

УДК 39

DOI: 10.33876/2311-0546/2026-2/253-270

Научная статья

© Ю. О. Молчанова

САКРАЛЬНОЕ В ОБЫДЕННОМ: МАТЕРИАЛЬНОСТЬ И РИТУАЛЬНЫЕ ПРАКТИКИ МУСУЛЬМАН МОСКВЫ В КОНТЕКСТЕ ПОВСЕДНЕВНОСТИ

В данной статье исследуется связь между сакральностью и материальностью в контексте повседневных ритуальных практик мусульман Москвы, с акцентом на исполнение намаза — обязательной пятикратной молитвы. Автор анализирует, как ежедневное выполнение этого ритуала структурирует повседневность мусульманина и как выполнение намаза обуславливается материальными элементами (коврик для молитвы, одежда, пространство) и телесными практиками. В рамках исследования рассматривается понятие сакрального и его актуальность в исламском контексте. Изучается взаимодействие сакрального и профанного применительно к мусульманской повседневности, а также роль материальной культуры в формировании религиозного опыта. Особое внимание уделяется тому, каким образом материальность становится условием сакрализации времени молитвы, а также роли пространства и предметов, необходимых для исполнения намаза. В исследовании участвовали практикующие мусульмане-сунниты и шииты, которые демонстрировали регулярность в выполнении намаза и ценностное отношение к практическому выполнению религиозных предписаний в целом. Анализ показывает, что намаз — не только религиозная обязанность, но и аффективное действие, устанавливающее глубокую связь человека с божественным и способствующее выстраиванию сценариев повседневности верующего мусульманина, а также формирующее его жизненное пространство. Исследование основано на этнографических данных, исламских богословских источниках и антропологических подходах.

Ключевые слова: намаз, сакральное, профанное, материальность, мусульмане, ислам

Ссылка при цитировании: Молчанова Ю. О. Сакральное в обыденном: материальность и ритуальные практики мусульман Москвы в контексте повседневности // Вестник антропологии. 2026. № 2. С. 253–270.

Молчанова Юлия Олеговна — младший научный сотрудник, Институт этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН (Российская Федерация, 119334 Москва, Ленинский пр., 32А). Эл. почта: volim9102@gmail.com

* Исследование выполнено при финансовой поддержке Российского научного фонда по гранту № 25-28-01536 «Культура повседневности мусульман Москвы: пространства, сети и практики». <https://rscf.ru/project/25-28-01536/>

UDC: 39

DOI: 10.33876/2311-0546/2026-2/253-270

Original article

© *Yulia Molchanova*

THE SACRED IN THE MUNDANE: MATERIALITY AND RITUAL PRACTICES OF MOSCOW MUSLIMS IN EVERYDAY LIFE

This article explores the relationship between the sacred and the material in the everyday ritual practices of Muslims in Moscow, with a focus on the performance of the salah (namaz) — an obligatory five daily prayers. The author analyzes how this ritual shapes a Muslim's everyday life and how the performance of namaz is influenced by material elements (prayer mat, clothing, space) and bodily practices. The study examines the concept of the sacred and its relevance in the Islamic context, considering the interaction between the sacred and the profane in the daily lives of Muslims, as well as the role of material culture in shaping religious experience. Special attention is given to how materiality becomes a condition for the sanctification of prayer time, as well as the role of space and objects necessary for performing namaz. The research involved practicing Sunni and Shia Muslims who demonstrated regularity in their prayer practices and a value-driven approach to the practical execution of religious prescriptions in general. The analysis shows that namaz is not only a religious obligation but also an affective act that establishes a deep connection between the individual and the divine, contributing to the construction of the everyday scenarios for a believing Muslim and shaping their life space. The study is based on ethnographic data, Islamic theological sources, and anthropological approaches.

Keywords: *namaz, sacred, profane, materiality, Muslims, Islam*

Author Info: **Molchanova, Yulia O.** — Junior Research Fellow, the Russian Academy of Sciences N. N. Miklouho-Maklay Institute of Ethnology and Anthropology (Moscow, Russian Federation). E-mail: volim9102@gmail.com

For citation: Molchanova, Yu. O. 2026. The Sacred in the Mundane: Materiality and Ritual Practices of Moscow Muslims in Everyday Life. *Herald of Anthropology (Vestnik Antropologii)* 2: 253–270.

Funding: The study was conducted with the support of the Russian Science Foundation grant 25-28-01536. <https://rscf.ru/project/25-28-01536/>

Введение

Москва — мультикультурный мегаполис, который притягивает людей не только из различных частей России, но и из-за рубежа. Транслокальность и миграции (как внешние, так и внутренние) приводят к тому, что в современном мире становится крайне важной культурная сенситивность или же культурная компетентность, способствующая выстраиванию эффективной межкультурной коммуникации и взаимодействия. Приращение знания о специфике культурного поведения представителей отдельных социальных общностей в настоящее время уже не просто желательно — это одно из обязательных условий обеспечения эффективного диалога и гармоничного сосуществования в условиях поликультурной среды. При этом различия среди представите-

лей конфессиональных общностей проявляются не только на уровне вероучительных догматов, мировоззренческих парадигм и религиозных ритуалов: они могут обнаруживаться в мельчайших аспектах повседневной жизни. Один из таких примеров — ежедневная пятикратная молитва мусульман (перс. — *намаз*, араб. — *салат*). Городская среда, если мы не говорим о территории традиционного проживания адептов ислама, зачастую не располагает пространствами для выполнения данной религиозной практики, тогда как обязательность и своевременность молитвы выступает одним из фундаментальных принципов исламской веры. Таким образом, приверженность личным религиозным предписаниям в условиях городской среды может приобретать характер существенного вызова, обусловленного необходимостью соблюдения канонических норм даже в отсутствии соответствующих инфраструктурных условий.

Нужно помнить, что совершение намаза — часть *сredo* ислама; для многих мусульман отправление молитвы — своего рода «граница между верой и неверием» (ПМА 2025). В этом смысле их утверждения не расходятся с нормой *фикха* — исламского права, в рамках которого намаз попадает в категорию *фард* — обязательного действия. И если на первый взгляд различия в повседневной жизни среднестатистических жителей Москвы мало различимы, то ежедневная пятикратная молитва — это как раз то, что отличает обыденность практикующего мусульманина не только от повседневности представителя другой религии, но и от не практикующего мусульманина, так как необходимость молиться вовремя ставит перед молящимся проблему поиска условий для молитвы, а эти условия способствуют выстраиванию рутины вокруг времени для соблюдения *фаджра* (утренней молитвы), *зухра* (полуденной молитвы), *асра* (предвечерней молитвы), *магриба* (вечерней молитвы) и *иша* (ночной молитвы). По сути, намаз структурирует день мусульманина, упорядочивает его вокруг индивидуальной или коллективной религиозной практики, для соблюдения которой необходим выбор места и времени. Выполнение намаза требует подготовки не только тела молящегося (ритуального очищения), но и уверенности в ритуальной чистоте пространства. Все это выражается в материальной среде, которая неразрывно сопровождает молитву верующего мусульманина. Эта материальность проявляется не только в конфигурации физических действий, положения тела молящегося в пространстве, но и в артефактах различного назначения и функциональности, о коих мы поговорим далее.

В данном исследовании нам бы хотелось рассмотреть, как намаз, будучи ежедневной ритуальной практикой мусульман, связан с материальностью; каким образом материальность обеспечивает и сопровождает «сакрализацию» пространства с одной стороны и, с другой, выступает носителем «сакральности» (если таковая в принципе присуща исламскому религиозному дискурсу). В фокусе нашего внимания оказались практикующие мусульмане Москвы и предметность, сопровождающая их ежедневный обиход из-за необходимости должного исполнения намаза. Среди информантов представлены как сунниты, так и шииты. Главной отличительной чертой информантов выступала регулярность, с которой они совершают/отправляют ежедневный намаз: все они стараются ежедневно соблюдать порядок, регламент совершения намаза и молиться своевременно. Их практика — не дань некоей традиции; намаз для них — аффективно и ценностно «заряженное» действие, устанавливающее связь с божественным. И, прежде чем перейти непосредственно к молитве и ее предметности, нам бы хотелось остановиться на понятии, без которого ее трудно помыслить в авраамической религиозной парадигме, — на понятии сакрального.

Сакральное и священное в научных и исламских дискурсах

Термин «сакральное» происходит от латинского слова «sacer», которое в свою очередь означает «священный, святой», а также «посвященный божественному». Под сакральным обычно подразумевается нечто, не принадлежащее профанному, табуированное (Fowler 1911). Именно латинский эквивалент с его этимологией, обозначающий то, что мы могли бы назвать «священным», «святым», используется обычно в академической литературе. Для того, чтобы прояснить для себя, в каких контекстах можно применять концепцию сакрального (особенно, когда мы говорим о незападных религиозных традициях), мы кратко остановимся на истории осмысления этого понятия в религиозных текстах и трудах философов религии, а потом перейдем к социологии и антропологии.

Концепция сакрального первоначально рассматривалась преимущественно в контексте западного философского и богословского дискурса. Одной из первых систематических попыток осмысления сакрального в теологии и феноменологии религии стал труд Рудольфа Отто «Священное» (Otto 2008), в котором автор вводит понятие «нуминозного» как объекта мистического опыта. Сам же мистический опыт для автора — это соприкосновение с *mysterium tremendum* (тайны ужасающей) и *mysterium fascinans* (тайны восхищающей). Исследователь истории религии Мирча Элиаде также уделял особое внимание феномену сакрального, посвятив ему эссе «Священное и мирское» (Элиаде 1994), на страницах которого автор детально рассматривает переживаемый религиозным человеком опыт нуминозного. В его труде мы замечаем ставшее традиционным противопоставление сакрального и мирского: первое трактуется как нечто иное, радикально отличное от повседневной реальности, второе — как пространство относительной безопасности, свободное от ужаса и благоговения, порождаемого взаимодействием с нуминозным: «священное — это то, что противопоставлено мирскому» (Элиаде 1994: 17). В его понимании история религий представляет собой описание иерофаний — проявлений сакрального, которые «прорываются» в повседневность, вторгаясь в социальную структуру общества или сознание индивида. Таким образом, иерофания — не просто явление, а качественный разрыв с обыденным миром, инициирующий трансформацию восприятия действительности.

Когда речь идет об антропологии и социологии, то среди первых исследователей, использовавших понятие «сакрального» в социологическом дискурсе о религии, можно назвать одного из классиков социологической мысли — Э. Дюркгейма. О подходе к проблеме сакрального узнаем из его работы «Элементарные формы религиозной жизни» (Дюркгейм 1998). Социолог отмечал, что социальная «ткань» бытия обществ делится на то, к чему есть особое ценностное и эмоциональное отношение, что выделяется из остальных социальных институтов и оберегается от осквернения с одной стороны, и на его противоположность — профанное — с другой стороны. Упрощая, можно заключить, что именно это — наличие подобной демаркации — как полагал Э. Дюркгейм, является сущностной характеристикой религии, а вовсе не наличие верований в божественное. При этом сам Дюркгейм не определял сакральное, но описывал его свойства, а именно: не-утилитарность и причастность общей социальной «ткани». В подобной парадигме, границы сакрального размываются, что отмечалось и в трудах исследователей «после Дюркгейма».

Социолог и антрополог Р. Кайу вторил и М. Элиаде, и Э. Дюркгейму, когда писал в одном из своих трудов (Кайу 2003), что сакральное — это именно то, что про-

тивостоит профанному. В результате, общим местом стала идея, что сакральное и профанное понимаются через друг к друга, противопоставляясь друг другу: трудно понять, что есть одно, не рассмотрев его в связи с другим. В таком случае, возникает вопрос, что же такое профанное. К примеру, у Р. Кайуа есть довольно лаконичный и, на наш взгляд, удобный ответ на него: профанное — это область, где верующий занимается делами, не имеющими «последствий для его спасения» (Кайуа 2003: 151). Тут вдумчивый читатель отметит, что идея посмертного спасения не универсальна для религиозных систем. Однако она актуальна для нашего исследования, так как в исламе присутствует довольно обширная сотериологическая дискурсивная область, дающая «верующему» не только картину посмертной жизни, но и «подсказки», как добиться того самого «спасения», а именно: исповедание Таухида (единобожия) и исполнение воли Аллаха, которая заключается в соблюдении установлений шариата.

Краткий обзор классической литературы позволяет заключить, что сакральное — это не просто аспект, связанный с божественным или «горним» миром, но явление, дискурсивно принципиально противопоставленное мирскому. Сакральное, или священное, проявляет свою инаковость *по отношению* к обыденной реальности. Вместе с тем, профанное и сакральное находятся во взаимодополнительных отношениях, формируя диалектическую систему религиозной жизни как коллективов, так и индивидуумов. В этом контексте с ними тесно связаны такие категории как «чистое» и «нечистое», где первое нередко (но не всегда!) относится к сферам сакрального, а второе — к профанному. Чистое и нечистое также вступают в особую диалектику, взаимно определяя и обуславливая друг друга. Так, например, приобщение к сакральному традиционно предполагает проведение обрядов очищения, которые призваны защитить священную сферу от возможного осквернения, исходящего от нечистого. Трудность состоит в том, что в большинстве работ, посвященных сакральному, нет его концептуального осмысления по принципу «сакральное — это...», а формат данного исследования не позволяет нам рассмотреть детально развитие понятия сакрального во всей литературе, посвященной ему, поэтому мы упростим себе задачу. В этой работе для нас сакральное — это то, что когнитивно, аффективно и ценностно устремляет верующего мусульманина и мусульманку к божественному, при этом оно: а) регламентировано правилами (в том числе регламентирующими способы и уместность «защиты» от нечистого) б) рассматривается информантами как способ приближения к божественному. При этом сакральное в исламском контексте нельзя отделить от мирского, повседневного, что мы увидим далее.

Исламская богословская литература по-своему интерпретирует класс предметов и процессов, которые мы могли бы условно назвать «сакральными». Исламская традиция не только практическая, она во многом зиждется на текстуальности, в рамках которой догматы, идеи и философия ислама осмыслялись и интерпретировались. Конечно же это привело к разработке богатого языка исламского богословия, в котором не могли не найти место концептуализация и осмысление священного, связанного с божественным, того, что свято для мусульманина.

Основным языком исламской текстуальной традиции долгое время был арабский. Если посмотреть практически в любой русско-арабский словарь (Борисов 1967), то там понятие «священного» будет передаваться через прилагательное *muqaddas*, а однокоренное *al-quddus* — одно из имен Бога, которое можно перевести как «Пресвятой», «Наичистейший».

Если применять понятие сакрального к исламскому контексту, то можно выявить тенденцию к ее максимальному присутствию в повседневности практикующего мусульманина. Дело в том, что в исламских текстах трудно выделить ригидное деление рутинной жизни мусульманина на то, что можно полностью отнести к профанному с одной стороны и к «посвященному божественному» — с другой, так как считается, что вся жизнь мусульманина должна быть посвящена поклонению Аллаху. Обращенностью к божественности жизнь мусульманина как бы «освящается», если соблюдаются при этом принципы намерения, дозволенности (*халаль*) и запретности (*харам*) (между этими двумя оппозициями есть «переходные» категории, обозначающие желательное или порицаемое, но мы их оставим за скобками). В этой парадигме даже совокупление супругов может рассматриваться как вид поклонения, достойный награды свыше. К примеру, в одном из хадисов, входящих в сборник «Сахих» Муслима находим следующее: «...побуждение к добру — милостыня, запрещение недозволенного — милостыня, и в совокуплении (с женой) — награда как за милостыню». Они (имеются в виду сподвижники пророка Мухаммада — Ю. М.) спросили: «Посланник Аллаха, нам даётся награда даже когда мы удовлетворяем свою страсть?!» Он ответил: «разве не совершит грех тот, кто удовлетворит (свою страсть) запретным образом? Но точно также если он сделает это дозволенным образом, ему достанется награда» («Сахих» Муслима 2025).

Связь с божественным, воплощавшаяся через следование божественному велению и устремленность к нему, охраняется не только дозволенностью того или иного поступка с точки зрения шариата: не стоит забывать, что в исламе важна роль ритуальной чистоты (*тахара*). Ее противоположность, нечистое (*наджас*) — то, чего мусульманину стоит сторониться с точки зрения фикха. В эту категорию могут входить некоторые категории животных, веществ, физических выделений и т. д. Когда речь идет о совершении намаза, то удаление от нечистого выступает одним из условий его¹ проведения. Именно соблюдением баланса между чистым и нечистым во многом обуславливается «материальный» аспект ритуальных практик: необходимость обеспечить ритуальную чистоту тела и пространства — то, с чем соблюдающий мусульманин сталкивается каждый день.

В этом отношении можно сказать, что взаимоотношения между сакральным и профанным в исламском контексте также диалектичны, но сакральное может «вторгаться» в обыденность мусульманина в теории почти постоянно. Беря это во внимание, мы склонны говорить о сакральности как о некой относительной категории. Если ее рассматривать как «вторжение» религиозных символических элементов в обыденность индивидуума, которая когнитивно и аффективно «связывает» верующего с божественным, то она может отличаться по своей «заряженности» этими элементами. Однако, когда речь идет о субъективном восприятии и когнитивных интенциях, мы встаем перед необходимостью задать вопрос о различиях между теми или иными ритуальными практиками в восприятии информанта. Условно говоря: есть ли разница между чтением Корана на арабском языке во время Рамадана и чтением *ду'а* при входе в уборную? И то, и другое — акт поклонения, но отношение верующего к

¹ Это не касается *ду'а* — личной, не регламентированной молитвы, которая не требует ритуального очищения и может произноситься на любом языке, а не только на арабском. Мы не стали рассматривать *ду'а* в этой работе как раз, потому что его выполнение не требует защиты тела и пространства от ритуальной нечистоты и связанным с этой необходимостью материальным аспектом.

ним может субъективно отличаться по степени благоговения перед божественным. Если чтение Корана (на арабском языке) вызывает необходимость верующего соблюсти ритуальную чистоту, то чтение ду'а этого не требует (во всяком случае с точки зрения богословов, принадлежащих суннитским мазхабам).

Намаз — ежедневная пятикратная молитва, которая также требует ритуальной чистоты, подготовки тела и пространства. Выполнение намаза регламентировано и требует от верующего не только умственной концентрации на божественном, но и соблюдения материальных условий. В данной работе мы бы хотели подробнее остановиться на этих требованиях и на том, к чему эти требования приводят в контексте повседневности, как они способствуют (или не способствуют) «вторжению» сакрального в повседневную жизнь мусульманина. Так как речь пойдет о материальности и практиках, мы бы хотели бы кратко остановиться на материальном повороте в изучении религии.

Сакральность в повседневности через призму материальности

В конце XX в. в западных академических кругах появилась идея создать журнал, который будет специализироваться на материальной культуре религии. Замысел был осуществлен в 2005 г. в Лондоне (хотя научное направление, междисциплинарно рассматривающее этот аспект религии, начало развиваться уже в 90-х гг. XX в.) (*Arab et al.* 2023). Название журнала было и остается лапидарным — «Material Religion». Сейчас он выпускается пять раз в год; его аудитория — исследователи данной области культуры, истории религии, антропологи, искусствоведы, археологи, музееведы и т. д. В задачи журнала входит рассмотрение материальных проявлений религии: в артефактах, иконографии, архитектуре и т. п. Появление подобной оптики маркирует важность изучения не только ортодоксии и ортопраксии, но и то, как они воплощаются и поддерживаются телами, вещами и пространствами.

Однако все же нельзя сказать, что акцент на материальности — нечто новое для гуманитарных наук. Археологи, искусствоведы, историки, антропологи, этнографы, социологи всегда уделяли внимание материальности, ее описанию и ее роли в социальной реальности тех или иных сообществ. Под материальностью здесь подразумеваются не только вещи, сопровождающие ритуальные практики, но тела и пространства — постольку, поскольку именно через телесные практики религиозное нередко воплощается и объективируется, становясь «заметным», декларируемым. Тело может выступать «проводником» сакрального, оно может как бы посвящаться божественному. К примеру, выполнение намаза требует от верующего не только мысленной устремленности к Богу, но и определенных телесных практик (*ваджибат*): стояния (*кыйам*), поясного (*руку'*) и земного (*саджда*, *суджуд*) поклонов, сидения (*джалса*) и т. п. Важность этих действий такова, что если верующий, который не страдает болезнями и не находится в условиях, при которых они становятся необязательными, их не выполнит, то намаз может считаться не совершенным.

Таким образом, материальный подход рассматривает то, как религия «...реализуется материально» (*Meyer et al.* 2010: 209), а не только выражается материально: в материальном аспекте религиозное можно рассматривать, как конфигурацию тел, материальных вещей (артефактов), пространств, практик (*Meyer et al.* 2010). Материальная культура отсылает нас к контекстам, истории использования тех или иных

вещей в религиозных практиках, их восприятию и способам взаимодействия с ними агентами, их функциональности и способности изменять характеристики пространства и времени. К примеру, Коран для мусульманина — это не только книга, которая должна быть читаема, изучаема и транслируема, но еще и книга, к которой нельзя прикоснуться без омовения, с которой нельзя небрежно обходиться. Его нельзя ставить на нижние полки шкафов, его нельзя класть под стопки книг — он всегда должен быть на самом верху (ПМА 2025) как «прямая речь Аллаха», несотворенная, но нашедшая свою вещественность в сотворенном — бумаге, чернилах, форме и т. д. При этом, необходимо подчеркнуть, что речь здесь идет о Коране на арабском языке (*мусхафе*). Соприкосновение с русским переводом не требует от верующего ритуальной чистоты, хотя также требует благоговейности и почтения: ни один мусульманин или мусульманка в здравом рассудке не позволят себе небрежность по отношению к «переводам смыслов» Корана.

В сущности, исследуя материальные проявления сакрального, мы пытаемся проследить, как вещь и пространство выступают агентами сакральности, формируют друг друга или оберегают сакральное от контаминации профанным в ситуации соприкосновения с нечистым. Предмет может сакрализировать пространство и практики в смысле сохранения их ритуальной чистоты и отделения от профанного, посвящения того или иного действия только божественному. Очевидно, что важность тех или иных артефактов, их характер и функциональность, могут существенно отличаться в зависимости от религии. Так, важная в христианстве иконографическая традиция, будет нелегитимна с точки зрения ряда суннитских групп, основывающихся на запрете изображать живое и даже хранить изображения живых существ в помещении. В этом смысле компаративистские исследования могут представить общее и различное в проявлениях «ядер» религиозных систем — мифологем, символов, аффектов и устремлений верующих, которые и конституируют сакральность.

Важным в религиозном значении с точки зрения материальности выступают пространства, ведь материальность всегда представлена именно «в них», а когда речь идет о пространстве в религиозных контекстах, то можно говорить не только о территориальности, но и о качественных различиях между пространствами в плане их пригодности для сакрального в восприятии информанта. В этом плане трудно поспорить с М. Элиаде в том, что для религиозного человека пространство может иметь множество качественных «разрывов», лишаясь однородности. У христианина подобный разрыв может происходить, к примеру, при посещении храма. Вход в храм сопровождается определенным ритуалом: необходимость три раза перекреститься известна многим даже не посещающим храм людям. То же самое можно сказать в отношении входа еврея в синагогу или в собственный дом, когда он целует мезузу. Не является ли это отголоском освящения домашнего пространства посредством «памятования» о Боге? В религиях пространства и в самом деле освящаются, отделяются, подготавливаются, очищаются с помощью разного рода действий, молитв, артефактов и т. п. При изучении религии пространство таким образом может рассматриваться как область, где религиозное чувство объективируется, где сакральное вступает во взаимодействие с профанным, а нередко отделяется от него, и как то, что создается и конституируется верующими людьми (для легитимного соприкосновения с божественным) (Knott 2015). К примеру, Ким Нот писала в своем труде (Knott 2015), посвященном сакрализации пространства, что оно в этом смысле может выступать как среда, методология и результат.

Там, где речь заходит о пространстве, нередко на сцену выходит и время (Engler; Stausberg 2021) которое увязывается также с телами, за которыми стоит агентность. Это актуально, когда мы рассматриваем повседневность, которая в той или иной степени структурируется временными отрывками, причем характеристика времени и его восприятие может существенно различаться для верующих представителей различных групп (впрочем, как и для неверующих). Атеист может структурировать свой будний день, исходя из цифр, которые показывают часы. Звонок будильника в 7:30 может значить ровно только время подъема на работу. В случае соблюдающего мусульманина и мусульманки цифры, которые показывают часы, могут переживаться по-разному в зависимости от времени года и положения солнца, потому что время чтения намаза зависит именно от положения солнца. Верующий мусульманин сопоставляет намаз с цифрами, а цифры — с положением солнца. Время намаза сегодня приводится на многих мусульманских сайтах и в приложениях, которые, помимо прочего, еще и могут найти направление к Каабе, *кибле*, в сторону которой должен стоять молящийся.

Материя в религиозном контексте существенно может влиять на чувства и когнитивные установки индивидуума во многом через соматические эффекты, которые нередко предполагают взаимодействие с вещами, способными, с точки зрения информанта, сакрализовать пространство. То же можно сказать и об аффективном эффекте, который способно оказать на них взаимодействие с «нечистым». Прикосновение к нечистому может вызвать брезгливость на физиологическом уровне даже в ситуации, когда ранее подобного не наблюдалось (к примеру, в случае неопита, который до принятия ислама не испытывал брезгливости от прикосновения к собаке). Прикосновение, например, к свинине как к нечистому виду мяса в исламе может вызвать чувство не только нарушения ритуальной чистоты, но и физиологической (даже если подобное прикосновение не оставило никаких следов). Таким образом, религия почти всегда материальна, телесна и пространственна.

Намаз и повседневность: тела, вещи, пространство и время в большом городе

Намаз сопровождает повседневность практикующих мусульман и может выступать тем, что ее структурирует и отличает от повседневности не только представителей других конфессий или нерелигиозных людей, но и т. н. «этнических» мусульман. Необходимость «читать намаз» может выступать первым, с чем сталкиваются индивидуумы, когда принимают ислам, произнося *шахаду* — свидетельство веры мусульманина: ежедневная пятикратная молитва — один из «столпов ислама», а исламская литература изобилует текстами о том, как и когда надо молиться. Эта область принадлежит *фикх* *'ибадат* — «литургическому» разделу исламского права.

Намаз считается обязательным для любого половозрелого мусульманина и мусульманки. От его исполнения освобождаются умалишенные и дети, не достигшие половой зрелости. Во втором случае, однако, считается, что опекуны ребенка должны все равно призывать подопечного с семи лет к его совершению. Это обосновывается идеей ответственности родителей и опекунов за воспитание детей с учетом исламских ценностей. Нельзя читать намаз женщине во время менструаций и послеродовых кровотечений. Запрещено выполнять намаз в состоянии измененного сознания: во время алкогольного и наркотического опьянения. И если женщина после менструаций и послеродовых кровотечений не обязана восполнить пропущенные

молитвы, то мусульманин и мусульманка, пропустившие намаз без уважительной причины, должны это сделать.

Нельзя сказать, что практики исполнения намаза абсолютно аналогичны у всех последователей ислама: некоторые моменты зависят от ветви ислама и *мазхаба* — правовой школы. Нередко в мечетях выполнение намаза определенным способом может выступать маркером принадлежности к той или иной группе мусульман, своеобразным механизмом идентификации условного «своего» и «чужого». Подобное нам доводилось наблюдать в мечети на Большой татарской улице в Москве, на этаже, предназначенном для женщин (ПМА 2019), когда некоторые информантки относили незнакомую им молящуюся девушку к шиитам, обращая внимание на специфическое поднятие рук в конце намаза. То же актуально и в отношении использования четок после намаза для осуществления *зикра* — кратких славословий Аллаха (*масбих*). Для одной из моих информанток-сунниток, молодой девушки из Дагестана, использование четок молящейся было маркером ее принадлежности к суфизму: «я читала, что по сунне мы должны после намаза делать зикр на пальцах, четки используют суфисты (*суфши* — прим. Ю. М.)» (ПМА, Р., ж., 24 года). «Зикр на пальцах» — это когда мусульманин и мусульманка отсчитывают количество славословий, используя для этого кончик и две фаланги пальца (по три славословия на один палец). Тем не менее использование четок для зикра дозволенным считают и шииты (ПМА, Д., ж., 35 лет).

Использование четок вообще становилось предметом дискуссий, в рамках которых представители одной группы мусульман вменяли в вину другим склонность к *бид'а* — порочным нововведениям. Подобные споры в цифровую эпоху можно наблюдать на различных форумах в интернете, в группах в социальных сетях и т. д. С точки зрения, к примеру, салафитов, модификация ритуалов непозволительна, если речь идет о практике, которая теоретически могла осуществляться во время жизни пророка Мухаммеда, но им не осуществлялась¹. Сторонники этого мнения нередко ссылаются на 21 аят 33 суры Корана: «Был для вас в посланнике Аллаха хороший пример тем, кто надеется на Аллаха и последний день и поминает Аллаха много» (Коран 1990: 333). И хотя использование четок обычно не становится поводом к *такфиру* (обвинению в неверии), но эмоциональную заряженность подобным спорам придает, так как никто из мусульман не хочет быть причиной «искажения религии». Таким образом, материальное «сопровождение» молитвы становится еще и маркером идентичности и конструирования границ по принципам «свой-другой».

Кому-то все это может показаться избыточным формализмом, но исполняя намаз «как положено», мусульманин стремится поклоняться Богу именно так, как того «хочет сам Аллах». Считается, что своеволие — причина падения Иблиса, не желавшего выполнить волю Бога и поклониться Адаму по приказу Творца: «...отсюда идет стремление к точности, как Аллах хочет, чтобы мы Ему поклонялись; отсюда и споры между суннитами и шиитами... в этом смысл в стремлении к точности». (ПМА, ж., 35 лет). Узнать, «как Аллах хочет», чтобы верующий Ему поклонялся, мусульманин может из Корана и хадисов — преданий о словах и поступках пророка Мухаммада. Но проблема в том, что исламские дискурсы и нарративы разнообразны. При «отсеивании» и актуализации того или иного сообщения хадисоведами —

¹ Именно поэтому они не рассматривают использование микрофона при трансляции азана, в отличие от перебирания четок, как недозволенное нововведение: микрофонов просто не было во времена пророка Мухаммада и его сподвижников.

богословами, изучающими предание — учитывались многие факторы, описание в пределах данной статьи которых нам не представляется возможным. Эти факторы также вызывали споры и дискуссии, что делает *'илм ал-хадис* — богословскую науку о хадисах — не только крайне важной, но и крайне сложной для постижения. Рядовой мусульманин обычно полагается на *фетвы*, религиозные постановления богословов, когда ищет информацию о легитимных способах поклонения.

Одним из основных условий совершения намаза выступает *ниййат* — намерение прочесть намаз, которое может выражаться вслух, а может быть сформулировано верующим мысленно. Также намаз требует, как это уже было сказано выше, соблюдение ритуальной чистоты и подготовки пространства. И здесь мы уже входим в область материального, которая и является предметом статьи.

Ритуальная чистота человека в исламе противостоит состоянию ритуальной нечистоты (*джанаба*, *хадас*) и обеспечивается с помощью малого или полного омовения: *вуду'* и *гусл* соответственно. Кратко можно сказать, что малое омовение мусульманин обязан осуществить после справления большой и малой нужды, крепкого сна, выхода газов, прикосновения к нечистому, выхода гноя и кровотечения и др. Полное омовение осуществляется после совокупления, выхода семени, по окончании менструаций и послеродовых кровотечений у женщин. Помимо этого, в академической литературе, посвященной исламу, также можем увидеть следующее: «гусл полагается производить после различных осквернений (*джанаба*), покаянных и искупительных актов, а также перед праздниками, постами, пятничной молитвой, бракосочетанием и другими значительными событиями» (*Ислам* 1991: 5). Однако в случае праздников, бракосочетаний и пятничных молитв многими мусульманами гусл рассматривается не как обязательная, а как желательная практика. Причем, в случае пятничного намаза, согласно одному из наших информантов, помимо полного омовения мужчине-мусульманину следует также умаститься благовониями, чтобы «братьям было комфортно находиться во время намаза рядом». (ПМА, М., м., 31 год). В этой ситуации гусл может выступать как одно из средств «защиты» социальной солидарности, которая важна в исламе. В хадисах поощряются отношения и способы ингруппового взаимодействия, которые способствуют укреплению *уммы* — общины мусульман. Телесная чистота в подобной парадигме — не только индивидуальная сфера взаимоотношений верующего с сакральным, но и уважение, выказываемое «братьям по вере», а для некоторых информантов — это еще и способ *да'ава* — призыва к исламу, в рамках которого постулируется, что чистота (не только духовная, но и физическая) остается отличительной чертой мусульманина, свидетельствующей «об истинности этой религии» (ПМА, М., м, 31 год). Таким образом концепция чистоты вводится в ценностную систему, становится этической установкой религиозного человека.

Для омовения необходима вода или, в ее отсутствие, чистый песок, нужный для проведения ритуала *тайаммум*. Чтобы не нарушить состояние ритуальной чистоты после тайаммума, следует остерегаться того же, чего избегают после применения *вуду'*.

В условиях московского повседневного быта соблюсти ритуальную чистоту для чтения намаза даже в общественном месте, на первый взгляд, нетрудно, так как ритуал малого омовения можно совершить в уборной. Так одна наша информантка поделилась тем, что регулярно совершает малое омовение перед намазом в уборной в офисе. Она планирует каждый свой день так, чтобы иметь возможность совершить омовение и исполнить намаз вовремя, что структурирует ее рутину вокруг этой ритуальной

практики и, по ее мнению, «очень организует ее жизнь». (ПМА, Д., ж, 35 лет). Она работает в офисе в установленном графике. Но здесь может возникнуть вопрос: что делать людям мобильным? Москва — динамичный город, экономика которого требует наличие специалистов, пребывающих в постоянном движении: таксистов, курьеров и т.п. Среди представителей этих профессий — мусульмане, которым постоянно приходится сталкиваться с необходимостью ритуального очищения и поиска места для молитвы. К примеру, один из наших информантов — молодой таксист, который регулярно соблюдает порядок совершения молитв. По его свидетельству, ему не всегда удается зайти в помещение с открытыми для посторонних людей уборными, чтобы «взять омовение» (ПМА, М., м., 31 год), поэтому он вынужден возить с собой наполненную водой бутылку, чтобы в перерыве «между клиентами взять омовение и помолиться» (ПМА, М., м., 31 год). Видит ли он в этом проблему? Скорее нет, чем да, так как, по его высказыванию, он уже привык к тому, что «вода всегда должна быть в машине» (ПМА, М., м., 31 год). За четыре года работы в такси он уже выработал «свои» схемы рутинизации жизни, в рамках которых приходится в том числе и договариваться с хозяевами, к примеру, «заведений вроде чайханы» (ПМА, М., м., 31 год), чтобы те пустили его, человека с улицы, в уборную для ритуального очищения.

Вторым важным условием для намаза выступает чистота пространства. Мусульманину нельзя исполнять намаз в «нечистых» местах, в список которых входят кладбища, уборные и бани, совершать намаз нельзя даже в ванной, в которой нет туалета. Одним из средств защиты молитвы от «нечистоты» выступает коврик для намаза (араб. — *саджжада*, тадж. — *чойнамос*). Коврик, по большому счету, используется в качестве места для земного поклона. Однако, если обратиться к исламским богословским текстам, можно отметить, что постоянное использование специального коврика или подстилки (*хумра*) во время намаза не было характерным для пророка Мухаммада и его сподвижников, из-за чего некоторые салафиты считают, что постоянное использование коврика — порочное «нововведение». Согласно хадисам, пророк Мухаммад молился на земле (*Сахих Бухари 2025*), глине, циновке (*Сахих аль-Бухари 2025*). В связи с этими данными многими богословами и простыми мусульманами использование коврика не рассматривается как обязательное условие для выполнения намаза даже на улице, потому что «основа в месте для молитвы — чистота, если не доказано обратное, если не видно наджаса». (ПМА, Р., ж, 24 года). Однако, наши информанты предпочитают молиться, используя что-либо в качестве подстилки для земного поклона даже в местах, где нет сомнения в ритуальной чистоте пространства: к примеру, дома, или в офисе, где постоянно моются полы. Иногда это продиктовано не с столько стремлением к благочестию, сколько банальным неудобством твердой поверхности пола для поклона. На улицах информанты и вовсе не могут представить себе молитву без какой-либо подстилки. К примеру, наш информант-таксист, молясь на улице, использует иногда собственную верхнюю одежду, чтобы во время земного поклона исключить соприкосновение лба и рук с возможными нечистотами: «сейчас везде люди гуляют с собаками, поэтому нужно что-то, чтобы было чисто» (ПМА, М., м., 31 год).

Коврик также используется и шиитами, но ими же в намазе для земного поклона используется предмет, который в персидской традиции называется «мохр», а в арабской «турба», представляющий прессованную почву или глину, куда молящийся кладет лоб в земном поклоне. Считается, что мохр должен быть выполнен

из земли Кербелы (священного города для шиитов, где похоронен имам Хусейн — Ю. М.), а лучше — из земли, набранной рядом с могилой Хусейна» (ПМА, Д., ж., 35 лет). Впрочем, для земного поклона подходит любая вещь из природного материала (земля, глина, древесина, лист растения, сухая салфетка, даже цветок и т. п.) (ПМА 2025). Использование мохра нередко становится маркером принадлежности к шиитской ветви ислама. Мохр «выделяет» информантов шиитов из общей группы верующих в рамках «суннитских» пространств: к примеру, мечетей или молельных комнат, где большинство прихожан — сунниты. Это во многом наделяет его идентификационным потенциалом, делая «знаком-атрибутом» шиитской молитвы, в ситуации, когда шииты в меньшинстве по сравнению с суннитами, он становится маркером принадлежности к традиции и дискурсивным практикам, конституирующим ислам шиитского толка. Однако его важность возрастает еще и в силу аффективного восприятия земли с могилы Хусейна, из которой иногда создаются мохры. Хусейн для шиитов — символ мученической смерти и преданности истине. Он горячо почитается шиитами, как и все, что связано с его образом.

Еще одним средством конституирования пространства для намаза может выступать *сутра* — преграда, которую мусульманин или мусульманка ставят перед собой во время намаза. Использование сутры характерно для суннитов. Преграда не обеспечивает ритуальную чистоту пространства, но она ограждает молящегося от потенциально проходящего перед ним человека. Дело в том, что считается: если перед молящимся пройдет человек, собака или осел (некоторых видов животных, в частности кошек это не касается), то намаз «не засчитывается» (ПМА, Р., ж, 24 года). Сутра — любой предмет без изображений живых существ, который может быть заметен человеку со стороны. В качестве сутры могут использоваться статичные объекты: стены, деревья, ограды и т. п. Одна из наших информанток в качестве сутры постоянно использует свою дамскую сумку, а на работе — стену кабинета (ПМА, Р., ж, 24 года). Для информанта-таксиста сутра выступает еще и средством защиты от «посторонних» взглядов, так как ему часто приходится читать намаз на улице. С этой целью он использует машину, деревья или кусты.

Шииты не используют сутру, так как считают, что проходящий перед молящимся человек не делает молитву «не действительной». «Не действительной» ее делает отсутствие смирения, внимания, излишние движения, отклонение от *киблы* (ПМА, Д., ж, 35 лет). В мечетях считается, что сутрой выступает впередистоящий ряд молящихся. Одно из объяснений функций сутры — оберегание концентрации молящегося во время молитвы от того, что может ее нарушить. Но на наш взгляд подобное объяснение не очень убедительно, так как нарушить концентрацию молящегося может прохождение перед ним, к примеру, домашней кошки, но это не нарушает молитву согласно *фикху*. Функциональность сутры, скрывающаяся за ее ценностью по причине приверженности тому, что делал пророк Мухаммад, на наш взгляд, — хорошая область исследований, эксплицирующих религиозные способы и схемы «очерчивания» пространств. Сутра — способ «защитить» молитву, не относящийся к ритуалам очищения пространства. Ее используют, чтобы перед молящимся «никто не прошел, потому что тогда намаз будет не действительным» (ПМА, М., м., 31 год). С точки зрения суннитских нарративов прохождение перед молящимся во время его молитвы считается строго порицаемым, так как это может нарушить концентрацию, его смирение и устремленность к Аллаху. Тут опять же большое значение приобре-

тает социальный аспект, которому ислам придает значительную роль. Считается, что верующие должны быть «помощниками» друг другу в приближении к Аллаху, они должны «призывать к одобряемому и запрещать порицаемое». Вера мусульманина, таким образом, редко сугубо индивидуалистична, она имеет коллективные измерения, пронизывая социальные взаимоотношения, делая даже их способом поклонения божественному. В этом смысле, использование сутры — социоцентрично, оно обусловлено тем, что мусульманин нередко молится там, где есть некто Другой.

Если обратиться к ритуальным функциям тел, то, помимо ритуальной чистоты, мусульманин и мусульманка, приступая к молитве, должны соблюдать правила, касающиеся внешнего вида. В исламском фикхе есть понятие «аурат» (*'авра*, «нагота»), которое означает части тела, которые должен скрывать перед посторонними мусульманин и мусульманка. Аурат мужчины включает в себя участки тела между пупком и коленями, а в случае женщины аурат — все ее тело, кроме лица и кистей рук. Покрытие аурата — условие исполнения намаза. К примеру, считается, что намаз, совершенный женщиной без скрывающего волосы платка, «не принимается Аллахом» (ПМА, Р., ж, 24 года). На одежде не должно быть нечистот, изображения живых существ, и одежда не должна быть прозрачной. Многие шиитские богословы предостерегают молящихся от ношения во время намаза одежды, «оскверненной» шерстью животных (не только, к примеру, собак, но и даже кошек) даже в маленьких количествах. Последнее — следствие шиитского запрета приступать к намазу в шерстяной одежде. Поэтому, если мусульманин суннит может не прервать намаз, если об него начнет ласкаться кошка, то шиит это скорее всего сделает, чтобы поменять одежду. Одна из наших информанток-шииток подобный запрет на молитву с наличием шерсти на одежде называла одной из причин, почему она не может завести питомца (ПМА, Д., ж, 35 лет).

Одежда для мусульманина — не только средство скрыть наготу, но и социальный маркер, механизм выстраивания и демонстрации идентичности, а также — еще один способ приближения к Аллаху. К примеру, именно поиск «довольства Всевышнего» может выступать причиной ношения бороды мужчиной-мусульманином, так как борода — часть «сунны», т. е. пророческого «примера», «образца». Для мужчины, как уже было отмечено выше, также считается желательным надеть хорошую одежду для пятничного намаза (*джум 'а* намаза), чтобы другим мусульманам было приятно и комфортно с ним находиться (ПМА, М., м, 31 год) во время коллективной молитвы. Если говорить о гендерных нормах, выводящихся из исламских нарративов, то можно отметить, что мужчина — главный актер публичного пространства. Необходимость выстраивать тесные ингрупповые взаимодействия вынуждает его заботиться о том, чтобы людям с ним было максимально комфортно выстраивать контакты. При этом к его внешнему виду предъявляется мало требований, среди которых — покрытие аурата, опрятность и чистота.

Мусульманка же, конечно, не «изгоняется» из социальных процессов и общественной жизни, однако ее тело — приватно. Женщина может украшать себя только в пространстве дома, среди родственников, мужа или среди других женщин, поэтому посещение коллективных молитв тем более в «украшенном» виде, считается нежелательным. В домашнем пространстве, напротив, украшение внешнего вида для молитвы с обязательным соблюдением правил, касающихся аурата, для женщины считается желательным. О чем это может говорить? На наш взгляд, можно отметить, что здесь одежда выступает механизмом отделения профанного времени от сакрального (повседневности от

праздников и пятницы), рутины с ее утилитаризмом и прагматизмом от праздничности. Учитывая это, становится понятным, почему информанты говорят о желательности использования красивой одежды и благовоний для намаза. И дело не только в том, что это способ получения дополнительной награды, т. е. *саваба* (ПМА, Д., ж, 35 лет) с точки зрения сотериологической прагматики, но это еще демонстрация инаковости времени молитвы по отношению к остальному времени, его торжественности в контексте обыденности, выступающей оппозиционной категорией по отношению к праздничному. Это способ качественного изменения времени в дополнение к качественному изменению пространства для общения с трансцендентным. Помимо этого, украшение внешнего вида для намаза — это выражение особенного почета по отношению «к Тому, перед Кем стоишь» (ПМА, Р., ж, 24 года). Но, опять же, работающие мусульманин и мусульманка редко имеют возможность менять одежду специально для намаза. В повседневности речь идет чаще всего именно о поддержании ее пригодности для того, чтобы молитва «была принята Аллахом» (ПМА, М., м, 31 год). И если мужчине это условие не трудно выполнить, то в ситуации с работающей мусульманкой, не носящей *хиджаб*, но соблюдающей своевременное выполнение намаза, необходимость прикрывать аураат может усложнять ситуацию. Одна из информанток поделилась тем, что во времена, когда она не носила хиджаб, ей приходилось возить в сумке палантин, чтобы прикрыть волосы, или дополнительную одежду, чтобы скрыть руки от кистей до локтей: «однажды я читала намаз в примерочной в ТЦ, накинув на голову платок, который всегда брала с собой. Повезло, что еще зима была и я была почти покрытая» (ПМА, Р., ж., 24 года).

Таким образом, намаз — это не просто ежедневная молитва. Это целая конфигурация телесных движений, вещей, пространства и времени, которая конституирует повседневность практикующего мусульманина и которая фундирована сакрализацией обыденности. Эта молитва не всегда может быть «перенесена» на другое время по желанию мусульманина и мусульманки, что приводит к способам выработки сценариев повседневности, ее структуризации вокруг ритуального «ядра». Необходимость молиться в положенное время может выступать даже одной из причин, почему информант или информантка не могут найти работу: не каждый работодатель спокойно относится к тому, что его сотрудник несколько раз в день молится, не каждое место подходит для намаза, не каждая деятельность позволяет информантам выделить время для молитвы. Тем не менее, нередко практикующий мусульманин и мусульманка приходят к адаптации своей повседневной жизни под необходимость выполнения пятикратной молитвы, решая вопросы, связанные не только с ее «духовными» аспектами, но и с материальными.

Заключение

«Мусульманская молитва — это комбинация физических действий, вербальных высказываний и внутренних чувств» (Паунтни 2025: 361), пронизывающая повседневность практикующего мусульманина и выстраивающая ее. Если спросить практикующего мусульманина о том, что отличает его жизнь от жизни немусульман или не практикующих мусульман, то, с большой долей вероятности, он ответит: «поклонение Аллаху».

В Москве нет мечетей и молельных комнат «на каждом углу», но ежедневная необходимость молиться, где застанет время, способность обеспечить ритуальную чистоту

пространства с помощью подручных средств, «децентрализирует» сакральную пространственность обыденности религиозного мусульманина. Да, при чтении намаза молящийся человек должен быть обращен телом в сторону Каабы в Мекке, но это направление молитвы не «привязывает» мусульманина к некоему аналогу церкви, «насыщенному» сакральным. Мечеть или молельная комната для наших информантов — это место, где мусульманин может спокойно помолиться, находясь «среди своих». И нельзя сказать, что мечети и молельные комнаты определяют их повседневность: молиться часто приходится вне их. Исключением можно считать разве что пятничный намаз для мужчин, который в это смысле выступает эффективным механизмом выстраивания социальной солидарности, вовлеченности в социальные связи и выстраивание сетей. Считается, что коллективная молитва мужчины не просто обязательна (для женщин она не обязательна), но увеличивает награду мусульманина перед Аллахом в Раю, в то время как для женщины лучшим местом для намаза выступает дом. Тем не менее, когда мы писали о повседневности московских мусульман, в нашем исследовании основной формой поклонения Аллаху выступала именно индивидуальная молитва. Особенно это актуально по отношению к работающим мусульманам и мусульманкам. Москва — как и любой крупный мегаполис — это город атомизированных индивидуумов, его экономика настроена на индивидуализм. В этом отношении верующий мусульманин и мусульманка во время молитвы нередко остаются «наедине со своим Господом» гораздо чаще, чем с Ним и большим коллективом¹.

Вещи — необходимые средства для обеспечения ритуальной чистоты тела молящегося и пространства, в рамках которого мусульманин или мусульманка выполняют намаз. Они могут выступать как агенты и носители сакрального (как, например, *мусхаф* — физический экземпляр Корана на арабском языке) либо же как средства отделения сакрального от осквернения профанным. Таким образом, мусульманская молитва материальна, она «оберегается» от осквернения с помощью физических практик молящегося, артефактов, которые выступают не только механизмом защиты чистоты сакральности, но и иногда становятся маркером принадлежности к той или иной традиции в рамках ислама, «обрастая» ценностными коннотациями.

Рыночная экономика откликается на потребности мусульман в ковриках, мохрах, одежде для намаза, предлагая сейчас широкий выбор вещей, которые нужны мусульманам для ритуальных практик. В угоду городской мобильности появляются компактные «дорожные» коврики, которые — в отличие от традиционных текстильных — легко складываются и моются. Их можно найти и купить на маркетплейсах, в магазинах при мечетях. С этой точки зрения, быть практикующим мусульманином в Москве — не непосильная задача. Инфраструктура Москвы адаптируется под увеличение количества мусульман. Но в то же время индивидуальные сценарии информантов демонстрируют схемы адаптации повседневности под необходимость молиться вовремя. Многие эффективно справляются с этой работой, но далеко не все.

В то же время, когда речь идет об изучении ислама и мусульман, нужно всегда держать в голове разнообразие форм, которые принимают религиозные практики в различных сообществах. Это одна из причин, почему наша статья не может рассматриваться как «полнокровное» исследование религиозных практик мусульман в повседневности,

¹ Однако, при возможности выполнить намаз коллективно, наши информанты пытаются помолиться с членами своих семей, друзьями, подругами, потому что социоцентричность в исламе считается крайне важной.

она — лишь скромная попытка подойти к ритуальным практикам мусульман. Данная область штудий обширна, и мы надеемся, что она дождет своих исследователей и созданных ими междисциплинарных языков описания и осмысления.

Источники и материалы

- Коран 1990 — Коран: Перевод смыслов / Пер. с араб. И. Ю. Крачковского. М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1990. 512 с.
- ПМА 2019 — Полевые материалы автора, 2019.
- ПМА 2025 — Полевые материалы автора, 2025.
- Сахих аль-Бухари 2025 — Сахих аль-Бухари, книга об одежде, (хадисы 5783-5969) [электронный ресурс]. <https://isnad.link/book/sahih-al-buhari/77-kniga-ob-odezhde-hadisy-5783-5969/43-glava-sidenie-na-cinovke-i-tomu-podobnom> (дата обращения: 06.11.2025).
- «Сахих» Муслима 2025 — Сборник хадисов [электронный ресурс]. <https://sunnah.com/muslim:1006> (дата обращения: 06.11.2025).

Научная литература

- Борисов В. М. Русско-арабский словарь: 42 000 слов. М.: Советская энциклопедия, 1967. 1120 с.
- Дюркгейм Э. Элементарные формы религиозной жизни // Мистика. Религия. Наука. Классики мирового религиоведения. Антология / Пер. с англ., нем., фр. Сост. и общ. ред. А. Н. Красникова. М.: Канон, 1998. 736 с.
- Прозоров С. М. (отв. ред.). Ислам: Энциклопедический словарь. М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1991. 315 с.
- Кайуа, Р. Миф и человек. Человек и сакральное / Пер. с фр. и вступ. ст. С. Н. Зенкина. М.: ОГИ, 2003. 296 с.
- Отто Р. Священное. Об иррациональном в идее божественного и его соотношении с рациональным. СПб.: Изд-во СПбГУ, 2008. 272 с.
- Паунтни Л. Антропология. Всё, что нужно знать о происхождении, становлении и развитии человека / Лаура Паунтни, Томислав Марич; перевод с англ. А. А. Костиковой. М.: Издательство АСТ, 2025. 361 с.
- Элюаде М. Священное и мирское. М.: Изд-во МГУ, 1994. 144 с.
- Arab P. T., Hughes J. S., Plate S. B. (ed.). *The Routledge Handbook of Material Religion*. New York: Routledge, 2023. 478 p.
- Engler S., Stausberg M. (ed.). *The Routledge Handbook of Research Methods in the Study of Religion*. New York: Routledge, 2021. 670 p.
- Fowler W. W. The Original Meaning of the Word Sacer // *The Journal of Roman Studies*. 1911. Vol. 1. С. 57–63.
- Knott K. *The Location of Religion: A Spatial Analysis*. New York: Routledge, 2015. 288 p.
- Meyer B. et al. The Origin and Mission of Material Religion // *Religion*. 2010. Vol. 40. №. 3. P. 207–211. <https://doi.org/10.1016/j.religion.2010.01.010>

References

- Arab, P. T., J. S. Hughes, and S. B. Plate (eds.). 2023. *The Routledge Handbook of Material Religion*. New York: Routledge. 478 p.
- Borisov, V. M. 1967. *Russko-arabskii slovar': 42 000 slov* [Russian-Arabic Dictionary: 42,000 words]. Moscow: Sovetskaia entsiklopediia. 1120 p.
- Caillois, R. 2003. *Mif i chelovek. Chelovek i sakral'noe* [Myth and Man. Man and the Sacred]. Moscow: OGI. 296 p.
- Durkheim, É. 1998. Elementarnye formy religioznoi zhizni [The Elementary Forms of Religious Life]. In *Mistika. Religiiia. Nauka. Klassiki mirovogo religiovedeniia. Antologiiia* [Mysticism.

- Religion. Science. Classics of World Religious Studies. Anthology], ed. by A. N. Krasnikov. Moscow: Kanon. 736 p.
- Eliade, M. 1994. *Sviashchennoe i mirskoe* [The Sacred and the Profane]. Moscow: Izdatel'stvo MGU. 144 p.
- Engler, S., and M. Stausberg (eds.). 2021. *The Routledge Handbook of Research Methods in the Study of Religion*. New York: Routledge. 670 p.
- Fowler, W. W. 1911. The Original Meaning of the Word Sacer. *The Journal of Roman Studies* 1: 57–63.
- Knott, K. 2015. *The Location of Religion: A Spatial Analysis*. New York: Routledge. 288 p.
- Meyer, B. et al. 2010. The Origin and Mission of Material Religion. *Religion* 40(3): 207–211. <https://doi.org/10.1016/j.religion.2010.01.010>
- Otto, R. 2008. *Sviashchennoe. Ob irratsional'nom v idee bozhestvennogo i ego sootnoshenii s ratsional'nym* [Sacred. Irrationality in the Idea of Divinity and Its Proportion to Rationality]. Saint Petersburg: Izdatel'stvo SPbGU. 272 p.
- Pauntni, L., and T. Marich. 2025. *Antropologiya. Vse, chto nuzhno znat' o proiskhozhdenii, stanovlenii i razvitiu cheloveka* [Anthropology. Everything You Need to Know about the Origin, Formation, and Development of Human]. Moscow: AST. 361 p.
- Prozorov, S. M. (ed.). 1991. *Islam: Entsiklopedicheskii slovar'* [Islam: An Encyclopedic Dictionary]. Moscow: Nauka. Glavnaia redaktsiia vostochnoi literatury. 315 p.