

УДК 86.38

ИСЛАМ И ДЖАХИЛИЯ: МОЛИТВА КАК МЕРА РИТУАЛЬНОЙ ДИСТАНЦИИ

Спивак И. А.

*Крымский федеральный университет имени В. И. Вернадского,
Симферополь, Российская Федерация*

E-mail: lspivaq@mail.ru

Процесс религиозной самоидентификации представителей раннемусульманской общины, начавшийся с возникновением идеологического антагонизма между ними и мекканскими язычниками, требовал не только догматического, но и ритуального оформления. Анализ мусульманского предания позволяет сделать вывод, что первой отличительной чертой ритуальной практики мусульман стало совершение ими ежедневной обязательной молитвы. На основании свидетельств источников предпринята попытка сравнительного анализа ритуальной практики арабов язычников и мусульманской молитвы. В качестве критерия выделены два параметра – выбор времени и места совершения ритуальных действий.

Сделан вывод о беспрецедентном расширении сферы сакрального в ритуальной практике мусульман, по отношению к обрядам и ритуалам арабов эпохи джахилии. Выделены следующие формы почитания божеств в доисламской Аравии: установка и обход идолов, кровавые жертвоприношения, посвящение идолам части урожая, ритуальные возлияния, кормление идолов, многочисленные и разнообразные «дары», приносимые в наиболее почитаемые святилища, обривание головы перед идолами, паломничества к святилищам, посвящение языческим божествам животных, многочисленные индивидуальные стихотворные обращения к божествам, гадания по стрелам. Подавляющее большинство этих ритуальных действий совершалось в сакральных местах с четко очерченными границами. Ислам уничтожил границы сакральных мест, превратив всю Землю в место поклонения. Изучение мусульманского предания о происхождении временной регламентации ежедневного молитвенного цикла позволило прийти к выводу о том, что некоторые его элементы появляются в исламе после 622 г. К таким элементам, по мнению автора, следует отнести запрет на совершение молитвы в моменты восхода, захода и нахождения солнца в зените. Другим элементом этой группы является обязанность совершать молитву пять раз в день. Автором высказывается предположение о том, что такая регламентация ежедневного молитвенного цикла возникла после знакомства мусульман с ритуалами и практиками других религиозных общин, в частности, зороастрийцев и иудеев. Анализ источников позволил прийти к заключению о том, что основным временным циклом совершения ритуальных действий для арабов эпохи джахилии был не дневной, а годовой, с выделением запретных месяцев и паломничествами к различным святилищам. Изучение событийных контекстов, в которых происходили обращения арабов язычников к божествам вне рамок годового цикла, позволяет сделать вывод об их ситуативном характере. Источники не зафиксировали существования в доисламской Аравии сколь-нибудь устойчивого ежедневного ритуального цикла. Ислам, сохранив в измененном виде элементы годового ритуального цикла, такие как хадж, умра и запретные месяцы, дополнив их постом в месяце Рамадан и мусульманскими праздниками, перенес главный акцент в богочитании на каждый день, сделав его днем обязательного поклонения.

Ключевые слова: джахилия, жертвоприношение, ислам, Мекка, молитва, ритуальная практика, хадис.

Ислам, будучи самой молодой из мировых религий, формировался в условиях сложной и неоднородной религиозной ситуации. К VII веку на территории Аравийского полуострова достаточно прочные позиции занимали: иудаизм, христианство, исконное арабское язычество. Кроме того, источники зафиксировали присутствие

здесь членов секты сабиев, относительно которых в историографии высказывались как предположения об их принадлежности к кругу иудео-христианских гностиков [1, с. 201], так и мнения об их тождественности представителям движения монотеистов ханифов [2, с. 469]. Под именем «маджус» в Коране (XXII: 17 (17)) упомянуты и зороастрийцы, занимающие в тексте промежуточное положение между «людьми Писания» и язычниками [3]. Сложность ситуации усугублялась тем, что названные религиозные течения сами по себе были неоднородны, а их внутренняя жизнь характеризовалась непрекращающимся противостоянием различных течений и групп.

Возникший в такой обстановке ислам вынужден был, с одной стороны, вступать с ними в контакты, а с другой, успешно конкурировать. Первым шагом на этом пути для представителей раннемусульманской общины должно было стать определение своего положения по отношению к сосуществовавшим с ними религиозным общинам. Прежде всего, это касалось мекканских язычников. Последнее на практике означало осуществление ориентации относительно доктринальных и ритуальных особенностей вышеназванных конфессиональных групп. Прямым отражением процесса религиозной самоидентификации является история формирования мусульманской обрядности. Следует отметить, что в отечественной историографии неоднократно затрагивались проблемы, связанные с возникновением ритуальных установлений раннего ислама – запрет на употребление вина и запрет на вкушение свинины [4, с. 36–43]. Отмечались важные переломные моменты этого процесса, такие, например, как перемена киблы – ориентации совершающих молитву мусульман с Иерусалима на Мекку [5, с. 105–106]. Вместе с тем, гораздо реже в поле зрения исследователей оказывались вопросы, связанные с возникновением дневного ритуального цикла в исламе, состоящего из пяти обязательных молитв, и имеющего, по крайней мере со времени совершения Мухаммадом хиджры, в качестве внешнего признака словесный призыв к молитве. В этой связи, представляется актуальным попытаться восполнить этот пробел, что могло бы позволить, в свою очередь, более детально реконструировать процесс религиозной самоидентификации раннемусульманской общины. Анализ истории формирования ежедневного ритуального цикла в исламе через призму процесса религиозной самоидентификации предполагает, прежде всего, рассмотрение вопроса об отличиях языческой ритуальной практики от мусульманской молитвы. В рамках данной статьи мы остановимся только на двух, на первый взгляд, внешних, отличительных признаках – выборе места и времени совершения ритуальных действий. Основным источником наших знаний в этом вопросе является мусульманское предание.

Следует отметить, что в оценке мусульманского предания как достоверного исторического источника, в исламоведении сложились два диаметрально противоположных подхода – гиперкритический и позитивный [6, с. 85–108; 7]. Тем не менее, когда речь идет о ритуальных установлениях, существование которых не подлежит сомнению для времени жизни Мухаммада, сообщения литературы хадисов, с известной осторожностью, могут рассматриваться как «действительно отражающие реальные события и ситуации эпохи зарождения ислама» [8, с. 263]. Представляется целесообразным использовать, прежде всего, сообщения, содержащиеся в наиболее авторитетных для мусульманского мира сборниках хадисов – «ал-Джами ас-Сахих»

Мухаммада б. Исмаила Абу Абдаллаха ал-Джуфи ал-Бухари и «Сахих» Абу ал-Хусайна Муслима б. ал-Хаджжаджа б. Муслима ал-Кушайри ан-Найсабури [9; 10]. Кроме собственно сборников хадисов, к анализу следует привлечь основанное на них «Жизнеописание пророка Мухаммада» Абд ал-Малика б. Хишама ал-Химйари [11]. Для верной оценки ритуальной дистанции, которая возникла между мусульманами и аравийскими язычниками после появления в исламе дневного ритуального цикла, большое значение имеют источники по языческой ритуальной практике в Аравии, среди которых следует выделить «Книгу об идолах» Абу-л-Мунзира Хишама б. Мухаммада б. ас-Саиба ал-Калби [12].

Очевидно, что первой конфессиональной группой, относительно которой была осуществлена догматическая и ритуальная ориентация формирующейся мусульманской общины, стало языческое население Мекки. Следует признать, что процесс этот окончательно завершился к моменту совершения Мухаммадом хиджры и, следовательно, датируется временным отрезком между 610–622 гг. Аргументом в пользу того, что для формирования антагонизма между рождающимся исламом и аравийским язычеством потребовалось определенное время, является широко известный случай с так называемыми «сатанинскими стихами» [13, с. 134–146]. В указанном временном промежутке, в свою очередь, следует искать и начало ритуального обособления руководимой Мухаммадом общины от джахилийских ритуалов и обычаев населения Мекки. Вероятно, первым ритуальным нововведением стала обязательная для мусульман ежедневная молитва. По сообщениям Хишама ал-Калби, в культовой практике арабов-язычников отсутствовал какой-либо регламентированный дневной цикл обязательных ритуальных действий. Действительно, как следует из текста «Книги об идолах», в доисламской Аравии получили распространение следующие формы религиозного почитания: установка и обход идолов; кровавые жертвоприношения; посвящение идолам части урожая; ритуальные возлияния; кормление идолов; многочисленные и разнообразные «дары», приносимые в наиболее почитаемые святилища; обривание головы перед идолами; паломничества к святилищам; посвящение языческим божествам животных; многочисленные индивидуальные прозаические и стихотворные обращения к божествам [12, с. 14–38]. Мусульманская традиция в лице Ибн Хишама настаивает на том, что обязанность ежедневной молитвы была «возложена» на пророка впервые, когда он находился в Мекке, а непосредственным его наставником стал Джибрил. «Ибн Исхак сказал: «Рассказал мне Салих ибн Кайсан со слов Урвы ибн аз-Зубайра, передавшего слова Аиши, которая рассказывала: «На Посланника Аллаха была возложена обязанность совершать молитву. Первое, что было предписано ему, это совершение два раза по два колена-преклонения во время каждой молитвы. Потом Аллах предписал в оседлой жизни совершать четыре раката, а во время путешествия – как первое предписание – два раката. Рассказали мне некоторые ученые, что когда было предписано совершение молитвы, к Посланнику Аллаха пришел Джабраиль. Пророк был на северной стороне Мекки. Джабраиль ударил пяткой в сторону долины, и оттуда забил источник. Джабраиль совершил омовение, а Пророк смотрел на него, чтобы увидеть, как нужно очиститься для совершения молитвы. Потом совершил омовение и Пророк, подобно тому, как совершил омовение Джабраиль. Потом встал Джабраиль рядом с ним и

совершил молитву, показывая, как нужно ее совершать. А Пророк повторил за ним. Потом Джабраиль ушел» [11, с. 72]. Анализ хадисов, посвященных введению обязательной молитвы, показывает, что такие детали как порядок омовения, количество ракаатов в молитвах, возможность объединения молитв – устоялись далеко не сразу [7, с. 100–104, 106–110]. Окончательная унификация элементов молитвы была произведена и письменно зафиксирована Мухаммадом аш-Шайбани (ум. в 805 г.) [14, с. 204]. Вместе с тем и сегодня существуют некоторые разночтения относительно элементов обязательных молитв у представителей различных мазхабов [15]. Несмотря на это, хронологическим маркером в данном случае может служить то, что введение ежедневных обязательных молитв в ритуальную практику ислама нашло свое отражение в тексте Корана: «Хвала же Аллаху, когда застигает вас вечер и когда застигает утро! Ему хвала и в небесах, и на земле, и вечером, и когда вас застигает полдень» (XXX: 16 (17)–17 (18)) [3]. Более того, рассказ Ибн Хишама о «первой крови, пролитой в исламе» подтверждает тот факт, что ежедневные молитвы, для совершения которых «сподвижники пророка уходили в горные ущелья и молились втайне от людей своего племени», не имели аналогов среди ритуалов язычников Мекки. «Однажды, когда Саад ибн Абу Ваккас был в числе сподвижников Посланника Аллаха и они молились в одном из горных ущелий Мекки, их обнаружила группа язычников, которые стали осуждать их, поносить за то, что они делают, и даже стали с ними драться. Тогда Саад ибн Абу Ваккас ударил одного из язычников челюстью верблюда и ранил его до крови. Это была первая кровь, пролитая в исламе» [11, с. 76]. Очевидно, что необходимость скрываться от мекканских язычников при совершении молитвы, а также реакция последних при обнаружении молящихся мусульман, наглядно свидетельствуют в пользу того, что молитва была для язычников новшеством, отличительным признаком мусульманской общины. Такое положение сохранялось и позднее. Показательна в этом отношении одна из версий рассказа об истории резни, устроенной Халидом б. ал-Валидом в племени бану джазима, люди которого заверили его, что уже отреклись от язычества, когда в качестве оправдания своим действиям, он сослался на то, что «выжидал полдня, не нападая, пока не убедился, что джазимиты не возглашают призыва на молитву, и лишь после этого атаковал их» [5, с. 163]. Важность сообщения, в данном случае, заключается не в его достоверности, а в том, что с точки зрения его автора невыполнение джазимитами обязательной молитвы автоматически выводило их из ислама. Рассказывая о первых мусульманах Ибн Хишам подчеркивает, что принятие ими ислама было неразрывно связано с совершением молитвы. «Он (*Абу Бакр – И. С.*) начал призывать к Аллаху и к Исламу тех, кому он доверял из своего народа... Когда они согласились, он привел их к Посланнику Аллаха. И они приняли ислам, стали совершать молитву... Ибн Исхак сказал: Эти восемь человек первыми приняли ислам, стали молиться, поверили в Посланника Аллаха и его пророчество» [11, с. 75].

Поскольку, по нашему мнению, именно молитва впервые определила ритуальную дистанцию между исламом и язычеством, закономерен вопрос о ее отличительных особенностях по отношению к ритуальной практике язычников. Первое бросающееся в глаза различие связано с обстоятельствами места совершения ритуальных

действий. Действительно, дошедшие до нас источники указывают на то, что для совершения ритуальных действий аравийским язычникам необходимо было особое «сакральное пространство». Сакральным его делало чаще всего то, что на его территории располагались идолы, посвященные им камни, различного рода сакральные объекты [12]. В литературе высказывалась точка зрения о передвижных святилищах у арабов-язычников, позволявших, при необходимости, подвергнуть сакрализации любую территорию [16]. Хишам ал-Калби донес до нас по крайней мере два свидетельства существования обряда сакрализации пространства в языческой Аравии. «К поклонению истуканам и камням их (*потомков Исмаила – И. С.*) привело то, что никто не покидал Мекки, не взяв с собой камня из Святилища из-за почтения к этому Святилищу и привязанности к Мекке. И где бы они ни селились, они ставили этот камень и обходили вокруг него, как обходили вокруг Каабы, желая снискать этим ее милость и из-за привязанности и любви к Святилищу» [12, с. 14]. Как видно, в данном случае интересующий нас обряд описан через призму исламской концепции «изначального монотеизма» потомков Исмаила. Другое сообщение ал-Калби лежит вне рамок этой концепции: «Когда человек был в пути и делал привал, он брал четыре камня, выбирал из них самый красивый и делал его своим Богом, а из остальных трех делал подставку для котла. Когда же он отправлялся в путь, то оставлял его. А когда делал следующий привал, поступал так же» [12, с. 26–27]. Таким образом, установка камня (сакрального объекта) в том или ином месте делала это место сакральным, а обход вокруг него позволял очертить границы сакральной территории.

Еще одним местом совершения ритуальных действий язычниками являлись могилы, на которых они совершали жертвоприношения. По сообщению Мухаммада б. Абд ал-Карима аш-Шахрагани: «Некто из арабов, находясь при смерти, говорил своим детям: “Похороните со мной мое верховое животное, чтобы я отправился на нем на Собор. Если же вы не сделаете этого, то я должен буду идти на Собор на своих ногах”» [17, с. 40]. Сведения источников о ритуальной практике аравийских язычников в целом подтверждают то, что «любая кратофания или иерофания преобразует место, где происходит, и оно, до того простое, пустое, ничего не значившее – профанное, становится священным... Что бы из себя ни представляли эти священные пространства, у них есть одна общая черта – четкие границы, внутри которых можно соприкоснуться (хотя и во множестве различных форм) со священным» [18, с. 337–338].

Обстоятельства выбора места для совершения мусульманской молитвы коренным образом отличаются от описанного выше. В соответствии с коранической доктриной творения (LVI: 57 (57)–72 (73)) [3] для нее подходит любое ритуально чистое место. Под ритуально нечистыми местами в данном случае понимаются: свалки, бойни, обочины дороги, места водопоя верблюдов, умывальные комнаты [15, с. 164]. Показательны в этом отношении хадисы, которые приводит Муслим: «Передают, что Абу Зарр сказал: “Однажды я спросил: “О посланник Аллаха, какая мечеть была построена на земле первой?” Он ответил: “Запретная мечеть”. Я спросил: “А после нее?” Он ответил: “Отдаленнейшая мечеть”. Я спросил: “А сколько лет прошло между возведением той и другой?” Он ответил: “Сорок лет”, после чего сказал: “Где бы ни застало тебя время молитвы, молись, ибо это место и будет для тебя мечетью”»

№ (238) [10, с. 153–154]. «Передают со слов Абу Хурайры, что посланник Аллаха сказал: “Мне было отдано предпочтение перед другими пророками в шести отношениях... вся земля была сделана для меня местом совершения молитв и средством очищения...”» (260) [10, с. 164–165]. Об этом же говорят хадисы, приведенные в «Сахихе» ал-Бухари: «Посланник Аллаха любил молиться там, где его заставляло время молитвы, и в такие моменты молился даже в загонах для овец» (264 (428)) [9, с. 124]. Все имеющиеся в нашем распоряжении источники свидетельствуют о том, что такой принцип при выборе места совершения молитвы был установлен при жизни Мухаммада после введения обязательных ежедневных молитв [9; 10; 11].

Следует отметить, что целая группа хадисов в мусульманском предании посвящена запрету на совершение молитв среди могил. «Передают со слов Аиши и Абдуллаха бин Аббаса, да будет доволен ими Аллах, что перед самой смертью посланник Аллаха стал накидывать на лицо покрывало, а когда ему стало трудно дышать, он убрал его с лица и сказал: “Да проклянет Аллах тех иудеев и христиан, которые превратили могилы своих пророков в места для совершения молитв!”» (268 (435, 436)) [9, с. 125]. Аналогичный хадис содержится и в сборнике Муслима (258) [10, с. 164]. Противопоставление мусульман христианам и иудеям свидетельствует в пользу более позднего, во всяком случае относящегося ко времени после хиджры, происхождения этих установлений. Об этом же говорит и упоминание в одном из хадисов церкви, расписанной различными изображениями, которую видели сподвижники Мухаммада в Эфиопии, по поводу которой, согласно тексту предания, было сказано: «Когда какой-нибудь праведный человек из них умирал, они строили над его могилой храм для поклонения и расписывали его такими изображениями» (259) [10, с. 164]. Известно, что возвращение мусульман из Эфиопии растянулось на длительный период в четыре года – от сражения при Бадре (624 г.) до победы в Хайбаре (628 г.) [5, с. 150]. Очевидно, что и погребальная обрядность в исламе не могла сложиться в окончательном виде уже в мекканский период жизни и деятельности Мухаммада. Вероятно, предписания, осуждающие обычаи эпохи джахилийи, связанные с погребальными обрядами, также должны относиться к периоду после хиджры. К ним, например, следует отнести запрет на чрезмерное проявление траура по покойному: «Передают со слов Абдуллаха ибн Масуда, что посланник Аллаха сказал: “Не относятся к нам люди, бьющие себя по щекам, или разрывающие на себе рубахи, или взывающие к Аллаху так, как это делалось во времена джахилийи”» (469) [10, с. 260]. Запрет садиться на могилы и молиться, обращаясь лицами к могилам (504) [10, с. 274]. Учитывая сказанное, можно заключить, что ритуальный разрыв с язычеством, возникший с введением ежедневной обязательной молитвы, для мусульман базировался прежде всего и на новой модели сакрального пространства, характерной для авраамических религий. В этой модели были разрушены почти все, за исключением Мекки, границы сакральных мест, а вся земля стала местом пригодным для молитвы.

Другое, не менее важное отличие, связано с обстоятельствами времени совершения ритуальных действий. На первый взгляд, анализ достаточно большой группы хадисов, регламентирующих время совершения обязательных молитв в исламе, за-

ставляет усомниться в том, что целью этой регламентации является ритуальное дистанцирование мусульман от аравийских язычников. Так, например, обращают на себя внимание хадисы, сообщающие о том времени суток, в которое совершение молитвы для мусульманина запретно – ал-Бухари (338 (581)–341 (587)) [9, с. 150]. Наиболее показательным в этом отношении является следующий хадис: «Передают, что Улейя ибн Рабах сказал: “Я слышал, как Укба ибн амир аль-Джухани сказал: “Посланник Аллаха запрещал нам молиться и хоронить наших покойников в трех случаях: во время восхода солнца, пока оно не поднималось на высоту копья, в полдень, пока солнце не начинало клониться к закату, и незадолго до захода солнца, пока оно не заходило”» (222) [10, с. 148]. Такая временная регламентация дневного ритуального цикла является неслучайной. Молитва, совершенная в запретное время, не только является недействительной, но и относится к разряду греховных деяний. Один из хадисов, приводимый Муслимом, с упоминанием «рогов шайтана», по нашему мнению, позволяет ответить на вопрос о причине такого положения: «Время утренней молитвы продолжается от первых проблесков зари до тех пор, пока не покажется солнце. Когда же солнце покажется над горизонтом, воздержись от молитвы, ибо оно восходит меж двух краев головы шайтана» (208) [10, с. 142]. Приведенный хадис позволяет предположить, что в глазах первого поколения мусульман молящийся в запретное время осуществляет акт поклонения не Аллаху, но солнцу (шайтану). Вероятно, что такое понимание сути запретного для молитв времени могло возникнуть только под влиянием ситуации, в которой мусульмане познакомились с религиозной практикой той общины, для которой молитвы в указанное время были ритуальной нормой. Поклонение солнцу среди представителей конфессиональных групп, упомянутых в тексте Корана, характерно для зороастрийцев. Следует отметить, что традиционным временем для трех (из пяти) суточных зороастрийских молитв являются: восход, полдень и закат [19, с. 59–60]. В известном зороастрийском сочинении Дадастан-и меног-и храд «Суждения Духа разума», написанном, вероятно, при последних Сасанидах [20, с. 11], содержится характерное наставление о том, как следует почитать богов. «Спросил мудрец у Духа разума: “Как надо молиться и восхвалять богов?” Дух разума ответил: “Каждый день три раза (надо) вставать напротив солнца и Михра, так как они движутся вместе. И также надо молиться и восхвалять луну, огонь Вахрама или огонь алтаря на рассвете, в полдень и вечером, и (надо) быть (им) благодарным”» (57) [21, с. 115–116]. О необходимости поклоняться солнцу говорится и в других зороастрийских текстах [22, с. 204–205]. Познакомиться с зороастрийской ритуальной практикой в деталях мусульмане могли в Медине, после того, как был выкуплен из рабства принявший ислам Сальман ал-Фариси. Ибн Хишам приводит следующие сведения из рассказа Сальмана ал-Фариси о себе: «Я был персом из района Исфагана, жителем деревни под названием Джай. Мой отец был главой этой деревни... Я стал усердно заниматься религией огнепоклонников и стал хранителем огня, который зажигали, не давая ему гаснуть даже на час» [11, с. 61]. Таким образом, следует признать, что запрет на совершение молитв в определенное время суток возник в исламе позднее, чем ритуально оформился антагонизм с языческим населением Хиджаза, и связан он был с необходимостью ритуального дистанцирования от представителей зороастрийской общины.

Анализ предания о предписаниях совершать молитву пять раз в день в определенное время показывает, что они также не были связаны с ритуальным обособлением мусульман от арабов язычников. Прежде всего, необходимо учесть тот факт, что пятикратный дневной молитвенный цикл формировался в исламе на протяжении некоторого времени. Так, например, четвертая молитва в середине дня была введена во время пребывания Мухаммада в Йасрибе, то есть уже после оформления ритуального разрыва с мекканскими язычниками [5, с. 104]. Детали рассказа о ночном путешествии и вознесении Мухаммада (ал-Исра ва-л-Мирадж), в результате которого, как это утвердилось в мусульманском предании, и было получено повеление совершать пять ежедневных молитв, также свидетельствуют, по нашему мнению, в пользу его более позднего, чем мекканский период, введения в ритуальную практику. К таким деталям следует отнести, во-первых, то, что в рассказе выделены два сакральных центра – Мекка и Иерусалим. Во-вторых, «путешествие» Мухаммад совершает верхом на Бураке – «верховое животное, на котором до него возили пророков...» [11, с. 122]. Далее, достигнув Иерусалима, Мухаммад «нашел там Ибрахима, Мусу, Ису в числе группы пророков, которые были собраны для него», на шестом небе Мухаммад встречает Мусу, а на седьмом Ибрахима [11, с. 122, 128]. Наконец, сокращение числа обязательных ежедневных молитв с пятидесяти до пяти связано с советами, которые дает Мухаммаду Муса: «Я стал возвращаться. Когда проходил мимо Мусы сына Имрана (а каким хорошим приятелем был он для вас) он спросил меня: “Сколько молитв возложил на тебя?” Я сказал: “Пятьдесят молитв каждый день”. Он сказал: “Молитва тяжела, а народ твой слаб. Вернись к Господу своему и попроси его уменьшить ее для тебя и для твоего народа”» [11, с. 128]. Таким образом, все повествование пронизано авраамическими деталями и, надо думать, в качестве адресата предполагает носителей авраамического же мировоззрения, в данном случае – мусульман и иудеев. Вероятно, количество обязательных ежедневных молитв в исламе и время их совершения является маркером ритуальной дистанции между мусульманами и иудеями. Как известно, в иудаизме обычный ежедневный богослужебный цикл состоит из трех служб: Шахарит – совершаемая утром; полуденная – Минхна; Маарив – вечерняя [23, с. 541]. Такой порядок связан с тем, что после разрушения Храма в 70 г., молитвы в иудаизме пришли на смену храмовым жертвоприношениям [24, с. 227]. Это положение было закреплено в тексте Талмуда: «Время утренней тефиллы – до полудня [р. Иуда говорит – до четырех часов (10 ч. утра)]. Время тефиллы минхи – до вечера [по р. Иуде – до полуминхи]. Вечерняя тефилла не имеет установленного срока, а тефиллу “мусаф” можно читать весь день [р. Иуда говорит до семи часов]» (Берахот, IV:1) [25, с. 12]. Обращает на себя внимание тот факт, что повествование Ибн Хишама, с одной стороны, проникнуто духом превосходства мусульманской общины над иудеями, а, с другой, не содержит традиционных для мусульманского предания обвинений в адрес иудеев. В этой связи выскажем предположение о том, что рассказ о ночном путешествии и вознесении Мухаммада отражает ситуацию, которая сложилась после совершения хиджры, но до изменения киблы с Иерусалима на Каабу, то есть в первые 16–17 месяцев пребывания Мухаммада в Йасрибе.

Если ритуальная дистанция между мусульманами и язычниками в том, что касается времени совершения ритуальных действий, связана не с количеством молитв и не с запретом совершать молитву в моменты нахождения солнца в определенном положении, то в чем она выражена? Анализ имеющихся в нашем распоряжении источников позволяет заключить, что в религиозной практике арабов эпохи джахилии ведущим был не дневной, но годовой ритуальный цикл. Основными элементами этого цикла были ежегодные паломничества и выделение запретных месяцев. Абд ал-Карим аш-Шахрастани, подводя итог описанию ритуальной практики арабов джахилии в описании Хишама ал-Калби, сообщает: «Они посещали Храм, совершали обряды паломничества и устанавливали запреты... Они приводили (в Макку) жертвенных животных, бросали камешки, объявляли заповедными священные месяцы, во время которых они не совершали набегов и не сражались... Курайшиты назвали войну, которая была между ними и другими родами “годом беззакония” именно потому, что она была в священные месяцы...» [17, с. 43]. Практика выделения запретных месяцев нашла свое отражение и в кораническом тексте: «Поистине, число месяцев у Аллаха – двенадцать месяцев в писании Аллаха в тот день, как Он сотворил небеса и землю. Из них – четыре запретных, это стойкая религия...» (IX: 36 (36)) [3]. Перечень запретных месяцев у арабов язычников приводит Абу Рейхан ал-Бируни в «Памятниках минувших поколений»: «Аль-Мухаррам получил такое название потому, что четыре месяца из их месяцев являются запретными: один одинокий, и это – Раджаб, и три последовательных, а именно: Зу-ль-Каада, Зу-ль Хиджже и Мухаррам. В эти месяцы арабы объявляли запретной войну» [26, с. 368]. Кроме этих месяцев, арабы до ислама выделяли месяц Рамадан: «Накануне ислама в Мекке существовала традиция посвящать Рамадан благочестивым делам (таханнус)» [27, с. 197]. Абу Рейхан ал-Бируни относительно почитания Рамадана арабами язычниками кратко замечает: «Далее наступал Рамадан, когда начиналась жара и земля обжигала ноги. Арабы почитали этот месяц в эпоху неведения» [26, с. 369]. Наряду с запретом на пролитие крови и ведения войны в определенные месяцы лунно-солнечного календаря, арабы эпохи джахилии совершали ежегодные паломничества к святыням, в том числе, к Каабе: «Но у них все же осталась память о заветах Ибрахима и Исмаила, которые они исполняли: почитание Дома, обход вокруг него, хаджж и умра, стояние на горе Арафа и в Муздалифе, принесение в жертву верблюдиц и громкие обращения к богу во время хаджжа и умры...» [12, с. 15]. Определение границ сакральных отрезков времени в годовом лунно-солнечном цикле было возложено на специальных людей из племени Бену Кинана: «...на “каламмасов” из племени Бену Кинана была возложена обязанность по завершении паломничества читать на ярмарке проповедь и производить вставку месяцев, называя следующий вставной месяц именем текущего месяца» [26, с. 79]. Содержание годового цикла обязательных ритуальных действий в языческой Аравии не ограничивалось совершением паломничества к святыням и выделением запретных месяцев. В разных областях полуострова, у разных племен существовали свои местные традиции. В этой связи обращает на себя внимание рассказ Ибн Хишама о почитании пальмы жителями Наджрана. «А жители Наджрана тогда придерживались веры арабов и поклонялись высокой пальме, которая росла у них на земле. Каждый год справляли праздник в ее честь. Во время этого

праздника развешивали на нее все лучшие одеяния, которые только находили, и женские украшения. Затем выходили к ней и посвящали ей целый день» [11, с. 18].

О существовании или отсутствии какого-либо устойчивого и регламентированного цикла обязательных ежедневных ритуальных действий у арабов-язычников можно судить, проанализировав сообщения источников о наиболее распространенных в доисламской среде формах религиозных практик. Первая группа сообщений, которые можно выделить в этом ряду, сообщения о случаях обращения к идолам, оракулам и кахинам за предсказаниями и ответами на различные затруднительные вопросы. Хишам ал-Калби, рассказывая о культе Хубала, пишет: «Он находился внутри Каабы. Перед ним лежало семь стрел. На одной было написано “чистокровный”, на другой – “чужой”. Когда сомневались относительно отца ребенка, приносили Хубалу жертву, затем бросали стрелы. . . Была стрела для покойника, для заключения брака и три стрелы, назначения которых мне не объяснили. Когда спорили по какому-нибудь делу или имели в виду путешествие или какую-нибудь работу, приходили к нему и бросали стрелы возле него» [12, с. 24]. Хорошо известен рассказ Ибн Хишама о гадании по стрелам перед Хубалом Абд ал-Мутталиба, решающего, сначала, кого из сыновей принести в жертву, а затем – судьбу Абдаллаха [11, с. 42–43]. Кроме Хубала, по сообщениям Хишама ал-Калби, гадание по стрелам совершали перед идолом Зу-л-Халаса, который находился на расстоянии «семи ночей пути от Мекки» в сторону Йемена. Ал-Калби приводит высказывание одного араба, которому гадание по стрелам перед идолом Зу-л-Халасса запретило осуществить кровную месть [12, с. 27]. Согласно мусульманскому преданию, когда Мухаммад вошел в Каабу, он обнаружил там, среди прочего, изображение Ибрахима, гадающего по стрелам [11, с. 365]. Осуждение практики гадания по стрелам было зафиксировано в кораническом тексте (V: 92 (90)–93 (91)) [3]. Наряду с практикой гадания, источники упоминают о функционировании оракулов в святилищах арабов. Так, ал-Калби сообщает, что «у химйаритов было также капище в Сане под названием Рийам, которое они почитали и возле которого старались снискать расположение божеств принесением жертв. Как рассказывают, из него доносились слова» [12, с. 17]. Свой оракул функционировал при одном из святилищ ал-Уззы [12, с. 20]. Ибн Хишам рассказывает о существовании в Йемене практики огненных ордалий: «Как утверждают жители Йемена, в Йемене был огонь, который вершил суд над ними, когда они в чем-либо расходились. Огонь пожирал несправедливого и не вредил потерпевшему» [11, с. 16]. Еще одним способом разрешения «трудных» вопросов у арабов эпохи джахилии было обращение к кахинам – представителям пророческого движения в Аравии [28, с. 21]. Широко известен рассказ Ибн Хишама об обращении Абд ал-Мутталиба к прорицательнице, по вопросу судьбы Абдаллаха [11, с. 42].

Другая группа сообщений источников об обрядах арабов язычников связана не с выяснением воли божества в том или ином случае, но с попытками снискать его покровительство, защиту и обрести справедливость. К этой группе прежде всего следует отнести указания источников на функционирование святилищ, подобных каабе в Наджране, которые «не были местом поклонения, а обителью для людей» [12, с. 32]. На территории такого святилища нуждавшиеся получали убежище, а ее хранители осуществляли функции третейских судей в конфликтах враждующих племен

[29, с. 108–109]. К этой же группе принадлежат свидетельства о ритуальных действиях язычников, направленных на обеспечение безопасности во время путешествий. Кроме уже упомянутой практики сакрализации пространства, путем установки и обхода камней ал-Калби сообщает: «У жителей каждой усадьбы в Мекке был идол, которому они поклонялись. Когда кто-нибудь из них хотел отправиться в поездку, последнее, что он совершал в своем жилище, – это прикасался к нему. А когда он возвращался из поездки, первое, что он делал, войдя в жилище, – тоже прикасался к нему... Они приносили жертвы и закалывали жертвенных животных перед каждым идолом и старались снискать их милость» [12, с. 26–27].

Многочисленные сообщения источников о жертвоприношениях, которые совершали арабы-язычники в повседневных ситуациях, не подвергаясь превратностям путешествий, не нуждаясь, в силу каких-либо обстоятельств, в особой защите со стороны божества и не выясняя его волю, могут быть выделены в особую группу. Анализ свидетельств этой группы показывает, что совершение жертвоприношений с целью поддержания своей связи с божеством не было обязательным ежедневным ритуалом, а совершался время от времени. Так, ал-Калби, рассказывая о почитании ал-Уззы, сообщает: «Она была самым почитаемым идолом у курайшитов. Они приходили к ней, приносили ей дары и старались снискать ее расположение жертвоприношением. Сообщили нам, что посланник Аллаха, да благословит его Аллах и да приветствует, упомянул ее однажды. Он сказал: “Я принес в дар ал-Уззе рыжеватую козу, когда следовал вере моих сородичей”» [12, с. 20]. Однократность ритуального действия, в данном контексте, не позволяет предполагать его обязательную ежедневную повторяемость. Более того, текст «Книги об идолах» содержит прямое свидетельство того, что жертвоприношения у арабов язычников не составляли обязательного ежедневного ритуального цикла. «У арабов были серые камни, поставленные стоймя, вокруг которых они совершали обход и перед которыми они приносили жертвы... Об этом говорит Амир ибн ат-Туфайл. Однажды он пришел к племени гани ибн асур, когда они совершали обход вокруг своего камня, увидел, как красивы девушки, обходившие вокруг камня, и сказал: О, если бы мои дядья по матери из племени гани должны были совершать обход (давар) каждый вечер!» [12, с. 30].

Таким образом, приведенные свидетельства источников всех выделенных нами групп не зафиксировали существование в доисламской Аравии сколь-нибудь устойчивого ежедневного ритуального цикла. Исключением может быть только ритуальная практика хранителей святилищ, таких, например, как Малик ибн Хариса ал-Адждари, который периодически должен был поить «своего бога» Вадда молоком [12, с. 36].

Суммируя сказанное, можно с уверенностью утверждать, что главным отличием мусульманской молитвы от обрядов почитания божеств арабийскими язычниками в том, что касается времени совершения ритуальных действий, является введение в практику раннемусульманской общины – в качестве основной формы богочитания – обязательного ежедневного ритуального цикла. Подобно тому, как ислам уничтожил границы сакральных мест, превратив всю Землю в место для поклонения, он, сохранив в измененном виде элементы годового ритуального цикла, такие как хадж, умра и запретные месяцы, дополнив их постом в месяце Рамадан и мусульманскими

праздниками, перенес главный акцент в богочитании на каждый день, сделав его днем обязательного поклонения. Таким образом, с появлением в практике раннемусульманской общины ежедневного молитвенного цикла в полном соответствии с коранической доктриной смысла жизни, согласно которой «Я ведь создал джиннов и людей только чтобы они Мне поклонялись» (ЛП: 56(56)) [3], было осуществлено беспрецедентное для сознания арабов эпохи джахилии расширение сферы сакрального во времени и пространстве.

Список использованных источников и литературы

1. Пиотровский М. Б. ас-Сабун / М. Б. Пиотровский // Ислам: энциклопедический словарь. – М. : Наука, 1991. – С. 201.
Piotrovskij M. B. as-Sabiun / M. B. Piotrovskij // Islam: `entsiklopedicheskij slovar'. – М. : Nauka, 1991. – S. 201.
2. Бартольд В. В. Работы по истории ислама и Арабского халифата / В. В. Бартольд. – М. : Вост. лит., 2002. – 784 с.
Bartol'd V. V. Raboty po istorii islama i Arabskogo halifata / V. V. Bartol'd. – М. : Vost. lit., 2002. – 784 s.
3. Коран / Пер. И. Ю. Крачковского. – Баку : Язычы, 1990. – 744 с.
Koran / Per. I. Ju. Krachkovskogo. – Baku : Jazychy, 1990. – 744 s.
4. Шифман И. Ш. О некоторых установлениях раннего ислама / И. Ш. Шифман // Ислам. Религия, общество, государство. – М. : Наука, 1984. – С. 36–34.
Shifman I. Sh. O nekotoryh ustanovlenijah rannego islama / I. Sh. Shifman // Islam. Religija, obschestvo, gosudarstvo. – М. : Nauka, 1984. – S. 36–34.
5. Большаков О. Г. История халифата. Т. 1 : Ислам в Аравии (570–633) / О. Г. Большаков. – М. : Наука, 1989. – 312 с.
Bol'shakov O. G. Istorija halifata. T. 1 : Islam v Aravii (570–633) / O. G. Bol'shakov. – М. : Nauka, 1989. – 312 s.
6. Ермаков Д. В. Хадисы и хадисная литература / Д. В. Ермаков // Ислам: историографические очерки. – М. : Наука, 1991. – С. 85–108.
Ermakov D. V. Hadisy i hadisnaja literatura / D. V. Ermakov // Islam: istoriograficheskie ocherki. – М. : Nauka, 1991. – S. 85–108.
7. Бертон Дж. Мусульманское предание: введение в хадисоведение / Бертон Дж. – М.-СПб. : ДИЛЯ, 2006. – 304 с.
Berton Dzh. Musul'manskoe predanie: vvedenie v hadisovedenie / Berton Dzh. – М.-SPb. : DILJa, 2006. – 304 s.
8. Бойко К. А. Хадис / К. А. Бойко // Ислам: энциклопедический словарь. – М. : Наука, 1991. – С. 262–263.
Vojko K. A. Hadis / K. A. Vojko // Islam: entsiklopedicheskij slovar'. – М. : Nauka, 1991. – S. 262–263.
9. ал-Бухари. Сахих / Пер. с араб. В. А. Нирша. – М. : Умма, 2005. – 959 с.
al-Buhari. Sahih / Per. s arab. V. A. Nirsha. – М. : Umma, 2005. – 959 s.
10. Муслим. Сахих: Краткое изложение, составленное имамом аль-Мунзири / Пер. с араб. В. А. Нирша. – М. : Умма, 2011. – 1216 с.
Muslim. Sahih: Kratkoe izlozhenie, sostavlennoe imamom al'-Munziri / Per. s arab. V. A. Nirsha. – М. : Umma, 2011. – 1216 s.
11. Ибн Хишам. Жизнеописание пророка Мухаммада / Пер. с араб. Н. А. Гайнулина. – М. : Умма, 2002. – 485 с.
Ibn Hisham. Zhizneopisanie proroka Muhammada / Per. s arab. N. A. Gajnulina. – М. : Umma, 2002. – 485 s.
12. Хишам ибн Мухаммад ал-Калби. Книга об идолах (Китаб ал-аснам) / Пер. с араб., пред. и прим. В. В. Полосина ; отв. ред. П. А. Грязневич. – М.: Наука, ГРВЛ, 1984. – 64 с.
Hisham ibn Muhammad al-Kalbi. Kniga ob idolah (Kitab al-asnam) / Per. s arab., pred. i prim. V. V. Polosina; отв. red. P. A. Grjaznevich. – М.: Nauka, GRVL, 1984. – 64 s.

13. Уотт У. М. Мухаммад в Мекке / Пер. с англ. – СПб. : ДИЛЯ, 2006. – 272 с.
Uott U. M. Muhammad v Mekke / Per. s angl. – SPb. : DILJa, 2006. – 272 s.
14. Боголюбов А. С. ас-Салат / А. С. Боголюбов // Ислам: энциклопедический словарь. – М. : Наука, 1991. – С. 204.
Bogoljubov A. S. as-Salat / A. S. Bogoljubov // Islam: `entsiklopedicheskij slovar'. – M. : Nauka, 1991. – S. 204.
15. Абд ар-Рахман ибн Мухаммад Авад аль-Джузайри. Намаз в четырех мазхабах. Ознакомление с совершением / аль-Джузайри А. – СПб. : ДИЛЯ, 2015. – 240 с.
Abd ar-Rahman ibn Muhammad Avad al'-Dzhuzajri. Namaz v chetyreh mazhabah. Oznakomlenie s soversheniem / al'-Dzhuzajri A. – SPb. : DILJa, 2015. – 240 s.
16. Lammens H. Le Culte des Betyles et Les processions religieuses chez les arabes preislamites // Bulletin de l'institut français d'archeologie orientale. – 1920. – №17. – С. 39–101.
17. Аш-Шахрастани Мухаммад б. Абд ал-Карим. Верования арабов во времена ал-джахилий / Пер. с араб. С. М. Прозорова // Письменные памятники Востока. – 2005. – №2(3). – С. 26–46.
ash-Shahrastani Muhammad b. Abd al-Karim. Verovanija arabov vo vremena al-dzhahiliji / Per. s arab. S. M. Prozorova // Pis'mennyye pamjatniki Vostoka. – 2005. – №2(3). – S. 26–46.
18. Элиаде М. Очерки сравнительного религиоведения / М. Элиаде. – М. : Ладомир, 1999. – 488 с.
Eliade M. Ocherki sravnitel'nogo religiovedenija / M. `Eliade. – M. : Ladomir, 1999. – 488 s.
19. Бойс М. Зороастрийцы: Верования и обычаи / Пер. с англ. и прим. И. М. Стеблин-Каменского. – СПб. : Азбука-Классика; Петербургское Востоковедение, 2003. – 352 с.
Bojs M. Zoroastrijsy: Verovanija i obychai / Per. s angl. i prim. I. M. Steblin-Kamenskogo. – SPb. : Azbuka-Klassika; Peterburgskoe Vostokovedenie, 2003. – 352 s.
20. Чунакова О. М. Введение / О. М. Чунакова // Зороастрийские тексты. Суждения Духа разума (Дадестан-и меног-и храд). Сотворение основы (Бундахишн) и другие тексты. – М. : Восточная литература РАН, 1997. – 352 с.
Chunakova O. M. Vvedenie / O. M. Chunakova // Zoroastrijskie teksty. Suzhdenija Duha razuma (Dadestan-i menog-i hrad). Sotvorenije osnovy (Bundahishn) i drugie teksty. – M. : Vostochnaja literatura RAN, 1997. – 352 s.
21. Суждения Духа разума (Дадестан-и меног-и храд) / Пер. транслит. и комм. О. М. Чунакова // Зороастрийские тексты. Суждения Духа разума (Дадестан-и меног-и храд). Сотворение основы (Бундахишн) и другие тексты. – М. : Восточная литература РАН, 1997. – С. 10–138.
Suzhdenija Duha razuma (Dadestan-i menog- i hrad) / Per. translit. i komm. O. M. Chunakova // Zoroastrijskie teksty. Suzhdenija Duha razuma (Dadestan-i menog-i hrad). Sotvorenije osnovy (Bundahishn) i drugie teksty. – M. : Vostochnaja literatura RAN, 1997. – S. 10–138.
22. Чунакова О. М. Пехлевийский словарь зороастрийских терминов, мифических персонажей и мифологических символов / О. М. Чунакова. – М. : Вост. лит., 2004. – 286 с.
Chunakova O. M. Pehlevijskij slovar' zoroastrijskih terminov, mificheskikh personazhej i mifologicheskikh simvolov / O. M. Chunakova. – M. : Vost. lit., 2004. – 286 s.
23. Телушкин Й. Еврейский мир / Пер. с англ. Н. Иванова, Вл. Владимирова. – М. – Иерусалим : Мосты культуры; Gesharim, 2000. – 576 с.
Telushkin J. Evrejskij mir / Per. s angl. N. Ivanova, Vl. Vladimirova. – M. - Ierusalim : Mosty kul'tury; Gesharim, 2000. – 576 s.
24. Шиффман Л. От текста к традиции: история иудаизма в эпоху Второго Храма и период Мишны и Талмуда / Пер. с англ. А. Сиверцева. – М. - Иерусалим : Мосты культуры; Gesharim, 2001. – 275 с.
Shiffman L. Ot teksta k traditsii: istorija iudaizma v `epohu Vtorogo Hrama i period Mishny i Talmuda / Per. s angl. A. Sivertseva. – M. - Ierusalim : Mosty kul'tury; Gesharim, 2001. – 275 s.
25. Талмуд / Критич. пер. Н. Переферковича. – Т. 1 (Книга 1 и 2). – М. : Изд-ль Л. Городецкий, 2006. – 432 с.
Talmud / Kritich. per. N. Pereferkovicha. – T. 1 (Kniga 1 i 2). – M. : Izd-l' L. Gorodetskij, 2006. – 432 s.
26. Бируни Абу Рейхан. памятники минувших поколений / Абу Рейхан Бируни // Избранные произведения. – Т. 1. – Ташкент: Изд-во АНУзССР, 1957. – 488 с.
Biruni Abu Rejhan. pamjatniki minuvshih pokolenij / Abu Rejhan Biruni // Izbrannyye proizvedenija. – T. 1. – Tashkent: Izd-vo ANUzSSR, 1957. – 488 s.

27. Резван Е. А. Рамадан / Е. А. Резван // Ислам: энциклопедический словарь. – М. : Наука, 1991. – С. 197.
- Rezvan E. A. Ramadan / E. A. Rezvan // Islam: `entsiklopedicheskiy slovar'. – М. : Nauka, 1991. – S. 197.
28. Пиотровский М. Б. Пророческое движение в Аравии VII в. / М. Б. Пиотровский // Ислам. Религия, общество, государство. – М. : Наука, 1984. – С. 19–27.
- Piotrovskij M. B. Prorocheskoe dvizhenie v Aravii VII v. / M. B. Piotrovskij // Islam. Religija, obschestvo, gosudarstvo. – М. : Nauka, 1984. – S. 19–27.
29. Пиотровский М. Б. Южная Аравия в раннее средневековье / М. Б. Пиотровский. – М. : Наука, 1985. – 224 с.
- Piotrovskij M. B. Juzhnaja Aravija v rannee srednevekov'e / M. B. Piotrovskij. – М. : Nauka, 1985. – 224 s.

Spivak I. A. Islam and jahiliyyah: prayer as a mean of ritual distance

Starting with the origination of ideological antagonism between Mecca heathens and representatives of Early Muslim Community, the process of religious identification of the latter required dogmaticas well as ritual figuration. Analysis of Muslim legendary allows to conclude that first distinctive feature of Muslim ritual practice was obligatory daily prayers. The comparative analysis of ritual practice of heathen Arab and Muslim prayer was implemented according to written sources. There are two characteristics taken as criteria: period of time and place of ritual activities accomplishment. The conclusion is that sacral sphere of Muslim ritual practice broadened in an unprecedented way in comparison with ceremonies and ritual of Arabs of Jahiliyyah epoch. The following ways of deities veneration were distinguished in pre-Islamic Arabia: arrangement and round of idols, bloody sacrifices, offering to idol the part of harvest, ritual libation, feeding idols, various and numerous "gifts", brought to the most revered temples, head shaving in front of idols, animal sacrifice to heathen deities, individual dedication of poetic hymns to deities, belomancy. The overwhelming majority of these ritual activities were implemented in sacred places with precise borders. Islam effaced the boundaries of sacred places and turned the whole Earth into place of worship. Due to the research of the Muslim legendary on origin of time regulation of daily prayer cycle it was found out that some of its elements took place in Islam after 622 AD. Basing on authors opinion, these are the elements as prohibition on praying at the time of sunrise, sunset and zenith point. The other element of this group is obligatory prayers five times a day. There is a supposition that such regulation of daily prayer cycle originated since Muslims got to know rituals and practice of other religious communities, such as of Zoroastrians and Jews. The deep analysis of written sources made us reach a conclusion that the main time cycle of ritual practice for Arabs of Jahiliyyah epoch was not daily one, but annual, with forbidden months and pilgrimage to different sanctuaries. Studying situational contexts of the heathen Arabs dedications to deities which took place out of annual cycle, we can conclude that they were rare and had situational nature. There is no recorded evidence of at least stable daily ritual cycle in pre-Islamic Arabia. Islam saved elements of annual cycle in altered form, such as hajj, umrah and prohibited months, and added fasting in the month of Ramadan, Muslim holydays, shifted main emphasis on daily divine worship and made this worship obligatory.

Keywords: Jahiliyyah, sacrifice, Islam, Mecca, prayer, ritual practices, Hadith.