остались жена и двое детей – мальчик и девочка. Еще до его смерти отношения между супругами разладились, и она около двух месяцев жила вместе с детьми у своих родителей. Дело могло кончиться разводом.*

Когда сына не стало, буквально в день похорон к нам во двор явилась делегация от снохи (отец, братья), которая предъявила права вдовы и детей

[1] ПМА, с. п. Средние Ачалуки, 2024.

на квартиру, в которой сын жил со своей семьей, и другое его имущество. Нас привел в ужас такой жест – прямо во время похорон, невзирая на наш траур, прийти и заявить о правах на наследство.

Моего мужа незадолго до этого тоже не стало. Поэтому говорить с родственниками снохи пришлось мужчинам нашей фамилии. Посоветовавшись, в том числе со мной, они ответили, что снохе мы предлагаем переехать жить в наш двор под нашим обеспечением, а квартиру и другое наследство, полагающееся внукам и вдове, мы обещали передать им по достижении детьми совершеннолетия.

Родные моих внуков (инг. «захалаж) стали протестовать. Завязался буквально скандал. Они настаивали на своих требованиях, а мы на это не соглашались. Тогда они обратились в шариатский суд, и было установлено выплатить полагающуюся вдове часть от наследства – 1/8 от общего имущества, что составило суммарно 800 000 рублей. То, что полагается внукам, нам предписано выплатить им по достижении совершеннолетия.

По сей день из-за этой дележки наследства между нами остаются претензии – родные вдовы требуют полной передачи наследства. Мы, с тех пор как состоялись похороны, не видим своих внуков, сноха от нас их скрывает и не дает общаться. По всей республике она и ее родные распространяют о нас сплетни, не жалея даже моего умершего сына»[1].

Данные случаи являются показательными, поскольку в процессе сбора полевых материалов было выявлено, что некоторые истории имели схожие черты, несмотря на различия в нюансах.

Относительно молодой вдове-ингушке родственники умершего не желают доверять оставленное им наследство. В то же время вдова часто также склонна не доверять родственникам мужа и отказывается делегировать им права детей на наследство. Подобные ситуации часто сопровождаются конфликтными ситуациями.

[1] ПМА, г. Назрань, 2024.

В случаях, когда у умершего не осталось наследства, отношения между вдовой и родственниками супруга складываются более благоприятно.

Рассмотрим пример из жизни респондентки из города Магаса, у которой сохранились приятные отношения с родными умершего мужа.

«*Мы жили в квартирке, которую мне выдали по службе. Когда супруга не стало, я была безмерно благодарна его родным за неоценимую помощь при похоронах. Мне не пришлось думать ни о чем. В этом прелесть наших традиций. Я только принимала соболезнования.*

Ко мне не было никаких претензий. Родственники моего мужа очень простые, порядочные люди. Я продолжала жить вместе со своими детьми в нашей квартире.

В целом, я достаточно хорошо справлялась. У меня была работа. Дети мои большие молодцы – хоть и маленькие, были очень сознательные. Я только учила их любить то малое, что мы имеем. Приходилось этому учить, ведь я растила их одна и в ущемленных материальных условиях. Отсюда и мудрость моя и их – от безысходности.

Я не могла позволить себе болеть, выбирать работу, жаловаться – я была и есть и за отца, и за мать.

Через несколько лет после смерти супруга представители его рода, мужчины, в ходе фамильного схода приняли решение подсчитать все семьи с вдовами и сиротами в роду, чтобы ежемесячно складываться общую кассу часть своих зарплат и делить эту сумму между семьями. С тех пор ежемесячно на мою карту приходит по три-четыре тысячи рублей. Деньги приходят с смс-сообщением «Вежарашкара бошт лаьрх1а» (в переводе с ингушского языка – «От братства – сиротам»). Каждый раз эти деньги становятся для меня спасением. Видя это сообщение, я не могу удержать слез. Я так благодарна им за заботу о моих детях.

Не раз мне помогали как вдове совершенно незнакомые люди. Дело в том, что в Ингушетии есть такая практика. Меценаты и благотворители,

желающие дать милостыню или закят (один из пяти столпов ислама, обязательный ежегодный налог в исламском праве, выплачиваемый с различного вида доходов и имуществ), обращаются к имаму мечети с вопросом о том, кто действительно нуждается в помощи и имам подсказывает адреса вдов, сирот, одиноких стариков и других, оказавшихся в трудном положении людей. Так, однажды ко мне подошел мужчина и, спешно высказав намерение дать закят, вложил мне в руки пачку денег, после чего торопливо ушел. Я только и успела крикнуть вслед: «Скажите хотя бы Ваше имя?», ведь я хотела помолиться Всевышнему за него. Он ответил, удаляясь: «Хасан». Как выяснилось позже, он вложил мне в руки 1000 долларов. Я была просто в шоке. Долго плакала от благодарности.

Кроме этого всего, я считаю своим спасением и главным фактором, позволившим мне справиться с задачами матери-вдовы, – это государственная помощь. Я получаю пособие по потере кормильца. Буду откровенна – благодаря ей я и выжила»[1].

Современные ингушские вдовы отмечают, что смерть супруга на их социальный статус оказывает значительное влияние. Авторитет главы семейства придает особый статус всем его членам. В отсутствие мужа вдовы, даже при благополучных взаимоотношениях с родственниками супруга, сталкиваются с меньшим почетом и снижением уровня общественного внимания. Общество остается патриархально ориентированным. Женщина без мужчины рассматривается как социально неполноценная единица. Существует поговорка: «Мар воаца къалсаг – нус яц», что в переводе с ингушского языка означает «Женщина без мужа – не невестка».

Однако вдовы старшего возраста, имеющие взрослых, особенно женатых, сыновей, сохраняют более высокий социальный статус. Благодаря утвердившемуся положению авторитетных старших хозяек семей, где уже

[1] ПМА, г. Магас, 2024.

есть мужчины-сыновья, они со смертью мужей не теряют своего влияния в обществе.

Несмотря на вдовство, современные ингушские женщины ведут активный образ жизни. По данным М.С-Г. Албогачиевой, многие вдовы и одинокие женщины ингушки, относящиеся к адептам Кунта-Хаджи, участвуют в женских практиках зикра (религиозных песнопениях), которые сами по себе в народе мало распространены, но формируют социальные группы, в которых женщины проводят свободное время, молясь Всевышнему. Эти практики выполняют психологическую функцию, помогая женщинам найти смысл жизни после утраты[1].

В республике также реализуются программы поддержки вдов. Этнограф М.С-Г. Албогачиева сообщает, что в 2015 г. антитеррористическая комиссия Ингушетии достигла высоких показателей в адаптации вдов бывших участников вооруженных формирований. Несмотря на сложность положения вдов боевиков, усилиями комиссии они были защищены от притеснений, их дети свободно получали образование, им выплачивались социальные пособия. В результате вдовы успешно интегрировались в общество, а их дети демонстрировали хорошую успеваемость в учебе.

В феврале 2017 г. в Ингушетии были созданы два общественных совета для работы с родственниками участников вооруженных формирований. Оказывала психологическую поддержку вдовам и помогала приобрести новые профессиональные навыки также женская некоммерческая организация[2].

В период с 2022 по 2026 гг. Глава Республики Ингушетия М-А.М. Калиматов регулярно проводил встречи с матерями и вдовами участников специальной военной операции Российской Федерации на территории Украины. На этих встречах в адрес министерств, ведомств, а также администраций муниципальных образований городских округов и муниципальных районов

[1] Албогачиева М.С.-Г. Тебя любя, себя творю: из опыта суфийских практик ингушских женщин // Государство, религия, Церковь в России и за рубежом. 2023. Т. 41, № 3-4. С. 491-522.
[2] Албогачиева М. С-Г. Ислам в социальной жизни ингушей: история, практики, институции (XVIII - начало XXI в.). Дисс. док. ист. н. СПб.: 2021. С. 371-372.

Республики Ингушетия давались протокольные поручения о всесторонней социальной поддержке вдов и детей погибших участников. Обсуждались вопросы трудоустройства вдов, остальных членов семьи участников СВО, устройства их детей в образовательные учреждения всех уровней, оформления льгот и пособий, а также другие меры социальной поддержки.

Кроме того, по инициативе Главы Республики Ингушетия М-А.М. Калиматова, Правительство Республики Ингушетия ежегодно в мусульманские праздники Рамадан и Курбан Байрам проводит масштабные акции по раздаче милостыни под названием «*Мехка сагIа*» (инг. «народная милостыня») включающие продуктовые наборы, состоящие из мяса, сахара, муки, фиников, риса, чая и подсолнечного масла. Раздача производится тысячам малоимущих семей, в числе которых присутствуют также семьи вдов. Списки семей формирует региональное Правительство во взаимодействии с муниципалитетами.

Динамика социального статуса ингушской женщины с XIX по XXI в. представляет собой пример эволюции гендерных ролей в контексте этнокультурных трансформаций, где традиционные адаты и патриархальные структуры постепенно интегрируются с современными институтами права и образования. Исторически статус «*кхалсаг*» определялся возрастно-семейными этапами – от девушки на выданье до вдовы, чье положение часто усугублялось социальным стигматизмом и ограничением автономии. Эти этапы формировали не только права на экономические ресурсы и бытовые обязанности, но и психологическую идентичность женщины в моноэтническом обществе, подчеркивая ее роль как хранительницы очага и медиатора межпоколенных связей.

В эпоху модернизации, особенно в XXI в., наблюдается парадигмальный сдвиг: от кланово-ориентированной зависимости к большей агентности индивида. Незамужние ингушки, ранее ориентированные на усвоение этикетных норм национального свода эздел, а также хозяйственных навыков, необ-

ходимых для семейной жизни, ныне сочетают их с профессиональной социализацией, что способствует их экономической самостоятельности и возможности формирования социального капитала. Молодая сноха, освобожденная от тотальной подчиненности в многопоколенных дворах, интегрирует трудовую активность и личное воспитание детей, способствуя трансформации семейной структуры от экстенсивных (родовых) к интенсивным (ядерным) формам. Это отражает влияние урбанизации и государственной политики, смягчающей традиционные гендерные асимметрии.

Тем не менее, сохраняются некоторые вызовы: статус разведенной ингушки и вдовы остается маргинализированным, с преобладанием адатных норм, по которым дети чаще всего остаются под опекой отцовского рода, усугубляя эмоциональную дезинтеграцию материнских связей. Авторитет старшей женщины двора, хотя и эволюционировал от абсолютного доминирования над хозяйством к консультативной роли, все также опирается на мужскую авторитетность, подчеркивая персистенцию патрилинейности. В контексте глобализации ингушская женщина сталкивается с дихотомией: расширением прав (образование, трудоустройство, мобильность) и стереотипами, требующими большей скромности в поведении во избежание социального осуждения.

Таким образом, исследованием установлено, что на протяжении исследуемого периода вдова (инг. «*йиса саг*», «*жеро*») занимала уязвимое маргинальное положение, определявшееся утратой мужского покровительства и фиксировавшееся в фольклоре устойчивым эпитетом «*шийла жеро*» (холодная/несчастная вдова). В языческий период статус вдовы конструировался через архаические ритуалы: обряд жертвоприношения косы (символической нейтрализации портала между мирами), соблюдение трехлетнего траура, возможность левиратного брака (с братом или родственником умершего) как механизма сохранения женщины в лоне рода и защиты ее имущественных прав. При этом вдова обладала ограниченной автономией: могла отказаться

от левирата, но в случае возвращения в отчий дом попадала под полную опеку отца или братьев. Дети при любых обстоятельствах оставались в роду отца, что нередко приводило к разлучению матери с детьми и ее пожизненному одиночеству.

Исламизация (XIX-XX вв.) при формальном закреплении имущественных прав вдовы (предбрачный дар как гарантия на случай вдовства, право на 1/4 или 1/8 часть наследства по шариату) не изменила фундаментальных социальных паттернов: вдова оставалась в подчинении старших мужчин семьи, левиратные браки практиковались (хотя и редко, с выплатой половинного калыма), а разлучение с детьми сохранялось как норма. Шариатские нормы опеки и наследования фактически сосуществовали с адатной традицией, при этом этнографические данные о реальной реализации прав вдов отсутствуют, что затрудняет оценку эффективности религиозных гарантий.

Советский период (XX в.) привнес институциональные изменения: законодательный запрет принуждения к левирату, включение вдов в показательные судебные процессы по защите имущественных прав, создание женских артелей и товариществ, появление домохозяйств, возглавляемых вдовами (к 1959 г. – 18,8 % у ингушей). Однако фактическое положение вдов оставалось сложным из-за сохранения адатных установок в общественном сознании, усугубленного демографическими последствиями войны и депортации (диспропорция полов, рост принудительных браков).

В XXI в. при относительной социальной устроенности (образование, профессия, государственные пособия, благотворительные программы) статус вдовы сохраняет ключевые противоречия. С одной стороны, действуют механизмы поддержки: родовая солидарность (ежемесячные отчисления «сиротских» средств), институционализированная благотворительность (закят, акции «*Мехка сагIа*»), государственные программы для вдов участников СВО, психологическая поддержка через женские религиозные практики. С другой стороны, вдова сталкивается с уязвимостью в наследственных спорах,

давлением родственников мужа, ограничением доступа к детям, снижением социального статуса («женщина без мужа – не невестка»). Исключение составляют вдовы старшего возраста, имеющие взрослых сыновей: они сохраняют авторитет «*цIен-нана*» и влияние в семье.

Инвариантными на протяжении всего периода остаются: патрилинейный принцип принадлежности детей, уязвимость вдовы при отсутствии мужского покровительства, зависимость ее благополучия от добросовестности родственников мужа, сакрализация материнства при одновременном разлучении с детьми как социальная норма. Однако глубинная структура статуса вдовы как социально уязвимой фигуры, чье положение определяется балансом между родовыми обязательствами и личной автономией, сохраняет устойчивость на протяжении более чем столетнего периода.

Таким образом, социальный статус ингушки представляет собой динамическую систему, определяемую возрастными этапами, семейным положением, материнством и авторитетом в семье. На протяжении исследуемого периода статус эволюционировал от жестко предписанного родовыми нормами к более дифференцированному, сочетающему традиционные и модернизационные элементы.

Общими закономерностями выступают: плюрализм нормативных систем (адат, шариат, светское право), устойчивость патриархального каркаса, дифференциация статуса по возрастному и семейному признаку, эволюция от предписанного к достижимому статусу и сакрализация женских статусов. При значительной модернизации образования, профессиональной занятости и личной автономии инвариантными остаются приоритет родовых интересов, патрилинейность, репутационная ответственность и сакрализация материнства, что позволяет говорить о модернизации статуса в рамках устойчивой этнокультурной традиции.

ГЛАВА 3. СОЦИАЛЬНО-КУЛЬТУРНЫЕ АСПЕКТЫ ЖИЗНИ ИНГУШСКОЙ ЖЕНЩИНЫ

3.1 Одежда ингушки

Одежда ингушской женщины является одним из наиболее ярких визуальных атрибутов, отражающих образ жизни, мысли и мировоззрение ингушской женщины. В умении одеваться ингуши издревле видели признаки хорошего тона и ума человека. Про одетую в полный торжественный наряд девушку или женщину ингуши говорили: «*куц-кеп-сибат-гІов да*», что в переводе с ингушского языка значило «всем вышла – и лицом, и телом». Такую девушку сравнивали с величественной башней – «*гІала мо йоІ*», т.е. «как башня стройная девица», обращая внимание и на высокую стать, и на тонкую талию девушки, считавшуюся главным атрибутом красоты в народе[1].

Ингушские женщины всегда стремились не только прикрывать свое тело одеждой, но и выражать через одежду свою индивидуальность. Это подтверждают археологические находки, такие как предметы одежды, обнаруженные в горных подземных склепах.

Среди этих находок можно выделить уникальные головные уборы в форме высокого рога, национальные платья, украшенные вышивкой, а также многочисленные украшения для головы, ушей, груди, талии и рук. В наши дни эти предметы одежды становятся ценными экспонатами музеев и источником вдохновения для современных дизайнеров.

Одежда незамужней ингушки. В XIX в. ингушские девушки одевались скромно, но одежда подчеркивала их стать, осанку и благополучие семьи. Для каждого случая одежда была разная: дома девочки и девушки носили повседневную одежду, на выход – торжественную. Платья обязательно закрывали грудь и плечи. Они могли быть расшиты шелком разного цвета, шерстяными тканями или цветными нитками. Внутри обязательно надевались руба-

[1] Агиева Л.Т. Этнография ингушей. Майкоп: ОАО «Полиграф-ЮГ», 2011. С. 365.

ха и штаны, по кайме которых, видневшейся у лодыжек, можно было определить статус ингушки: у девушек штаны были белые, у замужних ингушек – красные, у вдов и старух – голубые. Однако у всех женщин на уровне лодыжек штаны были расшиты разноцветными пестрыми вышивками и узорами. Поверх платья надевалась длинная наружная юбка, на которую надевался пояс[1].

Волосы ингушские девушки, по описанию Ю. Клапрота, спереди стригли до середины лба, а сзади заплетали в множество косичек, свисавших за спиной[2].

На голову девушки надевали косынки из белой бязи[3] и другие изделия из тонкой, прозрачной ткани – платки, шарфы. В отличие от замужних ингушек, молодые незамужние девицы могли хоть и скромно, но позволить себе демонстрацию красоты своих волос[4] и ношение большого количества украшений[5]. На голову также надевалась черкесская шапка, которая, по сведениям Ю. Клапрота, юным ингушкам была очень к лицу[6].

Обувь девушек (инг. «*маьчи»*) была изготовлена из сыромятины – буквально, «обувь из шкуры крупного рогатого скота» (инг. «*нахьара маьчеш»*). Подошва обуви была с волосяным покровом, который в условиях горной местности защищал от скольжения. Также к подошве цепляли железные подковки. Зимой девушки носили обувь из войлока, украшенную кожаными аппликациями. Кроме этого, девушки носили чувяки и тапочки из сафьяна, козьей шкуры или сукна. Парадная обувь была с глухим твердым носком без

[1] Танкиев В. Г. Х. Русские и иностранные исследователи и путешественники XIX в. об ингушской женщине // Вестник Ингушского научно-исследовательского института гуманитарных наук им. Ч.Э. Ахриева. 2019. № 1.С. 57-62.
[2] Волкова Н.Г. Этнонимы и племенные названия Северного Кавказа. М.: Наука,1973. С. 162.
[3] Танкиев В. Г. Х. Русские и иностранные исследователи и путешественники XIX в. об ингушской женщине // Вестник Ингушского научно-исследовательского института гуманитарных наук им. Ч.Э. Ахриева. 2019. № 1.С. 59.
[4] Агиева Л.Т. Этнография ингушей. Майкоп: ОАО «Полиграф-ЮГ», 2011. С. 359.
[5] Гарсаев Л.М. Женские украшения чеченцев и ингушей XIX - начала XX веков // Вестник Саратовского государственного социально-экономического университета. 2009. № 5(29). С. 170-173.
[6] Волкова Н.Г. Указ. соч. С. 162.

задника на твердой подошве из дерева, войлока или кожи и имела небольшой каблук (инг. «*кIоажув»*)[1].

Очень любили девушки украшения, которые составляли неотъемлемую часть выходного костюма – нагрудники, пояс, серебряные пуговицы, пришитые на груди одежды. Ради тонкой талии девушки за неделю до замужества даже садились на специальную диету, при которой в течение дня из еды позволяли себе только стакан парного молока с разведенным яйцом и четвертую часть чурека[2].

Любили использовать в нарядах броши, серьги, ожерелья из монет, украшения на запястья, головные украшения и наручные кольца[3]. Украшения ингушки носили из меди, латуни, серебра и цветного стекла[4]. Большая часть этих украшений впоследствии, после замужества, ингушками уже не носилась. Их женщины-ингушки хранили и передавали по наследству дочерям или же дарили незамужним золовкам. По сведениям Л. Гарсаева, 5-летним девочкам-ингушкам уже прокалывали уши и позволяли носить весьма сложные по конструкции серьги[5].

Нередко старшие женщины надевали на молодых девушек амулеты и подвески от сглаза[6]. Суеверные ингушки в качестве украшений использовали заговоренные кольца на двух последних пальцах правой или левой руки, также бусинки и волчьи зубы, подвесные амулеты с арабскими религиозными записями в кожаных чехольчиках. В целях защиты от дурного глаза также использовались подготавливавшиеся духовными лицами мешочки с неболь-

[1] Агиева Л.Т. Этнография ингушей. Майкоп: ОАО «Полиграф-ЮГ», 2011. С. 366.
[2] Там же. С. 365.
[3] Гарсаев Л.М. Женские украшения чеченцев и ингушей XIX - начала XX веков // Вестник Саратовского государственного социально-экономического университета. - 2009. - № 5(29). - С. 170-173.
[4] Танкиев В. Г. Х. Русские и иностранные исследователи и путешественники XIX в. об ингушской женщине // Вестник Ингушского научно-исследовательского института гуманитарных наук им. Ч.Э. Ахриева. 2019. № 1.С. 59.
[5] Гарсаев Л.М. Женские украшения чеченцев и ингушей XIX - начала XX веков // Вестник Саратовского государственного социально-экономического университета. 2009. № 5(29). С. 172
[6] Там же. С. 172.

шим количеством смеси соли и угля, которые женщины умело прятали в одежде или прическе[1].

С приходом советской власти и ростом экономического благосостояния ингушских семей стал трансформироваться и значительно обогащаться гардероб ингушских девушек. Новшества во всех сферах в основном проникали через молодежь. Так, есть сведения, что девочки в те времена стали носить корсеты для формирования узкой талии уже с 10-12 лет и до замужества. Кроме повседневных платьев-рубах, девушки стали наряжаться в кофты и юбки городского типа[2].

По сведениям С.А. Токарева, одежда постепенно переставала выполнять разделительную социальную функцию. Уже не так просто было по внешнему виду определить социальный статус горянки: ее благосостояние, вероисповедание, национальность, профессию. Однако манера ношения головных уборов (платков) могла помочь с определением этнической принадлежности[3].

Появилось разнообразие всех видов одежды: верхней, пополнившейся безрукавками, утепленными ватой и шерстью, обувью, выполненной из бархата, цветной кожи и украшенной вышивками, а также калошами, которыми можно было защитить мягкую обувь в сырую погоду[4].

В XXI в. отношение ингушек к одежде изменилось. Сегодня наблюдается рост религиозной приверженности ингушского населения. Многие незамужние ингушские девушки предпочитают мусульманскую форму одежды – хиджаб. В результате включенного наблюдения за девушками в парке в городе Магасе в 2016 г., исследователь Л.М. Евлоева зафиксировала, что «14 из 27 девушек были облачены в хиджабы»[5]. Для этого они пользуются как представленными в массмаркетах коллекциями одежды, так и прибегают к услу-

[1] Гарсаев Л.М. Женские украшения чеченцев и ингушей XIX - начала XX веков // Вестник Саратовского государственного социально-экономического университета. 2009. № 5(29). С. 173.
[2] Агиева Л.Т. Этнография ингушей. Майкоп: ОАО «Полиграф-ЮГ», 2011. С. 383, 368.
[3]Токарев С. А. К методике этнографического изучения материальной культуры // Этнографическое обозрение. 1970. № 4. С. 11.
[4] Агиева Л.Т. Этнография ингушей. Майкоп: ОАО «Полиграф-ЮГ», 2011. С. 367.
[5] Евлоева Л.М. Современная религиозная ситуация в Ингушетии // Вестник Майкопского государственного технологического университета. 2016. № 3. С. 135-141.

гам ателье. В 2024 г. число «покрывшихся» ингушских девушек выросло. Примерно 50 % всех ингушских девушек, которых можно встретить в наиболее людных местах: рынок города Назрани, городская черта города Магаса, а также на свадебных церемониях в сельских поселениях Республики Ингушетия – носят хиджаб.

Другие незамужние девушки носят преимущественно длинную одежду, состоящую из платьев и юбок длины от ниже колен до щиколоток. Также разнообразные кофты, обязательно прикрывающие грудь и плечи и скрывающие спину и живот. Головной убор (косынку или повязку на голову) современные ингушки почти не носят, используя его только при посещении мероприятий, где могут присутствовать старики: свадьбы, похороны, мовлиды.

Национальные костюмы в современности представляют собой одну из вариаций свадебных нарядов. Также широко используется национальный костюм работницами сферы культуры: актрисами, эстрадными артистками и др.

Головной убор ингушки. В прошлом ингуши уделяли особое внимание головным уборам, как для мужчин, так и для женщин. Представители этой нации считали, что головной убор не только защищал от неблагоприятных погодных условий, но и выполнял магическую функцию оберега[1].

В основном головные уборы женщины начинали носить после замужества. Традиционно после вступления в брак ингушка меняла внешний облик, и в первую очередь это касалось ее прически.

Волосы в ингушском обществе имели особое значение. Например, мужчина не мог появляться в обществе без головного убора, это было признаком низкого происхождения. Сорвать головной убор с мужчины было оскорблением, которое могло привести к кровной мести.

Традиция закрывать волосы замужней женщины у ингушей существовала издревле. Это было связано с тем, что свадьба – это не только праздник, но

[1] Агиева Л.Т. Этнография ингушей. Майкоп: ОАО «Полиграф-ЮГ», 2011. С. 352.

и переход девушки во власть мужа. Этот переход сопровождался, в том числе, так называемым овладением женихом косой невесты.

Также существовал запрет на выбрасывание волос. В ингушской культуре было принято перевязывать косой вход в склеп, оставлять косу на могиле и т. д.[1]

В целом в женской одежде ингушей XIX в. ярко выражены специфические черты, отличающие ее от одежды других народов Северного Кавказа. Однако головной убор ингушки является тем элементом традиционного костюма, в котором эта специфика выражена особенно наглядно. Е. Крупнов выделял несколько типично ингушских явлений, таких как башни со ступенчатой крышей, височные подвески и «*курхарс*». Клапрот считал, что курхарс был головным убором, характерным для ингушских женщин [2].

Ингушка прошлого носила на голове сложную шапку под названием «*курхарс*» или «*чIугал*». Семантика нахского слова «курхарс» раскрывает его смысл, где «*кур*» означает такие понятия как «чуб», «хохолок», «челка», «прическа», «клубок волос», собранных на затылке или на лбу, «оленьи рога» и т.д., а «*харе*» является междометным эмоциональным выражением, сопровождающим процесс резания. Слово «*чIугал*» с ингушского языка переводится как петушиный гребень. Интересно, что предметы, определяемые ингушским словом «кур» и названием «*чIугал*», имели разветвленные концы и зубцы.

Л.П. Семенов писал, что жрецы Реи Кибелы, «великой матери», назывались корибантами и куретали. Выражение «*харе*» из слова «*курхарс*», возможно, относится к зубцам на короне Реи Кибелы[3],.

«*Курхарс*» представлял собой высокий головной убор, выполненный из красного войлока или сукна. Богатые женщины носили его с круглой сереб-

[1] Акиева П.Х. Архетипическое в этнокультуре ингушей (на материале мифологии, нартского эпоса и обрядов жизненного цикла). Дисс. док. ист. н. Махачкала, 2016. С. 323.
[2] Там же. С. 323.
3 Семенов Л.П. «Фригийские мотивы в древней ингушской культуре» // Известия Чечено-Ингушского научно-исследовательского института истории, языка и литературы. - Грозный, 1959. - Т. 1. - С. 197-219. С. 211.

ряной бляхой, закрепленной под ним. Сзади курхарс фиксировался с помощью лент.

Профессор Л. Семенов описывал «*курхарс*» как изогнутый головной убор из тонкого войлока, обтянутый красной тканью, украшенный перевязью и круглой выпуклой серебряной бляхой[1]. Согласно информации, предоставленной профессором, этот предмет одежды ингушки носили в XVII- XIX вв.[2]

Исследователь Е. И. Крупнов обратил внимание на то, что истоки «*курхарса*» восходят к эпохам, которые хронологически близки к периоду существования кобанской культуры. Так, по его сведениям, налобные бляхи, являющиеся характерным элементом «*курхарса*», находят точные параллели в более древних слоях Нестеровского и Лугового поселений, которые были датированы археологами VI-IV вв. до нашей эры[3].

Русский посол Федор Волконский в 1618 г. отмечал, что «женки носят на головах рога вверх в пол-аршина»[4].

Клапрот писал, что этот убор из коры березы, покрытый сукном или шелком, имеет форму рога серны и украшен гирляндами[5].

Кроме курхарса ингушки прошлого носили такие сшитые или связанные головные уборы, как «*чухта*» и «*чIаба*» – «волосники»[6]. Описание этих головных уборов оставила этнограф Агиева[7].

Чухта – это женский головной убор, который представляет собой плотный волосяной мешок, закрывающий волосы, но оставляющий их открытыми у корней. Этот головной убор обычно не очень длинный и имеет застежки или завязки на задней или передней части.

---

[1] Семенов Л.П. Археологические и этнографические разыскания в Ингушетии в 1925-1932 гг. Грозный, 1963. С. 109.
[2] Семенов Л.П. «Фригийские мотивы в древней ингушской культуре» // Известия Чечено-Ингушского научно-исследовательского института истории, языка и литературы. Грозный, 1959. - Т. 1. - С. 197-219. С. 211.
[3] Агиева Л.Т. Этнография ингушей. Майкоп: ОАО «Полиграф-ЮГ», 2011. С. 355.
[4] Клапрот Ю. Путешествие по горам Кавказа и Грузии. Лейпциг, 1878. С. 232.
[5] Семенов Л.П. «Фригийские мотивы в древней ингушской культуре» // Известия Чечено-Ингушского научно-исследовательского института истории, языка и литературы. - Грозный, 1959. - Т. 1. - С. 197-219. С. 211.
[6] Там же. С. 356.
[7] Там же. С. 356.

Волосы в чухту укладывали по-разному: заплетали в косы или просто распускали, иногда перевязывая их чем-нибудь, например, лентой.

ЧIаба представляла собой повязку, которая закрывала голову до пояса и застегивалась сзади под волосами. Она отличалась от чухты длиной и шириной у основания и была украшена разноцветной тесьмой.

Чухту шили из темной ткани. Верхняя часть не защищала голову, а нижний конец украшали бахромой (инг. «*чачакх*») или монетами.

Некоторые авторы связывают ношение чухта с мусульманскими обычаями. Однако у многих народов, включая русских, замужние женщины закрывали волосы головным убором, независимо от веры.

После рождения первого ребенка ингушские женщины повязывали голову небольшим платком и надевали шаль.

Кроме того, ингушские женщины носили цветные шелковые платки «*гурмали*», теплые платки с бахромой и без – «*кортали*», шерстяные башлыки – «*палчакх*» и др.[1]

Головные уборы в современном гардеробе ингушских женщин играют важную роль. В настоящее время они представлены разнообразными вариантами: от узких полосок из различных материалов, расположенных на макушке, до простых косынок из шелка, шифона и других тканей различных форм: больших, полностью покрывающих волосы, а иногда и лицо, или прямоугольных, закрывающих только макушку. Современные ингушские женщины предпочитают не носить модные шляпки, сохраняя национальный и религиозный имидж в своем внешнем облике.

В истории ингушей одежда называлась «*барзкъ*» или «*барзкъа*». Для создания женского костюма использовались как материалы домашнего производства (лен, шерсть, хлопок), так и фабричные ткани.

В 1637 г. представители русского посольства оставили сведения об ингушах. В этих сведениях говорилось о том, что ингуши живут в горах в ка-

[1] Агиева Л.Т. Этнография ингушей. Майкоп: ОАО «Полиграф-ЮГ», 2011. С. 357.

менных домах. Также описывалась одежда, которую носили как мужчины, так и женщины.

Информацию о том, как выглядели ингушские женщины прошлого, можно найти в письменных источниках первой половины XIX в. Так, Ю. Клапрот писал, что их одежда была украшена разноцветным шелком, шерстью и нитками. Платье было богато расшито в области плеч и груди. Женщины носили верхнюю юбку до икр, длинные штаны, украшенные вышивкой и черной каймой. В зимние месяцы носили сапоги, летом ходили босиком[1].

В трудах Б. Калоева отмечено, что чеченки и ингушки прошлого носили длинные рубахи красного или синего цвета, а также штаны до колен. Поверх рубахи надевали архалук, а на голову повязывали длинный белый платок[2].

Е. Студенецкая в своих работах упоминает, что в конце XIX – начале XX вв. горянки носили длинные рубахи с небольшим воротником и рукавами до кистей. Длина рубахи могла быть разной, но чаще всего она доходила до лодыжек[3].

Д.А. Милютин отмечал, что рабочая одежда ингушек не отличалась от одежды других народов Кавказа и состояла из шаровар и рубахи длиной чуть ниже колен, повязанной белым платком[4].

Н.Ф. Грабовский писал, что женщины носили ситцевую рубаху, бешмет ярких цветов, красные штаны и кожаные чувяки. Зимой надевали овчинный полушубок[5].

Кроме ситцевых и шерстяных изделий, в Ингушетии были распространены шелковые. Е.И. Крупнов писал, что женщины были одеты в длинные платья-рубахи с неглубоким разрезом на груди. Нижнее платье было из грубого холста с короткими рукавами, верхнее – из шелковой материи с длин-

[1] Клапрот Ю. Путешествие на Кавказ и Грузию, предпринятое в 1807 и 1808 годах // Архивный вестник. Назрань, 2005. Вып. II. С. 55.
[2] Калоев Б.А. Чеченцы. Народы Кавказа. М.:Издательство Академии наук СССР, 1960. С. 353-383.
[3] Студенецкая Е.Н. Культура и быт народов Северного Кавказа, М.:1968. С. 151-183.
[4] РО РГБ. Ф. 169. П. 81. № 7. Л. 25. Л. 26 об.
[5] Грабовский Н.Ф. Ингуши (их жизнь и обычаи) // Сборник сведений о кавказских горцах. Тифлис: Типография Главного Управления Наместника Кавказского, 1876. Вып. 9. С. 38.

ными рукавами. На поясе висела сумочка с цветными нитками и деревянный гребень[1].

Существовал также праздничный наряд (инг. «*чукхи*»)[2]. Чукхи шили из шелка, бархата и парчи. Обязательными элементами чукхи были шапочки в форме усеченного конуса с золотым и серебряным шитьем, специальные нагрудники с застежками и пояс из бронзовых и серебряных пластин, украшенных гравировкой, чернью, зернью, позолотой, полудрагоценными камнями.

Также к атрибутам чукхи относились платки, шали и особый головной убор рогообразной формы – курхарс.

В день свадьбы невеста надевала чокхи – ингушскую черкеску. В первый день невесты надевали чокхи белого цвета, а на второй день – зеленого.

После присоединения Кавказа к Российской империи одежда горцев изменилась. Е.Н. Студенецкая писала, что из России привозили разнообразные ткани, а из Персии – предметы роскоши[3].

На внешний вид мужчин и женщин ингушской национальности значительное влияние оказал город Владикавказ, привнося новые формы одежды и украшения. Корреспондент газеты «Терские ведомости» писал, что традиционные национальные туфли вытеснены европейской обувью, девушки носят лайковые перчатки, а прически становятся более модными. Город стал проводником европейских культурных стандартов в горскую среду[4].

В 60-70-е гг. XX в. в городах женщины стали чаще носить платья, а не юбки с блузками. В сельской местности пожилые женщины по-прежнему предпочитали длинные и широкие платья.

В основном женщины носили платья прямого кроя длиной ниже колен и с рукавами до локтя или кисти. Часто такие платья имели кокетку – прямую

[1] Крупнов Е.И. Средневековая материальная культура ингушей // Средневековая Ингушетия. М., 1971. С. 93-94.
[2] https://igmkri.ru/index.php/1423-istoriya-natsionalnogo-kostyuma?ysclid=m48jkfqr5540153495
[3] Студенецкая Е.Н. Одежда народов Северного Кавказа XVIII-XX вв. М.: Наука, 1989. С. 4.
[4] Албогачиева М. С.-Г. Этнография и история ингушского народа в письменных источниках конца XVIII — первой трети XX в. СПб.: Наука, 2011. С.122.

или круглую застежку спереди, а иногда и на плече. Эти платья, похожие на традиционные рубашки, шили из штапеля, шелка, синтетических тканей, панбархата и парчи.

В городах и крупных селах можно было увидеть городские платья модных фасонов. Их покупали готовыми или заказывали в ателье.

На голове женщины носили платки, шали и косынки из шелка, капрона и других синтетических тканей, которые подвязывали либо под подбородком, либо под прической. Иногда косынки украшали блестками или расписывали золотой краской[1].

В наши дни у женщин-ингушек сохраняется строгое правило ношения женщинами всех возрастов юбок и платьев длины ниже колена – миди и макси. Также современные ингушки обязательно укрывают зону декольте, плечи, спину, живот. Если понаблюдать за внешним видом ингушек наших дней в городах Магас и Назрань Республики Ингушетия, то можно отметить, что они носят современную модную одежду, демонстрируя хороший вкус и тщательность в подборе одежды и образов. При этом строго соблюдается традиционный регламент в отношении скромности в одежде, а также часто образы дополняются косынками или полосками на темени. Не менее 30 % от всех женщин в городе встречаются в нарядах, называемых мусульманским «*хиджабом*». Здесь также ингушки подходят к облачению со вкусом и изобретательностью. Респондент из города Москвы, посещавший в рамках командировки город Магас, отметил: «Ингушки очень красивые и ухоженные. При этом они очень приветливые и скромные. Хотелось бы, чтобы все женщины так выглядели[2]».

Жительницы сел Республики Ингушетия одеваются чаще в хиджабы или приближенные к ним ингушские варианты образов – длинные широкие платья и косынки на головах.

[1] Агиева Л.Т. Этнография ингушей. Майкоп: ОАО «Полиграф-ЮГ», 2011. С. 367.
[2] ПМА, г. Магас, 2024.

3.2. Образование и работа

История развития женского образования. Первоначально женское образование было преимущественно религиозным, а естественные науки оставались под запретом. Многие научные изыскания считались опасными и бессмысленными, тем более для женщин, роль которых ограничивалась ведением хозяйства.

С ранних лет ингушским девочкам прививали уважение к национальным традициям, обычаям и верованиям, а также формировали понимание того, как следует строить свою жизнь в соответствии с принципами, регулирующими жизнь всего ингушского общества.

Наблюдая за поведением взрослых членов семьи, ингушки с детства усваивали нормы и правила, принятые в обществе, формировали представления о добре и зле, чести и справедливости. Они впитывали этические идеалы своего народа, его представления о добродетели и пороках. Их учили ценить такие качества, как трудолюбие и справедливость и соответствовать высоким моральным идеалам.

В прошлом девочек и девушек обучали различным народным промыслам, таким как шитье, вязание, валяние шерсти и т. д. В браке основная задача женщины заключалась в ведении домашнего хозяйства, что занимало практически все ее время.

Хорошие манеры и уважение к верованиям предков в представлении нации были залогом счастья каждого человека. Поэтому в народе строго обучали и детей, и даже взрослых как ремеслам, так и национальному этикету.

Зарождение женского образования в ингушском народе в XX в. Одной из наиболее значимых предпосылок, способствовавших развитию женского образования в ингушском регионе, стало участие женщин в экономической жизни страны с приходом советской власти. Совершенствование промышленных производств, их автоматизация, уменьшение роли физического труда

по сравнению с умственным мотивировали их становиться на путь получения научного образования, развиваться в профессиональной сфере, повышая квалификацию, и увеличивать свой материальный достаток.

В СССР начала формироваться единая система образования без разделения на мужские и женские учебные заведения. Больше всего внимания уделялось ликвидации неграмотности, особенно в союзных республиках с более низким уровнем жизни, в сельской местности.

В союзных республиках советского периода уделяли внимание не только развитию высшего образования, но и открытию школ и среднеспециальных учебных заведений (ссузов), в которых совместно обучались представители обоих полов. Образование стало более доступным для разных слоев населения. Правящая партия предприняла попытку создать единую систему образовательных учреждений СССР, однако доля женщин в научной и преподавательской деятельности оставалась небольшой.

В составе партийных органов, начиная с ЦК ВКП(б) и кончая райкомами и горкомами партии, действовали специальные отделы по работе среди женщин. Начальное и среднее образование стало обязательным, вузы и ссузы отменили квоты на учебные места для женщин, поскольку количество студентов обоих полов стало примерно одинаковым.

Известно, что в 20-30-е гг. XX в. количество грамотных женщин-ингушек увеличилось почти вдвое. В городах их число приблизилось к количеству грамотных мужчин и достигло 73,9 %, а в сельской местности – 35,4 %.

Однако статистика показывала лишь общую картину. Женщины работали в основном на низкооплачиваемых работах, их число среди руководителей высшего и среднего звена было незначительным. Управление и политика по-прежнему считались не женским делом. Ключевыми сферами, в которых были задействованы женщины, являлись здравоохранение, образование, культура.

Развитие системы высшего и среднего женского образования, а также женского трудоустройства в период укрепления советской власти. Как уже было отмечено, точкой отсчета в развитии светского образования ингушек можно считать период установления на территории РСФСР советской власти. Государственные интересы в отношении коренных народов страны значительно повлияли на распространение грамотности среди ингушского населения и появления интеллигенции.

В это время наряду с распространением демократических принципов в сфере образования и отказом от деления на сословия в школах начали формироваться идеи о построении общества без классов, коммунистического строя и воспитания людей, которые будут активно участвовать во всемирной коммунистической революции.

В резолюциях X съезда Российской коммунистической партии (большевиков), состоявшегося в марте 1921 г., были заложены основополагающие принципы культурной революции, направленные на *модернизацию системы школьного образования;* подготовку квалифицированных рабочих и специалистов из числа представителей национальных меньшинств; *развитие издательской деятельности;* расширение сети культурно-просветительных учреждений; *искоренение неграмотности среди взрослого населения;* обеспечение доступа женщин к образованию.

Проблемы, с которыми сталкивались школы в Чечне и Ингушетии в 1920-е г., были связаны с нехваткой учителей, помещений, оборудования и учебных материалов. Ученики не имели необходимой одежды и обуви.

Многие школы были вынуждены работать в условиях дефицита пространства, и их размещали в зданиях мечетей. Преподавание в таких школах осуществляли те же учителя, что и в религиозных учебных заведениях.

Школы были небольшими, в них работал только один учитель, который знал арабскую графику. Большинство учеников были мальчиками. В 1925/26

учебном г. на 6219 учеников Чечни и Ингушетии приходилось всего 440 девочек [1].

С 1930 г. в СССР было введено обязательное начальное образование для всех граждан.

В 1937 г. в Чечено-Ингушетии было 355 начальных, неполных средних и средних школ, из них 287 находились в сельской местности. В них обучались 100 832 человека.

Несмотря на все усилия, к концу второй пятилетки не удалось решить многие проблемы в сфере образования. Охват детей школьного возраста составлял примерно 86 %, особенно плохо посещали школу девочки. В 1936/37 учебном году почти половина девочек в селах не ходила в школу.

В то время как национальная школа продолжала обучать детей чтению и письму, давая им базовые знания в области грамотности и счета, количество девочек в старших классах резко сокращалось.

Из 19 189 девочек, которые учились в 5-7 классах сельских школ, к концу 1939/40 учебного года осталось всего 4970, что составляет 25 % от общего числа учащихся этих классов.

Одной из главных целей культурной революции была борьба с неграмотностью среди взрослых. Лучшие партийные силы Чечено-Ингушетии были задействованы в ликвидации неграмотности среди 120 тысяч человек, включая более 60 тысяч женщин-горянок[2].

18 июля 1921 г. Советом народных комиссаров Горской АССР было принято постановление «О ликвидации неграмотности».

В соответствии с данным постановлением все жители республики в возрасте от 14 до 30 лет с 1 сентября 1921 г. были обязаны пройти обучение грамоте на родном или русском языке. Обучение было обязательным.

[1] Ахмадова М. П. Реализация культурно-образовательной политики советской власти среди женщин-горянок в Чечне и Ингушетии в 20-30-х гг. XX в. // Современные проблемы науки и образования. 2015. № 1. С. 160.
[2] Там же. С. 160.

В 1924 г. на заседании второго пленума Ингушского областного комитета Российского коммунистического союза молодежи был заслушан доклад, посвященный деятельности комсомола в национальных селах. В докладе подчеркивалась необходимость активизации работы среди девушек, обучающихся в учебных заведениях, а также привлечения их к участию в деятельности культурных центров, таких как ликпункты, избы-читальни и мастерские кройки и шитья. Кроме того, отмечалась важность создания женских ячеек комсомола.

В постановлении Президиума Центрального исполнительного комитета Союза Советских Социалистических Республик № 17 от 13 февраля 1925 г. «О правах трудящихся женщин Советского Востока и о необходимости борьбы с любыми формами их угнетения в экономической и семейной жизни» было отмечено, что необходимо обеспечить равный доступ девочек и девушек к образованию в общеобразовательных и профессиональных учебных заведениях, клубах и других организациях наравне с юношами.

С 1924 по 1925 г. власти начали проводить активную работу по обучению женщин.

В период с 1924 по 1925 гг. в Чеченской совпартшколе обучалось 24 женщины. В 1927 г. в Ингушетии насчитывалось 30 женщин-студенток.

В 1925-1929 гг. на различных курсах проходили обучение 237 чеченок и ингушек.

В 1933 г. в средних и высших учебных заведениях Чечено-Ингушетии обучалось 6883 челов., среди которых было 1535 чеченцев, включая 232 женщины.

В 1932 г. в региональных педагогических учебных заведениях обучалось около 90 чеченок и ингушек, что составляло 27 % от общего числа учащихся мужского пола.

В 1926 г. уровень грамотности среди женщин в Чечне был в 25 раз ниже, чем среди мужчин, а в Ингушетии – в 9 раз.

Важно отметить, что в то время привлечение женщин к работе в школах по ликвидации безграмотности сталкивалось с серьезными трудностями. Зачастую родители, братья или мужья препятствовали посещению женщинами таких учебных заведений. Причиной такого поведения были вековые традиции, утверждавшие, что женщина не нуждается в образовании.

В рамках практической деятельности, направленной на работу с местным населением, одной из ключевых задач было искоренение безграмотности. В своей резолюции «О работе среди горянок», принятой в 1929 г., Северо-Кавказский краевой комитет ВКП(б) предложил ряд мер по политическому просвещению. Так, было решено создать специальные группы из образованных активистов среди горянок, целью которых будет ликвидация безграмотности. Крайкому ВЛКСМ было поручено прикрепить грамотных комсомольцев и пионеров к отдельным горянкам для проведения индивидуальной работы с ними. Также было поручено обеспечение выполнения решения Бюро Крайкома о ликвидации безграмотности среди 50 % горянок в текущем году. Для этого необходимо было организовать месячные курсы для ликвидаторов безграмотности в национальных областях. Кроме того, было предложено увеличить объем финансирования из фонда культуры на работу с горянками до 30 %. Эти средства предлагалось направить на организацию и развитие клубов и ликпунктов, кооперативных кружков и курсов.

К началу 1938 г. в Чечено-Ингушетии насчитывалось от 83 до 84 тысяч жителей, не владевших навыками чтения и письма, что было обусловлено несовершенством системы учета. Примерно 30 тысяч человек имели лишь начальное образование.

Процесс обучения грамоте оказался более сложным, чем предполагалось изначально. В первую очередь к обучению привлекались те, кто проявлял искреннее желание учиться. Однако были и те, кто не осознавал важности получения образования.

Органы народного образования направляли женщин-горянок на рабфаки, специальные курсы по обучению грамоте, подготовительные группы школ и медицинские курсы.

В те же годы по направлению Отдела народного образования Ингушетии в Ленинградский институт восточных языков на арабское отделение были приняты М.К. Куркиев и Д.С. Омархаджаев, Н.С. Базоркина и В.З. Кодзоева окончили англо-турецкое отделение.

Образование и работа современных ингушек. В XXI в. женщины-ингушки получают все больше возможностей для обучения.

По информации начальника кадрово-правовой и антикоррупционной деятельности Министерства образования и науки Республики Ингушетия Аушева Дауда Мухамедовича, в 2026 г. в Республике Ингушетия, не считая частных, функционирует 88 государственных учреждений дошкольного образования, 164 государственных учреждения общего и среднего образования, 7 государственных и 22 частных учреждения профессионального образования, 12 учреждений дополнительного образования, охватывающих 5766 школьников, 1 федеральное учреждение высшего профессионального образования, 1 научно-исследовательский институт.

Только в подведомственных Министерству образования и науки Республики Ингушетия учреждениях общего образования обучается и воспитывается порядка 85 000 учащихся и занято в преподавательской деятельности 7731 сотрудников, большая часть которых женщины ингушской национальности[1].

По сведениям заместителя директора научного учреждения, в Ингушском научно-исследовательском институте гуманитарных наук имени Чаха Эльмурзиевича Ахриева на 2026 г. трудится 5 докторов наук, из которых 4 – женщины, а также 17 кандидатов наук, из которых 12 – женщины[2].

[1] ПМА, г. Назрань, 2026 г., № 1
[2] ПМА, г. Магас, 2026.

Почти нет никаких ограничений в выборе направления и учреждения для прохождения обучения. Остаются семьи, в которых девушек не отпускают на обучение за пределы региона, однако с каждым годом наблюдается значительный рост числа ингушских абитуриенток, выезжающих для получения профессионального образования в различные вузы страны и за ее пределы.

Родители не делят девочек и мальчиков в вопросе обеспечения их высшим или средним образованием, равно стремясь дать им «путевку в жизнь». Для этого почти все современные родители ингуши за год или два до поступления их детей в вузы нанимают для них преподавателей, помогающих подготовиться к сдаче единых государственных экзаменов. На эти занятия зачастую тратятся солидные деньги.

Респондентка из с.п. Плиево поделилась опытом: *«Мой брат поступал в университет города Нальчик прошлым летом. Год до этого он посещал репетиторов и готовился к сдаче вступительных экзаменов и ЕГЭ. Репетиторы по русскому языку и математике, которых он посещал по одному разу в неделю, нам обходились в 6000 рублей в месяц. Репетитору по химии и биологии мы платили по 8200 рублей в месяц – их он посещал по два раза в неделю*[1].

В январе 2023 г. премьер-министр Российской Федерации Михаил Мишустин утвердил Национальную стратегию действий в интересах женщин, реализация которой рассчитана на два этапа – с 2023 по 2026 гг. и с 2027 по 2030 гг.. Таким образом получил поддержку на государственном уровне процесс развития женского образования в области высоких технологий, инженерии, физико-математических наук.

Основной целью программы стало повышение интереса женщин к точным наукам, технологическим профессиям и специальностям. В рамках программы предусмотрены мероприятия, направленные на повышение финансо-

[1] ПМА, с. п. Плиево, 2024.

вого благополучия женщин, расширение их возможностей и прав, соблюдение принципа гендерного равноправия.

Ингушки трудоустроены во всех сферах деятельности региона: они заняты, как в сфере услуг, так и в других отраслях, от промышленных производств и точек сбыта до гражданских и государственных должностей.

Характерно, что из 259 учреждений, подведомственных Министерству образования и науки Республики Ингушетия 227 руководят женщины, 32 – мужчины[1].

Доминирование женщин, как в преподавательском составе, так и в руководстве образовательными учреждениями Республики Ингушетия демонстрирует ряд важных социальных и культурных импликаций. Это свидетельствует о высокой степени доверия общества к женщинам как основным носителям и трансляторам культурных и интеллектуальных ценностей. В том числе назначение женщин на руководящие должности в социальном блоке, по сути, является экстраполяцией доверия на значительно более широкий социальный уровень. Также данный факт свидетельствует о высоком уровне образования среди женщин в республике, их стремлении к профессиональному росту и самореализации.

По сведениям информанта – сотрудника кадрового управления высшего исполнительного органа власти региона, Администрации Главы и Правительства Республики Ингушетия[2], пожелавшего остаться неназванным, на 2024 г. из 224 сотрудников 113 женщин, из которых 3 занимают государственные должности, а 110 – гражданские. Также штат ведомства составляет 91 мужчина, из которых 7, включая Главу региона, занимают государственные должности, а 84 – гражданские.

Будет нелишним отметить, что все эти женщины имеют оконченное высшее образование. Кроме того, интересно семейное положение сотрудниц Администрации Главы и Правительства Республики Ингушетия. Так, состоят

[1] ПМА, г. Назрань, 2026.
[2] ПМА, г. Магас, 2024.

в браке 59 сотрудниц, никогда не были замужем – 51, в разводе – 10, вдовы – 9.

По результатам проведения опроса о различных аспектах женского состава штата указанного государственного органа нами был сделан вывод о том, что современные ингушки не находят замужество жизненно необходимым шагом. Немало женщин – сотрудниц разных возрастов – 38 % от общего числа штата – никогда не были замужем, но состоялись в профессии и заняты обеспечением деятельности Главы и Председателя Правительства региона. Большинство из них самостоятельно обеспечивают себя финансово, однако, следуя традициям, проживают в отчих домах.

В то же время в ходе бесед с большим числом сотрудниц ведомства выяснилось, что замужество представлялось бы для них желательным, поскольку одиночество неизбежно сопряжено с определенными эмоциональными и бытовыми трудностями. В то же время, как правило, эти эмоции не становятся определяющими в случаях, когда потенциальные кандидаты на роли супругов не соответствуют ожиданиям девушек[1].

Из 16 министров Правительства Республики Ингушетия 2 женщины: министр культуры и министр здравоохранения. Из 7 Председателей Комитетов Правительства Республики Ингушетия 2 женщины, 5 мужчин. При этом, как отметила в интервью Начальник Главного управления государственной службы, кадровой и наградной политики Администрации Главы и Правительства Республики Ингушетия Гетагазова Любовь Ибрагимовна, «несмотря на то, что в Администрации Главы и Правительства Республики Ингушетия количество сотрудников мужского пола меньше, чем женского, ключевые должности в подавляющем большинстве случаев занимают мужчины. В то же время большинство обеспечивающих специалистов, поддерживающих функционирование ведомства, являются женщинами»[2].

[1] ПМА, г. Магас, 2024.
[2] ПМА, г. Магас, 2024.

В ГБУ «Ингушский научно-исследовательский институт гуманитарных наук им. Ч.Э. Ахриева», по сведениям на декабрь 2024 г., числится 23 научных сотрудника, из которых 18 – женщины. Из этих женщин 5 – доктора наук (исторических, филологических), 13 – кандидатов наук (исторических, филологических, политических, экономических, психологических)[1].

По информации, предоставленной ректором Ингушского государственного университета Фатимой Юсуповной Албаковой, преподавательский состав учебного заведения региона на 2025 г. включает в себя 224 женщины и 91 мужчину[2].

Все эти данные позволяют делать вывод о том, что современная ингушская женщина отличается большой трудоспособностью, стремлением к повышению уровня профессионального развития и личностному росту, ориентированностью на социальное признание и укрепление своей значимости.

Социально-культурные аспекты жизни ингушской женщины в XIX-XXI вв. предстают как сложный феномен, где одежда, образование и трудовая занятость выступают отдельными индикаторами эволюции визуальных стратегий к этнической самоидентификации и трансформации ключевых гендерных ролей.

Социально-культурная парадигма традиционной одежды ингушской женщины выступает в качестве мультифункционального феномена, интегрирующего эстетические, символические и социальные нарративы ингушского этноса. Анализ археологических артефактов, этнографических описаний XIX в. и современных эмпирических наблюдений демонстрирует, как одежда ингушки эволюционировала от средства защиты и индивидуализации к маркеру идентичности и религиозной ортодоксии. В частности, традиционные элементы, такие как «*курхарс*» – архаический головной убор с семантикой, уходящей корнями в мифопоэтические мотивы (ассоциации с рогами, гребнями, оберегами), – подчеркивает гетерогенность ингушского материального

[1] ПМА, г. Магас, 2024.
[2] ПМА, г. Магас, 2024.

наследия, где визуальные атрибуты служат семиотическими конструктами гендерных ролей и социального статуса.

Эволюция женского костюма отражает диахронические трансформации ингушского общества под влиянием внешних факторов: от советской урбанизации, способствовавшей десакрализации и секуляризации гардероба, к постсоветскому возрождению исламских норм, проявляющемуся в доминировании хиджаба среди ингушских женщин.

Аналогично, трансформация образования и трудовой занятости отражает парадигмальный сдвиг от патриархальной интериоризации этических норм к эмпирической социальной инклюзии. Советская политика ликвидации неграмотности и индустриализации способствовала значительному повышению грамотности и интеграции в профессиональные сферы. В постсоветский период данные аспекты эволюционируют под влиянием этноспецифических факторов, где образование выступает катализатором социальной мобильности, а трудовая эмансипация – к расширению социальных ролей и личностных возможностей ингушских женщин.

Ключевым фактором трансформации образовательного и профессионального статуса ингушки стала советская политика ликвидации неграмотности и индустриализации. В 1920-1930-е гг. при активном сопротивлении патриархальной традиции (родители и мужья препятствовали обучению женщин) удалось добиться значительного роста грамотности: к 1926 г. количество грамотных женщин-ингушек увеличилось почти вдвое, достигнув 73,9 % в городах и 35,4 % в сельской местности. К 1930-м гг. женщины стали обучаться в совпартшколах, педучилищах, на рабфаках и в вузах .

Таким образом, образование и профессиональная занятость ингушки эволюционировали от полного отсутствия в XIX в. через этап советской эмансипации (преодоление неграмотности, доступ к среднему и высшему образованию) к современной ситуации, где женщины доминируют в социально-гуманитарной сфере, демонстрируют высокую трудовую активность и про-

фессиональные амбиции, но сохраняют традиционные ограничения в доступе к высшим управленческим позициям. Образование стало ключевым механизмом социальной мобильности и личной автономии ингушки, позволяющим сочетать профессиональную реализацию с сохранением этнокультурной идентичности.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

В настоящей диссертационной работе было проведено комплексное исследование положения и социокультурной роли ингушской женщины в исторической динамике на протяжении XIX-XXI вв. На основе анализа обрядов жизненного цикла, эволюции социальных ролей, а также ключевых аспектов повседневности (одежда, образование, трудовая деятельность) были выявлены основные закономерности и векторы трансформации положения женщины в ингушском обществе.

Проведенный анализ обрядов, связанных с ключевыми этапами жизненного пути ингушской женщины (рождение, бракосочетание, смерть), позволил установить, что они претерпели значительную трансформацию под влиянием смены религиозных парадигм (язычество – христианство – ислам), процессов урбанизации и модернизации. Это нашло отражение в формировании синкретического комплекса, где архаические (доисламские) верования и практики наслаиваются на исламские ритуальные нормы. При этом выявлена высокая резистентность языческих представлений, сохраняющихся в современной обрядности вопреки исламским предписаниям: сакрализация родового кладбища и стремление к погребению на родине предков; верования в «посмертное существование», требующее особого режима помещения; практика сорокадневного траура и т.д. Ключевой константой, пронизывающей все исторические этапы, выступает принцип родовой солидарности и коллективной ответственности, проявляющийся в обязательном участии сородичей в похоронных церемониях и коллективном погашении долгов усопшего. Зафиксирована устойчивая гендерная сегрегация ритуальных функций: мужчины выступают непосредственными исполнителями погребения, женщины осуществляют организацию поминальных трапез и эмоционально-ритуальное сопровождение.

Важным результатом проведенного исследования стала реконструкция многоуровневой системы статусов ингушской женщины в исторической ди-

намике. Исследование подтвердило, что социальный статус ингушской женщины на различных этапах ее жизненного пути (девичество, невеста, сноха, жена, мать, бабушка, разведенная женщина, вдова) эволюционировал от жестко предписанного родовыми нормами к более дифференцированному, сочетающему традиционные ожидания и личную автономию. Доказано, что социальный вес, автономия и степень влияния женщины напрямую коррелируют с ее возрастом, репродуктивным успехом (рождение детей, особенно сыновей) и семейным положением.

Незамужняя ингушка трансформировалась от сакрального символа родовой чести с минимальной личной автономией до субъекта, обладающего широкими возможностями самореализации (образование, профессия, финансовая независимость) при сохранении целомудрия и репутационной ответственности. **Молодая сноха** сохраняет устойчивое ядро статуса – патриархальную субординацию (подчинение мужу и свекрови), репродуктивную функцию (рождение сына как основа легитимации) и трудовую интеграцию в родовое хозяйство, при частичной модернизации обрядности и медицинских практик. **Замужняя женщина и мать** демонстрируют иерархическую структуру женской половины семьи во главе со старшей женщиной, многофункциональный труд (от домашнего хозяйства до производственной деятельности) и этикетную регламентацию поведения, при смягчении жестких форм избегания и появлении эгалитарных моделей семьи под влиянием урбанизации и исламского возрождения. Сакрализация материнства (особенно матери сыновей) остается инвариантным элементом культурной идентичности, поддерживаемым государственной символической политикой (примером служит «Аллея матери» в столице региона). **«Старшая» женщина двора** занимает исключительно высокое положение в семейной иерархии, обладая реальной властью (распоряжение кладовой, организация женского труда, воспитание, обряды) и сакральным статусом (право останавливать кровную месть), выступая главным носителем и транслятором этнокультурного ко-

да. **Разведенная ингушка** на всем протяжении периода занимает маргинальное положение, фиксируемое термином «*жеро*» с устойчивой негативной коннотацией. Ее статус конструирует «репутационное пятно», влекущее затворничество, тотальный контроль со стороны мужчин рода, разлучение с детьми (переходящими в род отца), сложности повторного замужества. Несмотря на формальное расширение прав под влиянием ислама и советского законодательства, адатная традиция сохраняет приоритет родовых интересов над индивидуальными правами матери. **Вдова** занимает уязвимое положение, определяемое утратой мужского покровительства. Инвариантными остаются патрилинейный принцип принадлежности детей, зависимость ее благополучия от добросовестности родственников мужа, сакрализация материнства при одновременном разлучении с детьми как социальная норма. Трансформации подверглись ритуальные практики, появились институциональные механизмы поддержки, такие как государственные пособия и благотворительность.

В ингушском обществе мужчина всегда признавался главой семьи, и его юридический и экономический статус был подтвержден адатом. Исторические свидетельства позволяют сделать вывод о том, что в отдельных случаях женщина тоже могла осуществлять управление в семье, что позволяет проследить латентный характер женского лидерства в рамках семьи, а иногда и всей семейно-родственной группы. Женщина нередко поддерживала авторитет отца семейства среди детей, которые ориентировались на межличностные отношения родителей в семье. Однако ее собственный статус мог быть реализован только через статусы связанных с ней мужчин: отца, брата, мужа и сыновей. Это свидетельствует об изначальной ведущей роли мужчины на всех уровнях властно-управленческой структуры общества.

Социальный статус ингушской женщины, как и в прошлые времена, определяется ее семейным положением, где замужняя женщина имеет более высокий статус, чем незамужняя, разведенная или вдова. Брак укрепляет социальное положение женщины вне зависимости от ее личных заслуг. Вместе

с тем, значимыми остаются род женщины, ее происхождение, уровень образования, так как в ингушском обществе высшее образование является очень престижным. Женщина с хорошим образованием имеет возможность оказывать экономическую поддержку семье и укреплять авторитет рода супруга. Достаточно дискуссионным остается вопрос о «мужских» и «женских» профессиях, ограничивающий в некоторой мере доступ женщин к высокооплачиваемым и престижным профессиям.

Факторами, препятствовавшими социализации ингушских женщин в прошлом и сохраняющимися в настоящем, выступают: патриархальный каркас социальных отношений, приоритет родовых интересов над индивидуальными, патрилинейный принцип принадлежности детей, стигматизация разведенных женщин (статус «*жеро*») и плюрализм правовых систем (адат, шариат, светское право), создающий зоны напряженности при разрешении семейно-правовых конфликтов. Исследование показало, что плюрализм нормативных систем приводит к тому, что правоприменителями и исполнителями этих норм выступают сами представители этноса, являющиеся носителями традиционных культурных установок, что затрудняет объективность при разрешении споров, особенно в вопросах определения места жительства детей и раздела имущества.

В настоящее время наблюдается большое число одиноких женщин: как не бывших замужем, так и находящихся в состоянии развода или овдовевших. Это обусловлено гендерным дисбалансом, фиксируемым в регионе, с преобладанием численности одиноких женщин, ни разу не бывших замужем. Критерий «замужества» хотя и сохраняет высокую символическую ценность в этническом габитусе, перестал быть единственным условием социальной жизнеспособности женщины. Если в XIX в. каждая роль представляла собой строго заданный поведенческий сценарий, выход за рамки которого вел к социальной смерти, то в XXI в. эти роли стали дискретными модусами. Женщина может последовательно или даже параллельно сочетать статус матери-

одиночки (ранее немыслимый) с успешной профессиональной карьерой. В то же время исследование показало, что женщины с маргинальным статусом (вдова, разведенная, старая дева, вторая, третья или четвертая жена) в этом отношении по-прежнему остаются наиболее уязвимыми, независимо от их личных качеств. Наряду с такой категорией одиноких есть достаточно много женщин, готовых выйти замуж второй, третьей, четвертой женой только с одной надеждой завести в браке ребенка. Ингушская женщина не может иметь внебрачных детей, поэтому многие женщины соглашаются на полигамные браки.

Анализ особенностей женской одежды показал, что она выступала важнейшим маркером социального статуса, возрастной категории, семейного положения и этнокультурной идентичности. В традиционном обществе XIX в. существовала строгая дифференциация костюма по гендерно-возрастному и социальному признакам. Особое сакральное значение имел головной убор «*курхарс*» (рогообразная форма), символизировавший связь женщины с миром предков и ее переход во власть мужа. Под влиянием российского присутствия и урбанизации (конец XIX – XX в.) произошла трансформация костюма: внедрение европейских фасонов, фабричных тканей, утрата сословно-статусной дифференциации. В XXI в. наблюдается изменения костюма: значительная часть ингушек (до 50 %) предпочитают хиджаб, сочетая его с модными тенденциями. При этом сохраняются традиционные требования к скромности одежды (закрытые плечи, декольте, длина ниже колен), а головной убор остается обязательным атрибутом при посещении мероприятий со старшими. На праздничных мероприятиях, в качестве сценических образов и отчасти в повседневной одежде ингушки любят прибегать к национальному костюму, который эволюционирует, сохраняя символическую функцию обозначения этнической и семейной принадлежности. Эволюция женского костюма отражает общую динамику статуса ингушки: от жесткой ритуально-

символической регламентации к большей индивидуализации и свободе выбора при сохранении этноконфессиональных маркеров идентичности.

Исследование подходов к образованию и трудоустройству ингушских женщин показало, что традиционная социализация ингушской девушки в XIX в. была ориентирована исключительно на освоение хозяйственных навыков, рукоделия и норм национального этикета («эздел») при полном отсутствии светского образования. Ключевым фактором трансформации стала советская политика ликвидации неграмотности и индустриализации. В 1920-1930-е гг. при активном сопротивлении патриархальной традиции удалось добиться значительного роста грамотности. С периода Советской власти и до настоящего времени женщины успешно реализовались во всех сферах социально-экономического и культурного развития. В XXI в. ингушские женщины демонстрируют высокий уровень образовательной и профессиональной реализации: они составляют большинство педагогического состава (87,6 % руководящих должностей в образовании занимают женщины), научных сотрудников (78 % в Ингушском НИИ), преподавателей Ингушского госуниверситета (71 %), а также значительную часть государственных служащих (50,4 % в Администрации Главы и Правительства РИ, при этом 38 % никогда не состояли в браке, что свидетельствует о приоритете профессиональной самореализации). Женщины занимают ключевые посты в социальной сфере (министры культуры и здравоохранения), хотя высшие руководящие должности остаются преимущественно мужскими. На современном этапе 60 % выпускниц вузов являются представительницами женского пола. Современные ингушки занимаются творческой, научной, политической и экономической деятельностью, самостоятельно управляют бизнесом. Именно женщины выступают как высококвалифицированные специалисты с высшим образованием в области медицины, образования, языка, литературы и истории народа. Они, как будущие матери, являются проводниками важных этномаркирующих признаков ингушского народа. Ингушские женщины-профессора препо-

дают в системе отечественного и зарубежного высшего образования. Образование стало ключевым механизмом социальной мобильности и личной автономии ингушки, позволяющим сочетать профессиональную реализацию с сохранением этнокультурной идентичности.

Ингушская женщина XXI в. ведет значительно более комфортный уровень жизни по сравнению со своими предшественницами, обладая широкими возможностями для личностного и профессионального развития. Существенную роль в этом играет развитая, благодаря государственной поддержке, социальная инфраструктура, которая создает условия для воспитания и образования как самих женщин, так и их детей. Развитие малого предпринимательства в регионе, в котором преимущественно заняты женщины, способствует их финансовой независимости и обеспечению доступа к широкому ассортименту продукции, как промышленной, так и пищевой. Женщины обращаются к сферам услуг, имеют возможность получения государственных, медицинских, образовательных, психологических, косметологических, клининговых услуг. В последние годы свадьбы организовываются не в частных домах, как это происходило еще полтора десятилетия назад, что ложилось тяжелым трудом на плечи женской части общества, а в ресторанах, где за определенную сумму обеспечиваются и приготовление еды, и обслуживание гостей. В городах и селах увеличивается число женщин, управляющих транспортными средствами. Они самостоятельно развозят своих детей по школам и детским садам. В регионе существуют такси для женщин.

Таким образом, социальный статус ингушской женщины в XIX-XXI вв. претерпел исторический сдвиг от пассивного объекта родовых отношений к субъекту, обладающему значительной приватной властью и личной автономией. Эта эволюция строго очерчена каркасом коллективных ценностей и патриархальных прерогатив: семья, материнство и соответствие традиционному этикету остаются сакральными императивами, а публичная легитими-

зация женского выбора по-прежнему требует санкции мужских институтов и общественного мнения.

На основании полученных данных можно утверждать, что современная трансформация носит асимметричный и зачастую внутренне противоречивый характер. В публичной сфере и институциональных практиках (образование, право, занятость) фиксируется прогресс в сторону расширения формальных возможностей и автономии женщины. Однако в приватной, семейно-бытовой сфере, регулируемой нормами адата и религиозными представлениями, перемены происходят значительно медленнее. Это порождает ситуацию ролевого напряжения, когда женщина вынуждена постоянно балансировать между новыми возможностями и традиционными ожиданиями, вырабатывая индивидуальные адаптационные стратегии.

Исследование подтверждает, что обряды жизненного цикла, динамика социальных статусов, особенности одежды, образования и трудовой занятости выступают чуткими индикаторами трансформации гендерных отношений, фиксируя как необратимые изменения (исчезновение архаичных брачных форм, трансформация калыма, массовое вовлечение в образование и профессию), так и устойчивую инерционность глубинных культурных кодов (родовая солидарность, гендерная сегрегация ритуалов, сакрализация материнства, стигматизация разведенных женщин). Проведенное исследование подтверждает, что феномен ингушской женщины представляет собой динамичную систему, в которой устойчивость культурного ядра сочетается с адаптацией к вызовам современности.

СПИСОК ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ

Источники

1. Александров А.А. Месть (Рассказ из нравов и обычаев ингушей) // Терские ведомости. 1905. № 272-274.
2. Ахриев Ч. Ингушские каши // Терские ведомости. 1871. № 17.
3. Ахриев Ч. Нравственное значение присяги у ингушей // Терские ведомости. 1871 а. № 21.
4. Ахриев Ч. О характере ингушей // Терские ведомости. 1871 б. № 31.
5. Ахриев Ч. Об ингушских женщинах // Терские ведомости. 1871 в. № 31.
6. Ахриев Ч. Этнографический очерк ингушского народа // Об Ингушетии и ингушах. Газета «Терские ведомости» 1868-1878. Магас: Санкт-Петербург: Ладога, Борей-Арт. Вып. 2. 2003. С. 59-100.
7. Б.Д. Жертвоприношение на Столовой горе // Терские ведомости. 1893. № 75.
8. Баев Г. Ингуши. (К жизни горцев) // Кавказский вестник. 1901. № 10.
9. Безпристрастный П. Наблюдения и заметки // Терские ведомости. 1907. № 5.
10. Белобродов А. Земледелие в Терской области // Терские ведомости. 1895. № 108.
11. Вл. К-нь. Под Казбеком // Кавказский вестник. Тифлис, 1900. № 10-12. С. 50-91.
12. Г.В. Этюды об ингушах // Терские ведомости. 1891. № 20.
13. Г.М.З. Местные известия // Терские ведомости. 1879. № 40.
14. Горепекин Ф.И. «Магаерда» (языческий бог-покровитель у ингушей) // Терские ведомости. 1909. № 81, 82, 84, 86.
15. Горские словесные суды // Терские ведомости. 1901. № 67.

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

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

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

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

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

21. Ингушские народные приговоры // Терские ведомости. 1907. № 9

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

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

24. Похищение невесты у горцев Терской области // Терские ведомости. 1891. № 51.

25. Публичный акт в Назрановской горской школе // Терские ведомости. 1881. № 26.

26. Тульчинский Н. К вопросу о положении ингушей среди горцев Терской области // Терские ведомости. 1902. № 30-35.

27. Центральный государственный архив Республики Северная Осетия – Алания (ЦГА РСО-А). Ф. 12. Оп. 3. Д. 216. Л. 18

28. Ш. Горский словесный суд // Терские ведомости. 1901. № 67.

29. Щетехин К.Б. Примирение кровников // Терские ведомости. 1898. № 152

Полевые материалы этнографических экспедиций

ПМА, районы – Джейрахский, Назрановский, Сунженский, Малгобекский; сельские поселения – Альтиево, Галашки, Сурхахи, Экажево, Бейни, Кантышево, Яндаре, Верхний Алкун, Алкун, Джейрах, Нестеровская, Новый

Редант, Мужичи, Алкун, Долаково, Плиево, Нижние Ачалуки, Средние Ачалуки, Верхние Ачалуки; города – Назрань, Малгобек, Магас, Карабулак, 2022-2026.

Диссертации

1. Абазов А.Х. Народы Центрального Кавказа в политико-правовом пространстве Российской империи: судебные преобразования конца XVIII – начала XX в.: Дисс. д.и.н. Нальчик, 2017. 505 с.

2. Албогачиева М.С-Г. Ислам в социальной жизни ингушей: история, практики, институции (XVIII – начало XXI в.): Дисс. д.и.н. СПб.: 2021. С. 150

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

4. Алексеев И.Л. Ислам в общественно-политической жизни России (XIX – начало XX в.): Дисс. к.и.н. Москва, 2002. 218 с.

5. Баташева С.К. Этноконфессиональное сознание и его проявления в духовной культуре (на примере религиозного синкретизма карачаевского этноса). Дисс. канд. филос. наук. Ставрополь, 2006.

6. Гатагажева З. М. Организационные формы оказания помощи женщинам по профилю «онкология». Дисс. д.мед.н-к. М.: 2020 г. 340с.

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

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

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

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

11. Оздоева Э. Г. Лексика родства в ингушском языке. Дисс. к. филолог.н. Магас, 2007. 136 с.

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

13. Хевсаков В.В. Генезис религиозных воззрений ингушей: Дис. к.и.н. Владикавказ, 2004. 193 с.

14. Чабиева Т.С. Религиозные воззрения ингушей в XX – начале XXI в.: Дис. к.и.н. Москва, 2012. 201 с.

Научная литература

1. Абазатов М.А. О вреде пережитков шариата и адатов в Чечено-Ингушетии и путях их преодоления. Грозный: Чечено-Ингушское книжное издательство, 1963. 120 с.

2. Абольян Л.В., Евлоева Ф.М. Национальные традиции чеченских и ингушских семей в охране здоровья матери и ребенка // Вопросы современной педиатрии. 2010. Т. 9. № 5. С. 138-141, стр. 3

3. Абдулвахабова Б.Б. Традиционная мужская одежда вайнахов в XVI – начале XIX в. // Культура Чечни: история и современные проблемы. М.: Наука, 2002. С. 126-143.

4. Абдуллаев М.А. Историческая культурно-творческая роль ислама на Северном Кавказе // Ислам на Северном Кавказе: история и современность: Материалы Всероссийской научно-практической конференции. Махачкала: ДНЦ РАН, 2006. С. 67-72.

5. Авксентьев А. Ислам на Северном Кавказе. Ставрополь: Ставропольское книжное издательство, 1984. 287 с.

6. Агаджанов Ю.Г. Правда против вымыслов: Совершенствование национальных отношений на примере автономных республик Северного Кавказа. Грозный: Чечено-Ингушское книжное издательство, 1987. 57 с.

7. Агаджанов Ю.Г. Деятельность КПСС по идейно-политическому воспитанию трудящихся (1921-1937 гг.). Ростов н/Д: Изд-во Ростовского университета, 1989. 125 с.

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

9. Агиева Л.Т. Вопросы ингушской вендеты. Майкоп: Полиграф – ЮГ, 2012. 176 с.

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

11. Акаев В.Х. Ислам: социокультурная реальность на Северном Кавказе. Ростов н/Д: Издательство Северо-Кавказского научного центра высшей школы, 2004. 264 с.

12. Акаев В.Х. Шейх Кунта-хаджи: Жизнь и учение. Грозный: Научно-исследовательский институт гуманитарных наук Чеченской республики, 1994. 128 с.

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

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

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

16. Акимов В.Н. Свадебные обычаи и обряды чеченцев и ингушей // Сборник материалов по этнографии. М., 1888. С. 143-146.

17. Акимушкин О.Ф. Накшбанд // Ислам: Энциклопедический словарь. М.: Наука, 1991. С. 186.

18. Аккиева С.И. Исламские учебные заведения и мусульманское образование на Северном Кавказе: состояние и перспективы // Ислам в мультикультурном мире: мусульманские движения и механизмы воспроизводства

идеологии ислама в современном информационном пространстве. Казань: РИИ-КФУ 2014. С. 330-343.

19. Аккиева С.И. Формирование новой системы образования на Северном Кавказе в 1920-1930-е гг. // Советские нации и национальная политика в 1920-1950-е гг.: Материалы VI Международной научной конференции. Киев, 10-12 октября 2013 г. М.: Политическая энциклопедия». 2014 б. С. 265-272.

20. Албаков Д.Х. О применении шариата в Республике Ингушетия // Ислам и право в России: Материалы научно-практического семинара «Мусульманское право в мире и России» (Северный Кавказ, Поволжье) / Сост. и ред. И.Л. Бабич, Л.Т. Соловьева. М.: РУДН, 2004. Вып. 2. С. 81-84.

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

22. Албогачиева М.С.-Г. Особенности взаимодействия российской судебно-правовой системы и традиционных правовых институтов ингушского общества (XIX-XXI вв.) // Общество как объект и субъект власти. Очерки политической антропологии Кавказа. СПб.: Петербургское Востоковедение, 2012 а. С. 142-208.

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

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

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

26. Албогачиева М.С.-Г. Адепты Кунта-хаджи Кишиева: Бамат-Гирей-хаджи Митаев, Батал-хаджи Белхороев, Хусейн-хаджи Гарданов, Чиммирза Таумерзаев, Вис-хаджи Загиев, Мани-шейх Назиров // Ислам в России и за ее пределами: история, общество, культура: М-лы межрегиональной научной конференции, посвященной 100-летию со дня кончины выдающегося религиозного деятеля шейха Батал-хаджи Белхароева. СПб., Магас: Лема, 2011 а. С. 28-35.

27. Албогачиева М.С.-Г. Зикр джахр в ритуальной практике современных ингушей // Народы Кавказа: этнокультурные традиции и модернизация: Научный сборник, посвященный памяти Г.А. Сергеевой / Сост., отв. ред. Ю.А. Анчабадзе. М.: Три квадрата, 2016 а. С. 77-78.

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

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

30. 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.

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

32. Албогачиева М. С.-Г. Система терминов родства и семейно-брачные отношения у ингушей // Алгебра родства. Родство. Системы родства. Системы терминов родства. Том Выпуск 13. СПб.: Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН, 2012. С. 198-209.

33. Албогачиева М. С.-Г. Функционирование в Ингушетии трехзвенного суда: адатного, шариатского и российского (XIX в.) // Лавровский сборник. Этнология, история, археология, культурология: Материалы XXXIII

Среднеазиатско-Кавказских чтений 2008-2009 гг.: к столетию со дня рождения Леонида Ивановича Лаврова, СПб.: 15-17 мая 2008. МАЭ РАН, 2009. С. 114-118.

34. Албогачиева М. С.-Г. Ингушская женщина в городской и сельской среде // Кавказский город: потенциал этнокультурных связей в урбанистической среде. – СПб.: Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН, 2013 а. С. 290-330.

35. Албогачиева М. С.-Г. Роль адата и шариата в российской правовой системе // Платон. СПб.: 2014. С. 43-50.

36. Албогачиева М.С.-Г. Ислам в Ингушетии: этнография и историко-культурные аспекты. – СПб.: МАЭ РАН, 2017. 264 с.

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

38. Албогачиева М.С.-Г., Чемурзиев У.Т. Жилище // Ингуши. Сер. «Народы и культуры». М.: Наука, 2013. С. 148-167.

39. Алборов Б.А. Ингушское «Гальерды» и осетинское «Аларды». Изве-стия ингушского научно-исследовательского института краеведения. Владикавказ: Тип. "Сердало", 1928. Вып. 1. 84 с.

40. Алдар. О сословных правах горцев // Новое обозрение. 1893. № 3230.

41. 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.

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

43. 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.

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

45. Альтемиров М. Ингуши: исторический очерк // Жизнь национальностей. 1919. № 15 (23).

46. Анчабадзе Ю.Д Горянка на трибуне (по материалам съездов женщин народов Северного Кавказа; 1920-е годы) // Российская гендерная история с «Юга» на «Запад»: прошлое определяет настоящее // Материалы Шестой международной научной конференции Российской ассоциации исследователей женской истории. 3-6 октября 2013 г., Нальчик / Ответ. ред. Н.Л. Пушкарева, М.А. Текуева. М.Нальчик, 2013. Т. 2. С. 276-277.

47. Анчабадзе Ю.Д Социально-политические трансформации в адыгском ауле: гендерный аспект // Женщина в российском обществе2013. № 3. С. 22-30.

48. Анчабадзе Ю.Д Традиционные развлечения абхазского крестьянства в конце XIX – начале XX в. // Сов. этнография. 1981. № 4. С. 108-118.

49. Анчабадзе Ю.Д., Волкова Н.Г. Этническая история Северного Кавказа XVI-XIX в. / Сер. «Народы и культуры». М.: ИЭИА, 1993. Вып. 27. 265 с.

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

51. Арапханов У.А. Право и ислам d Ингушетии // Ислам и право в России: Проблемы реализации законодательства о свободе совести и религиозных объединениях в отношении российских мусульман (Северный Кавказ, Поволжье): Материалы научно-практического семинара, ноябрь 2003. Москва: Издательство Российского университета дружбы народов, 2004. Вып. 1. С. 78-80.

52. 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.

53. 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.

54. 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.

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

56. Арсанукаева М.С. Судопроизводство по частноправовым спорам на основе адата у чеченцев. Конец XVIII – нач. XX в. // Чеченская Республика и чеченцы: история и современность: Материалы Всероссийской научной конференции. Москва, 19-20 апреля 2005 года. М.: Наука, 2006. С. 223-231.

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

58. Арсанукаева М.С. Христианизация народов Северного Кавказа: методы и последствия (последняя четверть XVIII – начало XX в.) // 245 лет вхождения Ингушетии в состав России: Материалы Всероссийской научной конференции. 17 марта 2015 г. Назрань: Пилигрим, 2015. С. 193-196.

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

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

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

62. Асад Т. Идея антропологии ислама // Islamology. 2017. Т. 7. № 1. С. 42-60.

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

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

65. Ахмадова, М. П. Реализация культурно-образовательной политики советской власти среди женщин-горянок в Чечне и Ингушетии в 20-30-х гг. XX в / М. П. Ахмадова // Современные проблемы науки и образования. 2015. № 1-1. С. 1600.

66. Ахриев Ч. Ингуши (их предания, верования и поверья) // Сборник сведений о кавказских горцах. Тифлис: Типография Главного Управления Наместника Кавказского, 1875. Вып. VIII. Отд. 1. С.107-112.

67. Бабаджанов Б. Зикр джахр и сама: сакрализация профанного или профанация сакрального? // Подвижники ислама. Культ святых и суфизм в Средней Азии и на Кавказе. М.: Восточная литература, 2003. С. 237-250.

68. Бабич И.Л., Соловьева Л.Т. Ислам и право в России // Материалы научно-практического семинара «Проблемы реализации законодательства о свободе и религиозных объединениях в отношении российских мусульман (Сев. Кавказ, Поволжье)», нояб. 2003. М.: Российский университет дружбы народов, 2004. Вып. 1. 2004. 210 с.

69. Базоркин А. Горское паломничество // Сборник сведений о кавказских горцах. 1875. Вып. VIII. Тифлис: Типография Главного Управления Наместника Кавказского, 1875. С. 1-12.

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

71. Бараниченко Н.Н., Виноградов В.Б. Христианизация как фактор со-циально-политической истории Северного Кавказа. Грозный: Чечено-ингушское книжное издательство,1984. 162 с.

72. Барахоев М. Вирд – это поминание всевышнего // Шейхи Дени и Ба-гаудин Арсановы. Нальчик: Тетраграф, 2015 а. С. 82-102.

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

74. Батаев Х.М., Яхьяева З.И. Народное акушерство, родильные об-ряды выхаживания ребенка у чеченцев и ингушей // Известия ЧГПИ. 2010. С 86-94.

75. Белокуров С.А. Сношения России с Кавказом. 1578-1613 гг. М.: Университетская типография, 1889. 715 с.

76. Берже А.П. Кавказ в археологическом отношении. Тифлис: Типо-графия Главного Управления Наместника Кавказского, 1874. 91 с.

77. Берже А.П. Этнографическое обозрение Кавказа. СПб.: Типогра-фия братьев Пантелеевых, 1879. 36 с.

78. Бларамберг И. Историческое, топографическое, статистическое, этнографическое и военное описание Кавказа. Ставрополь: Ставропольское книжное издательство, 1992. 240 с.

79. Бобровников В. Шариатские суды на Северном Кавказе // Отече-ственные записки. 2003. № 5 (13). С. 65-69.

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

81. Бобровников В.О. Антропология религии // Антропологический форум 2017. №34. С.34-43

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

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

84. Борусевич К.И. Черты православных осетин и ингушей Северного Кавказа // Этнографическое обозрение. 1899. № 1-2. С. 225-266.

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

86. Бузуртанов М.О., Виноградов В.Б., Умаров С.Ц. Навеки вместе. Грозный: Чечено-Ингушское книжное издательство, 1980. 117 с.

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

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

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

90. Бутков П.Г. Материалы для новой истории Кавказа. СПб.: Типография Императорской АН, 1869. Т. I.

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

92. Васильева О.А. Календарные и религиозные праздники // Ингуши. М.: Наука, 2013. С. 331-341.

93. Великая Н.Н., Виноградов В.Б. Доисламский религиозный синкретизм у вайнахов // Советская этнография. 1989. № 3. С. 39-48.

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

95. Вертепов Г. Ингуши // Терский сборник. Владикавказ, 1892. Вып. 2. С. 123-130.

96. Вертепов Г.А. В горах Кавказа. Владикавказ: Типография Терского областного правления, 1903. 55 с.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

106. Генко А.Н. Из культурного прошлого ингушей // Записки коллегии востоковедов. Л.: Издательство Академии Наук СССР, 1930. Т. 5. С. 681-762.

107. Гетагазова А. М. Национальные традиции воспитания девочки-ингушки в прошлом и настоящем // История, археология и этнография Кавказа. Нальч.. 2023. Т. 19. № 2. С. 503-517.

108. Гетагазова А. М. Традиционные родильные и детские обряды в со-временных практиках ингушей // Вестник Кабардино-Балкарского института гуманитарных исследований. Нальчик. 2022. №2 (53). С. 32-44.

109. Гирц К. Интерпретация культур. М.: Российская политическая эн-циклопедия, 2004. 560 с.

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

111. Головинский П.И. Заметки о Чечне и чеченцах // Сборник сведений о Терской области. Вып. 1. Владикавказ: Издание Терского областного статистического комитета, 1878. С. 241-261.

112. Головнев А. В. Антропология движения (древности Северной Евра-зии) / А. В. Головнев. Екатеринбург: УрО РАН; «Волот», 2009. 496 с.

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

114. Грабовский Н.Ф. Экономический и домашний быт жителей Горского участка Ингушского округа // Сборник сведений о кавказских горцах. Тифлис: Типография Главного Управления Наместника Кавказского, 1870. Вып. 3. С. 41-47.

115. Грабовский Н.Ф. Ингуши (их жизнь и обычаи) // Сборник сведений о кавказских горцах. Тифлис: Типография Главного Управления Наместника Кавказского, 1876. Вып. 9. С. 20-43.

116. Громов Г.Г. Методика этнографических экспедиций: учебное пособие. М.: Изд. МГУ, 1966. – 120 с.

117. 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.

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

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

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

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

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

123. Джабаги В.-Г. Советский Союз и ислам // Вестник института по изучению истории и культуры СССР. 1954. № 3. С. 42-55.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

136. Ибрагимова З.Х. Возникновение «зикризма» в Терской области // Ислам на Северном Кавказе: история и вызовы современности. Люблин; Майкоп: Изд. КУЛ, изд. Института Центрально-Восточной Европы в Люблине, 2014. С. 151-169.

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

138. Ингуши: депортация, возвращение, реабилитация 1944-2004. Документы, материалы, комментарии. Магас: Сердало, 2004. 608 с.

139. Ипполитов А.И. Этнографические очерки Аргунского округа // Сборник сведений о кавказских горцев. Тифлис: Типография Главного Управления Наместника Кавказского, 1868. Вып. 1. Отд. III. С. 1-52.

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

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

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

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

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

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

146. 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.

147. Каратаева М.А. Из опыта работы областной партийной организации Чечено-Ингушетии по созданию социально-экономических и политических условий преодоления религиозных пережитков в первые годы советской власти (1920-1925 гг.) // Деятельность Чечено-Ингушской областной партийной организации в период борьбы за победу социализма. Грозный: Чечено-Ингушское книжное издательство, 1979. С. 89-93.

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

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

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

151. Карпов Ю.Ю. Женский лик Кавказа // Россия и Кавказ. СПб.: Довлатовский фонд, 2003. С. 44-63.

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

153. Керимов Г.М. Шариат: Закон жизни мусульман. Ответы Шариата на проблемы современности.: М.; СПб.: Диля, 2007. 501 с.

154. 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.

155. Клапрот Ю. Описание поездок по Кавказу и Грузии в 1807-1808 гг. Нальчик: Эльфа, 2008. 326 с.

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

157. Ковалевский М.М. Закон и обычай на Кавказе. М.: Тип. А.И. Мамонтова и Кº, 1890. Т. 1. 290 с.

158. Ковальченко И.Д. Методы исторического исследования. М.: Наука, 1987. 438 с.

159. Ковальченко И.Д. Теоретико-методологические проблемы исторических исследований. Заметки и размышления о новых подходах // Новая и новейшая история. 1995. № 1. С.3-33.

160. Кодзоев Н.Д. История развития судебной системы Ингушетии. Назрань: Центробанк, 2006. 356 с.

161. Кодзоев Н. Ранние религиозные верования // Ингуши. М.: Наука, 2013. С. 304-311.

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

163. Коран / Пер. и коммент. И.Ю. Крачковского. Изд. 2-е. М.: Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1986. 730 с.

164. 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.

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

166. Крупнов Е.И. К истории ингушей // Вестник древней истории. М., 1939. № 2/7.

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

168. 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.

169. Лаудаев У. Чеченское племя // Сборник сведений о кавказских горцев. Тифлис: Типография Главного Управления Наместника Кавказского, 1872. Вып. VI. С. 1-62.

170. Лебедева А. Кровная месть // Южный репортер. 2005. 31 окт.

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

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

173. Магомедов М.М. Права и обязанности челов. в исламе и их реализация в суфийских общинах Северного Кавказа // Из истории культуры народов Северного Кавказа: сборник научных статей. Вып. 5. Ставрополь: Графа, 2013. С. 56-62.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

184. Меликишвили Л. Открытые и закрытые типы культур этнических систем // Адат. Традиции и современность. М.; Тбилиси: Международный научно-исследовательский институт народов Кавказа, 2003. С. 18-21.

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

186. Миллер В.Ф. Материалы по археологии Кавказа. Вып. I. М.: тип. А. И. Мамонтова и К°, 1888. 238 с.

187. Мир Багирзаде С. Ислам и его влияние на средневековую культуру // Ислам в России и за ее пределами: история, общество, культура. Магас; СПб., 2011. С. 321-327.

188. Мисроков З.Х. Адат и шариат в российской правовой системе. Исторические судьбы юридического плюрализма на Северном Кавказе. М.: МГУ, 2002. 251 с.

189. Многоликая Ингушетия / Сост. М.С.-Г. Албогачиева. СПб.: Айю, 1999. 304 с.

190. Мугуев Х. Ингушетия: Очерки. М.: Федерация, 1931. 141 с.

191. Мужухоев М.Б. Антропоморфные надгробные стелы мусульманских кладбищ Чечено-Ингушетии // Советская археология. 1977. № 4. С. 295-301.

192. Мужухоев М.Б. Проникновение ислама к чеченцам и ингушам // Археологические памятники Чечено-Ингушетии. Грозный: Чечено-ингушское книжное издательство, 1979. С. 125-150.

193. Мужухоева Э.Д. Организация управления Чечено-Ингушетии в 40-60-е гг. XIX в. // Общественные отношения у чеченцев и ингушей в дореволюционном прошлом (XIII – начало XX в.). Грозный: Чечено-ингушское книжное издательство, 1982. С. 74.

194. Музаев Т. Союз горцев. Русская революция и народы Северного Кавказа, 1917 – март 1918 г. М.: Патрия, 2007. 518 с.

195. Муслимов С.Ш, Меримова А.А. Религия и свободомыслие в постсоветскую эпоху // Исламоведение. 2013. № 2. С. 41.

196. 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.

197. Мутиева О. С., Гарунова Н. Н. Как понималось освобождение горянки органами советской власти Дагестана в 1920-1930-х гг. // Женщина в российском обществе. 2025. № 2. С. 67-83.

198. Мутиева О. С. Как понималось освобождение горянки органами советской власти Дагестана в 1920-1930-х гг / О. С. Мутиева, Н. Н. Гарунова // Женщина в российском обществе. 2025. № 2. С. 67-83.

199. Мутиева О. С. Влияние ислама на положение женщины в повседневной жизни Дагестана в первой половине XIX в / О. С. Мутиева, Ю. М. Гусейнов, С. В. Сиражудинова // Вопросы истории. – 2023. № 11-2. С. 168-175.

200. Мутиева О. С. Женщины и религиозная активность на Северном Кавказе (в контексте истории развития проблемы радикализма) / О. С. Мути-

ева, С. В. Сиражудинова, Р. Ж. Идрисов // Вопросы истории. 2023. № 4-1. С. 62-69.

201. Мутиева, О. С. Религиозная активность женщины-дагестанки в первой половине XIX – начале XX в. / О. С. Мутиева, Ю. М. Гусейнов, С. В. Сиражудинова // Вопросы политологии. 2023. Т. 13, № 11-1(99). С. 5633-5642.

202. Мутиева О. С. К проблеме равного участия женщин в политической жизни общества (на примере Дагестана) / О. С. Мутиева // Религия, религиозные организации, стратегии и практики дерадикализации: гендерный аспект: Материалы Международной научно-практической конференции, Махачкала, 24-25 июня 2022 года / Под редакцией О.С. Мутиевой, С.В. Сиражудиновой. Махачкала: Общество с ограниченной ответственностью "Издательство АЛЕФ", 2022. С. 166-170.

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

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

205. О горских словесных судах // Терек. 1882. № 22-23.

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

207. Очерки истории Чечено-Ингушской АССР. Грозный: Чечено-Ингушское книжное издательство, 1967. Т. 1. 315 с.

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

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

210. Парова Л.М. Акты, собранные Кавказскою археографическою комиссией, как источник истории ингушского народа / Акты Кавказской ар-

хеографической комиссии об Ингушетии и ингушах. Назрань: Республиканская типография при правительстве РИ, 1995. 245 с.

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

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

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

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

215. Полосин А.В. Религия. Нация. Государство. М.: НПЦ «Аль-Васатыя – умеренность», 2015. 504 с.

216. Пресс-служба Постпредства Республики Ингушетия при Президенте РФ // Личный архив Я. Патиева.

217. Программа Коммунистической партии Советского Союза. М.: Госполитиздат, 1961. 144 с.

218. Пушкарева, Н. Л. Гендерная теория, политика, практика, идеология // Гендерная теория и историческое знание: материалы второй международной научно-практической конференции / Отв. ред. А.А. Павлов, В.А. Семенов. Сыктывк.: СыктГУ, 2005. С. 8-20.

219. Пушкарева, Н. Л. Женская и гендерная история: итоги и перспективы развития в России // Историческая психология и социология истории. №2. М.: 2010. С. 51-64.

220. 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.

221. Резван Е.А. Коран и его мир. СПб.: Петербургское востоковедение, 2001. 608 с.

222. Резван М.Е. «Лестницы и змеи»: мусульманская гадательная таблица из коллекции МАЭ РАН // Казанское исламоведение. 2015. № 1. С. 91-106.

223. Резван М.Е. Коран в системе мусульманских магических практик. СПб.: Наука, 2011. 218 с.

224. Рейнке Н.М. Горские и народные суды Кавказского края // Журнал Министерства юстиции. СПб., 1912. № 2 (февраль). С. 1-71.

225. Саидов И.М. Этнографические заметки. Мехккхел // Известия Чечечно-Ингушского института истории языка и литературы. Вып. 1, т. V. Грозный, Чечено-Ингушское книжное издательство. 1964. С. 124-125.

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

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

228. Семенов Л.П. Археологические и этнографические разыскания в Ингушетии в 1925-1932 годах Грозный: Чечено-Ингушское книжное издательство, 1963. 160 с.

229. Семенов Л.П. «Фригийские мотивы в древней ингушской культуре» // Известия Чечено-Ингушского научно-исследовательского института истории, языка и литературы. Грозный, 1959. Т. 1. С. 197-219.

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

231. Сиражудинова С. В. Женская религиозная активность: историко-этнографический аспект изучения на примере Дагестана / С. В. Сиражудинова, О. С. Мутиева // Вестник антропологии. 2025. № 4. С. 136-144.

232. Сиражудинова С. В. Репродуктивное поведение жителей Северного Кавказа (по материалам эмпирического исследования) / С. В. Сиражудинова // Этнография. 2024. № 2(24). С. 257-273.

233. Смирнова Я.С. Семья и семейный быт народов Северного Кавказа. Вторая половина XIX-XX в. М.: Наука, 1983. 265 с.

234. Собрание Узаконений. 1928. № 141.

235. Стасевич И.В. Социальный статус женщины у казахов: традиции и современность. СПб.: Наука. 2011.

236. Стасевич И.В. Обряды жизненного цикла в современной киргизской культуре: следование традициям и зарождение новых практик // Кунсткамера. СПб. 2019. № 2. С. 38-50.

237. Стасевич И. В. Новые светские праздники в современной казахской культуре. Вестернизация повседневности и трансформация семейной обрядности // Вестник археологии, антропологии и этнографии. Тюменский научный центр Сибирского отделения РАН. № 1 (64). 2024. С. 189-197.

238. Стасевич И. В. Современный Кыргызстан: повторная исламизация или возрождение национальной культуры // Этнографическое обозрение. 2018. № 2. С. 76-88.

239. Студенецкая Е.Н. Одежда народов Северного Кавказа XVIII-XX вв. М.: Наука, 1989. 288 с.

240. Султыгов К.Х. О положении мусульман в Ингушетии: Проблемы реализации законодательства о свободе совести и религиозных объединениях в отношении российских мусульман (Северный Кавказ, Поволжье) // Ислам и право в России: Проблемы реализации законодательства о свободе совести и религиозных объединениях в отношении российских мусульман (Северный Кавказ, Поволжье): Материалы научно-практического семинара, ноябрь 2003. М.: РУДН, 2004. Вып. 1. С. 80-85.

241. Сюкияйнен Л.Р. Шариат, обычай, закон: координаты правового бы-тия российского мусульманина // Человек и право: Книга о Летней школе по юридической антропологии (Звенигород, 22-29 мая 1999 г.). М., 1999. С. 82-92.

242. Танкиев А.Х. Атеистические традиции в чечено-ингушском фольклоре // Интернационализм и атеизм в литературе и фольклоре чеченцев и ингушей. Грозный, 1979. С. 72-80

243. Тишков В.А. Реквием по этносу: исследования по социально-культурной антропологии/ В. А. Тишков. М.: Наука, 2003. 544 с.

244. Ткачев Г.А. Ингуши и чеченцы в семье народностей Терской области. Владикавказ: Типография Терского областного правления, 1911. 157 с.

245. Токарев С.А. Этнография народов СССР. М.: МГУ, 1958. 616 с.

246. Тусиков М.Л. Ингушетия: экономический очерк. Владикавказ: [Б.и], 1926. 243 с.

247. Тутаев З.Ц. Итоги работы Облсуда // Сердало. 1925. № 81.

248. Уралов (Авторханов) А.Г. Убийство чечено-ингушского народа: Народоубийство в СССР. М.: Вся Москва, 1991. 80 с.

249. Фрезер Д.Д. Золотая ветвь: Исследование магии и религии 1980. Т.1. 286 с.

250. Ханбабаев К.М. Трансформация ислама на Кавказе в постсоветское время // Двадцать лет реформ: итоги и перспективы. М.: Махачкала, 2011. С. 287-315.

251. Харадзе Р.Л., Робакидзе А.И. Характер сословных отношений в Горной Ингушетии // Кавказский этнографический сборник. Тбилиси, 1968 С. 127-164.

252. Харсиев Б.М.-Г. Ингушские адаты как феномен правовой культуры. Назрань: Пилигрим, 2009. 123 с.

253. Харсиев Б. М-Г. Инициативы советской власти по переустройству семьи и семейного быта на Северном Кавказе // Вестник Ингушского научно-исследовательского института гуманитарных наук им. Ч.Э. Ахриева. 2015. С. 87-102.

254. Харсиев Б.М.-Г. «Регламентация семейных отношений ингушей: со-циальный аспект» // Культурное наследие Северного Кавказа как ресурс межнационального согласия. М., 2019. С. 387-402.

255. Харузин Н. Н. Заметки о юридическом быте чеченцев и ингушей // Сборник материалов по этнографии. М., 1888 а. С. 117-123.

256. Хашиева Л. Не нарушать традиции // Ингушетия. 2015. № 104. 15 июля.

257. Хизриева Г. Социальная организация мусульманских общин вирдовых братств тариката Кадирийа в свете исследований некрополей Ингушетии // Ислам в Европе и России. М.: Изд. дом Марджани, 2009. С. 134-145.

258. Хизриева Г.А. Вирдовые братства Ингушетии // Этнографическое обозрение. 2006. № 2. С. 47-58.

259. Хисматулин А.А. Суфийская ритуальная практика (на примере братства накшбандийа). СПб.: Петербургское востоковедение, 1996. 205 с.

260. Христианович В.П. Горная Ингушетия (к материалам по экономике горного христианского населения за Кавказом и преимущественно в Тифлисе // Кавказ. 1855. № 2.

261. Цароева М. Древнейшие мотивы ингушской мифологии // Нартове-дение в XXI в.: проблемы, поиски, решения: Материалы Международной научно-практической конференции. Магас: Ингушский научно-исследовательский институт, 2016 а. 336 с.

262. Цароева М. Пантеон ингушей. М.: Триумф, 2016 б. 544 с.

263. Цароева М. Тушолии – последняя богиня-мать Кавказа. Ростов н/Д: Южный издательский дом, 2012. 512 с.

264. Цароева М.Г. Об ингушских полубожествах нартах // Кавказ: перекресток культур. СПб.: МАЭ РАН, 2015. С. 10-65.

265. Чахкиев Д.Ю. Древности горной Ингушетии / Отв. ред. И.А. Алироев. Назрань, 2003. Т. 1. 151 с.

266. Чурсин Г. Свадебные обычаи обряды на Кавказе // Кавказ. 1902. № 2.

267. Шамилев А.И. Религиозные культы чеченцев и ингушей и пути их преодоления. Грозный, Чечено-ингушское книжное издательство, 1963. 55 с.

268. Шегрен А.М. Религиозные обряды осетин, ингушей их соплеменников при разных случаях // Кавказ. 1946. № 28.

269. Шиллинг Е. Ингуши и чеченцы // Религиозные верования народов СССР. М.; Л., 1931. Т. 2. С. 9-40.

270. Шиллинг Е. Культ Тушолии у ингушей // Известия Ингушского Научно-исследовательского института истории языка и литературы. Орджоникидзе: Сердало, Т. IV. Вып. 2. 1934. С. 98-115.

271. Эдиев Д. М. Демографические потери депортированных народов СССР. Ставр.: СтГАУ «Аргус», 2003. 336 с.

272. Эльбуздукаева Т.У. Чечня и Ингушетия в 20-30 годы XX в.: опыт модернизации. М.: Парнас, 2011. 464 с.

273. Эльдиев А. Специфика этнорелигиозной ментальности ингушей // Развитие личности. 2010. № 1. С. 211-224.

274. Юнг К. Г. «Архетипы и коллективное бессознательное» / Карл Густав Юнг; пер. А. Чечиной. Москва : АСТ, 2019. 495 с.

275. Яковлев Н.Ф. Ингуши. Популярный очерк. М.; Л.: Красный пролетарий, 1925. 136 с.

276. Яковлев Н.Ф. К вопросу об общем наименовании родственных народов. Чеченцы и Ингуши // Записки Северо-Кавказского краевого горского НИИ. Ростов н/Д, 1928.

277. Яндиев М.А. Ингуши в контексте истории и языка. М.: РИЦ ИСПИ РАН, 2005. 201 с.

278. Яндиева М.Д. Депортация ингушей. Фальсификации и подлинные причины. Назрань; М.: Эльбрусоид, 2008. 54 с.

279. Ярлыкапов А. Адат, шариат и российское право на современном Северном Кавказе: итоги и перспективы // Ислам в мультикультурном мире: Мусульманские движения и механизмы воспроизводства идеологии ислама в современном информационном пространстве. Казань: Казанский университет, 2014. С. 367-378.

280. Ярлыкапов А.А. Новое исламское движение на Северном Кавказе: взгляд этнографа // Расы и народы. М.: Наука, 2006. Вып. 31. С. 205-229.