26.00.01 Теология

УДК 297.17

DOI 10.22311/2074-1529-2020-16-2-27-46

Т. К. Ибрагим

Институт востоковедения РАН, г. Москва

ОБ ИСТОРИЧНОСТИ НАДЖРАНСКОЙ ДЕПУТАЦИИ: СОДЕРЖАТЕЛЬНЫЙ АНАЛИЗ ПРЕДАНИЙ О СОСТАВЕ

ИБРАГИМ Тауфик Камель –

д-р филос. наук, гл. науч. сотр. Центра арабских и исламских исследований.

Институт востоковедения РАН

(107031, Россия, г. Москва, ул. Рождественка, 12).

E-mail: nataufik@mail.ru

Аннотация. Статья продолжает начатый в четвёртом номере журнала за 2019 год анализ доминирующего в традиционной политико-правовой теологии тезиса о джизье как о дани с иноверцев, учрежденной ещё пророком Мухаммадом. Фактологическая база этого тезиса оспаривается применительно к трём парадигматическим прецедентам, на которые обычно ссылаются в обоснование учения о джизье, — договорам Пророка с христианами города Наджран, с иудеями и христианами при Табукском походе и с маджусами-зороастрийцами Бахрейна. Обсудив в предыдущем очерке вопрос об аутентичности с формально-хадисоведческой точки зрения (т. е. в аспекте иснада) преданий о наджранской депутации, автор переходит здесь к рассмотрению этих преданий уже в содержательном плане. Исследование ведётся в русле реформаторско-модернистского дискурса.

Ключевые слова: джизья, Наджран, политико-правовая теология ислама, ислам и христианство, мусульманское реформаторство, наджранская депутация.

Для цитирования: *Ибрагим Т. К.* Об историчности наджранской депутации: содержательный анализ преданий о составе // Ислам в современном мире, 2020; 2: 27–46;

DOI: 10.22311/2074-1529-2020-16-2-27-46

Статья поступила в редакцию: 03.04.2020

Статья принята к публикации: 01.06.2020

Согласно преобладающей концепции, на десятом году хиджры от наджранских христиан в Медину прибыла депутация, заключившая с Пророком соглашение о ежегодной дани в две тысячи одежд, первая половина из которых выдаётся в раджабе (7-м месяце года), вторая — в сафаре (2-м месяце); и вместе с посланцами, для получения джизьи, в Наджран был отправлен Абу Убайда. Как мы видели в предыдущем очерке, все предания на сей счёт не выдерживают проверку на достоверность в плане иснада; и формально этого вполне достаточно для нашей цели — показать беспочвенность ссылки на пророческую традицию в обоснование доктрины о джизье как о выкупе, выплачиваемом иноверцами за сохранение им жизни и за предоставление им права исповедовать свою религию. Но мы намерены подкрепить этот вывод в свете анализа собственно содержания релевантных преданий о наджранском посольстве, раскрывая их несостоятельность в аспекте и (1) этнической идентификации депутации в целом, и (2) имён и родоплеменной принадлежности её членов, и (3) титулов трёх её вождей, и (4) хронологии, и (5) заключённого договора. В первой части настоящего очерка обсуждаются первые три пункта.

1. Кого представляла депутация

В первом очерке было сказано, что классическая «Сира» Ибн Хишам (ум. 833) и другие источники сообщают о трёх депутациях наджранцев: (1) «христианская», анонимная, прибывшая к Пророку ещё в мекканский период его служения и после беседы с ним обратившаяся в ислам; (2) «христианская», представляющая хариситов (*бану ал-Хāрис ибн Ка'б*) и возглавленная *ас-Саййидом* (السَّيِّد), *ал-Акибом* (العَاقِب) и Епископом (الْأُسْقُف), которым после дискуссии с Пророком о природе Христа была предложена *мубахала* (مُبَاهَلَة; «молитва взаимного проклятия»), от каковой они отказались; (3) «мусульманская», позднемединская, от того же племени харис, которое приняло ислам после похода мусульман (под водительством Халида ибн ал-Валида) на Наджран.

Договор о джизйе доминирующая концепция связывает со вторым посольством¹, относя его, как и третье, к десятому году.

Предание о первой депутации вызывает сильное сомнение прежде всего потому, что посланцев было два десятка, и все они остались инкогнито; а ведь речь идёт о ранних мусульманах, к тому же из числа христиан, и каждый из таковых, как говорится, «на счету». И раз наджранцы не остались в Мекке, то должны были вернуться домой; однако, как видно, все они бесследно исчезли — никто из них не дал о себе знать ни в связи со вторым посольством, ни во время похода Халида на Наджран.

В отношении второго и третьего посольств принципиально важным является следующее: от хариситов, с которыми обычно и отождествляются христиане Наджрана, в Медину, выходит, явились две абсолютно не связанные между собой депутации, притом почти одновременно, и каждая из них словно представляла всех наджранцев, — «христианская» и «мусульманская». На такую фундаментальную неувязку традиционные хадисоведы и историографы обычно закрывают глаза. Своего рода исключением выступает замечание Ибн ал-Каййима (ум. 1350), высказанное им касательно версии о миссии Али к наджранцам за сбором садаки/заката и джизйи². Как полагает богослов, среди наджранцев были как христиане, так и язычники (*уммиййун*); с первыми Пророк заключил договор о перемирии (глаг. *сāлаха*) [взамен на джизйу]; Халид же был отправлен ко вторым, каковые представляют собой хариситов и каковые приняли ислам; так что Али было поручено взимать садаку с мусульман и джизйу с христиан³.

Но для такого разведения между собой наджранских «хариситов» и «христиан» нет каких-либо оснований. Ведь в версии от Ибн Исхака (ум. 767), приведённой у Ибн Хишама, подчёркнуто говорится о членах христианской депутации как о хариситах (*فِي جَمَالِ رِجَالِ بَنِي الْحَارِثِ بْنِ كَعْبٍ*)⁴ — деталь, которую, заметим, Ибн ал-Каййим опускает, воспроизведя означенную версию! Более того, во всех версиях предания о христианской депутации и оговорённой с ней «джизйе» посланцы-христиане фигурируют как представляющие Наджран в целом, и об этом свидетельствует текст вручённой им грамоты от Пророка, где упоминается о его покровительстве не только над Наджраном, но и над округом (*хāшййа*) его. Показательно здесь и то, что в своем комментарии к указанному рассказу Ибн Хишама<Ибн Исхака о христианской депутации ас-Сухайли

¹ Правда, у самого Ибн-Хишама не упоминается о джизйе.

² Об этой миссии см.: Ибрагим Т. К. Джизйа как постпророческий институт: хадисоведческий анализ преданий о договоре с христианами Наджрана // Ислам в современном мире. 2019. Т. 15. № 4. С. 123, 127, 131.

³ *Ибн ал-Каййим*. Зад ал-ма'ад. Т. 3. Бейрут: Му'ассасат ар-Рисāла, 1991. С. 645–646.

⁴ *Ибн Хишам*. Ас-Сйра ан-набавийа. Т. 1. Бейрут, б. г. С. 574.

(ум. 1185) идентифицирует наджранцев как хариситов¹; а у Ибн Хазма (ум. 1064) говорится о хариситах как о «сплошных» (*куллу-хум*) христианах². В этом отношении весьма символично, что по имени эпони́ма этого племени христианская традиция называет главу мучеников Наджрана³ (коранические *асхāб ал-ухдūd?*), ныне считающегося покровителем-заступником христиан Аравийского полуострова.

Отождествляя наджранцев-язычников с хариситами, Ибн ал-Каййим словно не обращает внимания и на следующее основополагающее обстоятельство: ведь в таком случае христиане Наджрана остаются без этнической идентификации!

С согласованием преданий о двух депутациях не лучшим образом обстоит дело и в исследовательской литературе. Так, в книге С. ал-Мубаракфури о жизни Пророка⁴ сначала говорится о депутации из Наджрана (района, чье «население исповедовало христианство»), но без какого-либо упоминания об этнической/племенной принадлежности как населения района вообще, так и посланцев; поход же Халида и последовавшая за ним наджранская депутация («мусульманская») связывается с племенем абдалмадан, «[обитавшим] в Наджране»⁵. Таким образом, полагаем, автор вознамерился сгладить неувязку с двумя посольствами от хариситов, опуская упоминание о самом племени; и при этом как бы не замечая даже того факта, что главная фигура во втором посольстве — Кайс ибн ал-Хусайн, которого Пророк, собственно, и назначил правителем хариситов, принадлежит не к означенному роду абдалмадан, а к роду канан.

Кроме того, если наджранский район — христианский, а посланцы-христиане заключили договор от имени его обитателей вообще, то непонятно, откуда взялись эти абдалмаданиты, о конфессиональной принадлежности которых автор умалчивает, и это при том, что именно абдалмаданиты нередко выступают в качестве главных представителей христианства в Наджране того времени!⁶ Любопытно и то, что в первоначальной/пространной версии своего сочинения ал-Мубаракфури, рассказывая о посольствах к Пророку, сначала останавливается на

¹ *Ас-Сухайли*. Ар-Рауд ал-Унуф. Т. 3. Бейрут, 1997. С. 3. Возможно, речь идёт о харисе как о титульном племени.

² *Ибн Хазм*. Джамхарат ансāб ал-‘араб. Каир, 1982. С. 491.

³ В русской традиции известен как Арефа Награнский.

⁴ *Раудат ал-ануār* — сокращённая версия книги *Ар-Рахик аль-махтūм*, лауреата первой премии конкурса сочинений по *Суре*, организованного Всемирной исламской лигой (*Рабитат ал-‘алам ал-ислāми*; 1976 г.); обе версии впоследствии многократно переиздавались и широко тиражировались.

⁵ *Ал-Мубаракфури*. Раудат ал-ануār фи сйрат ан-Наби аль-муктār. Эр-Рияд, 1432 х. С. 332–334, С. 340–341.

⁶ *Ал-Исфакхани*. Китāб ал-агāни. Т. 12. Бейрут, 1994. С. 268; *Йакут ал-Хамави*. Му’джам ал-булдāн. Т. 2. Бейрут, 1977. С. 538–539 (ст.: ذئير نَجْرَان); т. 5. С. 268–269 (ст.: نَجْرَان); *Ибн Халдун*. Тāрих. Т. 4. Бейрут, 2000. С. 289.

некоторых из них, включая делегацию от наджранцев-христиан, а потом перечисляет ряд других, и в этом перечне фигурирует депутация не от абдалмаданитов, а от хариситов!¹

Близкая к предположенной Ибн ал-Каййимом трактовка встречается у У. М. Уотта², только здесь христиане идентифицируются как собственно горожане-«наджранцы», а хариситы — с обитающим в окрестностях[города?] племенем. Как он пишет, эти христиане суть «жители города Наджран», «которые иногда называют себя *наджран*, словно это является названием племени», и они «проживали среди» племени харис, «большая часть которого были язычниками»³. Таким образом, игнорируя свидетельство Ибн Хишама и других авторов об этих христианах как о хариситах и, более того, не ссылаясь на какие-либо источники, исследователь атрибутирует означенным христианам особую этноплеменную принадлежность — «наджраниты». А хариситы, «среди которых проживали» эти наджраниты, объявляются преимущественно язычниками, хотя, как указывает сам автор, Пророк написал письмо/грамоту «епископу хариситов и [другим] епископам Наджрана»!⁴

Исследователь далее сообщает о явившемся к Пророку посольстве наджранских христиан во главе с ас-Саййидом и другими вождями, а также об оговоренной с Пророком ежегодной джизье; но о «мусульманском» посольстве хариситов почему-то никак не упоминает! Более того, в рамках рассказа о «походе Халида в Наджран» (в том же десятом году) говорится, что этот поход «закончился обращением племени в ислам»⁵ — и как бы ни идентифицировать данное «племя» (в качестве собственно христиан-«наджранитов» или таковых вместе с хариситами-язычниками города и/или его окрестностей), под большим вопросом остаются те «христиане» Наджрана, которые заключили с Пророком договор о джизье!

«Мусульманская» депутация от хариситов полностью игнорируется и в фундаментальной книге М. Б. Пиотровского «Южная Аравия в раннее Средневековье». Здесь о христианах города Наджран времён Пророка сообщается как о возглавляемых лицами из рода абдалмадан, который

¹ Ал-Мубаракфури. Ар-Рахйк ал-махтум. Каир, 1991. С. 526–537.

² В книге «Muhammad at Medina» (Oxford, 1956); русский перевод: «Мухаммад в Медине» (М., 2007).

³ Уотт У. М. Мухаммад в Медине. М.: Диля, 2007. С. 142; в оригинале: «...group of Christians, those of the town of Najran (who are them selves also sometimes called 'Najran' as if it were a tribal name)...»

⁴ Ибн Са'д. Китаб ат-табакат ал-кабир. Т. 1. Каир, 2001. С. 22. В оригинале книги Уотта — «to the bishop of B. al-Narith b. Ka'b and the bishops of Najran» (p. 127); русский перевод не совсем точен: «епископу бану-л-харис б. Ка'б и епископам бану (sic! — Т. И.) наджран» (с. 142). Возможно, вставка бану произошла под влиянием утверждения автора книги о «наджране» словно как об этнониме.

⁵ Уотт У. М. Мухаммад в Медине. С. 142; в оригинале: «...have resulted in the conversion of the tribe» (p. 124).

входил в племенное объединение харис, обитавшее в этом городе и вокруг него; в качестве «господ» знаменитого храма, наджранской Каабы, упоминаются, помимо Йазида ибн Абдалмадана, член того же рода Абд ал-Масих — «последний хранитель Каабы», «одна из главных фигур в рассказе о посольстве наджранцев к Мухаммаду»¹. Мимоходом это «христианское» посольство упоминается ещё дважды — в связи с разъяснением титула *‘акиб* и определением конфессиональной принадлежности наджранских христиан². Но к самому рассказу об означенном посольстве исследователь подходит достаточно критически³. Фактически в этом духе автор отзывается и в отношении текста договора Пророка с наджранцами о джизье, хотя текст договора и квалифицируется им как «достоверный»⁴. Заключение же договора практически привязывается к походу Халида: «при приближении войска Халида б. ал-Валида к Наджрану жители города покорились на условиях приятного для христиан договора»⁵.

Такая привязка скорее является исследовательской интерпретацией, ибо в цитируемых на сей счёт первоисточниках (*Футуḥ ал-Балазури* и *Табакāt Ибн Сада*) она отсутствует. Как игнорирование последовавшего за указанным походом «мусульманского» посольства в Медину, так и фактическая замена этого посольства на «христианское»⁶, нам представляются неоправданными — хотя бы потому, что в преданиях о «мусульманской» депутатии (притом у тех же ал-Балазури и Ибн Сада, не говоря уже об Ибн Хишаме) фигурирует вышеупомянутый вождь рода абдалмадан — Йазид⁷; и раз этот вождь/род обратился в ислам, то повиснут в воздухе те «христиане» Наджрана, с которыми должен быть связан пресловутый договор о джизье.

¹ Пиотровский М. Б. Южная Аравия в раннее Средневековье. М.: Наука, 1985. С. 22, 108–110.

² Там же. С. 78, 165.

³ «Существует предание о приезде к Пророку наджранской делегации... и обращенных друг к другу заклинаниях (*мубāхала*)... Предание едва ли можно признать подлинным полностью, но также едва ли есть основания сомневаться в том, что какие-то контакты с наджранскими христианами имели место» (Пиотровский М. Б. Южная Аравия в раннее Средневековье. С. 166).

⁴ «...наджранский договор в виде того текста, который дошёл до нас, представляется достоверным, он содержит немало характерных реалий и в целом, без сомнения, восходит к реальному соглашению и, видимо, к действительному тексту» (Пиотровский М. Б. Южная Аравия в раннее Средневековье. С. 179).

⁵ Пиотровский М. Б. Южная Аравия в раннее Средневековье. С. 26.

⁶ Помимо цитируемого выше текста мы не нашли у М. Б. Пиотровского более экспликативной увязки «христианской» депутатии с походом Халида; но в «Истории Халифата» О. Г. Большакова (Т. 1. С. 178, 266 — примеч. 150) исследователю атрибутируется такая увязка («М. Б. Пиотровский... связывает прибытие этой делегации с появлением Халида под стенами города»), с отсылкой к более ранней работе исследователя (к с. 19 статьи «Пророческое движение в Аравии VII в.», в сб.: «Ислам: религия, общество, государство». М., 1984. С. 19–27); однако в означенной работе это посольство не освещается; возможно, произошла описка/опечатка с нумерацией источников.

⁷ И/или его брат Абдаллах; см.: *Ибн Хишам*. Ас-Сйра ан-набавийя. Т. 2. С. 592–596 / 123 (здесь и ниже после косой черты указывается страница нашего первого очерка); *Ибн Сад*. Китаб ат-табакāt ал-кабир. Т. 1. С. 292–293 / 124; *ал-Балазури*. Ансāб ал-ашраф. Т. 1. Бейрут, 1996. С. 492.

Данную увязку «христианского» посольства с походом Халида¹ критикует О. Г. Большаков, у которого наблюдается ещё более радикальное, сравнительно с У. М. Уоттом, размежевание «хариситов» и «наджранцев». Охарактеризовав Наджран как «крупнейший торговый и политический центр Северного Йемена», автор «Истории Халифата» сначала сообщает об отправлении Халида «в область Наджрана» для обращения хариситов в ислам, об успешной миссии Халида и о его возвращении вместе с депутацией хариситов (т. е. «мусульманское» посольство) в Медину в конце шавваля/января 632 г. Далее говорится о посольстве «наджранцев» (т. е. о «христианском» посольстве) в Медину, об их отклонении предложения перейти в ислам, догматических спорах с Пророком, отказе от мубахали и последующем за этим согласии заключить договор о [дани]².

Хотя исследователь и критикует (в примечании) увязку христианского посольства с походом Халида, но рассказ об этом посольстве сразу после упоминания об отряде Халида скорее склоняет читателя именно к такой увязке. Ведь получается, что то было своего рода актом устрашения — отряд Халида сначала появился «у стен» Наджрана, потом, обойдя его, двинулся дальше к обитающим в окрестностях города хариситам и подчинил их³. По этой логике, однако, наджранские христиане должны были отправиться в Медину для заключения договора о дани. Вместе с тем из сведений о посольстве (в изложении самого О. Г. Большакова) следует, что они, скорее, прибыли не в поисках какого-то компромисса, а практически для ведения догматических споров, что, собственно, и спровоцировало вызов/мубахалу, отказ от которого и обернулся обложением их данью.

Кроме того, из приведенных самим автором хронологических сведений (в примечаниях) о походе Халида и посольстве наджранцев вытекает, что христиане должны были следовать к Пророку ещё прежде прибытия Халида в Наджран (и, возможно, даже до выступления его отряда из Медины): Халид отправился в четвёртом месяце или пятом (раби II или джумада I); соответственно договору первую половину оговоренной ежегодной дани (в тысячу одежд) наджранцы должны выдавать в предстоящем седьмом месяце (раджаб), а значит, как заключает исследователь, договор был составлен ещё раньше⁴; остаётся добавить, что наджранская депутация должна была вернуться домой к указанной дате (для сбора означенной дани), а путь между двумя городами занимает месяц в одну сторону.

¹ См. наше примечание 6 на стр. 32.

² Большаков О. Г. История Халифата. Т. 1. М.: Наука, 1989. С. 178–179.

³ Там же. С. 266 (примеч. № 149). В этом примечании приводится версия о сражении с хариситами и разгроме их.

⁴ Большаков О. Г. История Халифата. С. 266 (примеч. 148 и 154).

Раз так, то выходит, Пророк заключил с представителями «политического центра» Северного Йемена договор, по которому «Наджран и его округ получают покровительство Аллаха и опеку Мухаммада»¹, а потом в тот же округ посылает военный отряд. Весьма странным выглядит и то, как «центр» остался абсолютно безучастным к развернувшимся в окрестностях событиям, связанным с появлением там мусульманского отряда.

Здесь возникает тот же принципиально важный вопрос касательно фактически полного умолчания о «мусульманском» посольстве, с которым, как было уже отмечено, предания соотносят исламизацию наджранцев, включая представителей рода абдалмадан — рода, который, по М. Б. Пиотровскому (вслед за соответствующими мусульманскими источниками) стоял в главе наджранских христиан.

В свете изложенного явствует, к каким апориям приводит принятие преданий о двух наджранских посольствах, «мусульманском» и «христианском». Отмеченная проблематичность — в плане этнической идентификации — второй депутации ещё больше усугубляется, если внимательно присматриваться к сведениям об этноплеменной принадлежности её членов.

2. Об именах посланцев и их родоплеменной принадлежности.

Касательно сведений на сей счёт. Даже неспециалисту сразу бросается в глаза огромная разница между двумя депутациями. В данной у Ибн Хишама, Ибн Сада и других историографов справке о «мусульманском» посольстве все участники (как, собственно, то и характерно для классической арабо-мусульманской историографии) обозначены по имени и отчеству (эквиваленту фамилии) и с указанием, помимо племенной идентификации (в данном случае — как «хариситы»), также и родовой принадлежности: Кайс ибн ал-Хусайн/Зу-л-Гусса (прозвище отца указывает на данное семейство, выделившееся внутри рода зийад), Йазид ибн Абдалмадан и/или его брат Абдаллах (отец — эпоним данного рода), Йазид ибн ал-Мухаджжал (здесь также отец является эпонимом), Абдаллах ибн Курад из рода зийад, Шаддад ибн Абдаллах из рода канан и Амр ибн Абдаллах из рода дибаб. Все означенные лица/роды хорошо известны и в иных контекстах широко представлены в мусульманской историографии (в частности, к Абдаллаху ибн Абдалмадану ведёт свою родословную Райта — мать Абу-л-Аббаса, основателя аббасидской династии).

¹ *Большаков О. Г. История Халифата. С. 179.*

Диаметрально противоположной выглядит ситуация в случае с христианской deputацией¹.

Согласно классической *Cure* (от Ибн Хишама)², в делегации наджранцев-хариситов было шестьдесят человек, включая четырнадцать представителей знати, а во главе стояли трое: *ас-Саййид* (السَّيِّد), *ал-Акиб* (العَاقِب) и *ал-Ускуф/Епископ* (الْأُسْقُف); об этих трёх эпитетах-титулах будет сказано ниже). Здесь приводятся имена всех четырнадцати знатных особ; но, как то ни странно, за исключением Епископа, фигурирующего под именем и отчеством/фамилией (Абу Хариса ибн Алкама/أبو حَارِثَةَ, (بن عَلَقْمَةَ), все они обозначены только по имени: *ал-Акиб* — Абд ал-Масих («Раб Христа», عَبْدُ الْمَسِيح); *ас-Саййид* — ал-Айхам (الْأَيْهَم); остальные одиннадцать — Аус (أَوْس), ал-Харис (الْحَارِث), Зайд (زَيْد), Кайс (قَيْس), Йазид (يَزِيد), Набих (نَبِيْه), Хувайлид (خُوَيْلِد), Амр (عَمْرُو), Халид (خَالِد), Абдаллах (عبد الله), Йуханнас (Йоанн; يُوحَنَس)!³

В данном же у Ибн Сада списке из четырнадцати знатных лиц сначала идут ал-Акиб и Епископ, вместе с последним указывается его брат по имени Курз (كُرْز), далее названы ещё восемь (!) человек: *ас-Саййид* и Аус, сыны ал-Хариса (السَّيِّد وَأَوْس ابْنَا الْحَارِث); очевидно — опущение имени ал-Айхам и некорректная амальгама двух имён с третьим), Зайд ибн Кайс (также амальгама!), Шайба (شَيْبَة; вместо имени Наби-ху Ибн Хишама; одно из них, надо полагать, является некорректным чтением другого), Хувайлид, Халид, Амр, Убайдаллах (вместо Абдаллаха в первом списке)⁴.

Ещё более невероятной выглядит информация о родо-племенной принадлежности, ибо она обозначена только в отношении Епископа. Но последний, оказывается, вовсе не принадлежит к числу хариситов, а относится к племени бакр ибн ваил (بَكْرُ بْنُ وَائِلَ), [ветви племени рабийя (رَبِيعَة), обитавшей на севере Сирии и Ирака]. А Ибн Сад уточняет: иноплеменником был и первый из трёх вождей — ал-Акиб — из племени кинда⁵. Таким образом, и у Ибн Хишама, и у Ибн Сада ни один из членов deputации чётко не соотнесён с определённым родом племени харис!

К тому же главные два из трёх руководителей представлены как не-выходцы из хариситов. А третий из этих руководителей, *ас-Саййид*, квалифицируемый в качестве просто «предводителя похода/каравана»⁶, у Ибн Хишама фигурирует под именем ал-Айхам (الْأَيْهَم; версии:

¹ За исключением, естественно, версий, в которых к абдалмаданитам возводят глав христианской deputации.

² Ибн Хишам. *Ас-Сйра ан-набавийя*. Т. 1. С. 573–575 / 121.

³ У Ибн Сада.

⁴ Ибн Сад. *Китаб ат-табакат аль-кабир*. Т. 1. С. 307 / 124.

⁵ Там же.

⁶ У Ибн Сада — (صَاحِبُ رَحْلِهِمْ); у Ибн Хишама — (مُجْتَمِعِهِمْ/مُجْتَمَعِهِمْ), все три описания обычно трактуются как выражающие данную функцию.

ал-Абхам/الْأَبْهَم, аль-Атхам/الْأَتْهَم). У Ибн Сада же, при перечислении имён 14 знатных посланцев, *ас-Саййид* предстоит скорее как имя (вместе с Аусом даны как «сыны ал-Хариса»), но потом, при обозначении трёх вождей, *ас-Саййид* уже рукополагается титулам *ал-Акиб* и *ал-Ускуф*/Епископ. И помимо указанной неопределённости в его имени, некорректного обозначения его как «сына ал-Хариса» и других неувязок, о которых будет сказано ниже, вопрос остаётся открытым в смысле его родо-племенной принадлежности.

Итак, все три «вождя» хариситов проблемны в аспекте этнической идентификации. К этому добавим, что вне рассказа о пресловутом посольстве ни один из них больше нигде не упоминается; и никаких следов как этих трёх персон, так и всех других «посланцев», не встречается в последующих родословных ни хариситов, ни «наджранцев/наджранитов» (согласно иным идентификациям), ни других племён (бакр ибн ваил, рабийа, кинда), к которым причисляют некоторых из них («ал-Акиба» и «Епископа»).

И совсем неуклюжей выглядит попытка такого видного исламоведа, как У. М. Уотт, привязать «ас-Саййида» к хариситам: в фигурирующей у Ибн Сада фразе, где об ас-Саййиде вместе с Аусом говорится как о «сынах ал-Хариса», последнее обозначение, по мнению исследователя, «может означать принадлежность к племени ал-харис»¹. Помимо того, что данное предположение весьма спорно с точки зрения традиционной манеры передачи племенной принадлежности, оно также уязвимо в свете указанного выше замечания о происхождении этого обозначения (как некорректной амальгамы). Кроме того, такая племенная идентификация этого персонажа не очень хорошо вписывается в концепцию самого У. М. Уотта, противопоставляющую хариситов-язычников «наджранитам»-христианам. Создаётся впечатление, что исследователь, столкнувшись с информацией о двух из трёх вождей «наджранитов» как об иноплеменниках, посчитал, что третий должен иметь имманентное отношение к «наджранитам» — иначе история о посольстве предстоит как малоправдоподобная.

3. *Ас-Саййид, ал-Акиб и ал-Ускуф*

В первом очерке указывалось, что в шестикнижной *Сунне*, свидетельства которой считаются наиболее достоверными, практически нет сведений о христианской депутации. Лишь у ал-Бухари упоминается о прибытии к Пророку «двух владык (ед. *sāhib*) Наджрана (صاحبا نجران)» — *ал-Акиба* и *ас-Саййида*, вызвавших его на испытание через молитву

¹ Уотт У. М. Мухаммад в Медине. С. 142.

взаимного проклятия [мубахалу] (№ 4380)¹. О родо-племенной и религиозной принадлежности этих двух лиц в хадисе ничего не говорится, а обозначения *ал-Акиб* и *ас-Саййид* здесь скорее подобает трактовать как эпитеты-титулы. У Ибн Хишама же, как и у Ибн Сада, вместо двух вождей названы трое — *ал-Акиб*, *ас-Саййид* и *ал-Ускуф/Епископ*; и именно такая версия является наиболее распространённой.

Предание о таком своего рода триумвирате обрекает на неудачу любого автора, признающего аутентичность соответствующих преданий и на их основе пытающегося нарисовать хотя бы близкую к правдоподобной картину означенного посольства. Ведь речь идёт о крупнейшем центре аравийского христианства, и именно духовный наставник наджранцев — Епископ — должен был бы стоять в центре внимания², тогда как в данной версии ему отведена второстепенная роль³. А для авторов, ориентирующихся на традиционную хадисоведческую парадигму, согласно которой *Сахих* *ал-Бухари* является надёжнейшим сводом преданий о Пророке, — для таких авторов абсолютно непонятным должно выглядеть умалчивание *ал-Бухари* об Епископе.

Далее, настоящую головную боль доставляет задача определить, что выражают титулы «*ал-Акиб*» и «*ас-Саййид*». Ведь в Аравии того времени эпитет «*саййид*» обычно прилагался к главе племени/рода, а «*вождь похода*» (военного или мирного) обозначался как *kā'id* (قَائِد), *ra'īs* (رئيس), и др. В предании же о наджранском посольстве «*ас-Саййид*» фигурирует в качестве начальника каравана, а *ал-Акиб* представлен как «*их амйр/начальник и советчик, мнению которого они следуют*»⁴.

Кроме того, однокоренной с термином *'акиб* глагол передаёт смысл «следовать, идти вслед». Касательно хадиса [от *ал-Бухари*] Ибн *ал-Асир* (ум. 1210) в известном словаре по лексике хадисов отмечает, что «*ал-Акиб* следует за (يَتْلُو) *ас-Саййидом*»⁵. В этом духе свидетельствует и Ибн Манзур (ум. 1311), автор классического словаря арабского языка,

¹ Свод *ал-Бухари* цитируется по номеру хадиса согласно изданию: [*ал-Бухари*]. *Сахих* *ал-Бухарй*. Дамаск–Бейрут: Дар Ибн Касир, 2002.

² Да и в версиях о письмах/грамотах Пророка наджранцам именно Епископ фигурирует как глава: «Епископу хариситов (*бану ал-Харис ибн Ка'б*) и [другим] епископам Наджрана» (*Ибн Сад*. *Китаб ат-табакат ал-кабир*. Т. 1. С. 229 / 125); «Епископу Наджрана и людям Наджрана» (*ал-Байхаки*, *Дала'ил ан-нубувва*. Т. 5. С. 385 / 127); «Епископу Абу-л-Харису и всем [другим] епископам Наджрана» (Там же. С. 391 / 127).

³ В версии от Ибн Сада не уточняется, кто из посланцев участвовал в беседе с Пророком; но в рассказе о второй беседе фигурируют «Абд ал-Масих и двое из их авторитетных людей (يَوْذَنُ مَن نَّالَ الْجَنَّةَ)». У Ибн Хишама сначала тремя главами депутации названы *ал-Акиб*, *ас-Саййид* и Епископ; перед началом рассказа о беседе с Пророком в качестве участников упоминаются Епископ, *ал-Акиб* и *ас-Саййид*; после же повествования о беседе говорится, что с Пророком беседовали «двое (! — Т. И.) ученых» (*хабаран/نارِبَخ*; заметим, что в начале рассказа о депутации именно Епископ и обозначен в качестве *хабра* хариситов — *м_х_р_б_х*); за ответом на предложение Пророка о мубахале посланцы обратились к *ал-Акибу*, который и предложил отказаться от мубахали, заключив мирный договор.

⁴ У Ибн Хишама — «أَمِيرُهُمْ وَصَاحِبُ مَشُورَتِهِمْ»; у Ибн Сада — «أَمِيرُ الْقَوْمِ وَذُو رَأْيِهِمْ وَصَاحِبُ مَشُورَتِهِمْ».

⁵ *Ибн ал-Асир*. *Ан-Нихайа фи гариб ал-хадис*. Т. 3. Бейрут, 1979. С. 368 (ст.: عقب).

цитируя начало указанного хадиса: *ал-‘Акиб* — это «тот, кто ниже» (الَّذِي دُونَ) *ас-Саййида* (السَّيِّدِ), или «тот, кто следует за ним» (الَّذِي يَتْلُوهُ), «кто замещает его» (يَخْلُفُهُ)¹. В противоположном иерархическом порядке эти два вождя фигурируют в хадисе от *ал-Бухари* (جَاءَ الْعَاقِبُ وَالسَّيِّدُ صَاحِبًا نَجْرَانًا) и в версиях от *Ибн Хишама* и *Ибн Сада*!

Обращает на себя внимание и тот факт, что в обоих упомянутых словарях начало хадиса [от *ал-Бухари*] воспроизводится с переменной в нём местами имён *ал-Акиба* и *ас-Саййида*. С этой переменной имен текст хадиса воспроизводится также в знаменитом комментарии *ал-Аскалани* (ум. 1449) к своду *ал-Бухари*², что явно свидетельствует о последующей «редактуре» хадиса в самом своде *ал-Бухари* в соответствии с указанной трактовкой титула «*ал-Акиб*» как нижестоящего по сравнению с титулом «*ас-Саййид*»³. Кроме того, в одной из версий у *Ибн Сада* о христианской депутации к Пророку⁴, а также в более позднем свидетельстве, относящемся уже к временам правления халифа *Усмана*, *ал-Акиб* идёт в паре не с *ас-Саййидом*, а с *Епископом*⁵; и это более склоняет к отождествлению *ас-Саййида* с *Епископом* в хадисе от *ал-Бухари*.

Но даже если сосредоточиться только на версии от *Ибн Хишама* и близкой к ней версии от *Ибн Сада*, то, как видно из следующих примеров, приводимых в исследовательской литературе, никакая правдоподобная идентификация не вырисовывается.

По *ал-Мубаракфури*, за *ал-Акибом* было закреплено [государственное] правление (الإمارة والحكومة; *хукӯма* может обозначать также судебную власть), за *ас-Саййидом* — культурные и политические дела (الأمور الثقافية), за *Епископом* — религиозное лидерство и духовное водительство (الزعامة الدينية والقيادة الروحية)⁶. Непонятно только: (1) откуда взята такая информация, (2) как указанная функция *ас-Саййида* согласуется с данной у *Ибн Хишама* и *Ибн Сада* справкой и (3) чем отличаются «политические» дела, отнесённые к прерогативам *ас-Саййида*, от дел, за которые отвечает *ал-Акиб*?!

О трёх наджранских вождях *У. М. Уотт* пишет со ссылкой на *Ибн Сада*. По-видимому, фигурирующую у историографа характеристику «*ас-Саййида*» в качестве командующего исследователь нашёл неадекватной, посему не стал говорить об этой должности, ограничившись указанием на филологическое значение данного титула — *the master* («господин»). Касательно же «*ал-Акиба*» он высказывает предположение,

¹ *Ибн Манзур*. Лисан ал-‘араб. Т. 8. Бейрут, б. г. С. 614 (ст.: بَقْع).

² *Аль-Аскалани*. Фатх ал-Бәрий би шарх Сахих ал-Бухарӣ. Т. 8. Эр-Рияд, 2000. С. 118. (к № 4380).

³ Как увидим во второй части, именно в таком порядке — *ас-Саййид*, а потом *ал-Акиб* — главы депутации фигурируют в некоторых параллельных версиях.

⁴ *Ибн Сад*. Китаб ат-Табакат ал-кабир. Т. 6. С. 406.

⁵ *Абу Йусуф*. Китаб ал-Харадж. СПб.: Петербургское востоковедение, 2001. С. 74; здесь *ал-‘акиб* передан как «вождь».

⁶ *Ал-Мубаракфури*. Ар-Рахик аль-махтум. С. 532.

что под этим титулом, скорее всего, подразумевается *civil governor* («гражданский правитель»). При этом само слово *'акиб* передается им как *lieutenant* («заместитель»), но без каких-либо разъяснений на сей счёт (чей заместитель?), тогда как у Ибн Сада ал-Акиб изображается в качестве главного предводителя.

Как мы отметили выше, М. Б. Пиотровский в целом критически оценивает предания о йеменских посольствах к Пророку, включая наджранское. Об ас-Саййиде он и вовсе не упоминает; и не исключено, что такое игнорирование обусловлено тем, что данный титул, как на это указывает сам исследователь в других своих работах¹, обычно обозначал главу племени. Но исследователь, как нам представляется, недостаточно критически подошёл к сведениям о двух других вождях. Так, говоря о структуре власти в Йемене, он отмечает, что в городах иногда управлял царский наместник, обозначавшийся как *'qb*; и в связи с этим указывает, что фигурирующий в наджранской делегации ал-Акиб «был преемником прежних наместников, давно уже ставших представителями горожан, а не царей Зафара и Саны»². Однако в свете другой идентификации, данной автором в контексте рассуждения о наджранской Каабе, указанная трактовка титула выглядит скорее как исследовательская гипотеза, поскольку в качестве хранителя святыни представлен именно ал-Акиб Абд ал-Масих³, который здесь отнесён к вышеупомянутому роду абдалмадан из племени харис (тогда как у Ибн Хишама и Ибн Сада о нем говорится как о киндите). Особо важным является то, что вместо трёх вождей депутации вырисовывается один, в своем лице объединяющий и духовную власть, и светскую; и такая квалификация главы Наджрана нам представляется более адекватной, но она не согласуется с доминирующей версией предания о вождях наджранской депутации.

К вопросу о личности Абд ал-Масиха мы вернёмся чуть ниже, а пока обратимся к ещё одной исследовательской трактовке трёх титулов. В «Истории Халифата» О. Г. Большакова вместо *'акиб* (عَاقِب) фигурирует *ақид* (عَقِيد — Т. И.), причем этот титул прилагается ко всем трём вождям, которые представлены как «киндит Абдалмасих, епископ Абу-л-Харис б. Алкама и сейид Курз б. Алкама»⁴. Никаких уточнений касательно

¹ См., например: Пиотровский М. Б. О природе власти Мухаммада // Государственная власть и общественно-политические структуры в арабских странах (История и современность). СПб.: Наука, 1984. С. 7.

² Пиотровский М. Б. Южная Аравия в раннее Средневековье. С. 78.

³ Там же. С. 108–109.

⁴ Большаков О. Г. История Халифата. Т. 1. С. 178, 266 (примеч. 151). В этом примечании поясняется: «Ақид (или *қа'ид*) — вождь, выбираемый на время войны, военачальник». Далее здесь указывается, что у Ибн Сада же «Ал-ақид — это их амир и советчик...», «а командующим походом он называет сейида». Полагаем, здесь имела место описка при воспроизведении слова «عَاقِب» в словах Ибн Сада.

статуса первого и третьего вождей не приводится¹; и не ясно, откуда взята информация о Курзе² как о третьем вожде и «сейиде», ибо в качестве источника исследователь указывает только сочинение Ибн Сада, а там, как было сказано, дана совершенно иная идентификация.

Касательно Абд ал-Масиха отметим следующее. О его историчности говорит крупный французский исламовед Луи Массиньон (1883–1962) в своей классической работе о наджранском посольстве «La Mubahala de Médine et l'hyperdulie de Fatima». Эта работа особо примечательна тем, что в ней «мусульманское» посольство фактически аннулируется, а её главные персонажи (Кайс ибн ал-Хусайн и Йазид ибн Абдалмадан) включаются в состав «христианской» депутации³. К амальгаме рассказов об указанных депутациях присоединяется ещё одно предание (с нашей точки зрения, абсолютно легендарное) о появлении хариситов в Наджране. По данному преданию, наджранскую Святыню (قُبَّةُ نَجْرَان) воздвиг некий Абд ал-Масих, на чьей дочери женился харисит по имени Йазид ибн Абдалмадан, который после смерти тестя наследовал его владение, став первым хариситом, обосновавшимся в этом городе⁴.

Как полагает Л. Массиньон, Абд ал-Масих, возглавивший наджранскую депутацию в качестве ал-акиба, есть реальная, историческая личность, ибо он выступает отцом Рухаймы, а та — женой Абдаллаха ибн Абдалмадана⁵ и бабушкой Райты, матери первого аббасидского халифа⁶. Но ведь такая идентификация несостоятельна хотя бы потому, что фигурирующие в указанном предании наджранец по имени Абд ал-Масих и харисит по имени Йазид ибн Абдалмадан никак не могут быть отнесены к современникам Пророка, раз с их

¹ См. наше примечание 2 на стр. 37.

² По Ибн Хишаму (ас-Сира ан-набавийя. Т. 1. С. 573 / 121), Курз (др. чтение: Куз) ибн Алкама — брат епископа.

³ Видимо, исследователь здесь ориентировался на предание от шиитского автора Ибн Таууса (ум. 1266), в этом аспекте одиночное; о нём см.: *ал-Маджлиси*. Бихар аль-ануар. Т. 21. Бейрут, 1983. С. 286–325 / 129.

⁴ Об этом, в частности, рассказано в знаменитой литературной антологии ал-Исфакхани (ум. 967) «Книга песен» (*Китаб ал-агани*. Т. 12. С. 268), а также в географическом словаре «Муджам ал-булдан» (Т. 5. С. 268–269 — ст.: نَجْرَان) Йакут ал-Хамави (ум. 1229).

Как передают оба автора, Рухайма родила Йазиду сына — Абдаллаха. Во втором источнике далее сообщается о смерти Абдаллаха; и эта деталь, очевидно, призвана объяснить то, что в наследстве Абд ал-Масиха перешло не к внуку, а к зятю. У ал-Исфакхани за упоминанием о рождении Абдаллаха ибн Йазид сразу следует: «И они — в Куфе» (فهم بالكوفة). В другом источнике (Фолдат / رهيمة / عبد الله بن يزيد، فهم بالكوفة) Йакут ал-Хамави (ум. 1229). Имеются в виду переселившиеся из Наджрана в район Куфы при халифе Умаре [хариситы, потомки Йазидов]. Некорректное отождествление двух депутатов и, по-видимому, неадекватная трактовка последнего свидетельства оборачивается у Л. Массиньона не одной исторической коллизией: в частности, Йазид ибн Абдалмадан (который, по мусульманской историографии, принял ислам на десятом году хиджры или — и это преобладающая версия — умер раньше) включается им в число переселённых в Куфу наджранцев (см.: *Massignon L. La Mubahala de Médine et l'hyperdulie de Fatima // Massignon L. Opera Minora*. Т. 1. Beirut: Dar al-Ma'aref, 1963. P. 559).

⁵ По Ибн Саду, напомним, этот Абдаллах — брат Йазидов ибн Абдалмадана, также прибывшего в составе «мусульманской» депутации.

⁶ *Massignon L. La Mubahala de Médine et l'hyperdulie de Fatima*. P. 556.

именами связано появление хариситов в Наджране. Да и в самом этом предании зятем Абд ал-Масиха назван не Абдаллах ибн Абдалмадан, а тезка его брата — Йазид ибн Абдалмадан; и общепринятая генеалогия возводит означенную Райту исключительно к Абдаллаху ибн Абдалмадану, без упоминания о какой-либо её праматери из потомков Абд ал-Масиха.

По нашему мнению, именно эти персонажи — Абд ал-Масих и Йазид из указанного предания об обосновании хариситов в Наджране — могут подразумеваться в стихах поэта ал-Аши (ум. 629) о трёх (наряду с неким Кайсом) «господах» (*arḥāb*) наджранской Каабы — стихах, о которых упоминает М. Б. Пиотровский, со ссылкой на Йакута ал-Хамави, и которые — видимо, не без влияния трактовки Л. Массиньона — были интерпретированы как относящиеся к их тезкам из числа членов наджранских deputаций. С такой увязкой диссонирует и приведённое тем же Йакутом перед данными стихами свидетельство, по которому к Пророку от наджранских христиан явились «ал-Акиб, ас-Сайид и Илийа (Илия; إيليا), епископ Наджрана»¹.

На примере Абд ал-Масиха, Епископа/ал-Акиба наджранцев ярче всего обнаруживается оправданность скепсиса в отношении историчности. Ведь последующее за годом предполагаемого посольства десятилетие весьма богато на события, включая драматические и судьбоносные для христиан Наджрана, такие как: прибытие deputации от них в Медину, по смерти Пророка, с целью «пролонгации» договора; развёртывание при Абу Бакре движения *ридды*/«отступничества», в которое активно был вовлечён и Наджран; переселение наджранских христиан по велению халифа Умара в Сирию и Ирак; их переговоры с Усманом и Али. И ни в одном из таких событий означенный Абд ал-Масих не появляется. Тот же вопрос возникает и в отношении других руководителей христианской deputации к Пророку.

Раскрывая несостоятельность истории об этой deputации, выше мы ограничивались анализом лишь одной версии — от Ибн Исхака (ум. 767), приведённой у Ибн Хишама (ум. 833) и Ибн Сада (ум. 845). И легко догадаться, чего следует ожидать, если собрать вместе разные версии (каковых, как было отмечено в предыдущем очерке, насчитываются десятки), окинув их общим взглядом.

К этим вариациям мы вернёмся в следующей части очерка о наджранской deputации. Здесь мы удовольствуемся одним комментарием к сведениям о принятии ислама некоторыми членами deputации. По Ибн Исхаку>Ибн Хишаму, ещё до прибытия в Медину епископ Абу Хариса высказался о Мухаммаде как об ожидаемом пророке, что, собственно, и привело в ислам его брата Курза; а после встречи с Пророком

¹ Йакут ал-Хамави. Му'джам ал-булдāн. Т. 2. С. 538 (ст.: نَجْرَان).

посланцы убедились в истинности его миссии¹. Ибн Сад добавляет, что ас-Саййид и ал-Акиб вскоре вернулись в Медину, чтобы заявить о своем принятии новой веры². Помимо уже отмеченной «бесследности» этих лиц, сомнение в реальности происходящих с ними событий вызывает то обстоятельство, что означенные правители, выходит, не смогли привести в ислам своих подданных. И если у Ибн Хишама Епископ объясняет своему брату, что от признания им Пророка сдерживает опасение реакции со стороны [хариситов, среди которых он чужеплеменник, или византийских императоров, которые, по преданию, оделяли его почестями и наградами], то такое объяснение неправдоподобно, ибо Наджран переходит в мусульманское подчинение и позже сам ал-Акиб, согласно версии от Ибн Хишама, в беседе с другими членами делегации отозвался о Мухаммаде как о Божьем посланнике³, и более того, по версии от Ибн-Сада, вместе с ас-Саййидом открыто перешёл в новую религию.

А в свете указанной «бесследности» этих двух вождей (а с ними и Курза, брата епископа) получается, что, перейдя в ислам, они не привлекли на свою сторону никого, даже кого-нибудь из членов их семей или близких!

Литература

Абу Йусуф. Китаб ал-Харадж / пер. с араб. и коммент. А. Э. Шмидта. СПб: Петербургское Востоковедение, 2001. xxxiii, 415 с.

Ал-Аскалани. Фатх ал-Бари би шарх Сахих ал-Бухари. Т. 8. Эр-Рияд: Дар ас-Салам, 2000. 975 с.

Ал-Байхаки. Дала'ил ан-нубувва. Т. 5. Бейрут: Дар ал-кутуб ал-'илмийа, 1985. 418 с.

Ал-Балазури. Ансаб ал-ашраф. Т. 1. Бейрут: Дар ал-фикр, 1996. 504 с.

Большаков О. Г. История Халифата: в 4 т. Т. 1. М.: Наука, 1989. 312 с. [ал-Бухари]. Сахих ал-Бухари. Дамаск–Бейрут: Дар Ибн Касир, 2002. 1944 с.

Ефремова Н. В., Ибрагим Т. К. Жизнь пророка Мухаммада. М.: Ладомир, 2009. 1062 с.

Ибн ал-Асир. Ан-нихайа фи гариб ал-хадис. Т. 3. Бейрут: Ал-мактаба ал-'илмийа, 1979. 804 с.

¹ Ибн Хишам. Ас-Сйра ан-набавийа. Т. 1. С. 583; здесь передаются слова ал-Акиба: «Ей-богу, народ христианский, вы прекрасно знаете: Мухаммад — пророк, посланный Богом» (см.: Ефремова Н. В., Ибрагим Т. К. Жизнь пророка Мухаммада. М.: Ладомир, 2009. С. 380).

² Ибн Сад. Китаб ат-табакат аль-кабир. Т. 1. С. 308 / 124.

³ См. примечание 1 на данной стр.

Ибн ал-Каййим. Зад ал-ма‘ад. Т. 3. Бейрут: Му‘ассасат ар-рисала, 1991. 708 с.

Ибн Манзур. Лисан ал-‘араб. Т. 8. Бейрут: Дар Садир, б. г. 807 с.

Ибн Са‘д. Китаб ат-табакат ал-кабир. Т. 1, 6. Каир: Мактабат ал-Ханджи, 2001. 445, 576 с.

[Ибн Халдун]. Та‘рих Ибн Халдун. Т. 4. Бейрут: Дар ал-Фикр, 2000. 730 с.

Ибн Хазм. Джамхарат ансаб ал-‘араб. Каир: Дар ал-ма‘ариф, 1982. 695 с.

[Ибн Хишам]. Ас-сира ан-набавийа ли Ибн-Хишам. Т. 1–2. Бейрут: Му‘ассасат ‘улум ал-Ку‘ран; Джидда: Дар ал-кибла, б. г. 832, 766 с.

Ибрагим Т. К. Джизйа как постпророческий институт: хадисоведческий анализ преданий о договоре с христианами Наджрана. // Ислам в современном мире. 2019. Т. 15. № 4. С. 117–135.

Ал-Исфакхани Абу-л-Фарадж. Китаб ал-агани. Т. 11–12 (сквозная нумерация). Бейрут: Дар ихйа’ ат-турас ал-‘арабийй, 1994. 522 с.

Йакут ал-Хамави. Му‘джам ал-булдан. Т. 2, 5. Бейрут: Дар Садир; 1977. 549 с., 461 с.

Ал-Маджлиси. Бихар ал-анвар. Т. 21. Бейрут: Дар Ихйа’ ат-турас ал-‘арабийй, 1983. 417 с.

Ал-Мубаракфури С. Ар-рахик ал-махтум. Каир: Дар ал-хадис; 1991. 602 с.

Ал-Мубаракфури С. Равдат ал-анвар фи сират ан-Наби ал-мухтар. Эр-Рияд: Визарат ал-авкаф ва аш-шу‘ун ал-исламиййа; 1432 х. 380 с.

Пиотровский М. Б. О природе власти Мухаммада // Государственная власть и общественно-политические структуры в арабских странах (История и современность): сб. статей. М.: Наука; 1984. С. 6–11.

Пиотровский М. Б. Южная Аравия в раннее Средневековье. М.: Наука, 1985. 224 с.

Ас-Сухайли. Ар-Равд ал-унуф. Т. 3. Бейрут: Дар ал-кутуб ал-‘илмиййа, 1997. 496 с.

Yomt У. М. Мухаммад в Медине. М. — СПб.: Диля, 2007. 480 с.

Massignon L. La Mubahala de Médine et l’hyperdulie de Fatima // *Massignon L.* Opera Minora. Т. 1. Beirut: Dar al-Ma‘aref, 1963. Pp. 550–572.

Watt W. M. Muhammad at Medina. Oxford: Oxford University Press, 1956. XIV, 418 p.

References

Abu Yusuf (2001). *Kitab al-Haradzh* [Kitab al-Kharaj, Russian translation]. Saint Petersburg: Peterburgskoe Vostokovedenie. xxxiii, 415 p.

Al-Asqalani (2000). *Fath al-Bari bi-sharh Sahih al-Bukhari*. Vol. 8. Riyadh: Dar al-salam. 975 p.

- Al-Bayhaqi (1985). *Dala'il al-nubuwwa*. Vol. 5. Beirut: Dar al-kutub al-'il-miyya. 418 p.
- Al-Balazuri (1996). *Ansab al-ashraf*. Vol. 1. Beirut: Dar al-fikr. 504 pp.
- Bolshakov O. G. (1989). *Istoriya Khalifata* [History of the Caliphate]. Vol. 1. Moscow: Nauka. 312 p.
- [Al-Bukhari] (2002). *Sahih al-Bukhari*. Damascus: Dar Ibn Kathir. 1944 p.
- Efremova N. V., Ibrahim T. K. (2009). *Zhizn proroka Muhammada* [Life of Prophet Muhammad]. Moscow: Lodomir. 1062 p.
- Ibn al-Athir (1979). *Al-nihaya fi gharib al-hadith*. Vol. 3. Beirut: Al-maktaba al-'ilmiyya. 804 p.
- Ibn Hazm (1982). *Jamharat ansab al-'arab*. Cairo: Dar al-ma'arif. 695 pp.
- [Ibn Hisham] (n. d.). *Al-sira al-nabawiyyah li Ibn Hisham*. Vol. 1–2. Beirut: Mu'assasat 'ulum al-Qur'an. Jiddah: Dar al-qibla. 832, 766 p.
- [Ibn Khaldun]. *Tarikh Ibn Khaldun*. Vol. 4. Beirut: Dar al-fikr. 730 pp.
- Ibn Manzur (n. d.). *Lisan al-'arab*. Vol. 8. Beirut: Dar sadir. 807 p.
- Ibn Sa'd (2001). *Kitab al-tabaqat al-kabir*. Vol. 1, 6. Cairo: Maktabat al-Khanji. 445, 576 p.
- Ibn al-Qayyim (1991). *Zad al-ma'ad*. Vol. 3. Beirut: Mu'assasat al-risala. 708 p.
- Ibrahim T. K. (2019). Dzhizja kak postprorocheskij institut: khadisovedcheskij analiz predanij o dogovore s khristianami Nadzhrana [Jizya as a Post-Prophetic Institution: Hadithological Analysis of the Traditions of the Contract with the Christians of Najran]. *Islam v sovremennom mire*. 2019. Vol. 15. No. 4. Pp. 117–135.
- Al-Isfahani, Abu al-Faraj (1994). *Kitab al-aghani*. Vol. 11–12. Beirut: Dār Ihya' al-turath al-'arabi. 522 p.
- Al-Majlisi (1983). *Bihar al-anwar*. Vol. 21. Beirut: Dār Ihya' al-turath al-'arabi. 417 p.
- Massignon L. (1963). La Mubahala de Médine et l'hyperdulie de Fati-ma. Massignon L. *Opera Minora*. Vol. 1. Beirut: Dar al-Ma'aref. Pp. 550–572.
- Al-Mubarakfuri S. (1991). *Al-rahiq al-makhtum*. Cairo: Dar al-hadith. 602 p.
- Al-Mubarakfuri S. (1432 h.). *Rawdat al-anwar fi sirat al-Nabi al-mukhtar*. Riyadh: Wizarat al-awqaf va al-shu'un al-islamiyya. 380 p.
- Piotrovsky M. B. (1984). O prirode vlasti Mukhammada [On the Nature of the of Muhammad's Authority]. *Gosudarstvennaya vlast' i obshchestvenno-politicheskie struktury v arabskikh stranakh*. Moscow: Nauka. Pp. 6–11.
- Piotrovsky M. B. (1985). *Yuzhnaya Araviya v rannee srednevekov'e* [Southern Arabia in the Early Middle Ages]. Moscow: Nauka. 224 p.

As-Suhayli (1997). *Al-rawd al-unuf*. Vol. 3. Beirut: Dar al-kutub al-‘il-miyya. 496 p.

Watt W. M. (1956). *Muhammad at Medina*. Oxford: Oxford University Press. XIV, 418 p.

Watt W. M. (2007). *Muhammad v Medine* [Muhammad at Medina (Russian translation)]. Moscow: Dilya. 480 p.

Yaqut al-Hamawi (1977). *Mu’jam al-buldan*. Vol. 2, 5. Beirut: Dar Sadir. 549 pp., 461 p.

ON HISTORICITY OF THE NAJRAN DEPUTATION: ANALYZING LEGENDS ON ITS COMPOSITION

Abstract. The article continues the analysis of the dominant doctrine in the traditional political and legal theology concerning *jizya* as a tribute from Non-Muslims, established by the Prophet Muhammad. The factual basis of this doctrine was discussed in relation to three paradigmatic precedents, which are usually referred to in support of it: the treatise of the Prophet with the Christians of the city of Najran; with the Jews and Christians during the Tabuk campaign; with the *Majus*-Zoroastrians of Bahrain. Having discussed in the previous essay the question of the authenticity of Islamic narrative on Najran deputation, from the formal hadithological point of view (i.e., in the aspect of *isnad*), the author proceeds here to consider these traditions in a substantial way. The study is conducted in line with the Reformist Modernist discourse.

Keywords: *jizya*, Najran; Islamic legal theology; Islamic political theology; Islam and Christianity; Muslim Reformism, Najran deputation.

Tawfiq K. IBRAHIM,

Dr. Sci. (Philos.), principal research scientist, Centre of Arabic and Islamic Studies, Institute of Oriental Studies of Russian Academy of Sciences (12, Rozhdestvenka Str., Moscow, 107031, Russian Federation).
E-mail: nataufik@mail.ru