



Шах и нищий: поэтический спор Хафиза с Шахом Ни'матуллахом Вали

Н. И. Пригарина^{1а}, Н. Ю. Чалисова^{2б}, М. А. Русанов^{2с}

¹ Институт востоковедения РАН, г. Москва, Российская Федерация

² Институт классического Востока и античности, Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики», г. Москва, Российская Федерация

^а ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1941-0467>, e-mail: prigarina@gmail.com

^б ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6331-2077>, e-mail: chalisova@hotmail.com

^с ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1415-9904>, e-mail: marusanov@yandex.ru

Резюме: в статье предложен анализ газели Шамс ад-Дина Хафиза (XIV в.), рассматриваемой как ответ на стихотворение его современника Шаха Ни'матуллаха Вали. Этот поэтический диалог интересен тем, что демонстрирует черты не только литературной, но и личной полемики. Сопоставление текстов открывает дополнительные герменевтические перспективы: обобщенные идеальные образы лирических персонажей проецируются на личные взаимоотношения поэтов, благодаря чему стихи Хафиза приобретают еще одно семантическое измерение.

Ключевые слова: газель; персидская поэзия; суфизм; Ни'матуллах Вали; Хафиз

Для цитирования: Пригарина Н. И., Чалисова Н. Ю., Русанов М. А. Шах и нищий: газель о риндах Шаха Ни'матуллаха Вали и ответ Хафиза. *Ориенталистика*. 2020;3(1):189–206. DOI: 10.31696/2618-7043-2020-3-1-189-206.

The Shah and the beggar: on the poetic dispute between Hafiz and Shah Ni'matullah Vali

N. I. Prigarina^{1а}, N. Y. Chalisova^{2б}, M. A. Rusanov^{2с}

¹ Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russian Federation

² Institute for Oriental and Classical Studies, National Research University Higher School of Economics (HSE University), Moscow, Russian Federation

^а ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1941-0467>, e-mail: prigarina@gmail.com

^б ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6331-2077>, e-mail: chalisova@hotmail.com

^с ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1415-9904>, e-mail: marusanov@yandex.ru

Abstract: the article comprises an analysis of the famous *ghazal* by the 14th cent. Iranian poet Shams al-Din Hafiz. Traditionally it has been considered as a response to a poem by his late contemporary Shah Ni'matullah Vali. This poetic dialogue is rather



Контент доступен под лицензией Creative Commons Attribution 4.0 License.
This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 License.





remarkable since it reveals both the literary and the personal polemics. The juxtaposing of the two texts opens in their research *further* hermeneutic perspectives. The ideal images of the *ghazals'* lyrical characters can be projected onto the personalities of the two poets and their relationships, which provides the poem by Hafiz with a new semantic dimension.

Keywords: ghazal; Persian poetry; Sufism; Shah Ni'matullah Vali; Hafiz

For citation: Prigarina N. I., Chalisova N. Y., Rusanov M. A. The Shah and the beggar: on the poetic dispute between Hafiz and Shah Ni'matullah Vali. *Orientalistica*. 2020;3(1):189–206. (In Russ.) DOI: 10.31696/2618-7043-2020-3-1-189-206.

Введение

Одна из знаменитых газелей Хафиза известна российскому читателю в поэтическом переводе Владимира Державина [1, с. 134–135]:

Те, кто взглядом и прах в эликсир превратят,
Хоть однажды на жизнь эту бросят ли взгляд?
Утаю от врачей мои скорби. Быть может,
За чертой бытия мой недуг исцелят.
Мой кумир не снимает с лица покрывала,
Что же столько о нем небылиц говорят?
И гуляка, и постник равны перед Богом.
Лучше в добрых делах ты найди тарикат.
Я – отступник любви, устремленный к познанию,
Стал мужам просветленным поистине брат.
Смутно там – за завесой. Когда же завеса
Упадет, что увидим? Что нам возгласят?
Плачут, внемля мне, камни, и круг прозорливых
Слушать повести сердца поистине рад.
Пей вино! Даже сотня грехов твоих скрытых
Благочестия ложного лучше в сто крат.
Я боюсь, что завистники платье Юсуфа
Разорвут, чистоту клеветой омрачат.
Пусть в руинах окраин пред лавкою винной
Толпы рэндов вершат винопитья обряд.
Буду втайне скорбеть, ибо чистые сердцем
О несчастье и счастье своем не кричат.
Пей, Хафиз! Ты едва ль удостоишься встречи...
Ведь султанши на жалких бродяг не глядят!

О чем же это стихотворение? Как следует из мастеровитого перевода, газель Хафиза многотемна. В ней звучит и жалоба на несчастливую любовь, от которой не избавиться до конца жизни, и совет совершать добрые дела, и восхваление знания, соединенное со скептическим к нему отношением, и порицание лицемерных завистников, и призыв пить вино, не соблазняясь ложным благочестием.



Однако полностью за пределами смыслового пространства русского перевода остается контекст стихотворения, хорошо известный иранским читателям Хафиза.

Общепризнано, что эта пространная газель представляет ответ (*javāb*) на короткую (7 бейтов) газель Шаха Ни'матуллаха Вали (1331–1431)¹.

Результаты исследования

Поэтическое послание всякой персидской газели имеет много смысловых уровней. Один из них нередко бывает обусловлен тем, что газель представляет собой ответ на стихи другого поэта – предшественника или современника. В этом случае отношения со стихотворением-прототипом становятся важным фактором, определяющим семантику ответного произведения. В статье мы рассматриваем особый случай поэтического диалога, в котором ответная газель не полностью соответствует традиционным формальным требованиям, предъявляемым к *джавабу*², но при этом демонстрирует явные смысловые переключки с газелью-прототипом. Более того, она с очевидностью полемична, причем полемика ведется как с отвлеченно-поэтических, так и с личных позиций. Эта полемика ценна тем, что дает возможность поместить газель великого поэта в определенный исторический контекст, спроецировать обобщенные идеальные образы газели на взаимоотношения конкретных лиц и, что немаловажно, хоть немного пополнить скудные достоверные данные о жизни Хафиза.

Шах Ни'матуллах Вали (1330–1431) – младший современник Хафиза – родился в г. Алеппо (Халеб), много странствовал, 30 лет жил в Йезде, Ширазе и Кирмане. В окрестностях Кирмана, в селении Махан, прошли последние 25 лет его жизни. Он прославился как основатель суфийского ордена Ни'матуллахийя, автор многих ученых трактатов, посвященных вопросам суфизма и трактовке высказываний знаменитых суфиев³. Уже при жизни он завоевал славу святого и чудотворца. Считается, что он начал писать стихи в зрелом возрасте, но оказался чрезвычайно плодовитым автором. Его объемистый Куллийят открывается разделом, включающим более полутора тысяч газелей (что втрое превышает объем Дивана газелей Хафиза). Шах Ни'матуллах Вали был почитателем Хафиза. Об этом можно судить по явным и скрытым цитатам и переключ-

¹ Формальное сопоставление двух стихотворений, доказывающее их явную связь, проведено М. Му'ином [2, с. 294–296]; о творческих взаимоотношениях двух поэтов см.: [3, с. 276–300; 4, с. 120–147; 5, с. 414–416], обсуждение рассматриваемых газелей см. также в специальной статье: [6, с. 12–21].

² О традиции сочинения поэтических «ответов» (*javāb*) см.: [7, с. 414].

³ См. сведения, собранные в статье А. Шелаева: [8].



ке его стихов со стихами Хафиза⁴. Ответные чувства Хафиза оценивались по-разному. Высказывалось мнение о том, что поэты встречались в Ширазе, и даже, что Хафиз был почитателем и приверженцем стихов знаменитого суфийского проповедника [2, с. 294], хотя слава Шаха как поэта сильно уступала его славе суфийского наставника. Однако Дж. Нурбахш в предисловии к изданию Куллийата Шаха Ни'матуллаха отметил, что «поэтом он не был», хотя стихов писал много [9, с. 17].

Создание ответа на газель Ни'матуллаха, казалось бы, свидетельствует об интересе Хафиза к его стихам. Но причина могла быть и иной. В ряде источников сохранились свидетельства того, что популярность Ни'матуллаха способствовала его обогащению и связям с сильными мира сего [2, с. 294]. Возможно, Хафиз увидел в наставнике, снискавшем земную славу, черты «лицемерного суфия» (объекта постоянного порицания в Диване) и решил посмеяться над его претензиями на духовное совершенство.

Далее мы приводим тексты, переводы и сопоставительный анализ газели Шаха Ни'матуллаха Вали и ответной газели Хафиза.

Газель Шаха Ни'матуллаха Вали [8, с. 544, газель № 1191]:

ما خاک راه را بنظر کیمیا کنیم
صد درد دل به گوشه چشمی دوا کنیم

در حبس صورتیم و چنین شاد و خرمیم
بنگر که در سراچه معنی چه ها کنیم

رندان لایالی و مستان سرخوشیم
هشیار را به مجلس خود کی رها کنیم

موج محیط و گوهر دریای عزتیم
ما میل دل به آب و گل آخر چرا کنیم

در دیده روی ساقی و بر دست جام می
باری بگو که گوش به عاقل چرا کنیم

از خود برآ و در صف اصحاب ما خرام
تا سیدانه روی دلت با خدا کنیم

ما را نفس چو از دم عشق است لا جرم
بیگانه را به یک نفسی آشنا کنیم

⁴ См. обстоятельный разбор одной такой «переключки» в статье Н. Пригариной и А. Шелаева [4].



Газель написана в метре *музапу* (*muṣāri'-i muṭamman-i axrab-i makfūf-i maqṣūr*), по парадигме *maf'ūlu fā'ilātuma fā'īlu fā'ilāt*, с рифмой *-ā* (*kīmīyā, davā* и т.д.) и радифом *kuṇīm* (букв.: «делаем»).

Скандировка бейта 1:

mā-xā-ki / rā-h°-rā-ba / na-ḡar-kī-mi / yā-ku-nīm
ṣad-dar-di / dil-ba-gū-ša / yi-čaš-mī-da / vā-kū-nīm

1. Мы взглядом превращаем пыль с дороги в философский камень (*kīmīyā*),
Сто недугов исцеляем уголком глаза.
2. Мы в плену формы (*ṣūrat*) и столь радостны и счастливы,
Посмотри, какие вещи (*čihā*) мы делаем в домишке смысла (*sarāčā-yi ma'nī*).
3. Мы – беспечные ринды и хмельные пьяницы,
Разве мы оставим в нашем собрании трезвого?!
4. Мы – волны океана и жемчужины моря могущества,
К чему же нашим сердцам желать воды и глины?!
5. В глазах – лицо виночерпия, в руке – чаша вина,
Итак – скажи, зачем нам слушать разумного?
6. Уйди от себя и прошествуй в ряды наших сподвижников,
Чтобы мы обратили лик твоего сердца к Богу, как у потомков Пророка
(*sayyidāna*).
7. Поскольку наше дыхание – от дуновения любви, непременно
Чужого (*bigāna*) одним дыханием мы обращаем в знакомого (*āšinā*).

Обстоятельства создания газели связаны с легендой, которая популярна среди последователей тариката *ни'матуллахи* и повествует о чуде, сотворенном Шахом Вали:

Рассказывают, что однажды Шах Вали поднял с земли обломок камня, дал какому-то дервишу и сказал, чтобы тот отнес его к ювелиру. Мол, спроси, какова цена этого камня, а когда узнаешь цену, заведи его у ювелира и принеси обратно. Дервиш показал этот камень ювелиру, тот увидел кусок рубина, да такой, какого он в жизни никогда не видывал. Он сказал, что тот рубин стоит тысячу дирхемов. Дервиш принес камень Шаху. Тот святой муж приказал, чтобы камень, ставший рубином, измельчили, сделал шербет, дал вкусить по капле каждому дервишу, и сложил газель⁵.

⁵ Перевод дан по статье о Шахе Ни'матуллахе Вали в персидской Википедии, режим доступа: https://fa.wikipedia.org/wiki/شاه_نعمت_الله_ولی (In Persian).



Приведенная газель Шаха Вали достаточно типична для его творчества. Она невелика, и основная ее тема – прославление превосходства пути риндов.

Лексические значения слова *rind* указывают на отрицательные характеристики человека, это «плут, мошенник», «гуляка, повеса», «нарушитель общепринятых норм». Уже в раннесредневековых источниках встречаются упоминания о ворах и мошенниках, которых называли риндами. В эпоху Хафиза сообщества риндов были опорой воюющих между собой внутригородских группировок. Естественно, поведение риндов входило в противоречие с установлениями шариата. По мере формирования образности и репертуара мотивов суфийской поэзии ринд становится одним из ее положительных персонажей, истинным влюбленным, взыскующим божественного возлюбленного. Нарушение общепринятых норм делается нормой его поведения, а он сам – поэтическим воплощением идеалов того направления суфизма, которое принято называть «опьяненным». Уже в мистических газелях Санаи и 'Аттара не только фигурируют сами ринды, но и появляются упоминания об особом толке религии, которого они придерживаются, – *mazhab-i rindān*. Избравшие этот толк перестают вести себя как благочестивые, т.е. «трезвые» суфии, местом своих сборищ делают кабаки (*harābāt*), где пьют хмельное вино, которое указывает им путь к Сокрытому. У поэтов плеяды Хафиза (Салман Саваджи, Хаджу Кирмани, Камал Худжанди и др.), как и у самого Ни'матуллаха, ринд выходит на передний план, становясь главным выразителем авторских идей, образцом правильного поведения на пути любви.

Шах Ни'матуллах строит восхваление риндов как коллективное самовосхваление, написанное от 1-го л. мн. ч.: «мы превращаем», «мы делаем» и т.д. При этом он использует мотивы, традиционные для *риндской* газели (*ġazal-i rindāna*): его ринды не только в полной мере обладают подобающими качествами, но и далеко продвинулись по пути познания истины. Прежде всего, они наделены особым чудотворным зрением (б. 1). Подобно тому, как философский камень (*kīmiyā*), согласно учению алхимиков, превращает простые металлы в драгоценные, в частности – свинец в золото, ринды способны разглядеть золото высшего смысла в прахе бытия. Даже мимолетный взгляд ринда сулит человеку, которого коснулся этот взгляд, духовное возрождение. Ринды, как и все люди, находятся в плену материальных форм этого мира, но, в отличие от прочих, они чувствуют себя счастливыми, ибо прозревают сокровитное в этом мире – «домишке смысла» (б. 2). В отличие от прочих людей, терзаемых заботами, ринды – счастливицы. Их беспечное времяпрепровождение и питье вина заразительны, и всякий, кто примкнет к их сообществу, станет таким же духовно раскрепощенным пропойцей (б. 3). Сердца риндов свободны от привязанности к своей брэнной оболочке («вода



и глина»). Подобно тому как дождевая капля (согласно поверью), упав в море, попадает в раковину и превращается в бесценную жемчужину, они погрузились в море божественного единения и стали совершенными. В этом состоянии ринд забывает о своей тварной природе (б. 4).

Риндам не нужны наставления: если найдутся благоразумные трезвенники, желающие отговорить риндов от их образа жизни, никто не станет их слушать, потому что глаза ринда устремлены на прекрасное лицо виночерпия (или – этот образ стоит перед его внутренним взором и отпечатался в его зрачках), а в руке его – чаша вина, дарующего прозрение (б. 5).

Орден *ни'матуллахи*, основанный автором этой газели, – прозелитический; во многих произведениях Шаха звучат мотивы привлечения адептов. Здесь призыв идти «в ряды наших сподвижников» обоснован двумя посулами: мы научим твое сердце искать Бога и уподобим тебя потомкам семьи Пророка (б. 6). Упоминание сейидов как примера особой преданности Богу – один из признаков шиитского характера призыва. Последний бейт также подчеркивает прозелитический характер поэтической проповеди Шаха Ни'матуллаха. Финал газели (б. 7), как и ее зачин, посвящен теме чудотворства. Если в начале газели восхвалялось творение чудес взглядом, то теперь восхваляется чудотворное дыхание. Ринды причастны божественной любви и потому наделены дыханием, проникнутым любовью, оно «чужого» превращает в близкого и любимого.

Эта небольшая газель изящна и, казалось бы, воспевает то, что дорого Хафизу: веселое пьянство, бесшабашное поведение, любовь к виночерпию. Все эти мотивы легко найти в его Диване. Тем не менее газель Ни'матуллаха стала объектом неоднозначного ответа, к анализу которого мы теперь переходим.

Газель Хафиза [10, с. 25–266, № 196]

آنان که خاک را به نظر کیمیا کنند
آیا بود که گوشه چشمی بما کنند

دردم نهفته به ز طبیبان مدعی
باشد که از خزانه غیبم دوا کنند

معشوق چون نقاب ز رخ در نمی کشد
هر کس حکایتی به تصور چرا کنند

چون حسن عاقبت نه برندی و زاهدیست
آن به که کار خود بعنایت رها کنند

بی معرفت مباش که در من یزید عشق
اهل نظر معامله با آشنا کنند



حالی درون پرده بسی فتنه میرو
تا آن زمان که پرده برافتد چها کنند

گر سنگ از این حدیث بنالد عجب مدار
صاحبدلان حکایت دل خوش ادا کنند

می خور که صد گناه ز اغیار در حجاب
بهتر ز طاعتی که بروی و ریا کنند

پیراهنی که آید ازو بوی یوسفم
ترسم برادران غیورش قبا کنند

بگذر بکوی میکند تا زمره حضور
اوقات خود ز بهر تو صرف دعا کنند

پنهان زحاسدان بخودم خوان که منعمان
خیر نهران برای رضای خدا کنند

حافظ دوام وصل میسر نمیشود
شاهان کم التفات بحال گدا کنند

Газель написана в том же, что и у Шаха Вали, варианте метра *muza-ru*“(*mužāri’-i muṭamman-i axrab-i makfūf-i maqṣūr*), с парадигмой *maf’ūlu fā’ilātu mafā’īlu fā’ilāt* и рифмой *-ā* (*kīmīyā, mā* и т.д.), но в качестве радифа использована другая форма глагола *kardan– kunand* (букв.: «делают»), вместо *kunīm* (букв.: «делаем»).

Скандировка бейта 1:

ā-nāⁿ-ki / xā-k^o-rā-ba / na-zar-kī-mi / yā-ku-nand
a-yā-bu / vad-ki-gū-ša / yi-čaš-mī-ba / mā-kū-nand

1. Те, кто взглядом обращают прах в философский камень,
Взглянут ли на нас хоть уголком глаза?!
2. Пусть лучше моя боль будет скрытой от притворяющихся врачами!
О, если бы мне дали лекарство из сокровищницы Сокрытого!
3. Раз возлюбленный не снимает с лица покрывала,
К чему всякий ведет рассказ, полагаясь на вымысел?
4. Раз благой исход не достигается ни риндством, ни аскезой,
Лучше оставить свои дела на милость [Бога].
5. Не пренебрегай знанием, ведь на торгах любви
Проницательные ведут дела со знакомым.



6. Сейчас за завесой идет большая смута,
Посмотрим, что они сделают, когда упадет завеса?
7. Если камень зарыдает от этого рассказа, не удивляйся –
Знатоки сердца хорошо излагают историю сердца!
8. Пей вино, ведь сто грехов, скрытых от посторонних,
Лучше, чем послушание, которое проявляют напоказ.
9. Рубаху, от которой доходит до меня аромат Йусуфа,
Боюсь, его завистливые братья превратят в *кабу*.
10. Пройди по улочке кабаков, чтобы толпа завсегдатаев
Проводила свое время в молитвах за тебя.
11. Втайне от завистников призови меня к себе, ибо щедрые
Творят добро во славу Божью скрытно.
12. Хафиз, долгого свидания не добиться,
Шахи не слишком заботятся о делах нищего.

За газелью, к комментированию которой мы теперь переходим, в истории персидской литературы закрепилось название «Ответ на газель Шаха Ни'матуллаха Вали». Уже в первом прочтении стихотворения заметно, что Хафиз не только не оценил по достоинству «похвалу риндам», созданную Ни'матуллахом, но и выступил с ее поэтическим опровержением. По замечанию Леонарда Льюисона, «Хафиз, по всей видимости, не испытывал к Шаху Ни'матуллаху особого почтения, поскольку ответил на одну из его газелей таким образом, как если бы хотел продемонстрировать свое глубокое несогласие с духовными притязаниями последнего» [11, с. 10].

Бейт 1. «Философский камень» – *kīmiyā*, термин, которым обозначали и саму науку алхимию, и магический эликсир (*iksīr*), или философский камень. Аллюзии к процессам трансмутации популярны в персидской классике и используются, когда речь идет о преобразении низшего в высшее – как в окружающем мире, так и в человеческом сердце. Алхимические метафоры широко представлены и в Диване Хафиза; философскому камню / эликсиру уподоблены: вино, делающее нищего Каруном и превращающее тяготы бытия в веселое времяпрепровождение (5:9)⁶; дервиши, преобразующие черное, то есть замутненное страстями, сердце в чистое золото (49:4); одобрение покровителя, превраща-

⁶ Здесь и далее в круглых скобках даются отсылки к номеру газели и бейта по изданию Дивана Хафиза [10].



ющее в золото медь стихов (167:9); любовь, облагораживающая влюбленного (487:3), или – в шутовском ключе – превращающая в золото его лицо, пожелтевшее от страданий (226:6); пыль с улицы друга, превращающая разлуку во встречу (259:2, 379:7); верный друг, приносящий счастье (298:3, 492:10).

Газель Шаха Ни'матуллаха открывается самовосхвалением ринда: «Мы взглядом превращаем пыль с дороги в философский камень, // Сто недугов исцеляем уголком глаза». Хафиз, отвечая оппоненту, начинает свою газель с иронического самоуничтожения: разве удостоят нас взглядом те, кто достиг столь высокого совершенства, и разве они снизойдут до того, чтобы исцелить наш недуг?

Бейт 2. «Притворяющиеся врачами» – *ṭabībān-i mudda'ī; mudda'ī* – букв.: «претендующий». В Диване Хафиза это слово употребляется многократно, всякий раз указывая на антагониста лирического персонажа, безосновательно претендующего на то, на что у него нет права. В зависимости от поэтической ситуации, это может быть «обвинитель», т.е. некто, не испытавший мук любви, но осуждающий влюбленного, «притворщик», т.е. ложный друг, а на самом деле завистник поэта, «соперник», притворяющийся влюбленным, «пытливый», т.е. ученый-астролог, притязующий на проникновение в тайны предопределения.

«Сокровищница Сокрытого» – *xazāna-ī ḡayb; ḡayb* или *'ālam-i ḡayb* – «мир сокрытого», обитель незримых духовных существ, «тот мир», который противопоставляется «этому миру» как «миру свидетельства» (*'ālam-i šahādāt*).

Смысл бейта: лирический персонаж не станет рассказывать о своей печали тем, кто выдает себя за знатоков, а на самом деле ничего не знает о перипетиях любви; ему не нужны посредники – он может надеяться лишь на помощь свыше. Здесь «притворные врачи» – явный намек на персонажей газели Ни'матуллаха, которые «сто недугов исцеляют уголком глаза» (б. 1).

Бейт 3. Речь в бейте идет о таинственном возлюбленном, который сокрыт от взоров и потому недоступен описанию. Все, кто берется о нем рассказывать, попросту плетут небылицы, полагаются на вымысел (*taṣavvur*).

В бейте продолжается полемика с Ни'матуллахом, который утверждает: «Мы в плену формы (*ṣūrat*, также «лицо») и столь радостны и счастливы, // Посмотри, какие [дела] (*čihā*) мы творим в домишке смысла (*sarāča-yi ma'nī*)» (б. 2). Персонажи Ни'матуллаха претендуют на то, что в тварных формах (*ṣūrat*) этого мира они способны прозреть сокровенные смыслы. Хафиз же пренебрежительно называет эти прозрения вымыслами (*taṣavvur*, слово того же корня, что и *ṣūrat*).

Возможно, в бейте скрыта аллюзия на речение халифа 'Али, обращенное к тем, кто тщится описать бытие Бога: «Все, что вы, благодаря



своим домыслам (*bi-awhāmikum*), определяете в тончайших смыслах, искусственно (*maṣnū*)), то есть создано человеческим разумом [10, с. 266].

Бейт 4. «Благой исход» – *ḥusn-i 'āqibat* (букв.: «благо, красота конца»), посмертная награда праведникам. «Ни риндством, ни аскезой» – *na ba rindī va zāhidī*, в поэзии Хафиза поведение ринда всегда оценивается положительно, а поведение аскета (*zāhid*), добровольно возлагающего на себя более суровые обеты, чем предписано обычным мусульманам, и похваляющегося внешним, показным благочестием, – негативно, поскольку первое свидетельствует об искренности, а второе неразрывно связано с лицемерием. Хафиз построил бейт на тех же опорных словах, которые использованы Ни'матуллахом – *rindān* (ринды) и *rahā kunīm* (оставим): «Мы – беспечные ринды и хмельные пьяницы, // Разве мы оставим [кого-нибудь] трезвым в своем собрании?!» (б. 3). Однако в бейте Ни'матуллаха продолжается восхваление риндов, которые не только опьянены сами, но способны и другим дать блаженство опьянения. Хафиз же напоминает оппоненту: ни опьянением ринда, ни трезвостью аскета не изменить predeterminedенную участь, она – целиком в воле Божьей.

Бейт 5. «Знание» – *ma'rifat*, в суфизме – практика постижения Бога; согласно Худжвири, это «навык духовного познания (*'ilm-i ma'rifat*), посредством которого Он позволяет познать себя всем своим пророкам и святым. Знание недостижимо обычными средствами, будучи следствием божественного путеводительства (*hidāyat*) и благовещения (*'ināyat*)» [12, с. 17]. В Диване Хафиза *ma'rifat* встречается в двух значениях – общеязыковом «знание» и специальном суфийском [13, с. 719]. Так, обвиняя тех, кто не способен оценить по достоинству его стихи, Хафиз употребляет *ma'rifat* в общем значении, имея в виду знание тонкостей поэзии: «У этих людей нет знания (*ma'rifat*), помоги Бог, // Чтобы я отнес свой жемчуг другому покупателю» (252:3). Суфийское значение представлено в строках, где *ma'rifat* как духовное познание, работа сердца, противопоставлено рациональному, например: «Пока ты любишь ученостью и разумом, ты сидишь без знания, // Я скажу тебе одну тонкость: не любуйся собой, и станешь свободным» (434:5), см. также контексты (367:9) и (415:10). В данном контексте *ma'rifat* указывает, скорее всего, на знание правил «религии любви».

«Торги любви» – *manyazīd-i 'iṣq*; арабское выражение *man yazīd* «кто добавит?» (сокр. от *hal man yazīd*), в персидском языке превратилось в имя существительное со значением «торги», «продажа с торгов» (совр. «аукцион»). Метафора представляет влюбленность как стремление заплатить максимально высокую цену за знак внимания кумира. «Торговые» образы были очень популярны в газели эпохи Хафиза, в них возлюбленный кумир представал как продавец, выставляющий товар своей красоты, а влюбленные – как покупатели, предлагающие в качестве платы свое сердце или жизнь (см., например, контексты 148:1 и 180:6).



«Проницательные» – *ahl-i naẓar*, также «созерцатели», букв.: «люди зрения», здесь – влюбленные, предающиеся созерцанию красивых лиц как «свидетелей» божественной красоты, см. комментарий к газели 4:4 [14, с. 122], а также контексты (144:8; 154:6; 353:3; 490:4).

«Знакомый» – *āšnā*, перс. аналог арабского *vali* (мн. ч. *awliyā*), «друг», в суфийских сочинениях «друг Божий», святой, влюбленный в Бога и продвинувшийся по пути любви; словом *āšnā* также называют Бога как друга влюбленных. В Диване *āšnā* часто противопоставляется *ġarīb*, *bīġāna* «чужой», см., например: (14:4; 17:4), в ряде контекстов *ġarīb* или *bīġāna* указывают на постороннего, не приобщенного к тайне любви. Эта же оппозиция представлена в завершающем бейте газели Ни'матуллаха: «Поскольку наше дыхание – от дуновения любви, непременно // Чужого (*bīġāna*) одним дыханием мы обращаем в знаконца (*āšnā*)» (б. 7).

Оппонент Хафиза похвально близостью к Богу, который даровал своим избранникам способность мгновенно просвещать сердца тех, кто чужд любви. Хафиз саркастически замечает: без поисков знания о путях любви нельзя приблизиться к цели, поэтому истинные влюбленные не допускают в свой круг посторонних и неосведомленных.

Возможно, бейт содержит аллюзию к максиме о том, что свой тянется к своему, ср. бейт из поэмы «Хусрав и Ширин»: «Каждый летает с [птицей] своей породы, // Голубь – с голубем, сокол – с соколом» [15, с. 231].

Бейт 6. Бейт вызывает разноречивые толкования, поскольку субъекты – те, кто действует за завесой и те, кто будет действовать, когда она упадет, – не обозначены. Если трактовать завесу (*parda*) как тайну, скрывающую Творца от сотворенного, бейт приобретает эсхатологическое звучание: сейчас в мире происходит много дурного, как же люди будут оправдываться в день Суда, когда тайное станет явным?

Второе толкование может быть связано с ответом оппоненту, тогда «они» – это «мы» из газели Ни'матуллаха, а смысл бейта конкретизируется: сейчас «беспечные ринды и хмельные пьяницы» отделены завесой от истины, но поднимают смуту, самонадеянно утверждая, что постигли смысл еще в этом мире; посмотрим, будут ли они также разглагольствовать, когда предстанут перед Богом. Другие варианты толкования см.: [16, с. 827].

Бейт 7. «Знатоки сердца» – *ṣāhib-dilān*, букв.: «владеющие сердцем», мудрые, благочестивые, прозревающие истину сердцем, одно из обозначений суфиев, ср. контексты: (5:1, 402:3). «Излагают» – *adā kunand*, букв.: «исполняют, изображают», также «притворно изображают», когда речь идет о некоем эмоциональном состоянии (см.: [17, сл. ст. *Adā*]). Использование этого глагола, который лишь дважды встречается в Диване (также 457:8), возможно, указывает на то, что под незатейливым внешним смыслом бейта таится ирония: те, кто с таким надрывом повествуют о своих муках любви, на самом деле их не извели и пере-



сказывают чужие истории. В таком случае – это снова выпад против мнимых риндов, превозносящих себя устами Ни'матуллаха.

Бейт 8. «Послушание» – *tā'at*, также «повиновение», исполнение обязанностей, предписанных шариатом (см. комментарий к газели 47:5: [14, с. 337]).

Бейт развивает поэтическую идею Са'ди и включает несколько измененную цитату из газели: «Семьдесят проступков (*zallat*), скрытых от взора людей, // Лучше, чем послушание, которое мы проявляем напоказ (*ba rūy-u riyā kunīm*)» [18, с. 907]. Эту идею – тайный грех лучше явного лицемерия – Хафиз соединяет с мотивом тайного винопития, о них см. контексты: (41:3; 48:4; 149:4; 200:1). Это одно из многочисленных в Диване остроумных обоснований пьянства лирического персонажа: чтобы не прослыть лицемером, следует тайно пить вино. Здесь также звучит полемическая нота, поскольку в газели Ни'матуллаха бейты 3 и 5 отведены прославлению открытого и выставленного напоказ питья вина.

Бейт 9. «Рубаха» – *pirāhan*, имеется в виду рубаха Йусуфа. «Каба» – *qabā*, род мужского халата (см. контексты 32:2; 50:5; 90:10); «превратят в кабу» – *qabā kunand*, т.е. разорвут сверху донизу (ср. выражение «сделать из платья кабу» в газели 136:5). В кораническом сюжете о Йусуфе фигурируют три рубахи – рубаха зависти и коварства, рубаха клеветы и рубаха прозрения: в начале истории брата, бросив Йусуфа в пустой колодец, вернулись к отцу «с лживой кровью на рубахе» [Коран, 1986, 12:18] и сказали, что мальчика задрал волк; вторую рубаху разорвала, пытаясь удержать Йусуфа, влюбленная в него жена вельможи и предъявила мужу как свидетельство домогательств Йусуфа [Коран, 12:25–26]; третью рубаху Йусуф отправил с братьями в Кан'ан ослепшему от слез отцу; ощутив ее аромат, Йакуб понял, что это весть от сына, а когда вестник «набросил ее на его лицо», отец Йусуфа «снова стал зрячим» [Коран, 12:93–96]; перевод [19, с. 204–205]. Упоминания о рубахах Йусуфа вошли в поэтический арсенал со времен Рудаки (ср. его знаменитый фрагмент о трех рубахах Йусуфа [20, с. 87]).

Хафиз создает из элементов предания неожиданный образ, соединяющий мотивы всех трех рубах: лирический персонаж дождался счастливой вести (упоминание о третьей рубахе), но опасается, что завистливые собратья (намек на первую рубаху) помешают этому, прибегнув к клевете (превратят рубаху в кабу, намек на вторую рубаху). В контексте газельной полемики речь может идти о завистливых собратьях по литературному цеху, в частности, о самом Шахе Ни'матуллахе.

Бейт 10. Здесь лирический персонаж обращается к возлюбленному от лица риндов – завсегдагаев кабака.

«Толпа» – *zumra*, это слово встречается в двух айатах суры *al-Zumar* «Толпы», обозначая, соответственно, «толпы» нечестивцев и «толпы» пра-



ведников: «И погонят тех, которые не веровали, в геенну толпами (*zumaran*)» (Коран, 39:71) (см. перевод: [19, с. 382]); «И погонят тех, которые боялись своего Господа, в рай толпами (*zumaran*)» (Коран, 39:73) (перевод: [19, с. 383]). У Хафиза слово *zumra* «толпа» использовано еще в двух контекстах (199:6 и 213:2), как обозначение сообщества небесных и земных влюбленных. Такое словоупотребление представлено уже у его предшественников; так, Низари именовал истинных влюбленных «толпой [людей] завета и верности» (*zumra-yi 'ahd-u vafā*) и «толпой распутных риндов» (*zumra-yi rindān-i fāsiq*) (см. примеры: [13, с. 722]). У поэтов круга Хафиза – Аухади Марагаи, Хаджу Кирмани, Салмана Саваджи – *zumra* входит в число привычных именовании, объединяющих влюбленных, встречается и сочетание *zumra-yi 'uššāq*, ср. бейт Аухади: «У толпы влюбленных в ночь встречи [на стоянке] близости (*šab-i dīdār-i qurb*), // Сколько было сердец и душ – все стали подношением тебе» [21, с. 179, газель 265, б. 7].

«Завсегдатаи» – *ḥuzūr*, букв.: «присутствующие», мн. ч. от *ḥāzīr* (см.: [17, сл. ст. *Ḥuzūr*]), с нашим бейтом в качестве примера. Выражение *zumra-yi ḥuzūr* «толпа завсегдатаев» указывает на риндов, которые постоянно пьянствуют в кабаке; если им будет даровано лицемерие друга, эти пьяницы в одночасье станут влюбленными и примутся воспевать его красоту.

Бейт отсылает к стиху Шаха Ни'матуллаха: «Уйди от себя и прошествуй в ряды наших сподвижников, // Чтобы мы обратили лик твоего сердца к Богу, как у потомков Пророка (*sayyidāna*)» (б. 6). В этом бейте лирический персонаж отводит себе и своим сторонникам роль наставников, способных напрямую обратиться к Богу. Ответ Хафиза полемичен: превратить пьяниц во влюбленных способно лишь явление красоты возлюбленного.

Бейт 11. «Завистники» – *ḥāsīdān*, это слово встречается в Диване дважды, ср. контекст «О, Хафиз, раз из твоих стихов каплет вода красоты, // Как может завистник (*ḥāsīd*) находить в них изъяны?!» (87: 10). Внешне бейт выглядит как продолжение предыдущего, т.е. обращение к прекрасному другу. В то же время тема щедрости сигнализирует о том, что газель подходит к концу и пора напомнить покровителю о вознаграждении, применив поэтическую фигуру «красота просьбы» (*ḥusn-i ṭalab*).

В тексте Дивана в редакции Ханлари [22] бейты 10 и 11 отсутствуют.

Бейт 12. Подписной бейт газели включает не только *тахаллус* ее автора, но и намек на имя оппонента: слово *šāhān* «шахи» напоминает об имени Шаха Ни'матуллаха Вали. Благодаря этому классическая оппозиция «шах – нищий» (*šāh – gadā*) приобретает персональное измерение и указывает одновременно на участников поэтического турнира, с которого «нищий» Хафиз уходит победителем. Иронический смысл концовки придает ей особое изящество – те, кто возомнили себя шахами среди риндов и поэтов, вряд ли обратят внимание на стихи нищего собрата.



Заключение

Вернемся теперь к вопросу о характере и общем смысле поэтической критики Хафиза. Прежде всего, он ставит под сомнение посыл, заключенный в первом бейте газели Шаха Ни'матуллаха: сообщество риндов такого высокого мнения о себе, что «простые пьяницы», подобные ринду Хафизу⁷, могут быть и не удостоены их внимания, особенно их взгляда, якобы исцеляющего от духовной слепоты! Они объявляют себя целителями, но лирический персонаж Хафиза не пойдет к таким врачам – за избавлением от боли он обратится напрямую к сокровищнице Сокрытого. Рассуждения о проникновении в тайну красоты возлюбленного наш герой также высмеивает: раз друг не желает приоткрыть завесу, все разглагольствования о нем – всего лишь пустые фантазии. Ринды Ни'матуллаха воображают, что нашли прямой путь к спасению, но ни благочестие, ни распутное поведение не имеют отношения к тому, как ты будешь судим в Последний день, так что нечего бахвалиться, Господь сам все решит на Суде. Ринды Шаха Вали утверждают, что стоит стать их сподвижниками (муридами их шейха), и любой «чужой» приблизится к Богу, станет «знакомым». Не стоит забывать, отвечает Хафиз, что лишь неустанные поиски знания на путях любви позволяют приблизиться к цели и стать «другом».

Ринды хвастаются, что постигли тайны сокрытого за завесой уже в «этом домишке смысла». Посмотрим, говорит Хафиз, как вы поведете себя, когда спадут все покровы! Поэт подозревает, что за гордой проповедью риндства царит лицемерие, заставляющее выставлять напоказ то, что нельзя афишировать, – ведь разглашение тайны любви предсудительно. И чем красноречивее рассказ, тем подозрительнее искренность рассказчика.

В этом контексте неудивителен призыв пить вино тайком, а не напоказ, ведь в мире царит зависть к добродетели и к людям, отмеченным Богом, пример тому – зависть Йусуфовых братьев. И вообще, ничего не следует делать напоказ, даже награждать поэта лучше скрытно, чтобы он избежал зависти и враждебности окружающих, а покровитель сотворил добро во славу Божию, а не ради земной славы. Не таков Шах Ни'матуллах Вали, окруженный роскошью и богатством, вряд ли он станет заботиться о нищем собрате.

Литература

1. Хафиз Ширази; Шахвердов А. Ш. (сост.) *Диван*. М.: Летопись; 1998.
2. Mu'īn, Muḥammad. *Ḥāfīz-i šīrīn-suxan*. Tīhrān, 1369/1990. (На перс. яз.)

⁷ О ринде как центральном персонаже Дивана Хафиза см. выводы М. Л. Рейснер: [23, с. 201–205], о теме риндства и ее авторских обертонах у Хафиза см.: [24].



3. Ḥamīd Farzām, *Taḥqīq dar aḥvāl va naqd-i ātār va afkār-i Shāh Ni'matu'llāh Valī*. Tīhrān: Surūsh 1374/1995. (На перс. яз.)
4. Пригарина Н. И., Шелаев А. С. Один бейт и два тарджи'банда. *Вестник РГГУ. Серия «Востоковедение. Африканистика»*. 2014;6(128):120–147.
5. Пригарина Н. И. Отблеск нетленного лика (В глубинах интертекста персидской поэзии). В: Пиотровский М. Б., Аликберов А. К. (ред.) *Ars Islamica. В честь Станислава Михайловича Прозорова*. М.: Наука, Восточная литература; 2016. С. 414–421.
6. 'Alī Aṣḡar Maẓharī Kirmānī. Shāh Ni'matullāh Valī Kirmānī va X'āja Ḥāfīz-i Šīrāzī. *Šūfī*. 1374/1995;(26):12–21. (На перс. яз.)
7. Zipoli R. *The technique of the Ġavāb: replies by Navā'ī to Ḥāfīz and Ġāmī*. Venezia: Cafoscarina; 1993.
8. Шелаев А. С. Суфийский поэт и наставник Шах Ни'матуллахВали (XIV–XV вв.). *Ирано-Славика*. 2010;1:40–42.
9. Javād Nūrbaxš (ed.) *Kulliyāt-i aš'ār-i Šāh Ni'matullāh Wālī*. Tīhrān; 1352/1973. (На перс. яз.)
10. Xalīl Xatīb Rahbar (ed.) *Dīvān-i ġazaliyāt-i Mawlānā Šams al-Dīn Muḥammad X'āja Ḥāfīz-i Šīrāzī*. Tīhrān; 1372/1994. (На перс. яз.)
11. Lewisohn L. Prolegomenon to the Study of Ḥāfīz. In: Lewisohn L. (ed.) *Ḥāfīz and the Religion of Love in Classical Persian Poetry*. New York: I. B. Tauris; 2010. P. 3–73.
12. Аль-Худжвири; Орлов А. (пер.), Пригарина Н. И. (ред.) *Раскрытие скрытого. Старейший персидский трактат по суфизму*. М.: Единство; 2004.
13. Xurramšāhī, Bahā al-Dīn. *Ḥāfīz-nāma. Šarḥ-i alfāz, a'lām, mafāhim-i kalidī va abyāt-i dušvār-i Ḥāfīz*. Baxš-i avval va duvvum. Tīhrān: Širkat-i intišārāt-i 'ilmī va farhangī; 1999. (На перс. яз.)
14. Пригарина Н., Чалисова Н., Русанов М. *Хафиз. Газели в филологическом переводе*. М.: РГГУ; 2012. Ч. 1.
15. Niẓāmī Ganjavī. Kulliyāt. Parvīz Bābāyī (ed.) *Baxš-i avval va duvvum*. Tīhrān: Muassasa-yi intišārāt-i nigāh; 1993. (На перс. яз.)
16. Ḥusayn'Alī Hiravī va doctor Zahra (ed.) *Šādmān Šarḥ-i ġazalhā-yi Ḥāfīz*. Tīhrān; 1378/1999. Vol. 1–4. (На перс. яз.)
17. 'Alī Akbar Dihxudā. *Luġat-nāma*. Jild-i 1–14. Tīhrān: Dānišgāh-i Tīhrān; 1993. (На перс. яз.)
18. Sa'dī. *Kulliyāt*. Tīhrān: Muassasa-yi intišārāt-i nigāh; 1996. (На перс. яз.)
19. Крачковский И. Ю. (пер. и коммент.) *Коран*. М.: ГРВЛ; 1986.
20. Braginskij I. S. (ed.) *Dīvān-i Rūdakī Samarqandī*. Tīhrān: Muassasa-yi intišārāt-i nigāh; 1994. (На перс. яз.)
21. Sa'd Nafīsī (ed.) *Kulliyāt-i aš'ār-i Awhadī-yi Iṣfahānī ma'rūf ba Awhadī-yi Marāġa'ī*. Tīhrān: Intišārāt-i Sanāyī; 2012. (На перс. яз.)
22. *Dīvān-i Ḥāfīz*. Ba taṣḥīḥ va tawzīḥ-i Parvīz Nātel Xānlarī. Jild- i avval. Ġazaliyyāt. Tīhrān; 1362/1983. (На перс. яз.)
23. Рейснер М. Л. *Эволюция классической газели на фарси (X–XIV века)*. М.: ГРВЛ; 1989.
24. Lewis F. Hafez. VIII. Hafez and rendi (Last updated: March 1, 2012). In: *Encyclopaedia Iranica*. Available at: <http://www.iranicaonline.org/articles/hafez-viii>



References

1. Hafiz Shirazi; Shahverdov A. Sh. (ed.). *Divan*. Moscow: Letopis; 1998. (In Russ.)
2. Mu'in Muḥammad. *Ḥāfiẓ-i šīrīn-suxan*. Tihṛān; 1990. (In Persian)
3. Ḥamīd Farzām. *Taḥqīq dar aḥvāl va naqd-i āṭār va afkār-i Shāh Ni'matu'llāh Valī*. Tihṛān: Surūsh; 1995. (In Persian)
4. Prigarina N., Shelayev A. One beyt and two tarji'bands. *Vestnik RGGU*. 2014;6(128)120–147. (In Russ.)
5. Prigarina N. A reflection of the imperishable face (In the depths of the intertext of Persian poetry). In: Piotrovskii M. B., Alikberov A. K. (ed.) *Ars Islamica. In honor of Stanislav Mikhailovich Prozorov*. Moscow: Nauka; 2016, pp. 414–421. (In Russ.)
6. 'Alī Aşğar Mazharī Kirmānī. Shāh Ni'matullāh Valī Kirmānī va X'āja Ḥāfiẓ-i Šīrāzī. *Şūfī*. 1374/1995;(26):12–21. (In Persian)
7. Zipoli R. *The technique of the Ġavāb: replies by Navā'ī to Ḥāfiẓ and Ġāmī*. Venezia: Cafoscarina; 1993.
8. Shelayev A. The Sufi poet and teacher Shah Ni'matullah Vali (XIV–XV cc.). *Irano-Slavica*. 2010;1:40–42. (In Russ.)
9. Javād Nūrbaxš (ed.) *Kulliyāt-i aš'ār-i Šāh Ni'matullāh Wālī*. Tihṛān; 1352/1973. (In Persian)
10. Xalīl Xaṭīb Rahbar (ed.) *Dīvān-i ġazaliyāt-i Mawlānā Šams al-Dīn Muḥammad X'āja Ḥāfiẓ-i Šīrāzī*. Tihṛān: Intiśārāt-i Şafī 'Alī-šāh; 1994. (In Persian)
11. Lewisohn L. Prolegomenon to the Study of Ḥāfiẓ. In: Lewisohn L. (ed.) *Ḥāfiẓ and the Religion of Love in Classical Persian Poetry*. New York: I. B. Tauris; 2010, pp. 3–73.
12. Al-Hujwiri; Orlov A. (transl.), Prigarina N. (ed.) *Unveiling of the Hidden. The oldest Persian treatise on Sufism*. Moscow: Yedinstvo; 2004. (In Russ.)
13. Xurramšāhī, Bahā al-Dīn. *Ḥāfiẓ-nāma. Şarḥ-i alfāẓ, a'lām, mafāhim-i kalidī va abyāt-i duşvār-i Ḥāfiẓ*. Baxš-i avval va duvvum. Tihṛān: Şirkat-i intiśārāt-i 'ilmī va farhangī; 1999. (In Persian)
14. Prigarina N., Chalisova N., Rusanov M. *Hafiz. The Ghazals in philological translation*. Moscow: RGGU; 2012. Part 1. (In Russ.)
15. Niẓāmī Ganjavī. *Kulliyāt*. Parvīz Bābāyī (ed.) Baxš-i avval va duvvum. Tihṛān: Muassasa-yi intiśārāt-i nigāh; 1993. (In Persian)
16. Ḥusayn'Alī Hiravī va doctor Zahra Şādmān (ed.) *Şarḥ-i ġazalhā-yi Ḥāfiẓ*. Tihṛān; 1999. Vol. 1–4. (In Persian)
17. 'Alī Akbar Dihxudā. *Luġat-nāma*. Jild-I 1–14. Tihṛān: Dānişġāh-i Tihṛān; 1993. (In Persian)
18. Sa'dī. *Kulliyāt*. Tihṛān: Muassasa-yi intiśārāt-i nigāh; 1996. (In Persian)
19. Krachkovskii I. Ju. (transl. & comment.). *Quran*. Moscow: GRVL; 1986. (In Russ.)
20. Braginskiy I. S. (ed.) *Dīvān-i Rūdakī Samarqandī*. Tihṛān: Muassasa-yi intiśārāt-i nigāh; 1994. (In Persian)
21. Sa'īd Nafīsī (ed.) *Kulliyāt-i aš'ār-i Awhadī-yi Işfahānī ma'rūf ba Awhadī-yi Marāġa'ī*. Tihṛān: Intiśārāt-i Sanāyī; 2012. (In Persian)
22. *Dīvān-i Ḥāfiẓ*. Ba taşḥīḥ va tawzīḥ-i Parvīz Nātel Xānlarī. Jild- i avval. Ġazaliyāt. Tihṛān; 1362/1983. (In Persian)



Пригарина Н. И., Чалисова Н. Ю., **Русанов М. А.** Шах и нищий:
газель о риндах Шаха Ни'матуллаха Вали и ответ Хафиза
Ориенталистика. 2020;3(1):189–206

23. Reisner M. L. *The evolution of the classical ghazal in Farsi. X–XIV cc.* Moscow: GRVL; 1989. (In Russ.)

24. Lewis F. Hafez. VIII. Hafez and rendi (Last updated: March 1, 2012). In: *Encyclopaedia Iranica*. Available at: <http://www.iranicaonline.org/articles/hafez-viii>

Информация об авторах

Пригарина Наталья Ильинична, профессор, доктор филологических наук, главный научный сотрудник Отдела памятников письменности народов Востока, Институт востоковедения РАН, г. Москва, Российская Федерация.

Чалисова Наталья Юрьевна, кандидат филологических наук, главный научный сотрудник Института классического Востока и античности, Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики», г. Москва, Российская Федерация.

Русанов Максим Альбертович (08.02.1966–18.03.2020), кандидат филологических наук, профессор Института классического Востока и античности, Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики», г. Москва, Российская Федерация.

Раскрытие информации о конфликте интересов

Авторы заявляют об отсутствии конфликта интересов.

Вклад авторов

Авторы внесли равный вклад в эту работу.

Информация о статье

Поступила в редакцию: 6 февраля 2020 г.
Одобрена рецензентами: 27 февраля 2020 г.
Принята к публикации: 2 марта 2020 г.

Information about the authors

Natalia I. Prigarina, Ph. D. habil. (Philol.), Professor, Principal Research Fellow, Department of Oriental Written Sources, Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russian Federation.

Natalya Yu. Chalisova, Ph. D. (Philol.), Principal Research Fellow, Faculty of Humanities, Institute for Oriental and Classical Studies, National Research University Higher School of Economics, Moscow, Russian Federation.

Maxim A. Rusanov (February 8, 1966–March 18, 2020), Ph. D. (Philol.), Professor, Faculty of Humanities, Institute for Oriental and Classical Studies, National Research University Higher School of Economics, Moscow, Russian Federation.

Conflicts of Interest Disclosure

The authors declares that there is no conflict of interest.

Authors contributed

These authors contributed equally to this work.

Article info

Received: February 6, 2020
Reviewed: February 27, 2020
Accepted: March 2, 2020