



«Революция» в философии и поэзии Мухаммада Икбала (опыт когнитивно-дискурсивного анализа)

Л. А. Васильева^а, Н. И. Пригарина^б

Институт востоковедения РАН, г. Москва, Российская Федерация

^а ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2466-3832>, e-mail: ludvas@yahoo.com

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

Резюме: во многих произведениях «Поэта Востока» М. Икбала звучит тема призыва к социальным и духовным переменам в обществе, прежде всего в общине мусульман Британской Индии. Одним из маркеров этих перемен в творчестве Икбала стало слово *inqilāb* («революция»): идея перемен, идеи революции – как социальной, так и духовной – вызывали значительный резонанс и отражали революционные сдвиги в общественной мысли мусульман Индопакистанского субконтинента в XX в. В статье предложен дискурсивно-когнитивный анализ концепта *inqilāb* в поэзии Икбала: в разные периоды творчества поэта этому концепту соответствуют разные когнитивные модели с определенной структурой презентации. Слово *inqilāb* в поэзии Икбала выступает в трех контекстах – временном, социальном и религиозном. Соответственно происходит и его разное концептуальное наполнение, что коррелирует с периодизацией творчества и изменениями во взглядах поэта: на первый план последовательно выступают три преобладающих значения концепта *inqilāb* – перемены, социальная революция (или позже национально-освободительное движение) и революция духовная. Полученные результаты представлены в виде *фреймов*.

Ключевые слова: джихад; дискурсивно-когнитивный анализ; индивидуальность (*xudī*); Карл Маркс; концепт «революция» (*inqilāb*); Ленин; личность; ми'радж; Мухаммад Икбал; периоды творчества; фрейм

Для цитирования: Васильева Л. А., Пригарина Н. И. «Революция» в философии и поэзии Мухаммада Икбала (опыт когнитивно-дискурсивного анализа). *Ориенталистика*. 2019;2(3):724–751. DOI: 10.31696/2618-7043-2019-2-3-724-751.





"Revolution" in the philosophy and poetry of Muhammad Iqbal (an attempt of cognitive-discursive analysis)

L. A. Vasilyeva^a, N. I. Prigarina^b

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

^a ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2466-3832>, e-mail: ludvas@yahoo.com

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

Abstract: many works by Muhammad Iqbal are in fact his appeal for social and spiritual changes within a society, which in his case was the Muslim community of British India. The word *inqilāb* (revolution) used in Iqbal's poems became therefore one of the most visible markers to describe this kind of changes. At the beginning of the last century, the ideas regarding the revolutionary changes did find many sympathizers among the intellectual elite of the Indian Muslims. The Iqbal's poetry offers sufficient evidence that the word *inqilāb* as used in his writings covers three aspects, viz. temporal, social and religious. The semantics of the *inqilāb* fluctuates in accordance with the context in every given instance. The obvious change of meaning reflects the change of the poet's views in various stages of his literary production. The three dominant meanings of the concept *inqilab* can be identified as "changes", "social revolution" (or lately the "national liberation movement"), and "the spiritual revolution of mind". The article offers a discourse-cognitive analysis of the *inqilāb* concept in Iqbal's poetry. In different periods of his work, this concept did correspond to different cognitive models, which were marked by the specific structure of presentation. The study includes textual, contextual and cognitive analysis of Iqbal's poetic texts. The results of the study are presented in the form of *frames*.

Keywords: Iqbal, Muhammad, Sir, 1877–1938; Iqbal, Muhammad, Sir, 1877–1938, his work, periodization of; Iqbal, Muhammad, Sir, 1877–1938, his work, concepts of; Iqbal, Muhammad, Sir, 1877–1938 *inqilāb* concept of, views on; Iqbal, Muhammad, Sir, 1877–1938 *xudī* concept of; analysis, discourse-cognitive; frame

For citation: Vasilyeva L. A., Prigarina N. I. "Revolution" in the philosophy and poetry of Muhammad Iqbal (an attempt of cognitive-discursive analysis). *Orientalistica*. 2019;2(3):724–751. (In Russ.) DOI: 10.31696/2618-7043-2019-2-3-724-751.

Введение

В этой статье речь пойдет о послании поэта и философа Мухаммада Икбала (1877–1938), с которым он обратился к народам Востока. Тема призыва к социальным и духовным переменам в обществе и, в первую очередь, среди мусульман субконтинента, заняла в его поэзии важное место. Одним из маркеров перемен в его стихах стало слово *inqilāb* – «революция». Живя в Индии, находившейся под британским правлением, Икбал писал стихи на урду и персидском, а публицистическую прозу – на английском языке.



В статье предложен дискурсивно-когнитивный анализ концепта *inqilāb* в поэзии Икбала. Это предполагает следующие этапы литературоведческого анализа.

1. *Текстуальный* анализ, в него входят морфологический, семантический, синтаксический виды анализа, исследующие происхождение термина, мотивы, оппозиции и пучки мотивов.

2. *Контекстуальный* анализ, включающий место и время действия, события.

3. *Когнитивный* анализ, отражающий структуру и цели апперцепции¹ данного концепта и позволяющий выделить аналогичные концепты. В данной статье придется ограничиться концептом *джихада*, как он представлен у Икбала.

Полученные результаты можно будет формализовать в виде *фреймов*², т.е. разных когнитивных моделей с определенной структурой презентации знания³.

В разные периоды творчества Икбала концепту *inqilāb* (انقلاب) соответствуют разные *фреймы*, отражающие стремление Икбала «вживить»⁴ в сознание индийских мусульман и индийского общества свои представления о возможностях и путях перемен. Как мы увидим, на протяжении его творческого пути эти представления менялись.

Метод когнитивно-дискурсивного анализа разработан в современной лингвистике [4, с. 214–218]. Однако тот факт, что он направлен на постижение когнитивных аспектов речи и психологии, делает его релевантным и для анализа поэтической речи, поскольку все используемые в этом анализе категории присущи поэтическому языку, в высшей степени метафоричному. Как отмечает Дж. Лакофф [5, с. 157], «...в основе процессов метафоризации лежат процедуры обработки структур знаний – фреймов и сценариев. Знания, реализующиеся во фреймах и сценариях, представляют собой обобщенный опыт взаимодействия человека с окружающим миром – как с миром объектов, так и социумом» (цит. по: [6, с. 802–804]). Фреймовый подход позволяет упорядочить презентацию значений концептов и, соответственно, поэтики текста; этому способствует понимание фреймов как единиц, организованных «вокруг» некоторого концепта. Но и в противоположность простому набору ассоциаций

¹ «Апперцепция – это понятие психофилософского дискурса, выражающее осознанность восприятия, а также его зависимость от прошлого духовного опыта и запаса накопленных знаний и впечатлений» (<https://gtmarket.ru/concepts/psychological-concepts>).

² «Концепт отражает какой-либо объект, образ, поэтому он “прост” по отношению к фрейму, отражающему целую ситуацию» [1, с. 36] (цит. по: [1]).

³ О теории метода когнитивного анализа см.: [3, с. 101–107, с. 101]; о категории фрейма см.: [2].

⁴ Данный метод анализа показывает пути «вживления» в общественное сознание определенных представлений» (см.: [3]).



эти единицы содержат типическую и потенциально возможную информацию, которая ассоциируется с тем или иным концептом» [3, с. 106].

Согласно Н. Н. Болдыреву, фрейм – модель культурно-обусловленного канонизированного знания, которое должно быть общим хотя бы для части общества [1] (цит. по: [2]). Если вспомнить о той роли, которую играла в Британской Индии поэзия, как в период просветительства, так и в первой половине XX в., становится понятно, что обращение к фреймовому анализу поэзии мотивировано именно тем, что ее культурные модели формировались в течение веков, были широко известны в среде образованной части общества, равно как и у таких традиционных любителей поэзии, какими были «люди базара», завсегда таи городских поэтических сборищ, простой народ.

Еще одним веским аргументом для нас является обстоятельство, на которое указывают исследователи: «Не исключено, что фреймы имеют более или менее конвенциональную природу и поэтому могут определять и описывать, что в данном обществе является характерным или типичным» [1] (цит. по: [2]).

Включение идеи конвенциональности как системной части организации фрейма⁵ позволяет более уверенно использовать этот метод для анализа восточной литературы, особенно языка поэзии – насквозь конвенционального.

Легко предположить, что прямолинейное соотнесение поэтического высказывания и логических построений философского дискурса – ошибочно. В своих «Записных книжках» в 1910 г. Мухаммад Икбал замечает: «Бесполезно искать в поэзии логическую точность. Идеал воображения – отнюдь не достоверность, а красота. Поэтому не пытайтесь показать величие поэта, цитируя пассажи из его произведений, которые, по вашему мнению, воплощают научную истину» [7, с. 34]. Об этом же писала по поводу понятия «философская поэзия» Л. Я. Гинзбург в статье 1927 г.: «...Изобретению мыслей в стихах препятствует, прежде всего, особенность поэтической семантики, даже в самых рациональных системах всегда недоговоренной и ассоциативной. Естественно, что "содержательная" поэзия оперирует мыслями, носящимися в воздухе и имеющими в читательском сознании готовую апперципирующую среду»⁶.

⁵ «Фрейм представляет собой структуру иерархически взаимодействующих друг с другом элементов. Элементы верхнего уровня отражают, как правило, устойчивые, конвенциональные признаки, а элементы нижних уровней находятся в ситуации "ожидания": они наполняются признаками в процессе приспособления фрейма к конкретной ситуации. Иерархически упорядоченная структура фрейма обеспечивает его целостность» [2, с. 237].

⁶ Статья была опубликована во втором выпуске сборника «Поэтика. Временник отдела словесных искусств». Вып. II. Л., 1927 (см.: [8, с. 96]).



Тем не менее своей практикой Икбал поставил под сомнение эти суждения: и собственное, и приведенное нами суждение его современницы Л. Я. Гинзбург. Будучи создателем философских концепций, Икбал изложил концепцию личности (*худи*) в двух *маснави* (поэмах) – «Таинства личности» (*Asrār-e xudī*, 1915) и «Иносказания о самоотречении» (*Rumūz-e bī-xudī*, 1918). Обычно оба *маснави* упоминаются вместе как *Asrār-u-Rumūz*, что подчеркивает их концептуальную взаимосвязь. Традиционно жанр *маснави*, имевший широкое распространение изначально в персидской литературе, а затем воспринятый литературой урду, в наибольшей степени приспособлен к религиозно-философской тематике. В классической литературе для этой тематики использовались и другие крупные поэтические формы. Как поэт-философ Икбал оперировал «мыслями, носящимися в воздухе и имеющими в читательском сознании готовую апперцепирующую среду», но при этом он еще излагал стихами изобретенные им мысли. Поэт подчеркивал, что декларирует если и не «научную истину», то, по крайней мере, новые для индийцев философские истины о личности и обществе (см.: [9]).

Большой поэт, назовем его поэт-пророк, приходит в мир со своим посланием. Дело его окружения, а часто и последующих поколений – вникнуть в это послание, воспринять содержащиеся в нем откровения. Многочисленные толкования в попытке понять и разъяснить учение порой уводят далеко от целей высказывания любого пророка. Французский востоковед, автор одной из ранних историй персидской литературы «Происхождение персидской поэзии» (1867) Дж. Дармстетер остроумно заметил: «Какой апостол отверз бы свои уста, если бы он мог заранее знать о великом множестве своих прозелитов?! Какой учитель стал бы излагать свои мысли, если бы предвидел, во что они превратятся в умах его учеников?!» [10, с. 68].

В наше время с пророчествами дело обстоит несколько проще, если имеется текст послания, – при современных подходах к анализу текста и определенной методике можно ожидать от толкования большей степени достоверности.

Понимая это, поэт позаботился о том, чтобы сориентировать дискурс своих «философских открытий» на пропаганду и встречное восприятие.

Для этого поэт избрал определенную стратегию. В первую очередь идеи, весьма радикальные для его времени и окружения, должны были стать достоянием «ограниченного круга избранных»: обратившись к персидскому языку в XX в., Икбал мог рассчитывать только на тех своих соотечественников, которые были знакомы с ним в силу традиционного образования. В этом содержится объяснение того, что, будучи уже признанным и любимым поэтом урду, он перешел на персидский – язык, заведомо малознакомый широким кругам его читателей. «Я хотел, – пишет он по этому поводу, – чтобы сначала мои слова стали известны



ограниченному кругу избранных людей, чтобы мое послание усвоили в этом кругу, задумались бы над ним, поняли бы его. Впоследствии люди этого круга донесли бы его до народа, ибо, как мне представляется, даже, когда оно дойдет до знатоков и ценителей, некоторые из них поймут его, а некоторые останутся к нему равнодушными. Лишь постепенно будет достигнуто то понимание, к которому автор послания стремился» [11, с. 55]. Другими словами, со временем новации постепенно станут достоянием широкой читательской публики; в перспективе их естественным образом воспримут читатели персоязычного культурного ареала (Афганистан, Иран – Центральная Азия). Но этого мало – универсальность его послания должна найти отклик на Западе.

В конце концов, этот замысел оправдался: в 1920-е гг. поэт уже мог рассчитывать и на западного читателя, поскольку имелся опыт перевода его первого маснави на английский язык, осуществленный выдающимся британским востоковедом Р. А. Николсоном, с его же предисловием и комментариями [12].

И здесь необходимо сказать об одной особенности, относящейся к когнитивному фактору апперципирующей среды. Помимо просветительской и прозападной мусульманской интеллигенции, для которой восприятие идей поэта-философа было доступно благодаря знакомству с культурой Запада, с поэзией английского романтизма с ее культом индивидуальности и романтической личности, важное место в социуме занимала еще одна общность, которой был не чужд персидский язык. К ней относился значительный слой мусульманских религиозных деятелей, которые всегда сурово надзирали за незыблемостью устоев и далеко не одобряли новаций, если в них можно было усмотреть нарушение этих устоев. Их вмешательство определенно скорректировало стиль изложения и концептуальный отбор мотивов уже в поэме «Иносказания о самоотречении»⁷ и в ряде других случаев, о чем будет упомянуто в дальнейшем.

Избрав для анализа концепт *inqilāb* (переворот, перемена, революция) в поэзии Икбала, мы исходили из того, что идея перемен, идеи революции, как социальной, так и духовной, вызвали значительный резонанс и отражали революционные сдвиги в общественной мысли мусульман Индопакистанского субконтинента в XX в.

⁷ Об этом более подробно см.: [11, с. 11–73; 13, с. 90–114]. Расчет на должное восприятие идей Западом основывался и на литературных факторах: Икбал был страстным поклонником поэзии Гёте. В 1819 г. был опубликован «Западно-восточный диван» немецкого поэта, создавший поэтический образ патриархального Востока в глазах западного читателя (в Диване так и говорилось: «На Восток отправься дальний воздух пить патриархальный»). Сборник персидских стихов «Послание Востока» (Pauām-e Mašriq, 1923) с подзаголовком «В ответ на Диван немецкого поэта Гёте», 1923) стал посланием, через столетие ответившим на «Западно-восточный диван».



Исторически эти сдвиги были интеллектуальным последствием просветительства второй половины XIX в.

XIX век оказался веком заката мусульманского правления в Индии, а индийские мусульмане – наиболее отсталой и экономически слабой общиной среди всех общин колониальной Индии. Сутверждением в Индии британского правления мусульмане лишились сначала власти, а затем и всех своих привилегий. Англичане со своей стороны, относясь настороженно к своим недавним оппонентам, старались всячески их ослабить.

В первой половине XIX в. ощутимым для англичан противодействием со стороны мусульманской общины в покоренной Индии стало ваххабитское движение⁸, названное отечественными историками «самым организованным и идеологически оформленным народным движением против колониального гнета в первой половине XIX в.» [15, с. 276]. Его конечной целью было свержение власти «неверных» и восстановление мусульманского правления в Индии. Вторым широким, хорошо организованным движением мусульман явилось прямо противоположное ваххабитскому – по сути и цели – буржуазно-национальное реформаторское движение, которое возглавил лидер мусульманской интеллигенции Сайид Ахмад-хан (1817–1898). В основе просветительской модели преобразования общества лежали мусульманские духовные ценности в трактовке Сайида Ахмад-хана. Центром движения был Алигарх, поэтому оно известно в истории как «Алигархское просветительское движение».

Алигархские просветители назвали своей целью «пробуждение» (*bēdārī*), в это понятие вкладывалась идея приобщения к достижениям Запада, внедрение современной системы образования взамен традиционных «знаний», получаемых от служителей культа, принятие современного жизнеустройства, которое в целом позволит мусульманам стряхнуть «сон бездействия» и «пробудиться» к новой жизни, стать на путь возрождения и прогресса.

«Литературным рупором» мусульманского просветительского движения стал Алтаф Хусейн Хали (1837–1914) (более подробно см.: [16]). Впервые в литературе урду он обратился к поэтической форме *мусаддас* (букв. «шестистрочия») в поэме «Приливы и отливы ислама», талантливо найдя эту форму для обращения к гражданской тематике. В поэзии Хали звучали непривычные доселе призывы к переменам в общественной жизни, но все они укладывались в рамки концепции «пробуждения нации» (*qoumi bēdārī*). Традиционный суфийский термин «пробуждение», который прежде имел значение «пробуждение души от сна неведения к поискам Истины», теперь нес новое содержание: «пробуждение к активной социальной жизни, к восприятию достижений западной науки».

⁸ Английские ученые рассматривали это движение как ваххабитское, в Британской Индии его представляла идеология *Тарика-е мухаммадие* («Мухаммадов путь») (см. об этом: [14, с. 79]).



Результаты исследования

Мухаммад Икбал продолжил традиции Хали. Однако наряду с термином «пробуждение» (*bēdārī* – урду / *bīdārī* – перс.) в поэзии Икбала появляется слово «революция» (*inqilāb*), указывающее на радикальный переворот.

Введение Икбалом в ткань стиха новых понятий, требующих объяснения, неизбежно содержало установку на комментирование. Дискурсивная актуализация новых философских и социально-политических концептов осуществлялась в них путем декларирования в тексте и последующего создания соответствующего образного контекста, иллюстрирующего разнообразными примерами его содержание. Это мог быть стих (*beīm*), часть или все стихотворение, а также весь контекст его поэзии. Порой поэту приходилось выносить за рамки стихотворения или поэмы комментарий, помещая его в прозаические статьи и другие тексты⁹. Икбал использует свои новации в стихах на обоих языках, но с оглядкой на языковую аудиторию.

Слово *inqilāb* заимствовано из арабского и в словарях современного персидского и урду языков имеет значение: «1) революция, переворот; 2) изменение, перемена; 3) волнение, возбуждение» (см.: [17, сл. ст. انقلاب], а также [18, сл. ст. انقلاب, два первых значения])¹⁰. В отличие от случаев, когда морфология слова в когнитивном анализе не информативна, для слов арабского происхождения она показательна. Корень *q-l-b* и значение глагола *qalaba* отражены в словаре арабского языка так: «1) вращать; 2) переворачивать, опрокидывать; 3) выворачивать (рукава); 4) перелицовывать; 5) изменять; превращать; 6) свергать (правительство, власть)» (см.: [19, сл. ст. قلب]). Его производное (масдар VII породы) – *inqilāb* имеет словарные значения: «1) перемена; 2) переворот, революция (обратим внимание на то, что первым идет значение «перемена», затем «переворот» и уж только потом «революция»), а также 3) «солнцестояние». Мы увидим далее, что все упомянутые значения –

⁹ Таков, например, его концепт *xudī* как «самость», «личность», «индивидуальность», «self», обоснованию значения и роли которого он посвящает маснави «*Asrār-e xudī*», а также множество связанных с ним идей и контекстов во всех своих сборниках. Слово это – изобретенное, и хотя в другом значении оно встречается у классиков персидской литературы, икбаловский термин не принят современными иранцами, вместо него предложена форма *xodegī*, в большей степени отвечающая законам персидского словообразования. Икбал дает внушительное прозаическое разъяснение семантики этого слова в прозаическом «Предисловии» к первому маснави. См. об этом: [13, с. 90–114]. В отличие от *xudī* слово *inqilāb* является словарным и не требует подобного объяснения. Значение слова *millat* поэт поясняет одной фразой прозаического текста: «...я употребил слово *миллат* в смысле *коум* (nation)» (см.: [11, с. 26]).

¹⁰ В переводах на урду и персидский (а также таджикский и дари) формулы «Великая Октябрьская социалистическая революция», бывшей в употреблении в советское время, всегда использовалось слово انقلاب.



арабского корня и самого слова – можно обнаружить у Икбала в семантике концепта *inqilāb*, включая космогонический аспект.

В поэзии Икбала слово *inqilāb* выступает в трех контекстах – временном (к которому присоединяется «космический» аспект), социальном и религиозном, что позволяет трактовать его как *мотив* урду и персидской поэзии, имеющий в разных контекстах разное концептуальное наполнение. Это коррелирует с хронологией изменений во взглядах поэта и определяется по его стихотворным публикациям, включенным в сборники и книги: последовательно выступают на первый план три преобладающих значения концепта *inqilab* – перемены, социальная революция (позже – национально-освободительное движение) и революция духовная.

Несмотря на то что предметом нашего исследования является слово *inqilāb* во всех его связях, нельзя игнорировать и тот факт, что тема революции воплощена в поэзии Икбала не только в одном концепте *inqilāb*, но и в ряде синонимов этого слова, а также в пучках мотивов, создающих его семантическое поле и контекст, разных в разные периоды творчества поэта.

Прежде всего, однако, важно найти объективные показатели для наполнения фрейма в соответствии с рассматриваемым периодом. К этому нас обязывает поставленная задача контекстуального и когнитивного этапов анализа. Поэтому полезно более детально соотнести материал сборников поэта с периодизацией его творчества.

К первому периоду относятся стихи в сборнике урду «Звон караванного колокольчика» (*Bāng-e darā*) [20], помеченные автором как «Часть первая... до 1905 г.»; «Часть вторая. 1905–1908 г.»; и первые стихи раздела «Часть третья. С 1908... [по 1924]». Даты создания тех или иных стихов в сборнике не уточнены автором и не всегда доступны уточнению в целом. Первый период заканчивается публикацией персидского маснави «Таинства личности» (*Asrār-e xudī*) [21], над которым поэт начал работать в 1911–1912 гг. и опубликовал в 1915 г. После выхода этого маснави на поэта обрушилась критика за «западничество», неуважение к суфизму и исламу, после чего Икбал несколько демонстративно возвращается к декларации традиционных ценностей, усиленно обращается к кораническим цитатам, чтобы подтвердить правильность своих идей (более подробно см. об этом: [13, с. 82–83]).

Наступает новый период в творчестве поэта, и несмотря на подчеркнутую религиозную ориентацию своих новых построений, в частности – концепций «мусульманской нации» и исламского «государства» без границ с центром в Мекке, – он усиливает социальную позицию и обращается к теме революционных перемен в обществе. К произведениям этого периода относятся маснави «Иносказания о самоотречении» (*Rumūz-e bīxudī*) (перс., 1918), «Послание Востока» (*Payām-e Mašriq*) (перс., 1923), «Хизр-проводник» (*Xīzr-e rāh*) (урду, 1921) и «Восход ислама» (*Ṭulū'-e*



Islām) (урду, 1923), которые входят в третью часть сборника «Звон караванного колокольчика» (*Bāng-e darā*) (урду, 1924), а также «Персидские псалмы» (*Zabūr-e Ajam*) (перс., 1927), и включенные в этот сборник «Поэма о рабстве» (*Bandagī-nāma*) и небольшое сочинение «Новый цветник тайн» (*Gulšan-e rāz-e jadīd*) – философский и поэтический ответ на знаменитое маснави средневекового поэта Махмуда Шабистари (ум. 1320) «Цветник тайн» (*Gulšan-e rāz*).

Начиная с 1932 г. можно говорить о последнем периоде, к которому, помимо поэмы «Джавид-наме» (*Jāvid-nāma*) (перс., 1932), принадлежат поэмы «Путник» (*Musāfir*) (перс., 1934) и сборник урду «Крыло Джабраила» (*Bāl-e Jibrīl*) (1935), куда входит поэма «Кордовская мечеть» (*Masjid-e Qartaba*). Наконец, к этому периоду относятся поэма «Так что же нужно делать, о народы Востока?!» (*Pas čeh bāyad kard ey aqvām-e šarq*) (перс., 1936) и сборник «Удар посоха Калима» (*Žarb-e Kalīm*) (урду, 1936). Завершает его посмертно изданный сборник на персидском и урду языках «Дар Хиджаза» (*Armağān-e hijāz*) (1938)¹¹.

Первый период. Мотив *inqilāb* впервые появляется в стихотворении (назм) на урду «На берегу Рави» в первой части сборника «Звон караванного колокольчика». Это изящная пейзажная зарисовка: полный тишины и покоя вечер, небо окрашено густым румянцем вечерней зари, мир погружен в тишину. На фоне неба вырисовываются величественные минареты гробницы одного из Великих Моголов, императора Джахангира. Трагическая судьба императора рождает образ изменчивости мира:

Этот дворец – повесть о насилии *перемен* (*inqilāb*),
Этот мавзолей – подобие книги о временах предков [20, с. 95].

Тема *перемен* заставляет обратиться к идее стихотворения: перемены не зависят от человека, они зависят от воли Всевышнего, мавзолей Джахангира – свидетельство бренности бытия и быстротечности мирской славы. Пассивная роль человека подчеркивается оппозициями глаголов «стоять» (о человеке) и «быстро проноситься» (о времени).

В назме «Кладбище падишахов» (*Gūrestān-e shāhī*), относящемся к первому периоду творчества Икбала¹², семантика мотива *inqilāb* сходна с предыдущей. В духе пейзажных стихов раннего периода назм сохраняет элегические мотивы оплакивания былого величия предков. В одиннадцати строфах представлены размышления поэта о бренности бытия и божественном провидении. Место действия – руины крепости Голконды – бывшего оплота могущественных правителей династии Кутб-шахов и место их погребения, такое же свидетельство быстротеч-

¹¹ В этой статье мы будем упоминать только те произведения, в которых встречается концепт *inqilāb*.

¹² Помещено в начале третьего раздела сборника «Звон караванного колокольчика» [20].



ности славы и величия могущественных правителей-мусульман, как и гробница Джохангира на берегу Рави.

Слово *inqilāb* здесь воспринимается как «превратности судеб». Картину перемен, происходящих на земле, видят небесные светила:

Со дня сотворения мира этот путник (Плеяды) движется к своей цели,
С неба взирает на зрелище превратностей судеб (*inqilāboñ ka*) [20, с. 149].

Слово *inqilāb* употреблено во множественном числе. Его коннотации в этом *назме* идентичны понятию «рождение и смерть», «возникновение и исчезновение» как относительно человека, так и общества, народа («нации»). Это уже не просто коловращение времен, но бесконечная цепь возникновения и исчезновения цивилизаций (*tahzīb*) и народов (*qoumeñ*):

Подол Земли наполнен цветами и ароматами жизни,
Но Земля – и место погребения истекших кровью цивилизаций [20, с. 150].

Слову *inqilāb* сопутствуют мотивы, отражающие историко-литературные коннотации его семантики: «сон», «пробуждение», «народ / мусульманская община / нация».

В тексте стихотворения можно отметить два пучка мотивов: 1) мотивы печали, страдания, «боли за мусульманскую нацию» (*ǧam-e millat*), и 2) мотивы смерти, небытия, исчезновения.

Хотя радостей жизни немало в мире,
Но одна боль – боль за нацию – всегда остра [20, с. 152].

Повторяются глаголы «спят», «покоятся», существительные «покой», «тишина», в контексте поэтики Икбала их синонимы – «сон», «бездействие», антонимы – «пробуждение» и «активность».

Итак, семантика слова «перемены» *inqilāb* включает не только упадок и смерть, но и возрождение и жизнь. С переменами связываются мотивы весны, цветения, радости. Иными словами, появляются надежды на позитивные перемены в жизни мусульман.

На персидском языке *inqilāb* появляется в первом произведении Икбала – маснави «Таинства личности» [21] в главе «Время – меч» (*vaqt – ʕaif*) (подробно см.: [22, с. 127]) со значением «смена» (дней и ночей). В этой главе представлен взгляд на время как «серийное», подчиненное смене дней и ночей, присущее сотворенному миру, и время как «чистая протяженность», не зависящая ни от каких факторов, связанных с сотворенным миром.

Только мир души человека может перестать подчиняться серийному времени и противопоставить себя рутине жизни, «смене дней и ночей», если в душе начинают происходить перемены:

В мире нашего сердца нет хождения луны по кругу,
Есть перемены (*inqilāb*), но нет ночи и утра [23, с. 340 (*May-ye bāqī*)].



В потоке времени человек ощущает себя пленником «вчера и завтра», т.е. земных буден, но в его сердце уже таится «другой мир», соответствующий времени «как чистой протяженности». Этот и другие контексты связаны с требованием к человеку изменить свою натуру (*xudī*), поскольку Пророком сказано: «Не изменишь мир, пока не переменишься в душе своей». Таким образом, происходит бифуркация темы, после чего, как мы увидим, появляются две отдельные концепции – (1) перемены в душе и (2) перемены в обществе и мире, и соответственно – два отдельных фрейма.

Многим представлениям и идеям поэт был верен всю жизнь. В более поздних стихах все упомянутые коннотации, существенные для концепта *inqilāb* в первый период, сохраняются:

Мир наш, который не что иное как искра,
Пленник смены (*inqilāb*) утра и вечера [23, с. 228, двустишие 101].

В дальнейшем значение *inqilāb* как «перемены» не выходит из употребления, но это значение может обыгрываться по-разному. В сотворенном мире, где господствуют законы «серийного» времени, перемены, метафорически трактуемые как «смена дней и ночей», становятся одной из ценностей этого мира, а неспособность к переменам осуждается. В приводимом ниже примере из сборника «Персидские псалмы» планеты (*sayyāra*, букв. «движущиеся, путешествующие») парадоксальным образом оказываются противниками перемен, наверное, потому что их путь предскажем и неизменен:

Светила небосвода [лишены] страсти к переменам (*inqilāb*),
Быть может, дни и ночи разучились сменять друг друга? [24, с. 533].

То же значение встречаем и в поэме о космическом путешествии «Джавид-наме». Космос неожиданно предстает как пример стабильности: Луна постоянно обращена к Земле одной стороной и кажется неподвижной:

Хотя Луна и из семьи Солнца,
Ее дни и ночи не порождают перемен (*inqilāb*) [25, с. 620].

Второй период. Время после 1915–1917 гг. отмечено ощущением революционных перемен, образы которых наполняют поэзию всего следующего периода.

События 1917 г. в России – отречение царя и Февральская революция, а также Октябрьская революция – находят отражение и в поэзии Икбала. В маснави «Иносказания о самоотречении» развивается тема революционных последствий пророчества Мухаммада и его миссии, целью которой, согласно поэту, были «устройство и установление свободы, равенства и братства нового рода людского» [26, с. 103]. Сначала поэт перечисляет всех и вся, олицетворяющих угнетение. Это каган, Папа,



султан и эмир, церковь (христиане), брахманы (все-таки поэт – житель Индии), маги-зороастрийцы (доисламские священнослужители Ирана). Их гнет продолжался до тех пор, пока Пророк не пришел и не вручил рабам троны владык [26, с. 103]. Каменотесу (Кухкан, он же Фархад), т.е. рабочему, он отдал царский трон (трон Парвиза), и вот:

Пошли на лад дела тружеников:
Отобрали они предприятия у своих хозяев [26, с. 104].

Икбал был первым из литераторов Северной Индии, чутко откликнувшимся на сообщения газет о перевороте в России, то в довольно прозрачных формулировках, то в форме конвенциональных метафор (см. об этом: [22, с. 153; 11, с. 49]), помещенных в подчеркнуто историко-религиозный контекст.

Сейчас время устанавливать новые порядки,
Чисто вымоем скрижали сердца, и все начнем сначала.
Сгнула царская корона и сгнула путем насилия,
Ушли свирели, [славящие] Искандара и напевы [в честь] Дария.
Пришел Кухкан с киркой, потребовал [положения] Парвиза,
Кончилось время наслаждения господ и угодничества черни...
.....
Если глаза твои умеют видеть, раскрой глаза,
Жизнь идет к созданию другого мира! [23, с. 361–362].

Сами идеи социального угнетения, социального неравенства, призыва к резкому изменению жизни занимают важное место в тематике и в образах назмов и газелей Икбала. В стихах появляются слова «капитал», «угнетатель» и «угнетенные». Протест против старых порядков воплощается в оппозициях «капиталист – наемный рабочий», «сельский староста – дехканин», «труженики – хозяева», а также в смене масок традиционных персонажей из классического репертуара, в наделении их новыми ролями. Хитрый правитель Парвиз, прибегающий к обману простодушного труженика Фархада, вечные объекты поэтической критики и насмешек – мулла, шейх, мусульманский проповедник-*ва'из* – теперь, помимо традиционных упреков в жестокости, лицемерии, обмане и издоимстве, обвиняются в притеснениях и эксплуатации наемного труда. В стихах возникают, казалось бы, совсем чуждые поэзии слова «эксплуатация», «наемный рабочий», «труд и капитал», «империализм». В поэме «Хизр-проводник», в сборнике «Послание Востока» и других работах этого периода звучат темы классовой борьбы и социальной революции. Тема «пробуждения от сна» также приобретает революционное содержание.

Новым смыслом наполняется сам концепт *inqilāb*, теперь это – революция, социальная, способная изменить порядок вещей, существующий в обществе. Призывы к справедливости облекаются в революционную



риторику, вызывая к жизни хорошо знакомые формулы: «пламя революции эпохи», «смерть старого мира», «революционный пыл», «русская революция»; используются клише «труд и капитал», «государство» как враждебная людям власть насилия. Дискуссии о переменах, революции, угнетении ведут Ленин, Карл Маркс, философы Кант и Гегель и многие другие. Признаки прямого соотнесения слова *inqilāb* с понятием радикальных перемен, которые могут коснуться Индии, метафорически выражены в маснави «Иносказания о самоотречении», в главе «О том, что Мухаммадова нация не имеет пределов во времени...», речь в этой главе идет о весне, которая становится символом становления «мусульманской нации»:

Когда пламя революции (*inqilāb*) эпохи
Достигло нашего сада, наступила весна [26, с. 120].

Образы революции Икбал видит по-разному. Порой он откровенно говорит о том, что горизонты революции ему не ясны, но людям, наделенным особым зрением (а к ним относятся поэты и пророки), дано предчувствие революционных перемен.

Революцию (*inqilāb*), которая не вмещается в сердце мироздания,
Я вижу, но совершенно не знаю, каким образом я это вижу [23, с. 362].

В других случаях очевидно, что поэт взывает к социальной революции и видит ее, но выражает свое видение метафорически, в традиционной конвенциональной системе образов. Самое яркое стихотворение, в котором обозначены все причины, по которым должна произойти революция, и звучат призывы к ее приходу, помещено в сборнике 1927 г. «Персидские псалмы»:

Из крови, что в жилах рабочего, хозяин делает чистый рубин,
От притеснения сельских старост гибнут посевы крестьян,
Революция, революция, о, революция!
Городской шейх ловит праведных в силки своих четок,
Простодушных язычников скручивает брахман своим зуннаром,
Революция, революция, о, революция!
Эмир и султан – игроки в нарды, чьи игральные кости врут,
Душу одних арестантов разлучили с телом, а другие спят,
Революция, революция, о, революция!
Ваиз в мечети, сын его – в медресе,
Тот до старости лет – дитя, этот – старец в молодые годы.
Революция, революция, о, революция!
Увы вам, мусульмане, из-за вашей учености
Ценится в мире Ахриман, а Йездана не найти,



Революция, революция, о, революция!

Посмотри: ничтожная дерзость охотится за истиной –
Летучая мышь сослепу атакует солнце.

Революция, революция, о, революция!

В церкви возвели на плаху сына Марии,
Мустафа эмигрировал из Каабы с Матерью книг.

Революция, революция, о, революция!

Я заглядывал в сосуды нынешнего века –
Там яд, от которого корчатся змеи.

Революция, революция, о, революция! [24, с. 486–488]

Однако когда речь идет о связи человека и народа, об изменениях, к которым должен быть готов человек, поэт употребляет мотив *inqilāb* в прежнем значении «перемены»:

Радость [человека] от радости [народа], его печаль от печали [народа],
Ты жив от его перемен (*inqilāb*) каждый миг [24, с. 583].

И все же образ революции уже глубоко запал в его душу:

Или убей в моей душе стремление к революции,
Или измени устройство времени и земли,
Сделай так или иначе! [24, с. 417]

В свое время у критиков возникли разногласия в связи с толкованием мотива «солнце» в таких строках из поэмы «Хизр-проводник» (урду, 1921):

Новое солнце возникло в лоне Вселенной,
Небо! До каких пор справлять поминки по упавшим звездам?!
Натура человека порвала все цепи,
Доколе Адаму скорбеть об изгнании из рая?! [27, с. 623]

Представители движения «Прогрессивная литература» (*тараккипан-санд адаб*) с подачи его идеолога, поэта Али Сардара Джафри (1916–2000), предложили свою трактовку этих строк, заявив, что «новое солнце» – это метафора Октябрьской революции. Тем самым они включили поэта как минимум в ряды поклонников революции и Советской России, которыми были сами. Однако в поэзии Икбала солнце обычно ассоциируется с Востоком, исламом (ср. следующую поэму Икбала «Восход ислама» (*Ṭulūʿ-e Islām*) (урду, 1923)) и надеждами на его возрождение. Хотя Восток пока не сулит подобных надежд, поэт-пророк уже видит контуры перемен своим внутренним зрением и верит, что сумеет зажечь своим примером соотечественников:

Мой взгляд видел другую революцию (*inqilāb*),
Видел восход другого солнца,



Я сорвал покров с лика смысла,
Я вручил солнце в руки атома [28, с. 538].

Третий период. В более поздний период творчества – 1932–1938 гг. – идеи революции продолжают волновать поэта. В персидской поэзии этого времени слово *inqilāb* несколько раз встречается в поэме «Джавиднаме». Ответ на вопрос, что же все-таки, прежде всего, можно называть революцией, легко угадать – это деятельность Пророка. В поэме «Джавиднаме» устами своего проводника по небесным сферам – Руми – поэт формулирует такие истины:

Это от рассудка, когда ты говоришь «далеко» и «близко»,
Что есть *ми'радж*¹³? Революция (*inqilāb*) в сознании,
Революция (*inqilāb*) в сознании от страстной любви,
Освобождает страстная любовь от «низко» и «высоко» [28, с. 538].

Все революционные и околореволюционные коннотации связаны еще и с надеждой встретить «мужа праведного» и «совершенного человека», который сможет изменить мир. Еще в ранней поэзии Икбал создает образ «всадника времен» из тех активных деятелей, которые способны изменить мир к лучшему, – то ли Совершенного человека, то ли Сверхчеловека. Впоследствии в каждом новом сборнике поэт пытается обнаружить среди политических деятелей своего времени человека будущего, но постоянно терпит поражение. Уже в конце творческого пути ему приходится признать, что в наше время такого человека не сыщешь, на Земле ему просто не находится места, и если он есть, то только на небесах!

В это время Мухаммад Икбал все больше задумывается о революции как об акте духовного возрождения. В конце 1928 и начале 1929 г. он выступает в Мадрасе, Хайдарабаде и Алигархе с лекциями по исламу, которые в 1930 г. были изданы как «Шесть лекций о реконструкции религиозной мысли в исламе», а затем в 1934 г. вышли под знаменательным названием «Реконструкция религиозной мысли в исламе» (русский перевод см.: [29]) и стали одной из самых спорных, новаторских и авторитетных книг первой половины XX в. в Индии и Пакистане.

«Внутренний смысл предназначения ислама» в этом произведении поэт усматривает в следующем. «Человечество, – говорит он, – нуждается сегодня в трех вещах: в духовной интерпретации мира, в духовном освобождении индивидуума и в базовых принципах, которые направляли бы эволюцию человеческого общества на духовной основе» [29, с. 166]. Одновременно он окончательно сформулировал свое отрицательное отношение к западной цивилизации: «Поверьте мне, Европа сегодня – величайшее препятствие на пути морального продвижения человека» [29, с. 166].

¹³ *Ми'радж* – «вознесение», путешествие пророка Мухаммада по семи небесам, во время которого он предстал перед Аллахом.



Однако параллельно с мыслями о роли духовных перемен поэта не оставляет мысль о социальной революции. Она может выступать в разных обличьях. Так, в поэме «Кордовская мечеть»¹⁴ слово *inqilāb* упоминается трижды. В первом случае поэт относит его к событиям, которые резко изменили жизнь народов: Реформация в Германии, Французская революция, реформы Ататюрка в Турции, причем говорит об этом без обычных филиппик в адрес Европы и Турции, в отношении последней в данном случае он высказывается даже сочувственно:

Германия уже видела смуту Реформации,
Которая не оставила камня на камне от старого [мира]...
Глаза французов тоже видели революцию (*inqilāb*),
Которая изменила западный мир.
Народ румийский, состарившийся от поклонения древностям,
Даже он помолодел от наслаждения обновлением¹⁵.

И почти в самом конце поэмы слово *inqilāb* еще дважды употреблено в одном стихе, в котором выносятся решительное суждение о значении революции:

Жизнь, в которой нет места революции (*inqilāb*), – смерть,
Дух жизни *уммы* (т.е. мусульманской общины) –
революционная (*inqilāb*) борьба! [30, с. 392]

В тексте поэмы встречаются такие слова, как *šoriš* «беспорядки; мятеж; волнения», *tajdīd* «обновление», *digargūn honā* «меняться / становиться другим», которые также отвечают теме революции.

Наряду с поэмой «Кордовская мечеть», в книге «Крыло Джабраила» также обращает на себя внимание поэма «Ленин». Она состоит из трех частей – «В присутствии Бога», «Песня ангелов» и «Приказание Бога»; речи «Ленина» наполнены революционной риторикой без упоминания термина *inqilāb*:

Правление машин – смерть для сердца,
Станки губят ощущение человечности...
Ты (Бог), Могучий и Справедливый, но в твоём мире
Очень горька жизнь рабочего.
Когда же затонет ладья поклонения капиталу?
Твой мир ждет возмещения убытков! [30, с. 400]

¹⁴ Не могу не вспомнить, как на конференции, проходившей в Кордове в 1991 г., в которой я принимала участие, сын поэта Джавид Икбал читал эту поэму в здании самой Кордовской мечети, где проходило одно из заседаний конференции. Его красивый низкий голос и прекрасное звучание стихов под сводами мечети произвели огромное впечатление на присутствующих. – Прим. Н. П.

¹⁵ Здесь явный намек на реформы в Турции [30, с. 391, 392].



В стихотворении с арабским названием «Земля – Аллаха» (*al-Arzi li-llāh*) возникает мотив *inqilāb* в связке со словом «времена»:

Кто наполнил жемчужинами карман колоска пшеницы?
Кто обучил времена нравам перемен (*inqilāb*)?

О, землевладелец! Эта земля не твоя, не твоя!
Не твоих предков, не твоя и не моя! [30, с. 411]

Отчетливое социально-политическое наполнение концепт «революция» обретает в поэме «Так что же нужно делать, о народы Востока?!» (перс., 1936). В ней поэт излагает события из священной истории мусульман языком революционной риторики, так что они в большинстве случаев могут быть соотнесены с событиями современности. Кроме того, повествование спроецировано на суфизм, что выражается в употреблении его категорий, в рассказах о суфийской практике и персонажах.

Поэма представляет собой довольно большое по объему произведение, состоящее из 13 глав. В главе «Мудрость Калима» Калим (Собеседник Божий), он же пророк Муса, воспекает деяния пророка Мухаммада, изменившие мир. Здесь прямым текстом деятельность Пророка объявляется революцией:

Когда пророчество (*nabuvvat*) распространило Божье веление,
Оно дало пинок правлению султана...

Море и суша повергнуты его бурей,
В его (т.е. Пророка. – Прим. авт.) взгляде – послание революции (*inqilāb*) [31, с. 808].

В главе «Нищета» (*Faqr*) рассматривается значение суфийского понятия «нищета» как отказ от мирских соблазнов, смирение, дающее превосходство над всеми, кто считает себя властелинами мира и предан мирской тщете. Причем в заключение говорится, что народ, не сумевший понять свое предназначение, не способен на революцию:

Суфий (букв. человек нищеты. – Прим. авт.) превосходит султанов,
От величия [суфийской] циновки дрожат [султанские] шелка [31, с. 816].

Истинно верующим говорит этот Султан веры (т.е. Пророк. – Прим. авт.):
«Мечеть моя – вся земля»¹⁶.

Увы тому народу, который в упадке,
Он породил эмиров и султанов, а дервишей не родил...

Ему не дали ни стоянок, ни этапов [дервишеского пути],
В сердце его умер вкус к революции (*inqilāb*) [31, с. 819].

¹⁶ Отсылка к хадису: «Моя мечеть – вся земля» [31, с. 817].



В главе «О тайнах шариата» снова появляется мотив революции, на которую окажется неспособным обыватель, не понимающий истин шариата, даже если он видит всю несправедливость окружающего мира:

В глазах его недозволенное стало дозволенным,
Бойтся волнений революции (*inqilāb*).
Ходжа съел хлеб наемного рабочего,
Похитил честь дочери наемного рабочего.
В присутствии его раб стенает, как флейта,
С уст его один за другим срываются жалобные стоны.
Нет вина в его чаше, нет и в кувшине,
Возводит дворцы, а сам ютится в каморке [31, с. 825].

В главе под названием «Несколько слезинок на разобщенность индийцев» поэт, что особенно характерно для последнего периода его творчества, обвиняет Запад в сеянии смуты между индийцами независимо от их веры. Более того, мы встречаемся с уже знакомым нам призывом к революции:

Индийцы перессорились между собой,
Вновь возродились прежние интриги,
Когда один европейский народ из стран Запада
Вмешался третьим в борьбу язычества и веры.
Никто не отличает блеск воды от миража,
Революция, революция, о революция! [31, с. 830]

В этом пассаже воззвание к революции обращено к индийцам независимо от их веры или неверия (*kufr-o-dīn*). Наконец, в предпоследней главе, которая озаглавлена так же, как вся поэма, – «Что же нужно делать, о народы Востока?!», тема революции звучит уже определенно как призыв к национально-освободительной борьбе:

Человечество в голос стенает из-за Европы,
Жизнь поднимает бунт против Европы.
Что же нужно делать, о народы Востока,
Чтобы снова светлыми стали дни Востока?!

В недрах его стала видна революция,
Прошла ночь, и стало видно солнце [31, с. 839].

Можно сказать, что в этой поэме концепт революции наполняется идеями национально-освободительной борьбы и имеет вполне определенный общественно-политический аспект.

Ради придания своим идеям большей убедительности Икбал прибег к художественному приему создания вымышленного персонажа – афган-



ца Махраб-Гуля. (Отметим, что Икбал возлагал на Афганистан особую миссию по возрождению ислама.) В стихотворном цикле «Мысли афганца Махраб-Гуля» появляется призыв к революции, но теперь идеи социальной революции отходят на задний план, и все призывы обращаются к *худи* – личности, самости человека:

Если в твоём *худи* произойдет революция (*inqilāb*),
Не удивительно, что изменится все вокруг..
Ты обращаешься с молитвой об исполнении желания,
А я молюсь о том, чтобы изменились твои желания [32, с. 627].

Парадоксальным образом функция деятеля, способного изменить мир, и рассуждения о переменах и революциях в поэзии позднего времени доверены Иблису. Этот своего рода мусульманский Мефистофель признает только правление Бога. Образ Иблиса появляется уже в ранней поэзии, где он выступает в основном как антагонист человека, своими действиями портящий отношения человека с Богом. При этом интриги Иблиса побуждают человека к переходу от блаженного пребывания в райских кущах к активным действиям и тем самым – к выполнению божественного поручения – быть наместником Бога на земле (см. об этом подробнее: [22, с. 139–141]). В книге «Крыло Джабраила» Иблис еще сохраняет скорее черты трикстера, чьи уловки заставляют человека действовать, а не застывать в благодушном и пассивном покое («Моя дерзость породила в горсти праха (т.е. в человеке) вкус к активности» [30, с. 436]).

В стихах, написанных после 1936 г., Иблис выступает в двух ипостасях – как сознательный враг человечества и как невольный стимул праведности человека. Согласно коранической легенде, Иблис не мог простить человеку, что Аллах предпочел «горстку праха» ему, небожителю, созданному из огня, и изгнал его из рая за то, что тот отказался поклониться человеку, т.е. признать его превосходство над всем сотворенным. Однако Иблис признавал лишь превосходство Господа, поэтому взревал Бога к человеку, став его непримиримым врагом. Козни Иблиса всегда направлены на доказательство неверности рода человеческого своему Творцу и на неудачу божественного замысла – сделать человека своим наместником на Земле. В стихах последнего сборника «Дар Хиджаза»» (*Armuḡān-e Xijāz*, 1938) Иблису предоставляется, можно сказать, трибуна для изложения своих амбиций. Он становится как бы проповедником от противного, провозглашая важные идеи самого поэта. Наиболее полно это выражено в поэме на урду «Собрание совета Иблиса» (*Iblīs kī majlis-e shūrā*). В ней действуют Иблис и пять его советников (*māšīr*). Как и в последнем прижизненном сборнике «Удар посоха Калима», своей целью поэт объявляет критику основных социально-политических и экономических систем Запада (напомним, что в подзаголовке



к названию сборника 1936 г. «Удар посоха Калима» стоят слова: «Объявление войны против современной эпохи»).

В названной поэме Иблис со своими советниками обсуждают современное положение в мире. Здесь Иблис лишен черт мистического антагониста архангелов или воплощения всех зол, он выступает как опытный и активный «земной» политик. И на этот раз он бросает вызов не только человечеству, погрязшему в грехах, но и самому Всевышнему. Однако именно Иблису поэт поручает обсудить ряд важнейших проблем.

В своей гордыне Иблис утверждает, что Творцу ничего не остается, как признать крах своего замысла – создать мир гармонии. Нарушить эту гармонию в современном мире Иблису не составляет труда:

Я приманил Европу мечтой об империализме,
Я разбил чары мечетей и церквей,
Я научил неимущих полагаться на судьбу,
Я наградил богатых одержимостью капитализмом [33, с. 647].

В результате мир, совращенный Иблисом, не испытывает потребности ни в социальной революции, ни в духовной. Усилия Иблиса можно трактовать как «контрреволюционные», противоположные истинно революционным. Безданно опорожены представления, во имя которых лирический герой поэзии Икбала призывал к революции: Европа избирает империализм, такие «оплоты» религии, как мечеть и церковь, оказываются во власти Иблиса, опорожена и сама религия ислама: «Все суфии и муллы стали слугами империализма!» [33, с. 648]. Между тем в тезаурусе Икбала «ислам это – коммунизм плюс Бог»!

От настоящего поклонения остались только внешние обряды, «истинно верующий» (*момин*) неспособен к борьбе, к тому же под запретом находится *джихад*.

Джихад – тема животрепещущая во все времена контактов и противостояния мусульманского и христианского миров. Икбал был свидетелем и участником острой дискуссии по вопросу толкования термина *джихад*, актуальность которой особо возросла в связи с усилением антибританских настроений среди индийцев.

Некоторые улемы, имевшие большое влияние на массы, приняли соглашательскую тактику и поэтому были поддержаны британскими властями, они издали фетвы, «и не одну-две, а более десяти», в которых «англичане объявлялись “покровителями”», и поднятие против них меча (т.е. ведение *джихада*) «становилось запретным» [34, с. 484].

Реакцией Икбала на этот запрет были сатирические строки в последней части сборника «Банг-е дара»:

Против джихада написано предостаточно,
Пора бы выпустить труд и в опровержение *хаджа*! [20, с. 284].



Необходимо подчеркнуть, что в своей интерпретации термина *джихад* Икбал особо указывал и на коренную разницу между понятиями *джихад* и «война за захват чужих территорий».

В обстановке всеобщего соглашательства мусульманской элиты Британской Индии с английскими властями за распространение таких идей, как единство областей политики и веры, поэт мог столкнуться с большими неприятностями с двух сторон – и со стороны англичан, и со стороны мусульманского духовенства.

В поэме «Совет Иблиса» голос Иблиса иногда подозрительно сливается с голосом автора:

Ведь мы сами накинули на монархию покров демократии,
Когда Адам только начал постигать свою суть.

Разве ты сам не видел демократию на Западе:
Лик светел, а нутро – чернее чингизова! [33, с. 649–650].

Заключение

Эволюцию концепта *inqilāb* в творчестве Икбала можно представить в виде трех фреймов.

Первый период. Концепт *inqilāb* в основном воспринимается в значениях «изменение», «перемена», «коловращение судеб». Над всем мирозданием господствует время, и перемены задаются его течением. Время, правящее миром, – серийное, оно правит сменой дней и ночей, ему подвластны земные и космические перемены, брэнное существование человека, оно же руководит сменой времен года, и приход весны в его власти. Мир и человек в нем – брэнны, вечен только Творец. Из-под власти серийного времени может вырваться тот, кто в своей близости к Творцу узнал время как чистую протяженность, без «завтра и вчера». Поэтому верхнюю строку в иерархии значений занимает время.

Фрейм 1

Смена дней и ночей (<i>серийное время</i>)
Перемены (<i>inqilāb</i>) земные
Перемены (<i>inqilāb</i>) космические
Превратности (<i>inqilāb</i>) судеб
Смены (<i>inqilāb</i>) цивилизаций
Перемены (<i>inqilāb</i>) в сознании человека и изменение его личности (<i>xudī</i>), в связи с его брэнным статусом и вечностью Творца
Пробуждение, весна, цветение, радость, надежда на позитивные перемены в жизни мусульман (<i>inqilāb</i>)
Превратности судеб, сон, смерть, небытие, исчезновение (<i>inqilāb</i>)
Гробница Джахангира, Голконда, Кутб-шахи, планеты



Второй период. Концепт *inqilāb* в значении «социальная революция» располагается на верхней ступени иерархии. Он прежде всего отмечен расширением лексических горизонтов текста за счет революционной риторики. Революционные преобразования начинаются с изменений в душе человека, затем проходят трансформацию, когда индивидуум понимает, что является частью общества, общины, нации, народа. На сцену выходят философы и революционеры, каждый со своей программой действия или проповедью. Определяется круг антагонистов, готовых препятствовать любым преобразованиям, обозначается и сообщество угнетенных, а также институты и объекты, участвующие в обмане трудящихся.

Фрейм 2

Социальная революция (революционная риторика)	Революция, эксплуатация, труд и капитал, смерть старого мира, новый мир, время устанавливать новые порядки, народ, революционный пыл, русская революция, пламя революции, новое солнце, создание другого мира, конец царской короны, экспроприация
Синонимы слова «революция»	Пробуждение, мятеж, действие, деяние, ислам
Революция в душе человека и в обществе	Народ, нация, община, связь с народом, личность, индивидуальность (<i>xudī</i>), человек
Деятели революции	Ленин, Карл Маркс, Пророк (Мустафа), Пророк Мухаммад, сын Марьям (Иса), Кухкан, труженики
Антагонисты революции	Капиталист, хозяин, сельский староста, Парвиз, угнетатель, эмир, султан Махмуд, брахман, шейх, ваиз-проповедник, сын ваиза
Эксплуатируемые и обманутые	Рабочий, крестьянин, дехканин, «простодушный язычник» (индус), Фархад, раб Айаз, индийцы, арестанты, труженики
Символы обмана, эксплуатации и власти	Мечеть, церковь, Кааба, медресе, плаха, султанат, последователи Ахримана, Искандар, Дарий

Третий период. Здесь в верхней строке помещена революция духовная. Она происходит в душе человека, который обретает черты совершенной личности. Контекстом ее служит революция, совершенная Пророком, обеспечивающая возрождение ислама в современном мире. Пробуждение мусульман предполагает социальную активность, включая национально-освободительную борьбу и социальную революцию. Примером уже совершенных революций в Европе и Азии служат Реформация, Великая французская революция, реформы Ататюрка в Турции. Имплицитно возникает и тема революции в России. Намечены пути преобразования старого мира, к мятежу и джихаду призываются все жители Индии, независимо от вероисповедания. Критика существующей ситуации доверена сатанинским силам, которые готовы захватить



мир. Единственной преградой для них служат истинно верующие, исполненные благочестия люди. Демонической силой выступает и Запад, поэт предвидит еще одну разрушительную войну между странами Европы, когда-то он предсказал Первую мировую войну; теперь речь идет о новой – предсказанной поэтом – Второй мировой войне.

Фрейм 3

Революции как духовный переворот	Пророчество (<i>nabuvvat</i>) как революция, <i>ми'радж</i> , мусульманские свобода, равенство и братство, возрождение ислама (<i>inqilāb</i>), революция в душе личности (<i>хидī</i>)
Революция (<i>inqilāb</i>) как национально-освободительное движение	Реформация, Великая французская революция, реформы Ататюрка, пробуждение Востока, революция в недрах Востока
Революция как социальный переворот	Экспроприация предприятий, возмещение убытков трудящихся, низвержение царей, тронов и корон, машины, станки, «война дворцам», борьба за права угнетенных
Способы осуществления революции	Следование заветам Пророка, рождение революции в душах народов Востока, включая народы Индии, независимо от вероисповедания, мятеж, переворот, джихад
Основные деятели	Пророк Мухаммад, совершенный человек (<i>ensān-e kāmīl</i>), истинно верующий (<i>tomīn, mard-e mu'mīn</i>), поэт-пророк (Руми, Мухаммад Икбал), Ленин, народ
Антагонизм в мире	Запад – Восток, поклонение капиталу, Иблис – человек, падишах – нищий, революция – деяния Иблиса, ислам – маздакизм, ислам – метафизика, реальная жизнь – поэзия, суфизм
Метафоры революции	Солнце, вино (<i>sharāb</i>), гурия (<i>hūr</i>), виночерпий (<i>sāqī</i>), обычаи питья вина (<i>rasm-e kadū</i>), нищета (<i>faqr</i>)
Участники революционных преобразований	Пророк (<i>paygambar</i>), нация, народ (<i>millat, ummat, qoum</i>), Коран, религия, ислам (<i>dīn</i>), <i>mard-e mu'mīn</i> истинно верующий (<i>tomīn</i>), наемный рабочий

В заключение скажем, что заполнение каждой ячейки этих таблиц может быть расширено за счет включения сопутствующих мотивов, в то же время – некоторые мотивы характерны для всех периодов поэтического пути Икбала. Вопрос только в интенсивности и концептуальности их использования.

Литература

1. Болдырев Н. Н. Концепт и значение слова. В: Стернин И. А. (ред.) *Методологические проблемы когнитивной лингвистики*. Воронеж: Воронеж. гос. ун-т, 2001. С. 25–36.



2. Соколова О. В. Категория фрейма в когнитивной лингвистике. *Вестник Алтайского государственного технического университета*. 2007;(1):236–237.
3. Шапочкин Д. В. Метод когнитивного анализа дискурса в лингвистике. *Вестник Челябинского государственного университета*. 2013;10:101–107.
4. Белошапкова Т. В. Когнитивно-дискурсивная парадигма лингвистического знания: принципы анализа дискурса (на материале категории аспектуальности). *Вестник Тамбовского университета. Серия: Гуманитарные науки*. 2008;(5):214–218.
5. Лакофф Дж. *Метафоры, которыми мы живем*. М.: УРСС; 2004.
6. Сенцов А. Э., Онищенко А. К. К проблеме исследования концептуальной метафоры. *Молодой ученый*. 2015;(4):798–800. Режим доступа: <https://moluch.ru/archive/84/15791/>
7. Iqbal Muhammad. *Stray Reflections. A Note-book of Allama Iqbal*. Pakistan, Lahore; 1992.
8. Гинзбург Л. Я. Из литературной истории Бенедиктова. *Проблемы сравнительной филологии*. М.; Л.; 1964.
9. Пригарина Н. И., Шелаев А. С. Один бейт и два тарджи'банда. *Вестник РГГУ. Серия: История. Филология. Культурология. Востоковедение*. 2014;(6):120–147.
10. Darmsteter J. *Les origines de poésie persane*. Paris; 1867.
11. Пригарина Н. И. *Поэтика творчества Мухаммада Икбала*. М.: Наука; 1978.
12. Iqbal Muhammad. The secrets of the Self (Asrar-e Khudi). In: Nicholson R. A., Litt D., LL D. *A Philosophical poem by Sheikh Muhammad Iqbal of Lahore*. Edinburgh; 1924. Available at: <https://www.gutenberg.org/files/57317/57317-h/57317-h.htm>
13. Пригарина Н. И. *Мир поэта – мир поэзии*. М.: ИВ РАН; 2012.
14. Гордон-Полонская Л. Р. *Мусульманские течения в общественной мысли Индии и Пакистана. (Критика «мусульманского национализма»)*. М.: Восточная литература; 1963.
15. Гольдберг Н. М., Антонова К. А., Осипов А. М. (ред.) *Новая история Индии*. М.: ИВЛ; 1961.
16. Васильева Л. А. «Благонравный мятежник». *Алтаф Хусейн Хали – поэт-просветитель мусульман Индии конца XIX – начала XX в. М.: Рой; 1997.*
17. Рубинчик Ю. А. (ред.) *Персидско-русский словарь*. М.: Русский язык; 1963.
18. Зюэ Ансари (ред.) *Урду-русский словарь*. М.: Советская энциклопедия; 1964.
19. Баранов Х. К. (сост.) *Арабско-русский словарь*. М.: ГИС; 1957.
20. Iqbal Muhammad. *Bāng-e darā*. Kulliyāt-e Urdu. Lahore–Hydarābād–Karachī; 1979. (На яз. урду)
21. Iqbal Muhammad. *Asrār-e xudī*. Kulliyāt-e Fārsi. Lahore–Hydarābād–Karachī; 1973. (На перс. яз.)
22. Пригарина Н. И. *Поэзия Мухаммада Икбала (1900–1924 гг.)*. М.: Наука; 1972.
23. Iqbal Muhammad. *Payām-e Mašriq*. Kulliyāt-e Fārsi. Lahore–Hydarābād–Karachī; 1973. (На перс. яз.)
24. Iqbal Muhammad. *Zabūr-e 'Ajām*. Kulliyāt-e Fārsi. Lahore–Hydarābād–Karachī; 1973. (На перс. яз.)



25. Iqbāl Muhammad. *Jāvīd-nāma*. Kulliyāt-e Fārsi. Lahore–Hydarābād–Karachī; 1973. (На перс. яз.)
26. Iqbāl Muhammad. *Rumuz-e bīxudī*. Kulliyāt-e Fārsi. Lahore–Hydarābād–Karachī; 1973. (На перс. яз.)
27. Iqbāl Muhammad. *Xīẓr-e rāh*. Kulliyāt-e Urdu. Lahore–Hydarābād–Karachī; 1979. (На яз. урду)
28. Iqbāl Muhammad. *Gulshan-e rāz-e jadīd*. Kulliyāt-e Fārsi. Lahore–Hydarābād–Karachī; 1973. (На перс. яз.)
29. Икбал Мухаммад. *Реконструкция религиозной мысли в исламе*. М.: Восточная литература; 2002.
30. Iqbāl Muhammad. *Bāl-e Jibrīl*. Kulliyāt-e Urdu. Lahore–Hydarābād–Karachī; 1979. (На яз. урду)
31. Iqbāl Muhammad. *Pas ĉe bāyad kard ey aqvām-e šarq?* Kulliyāt-e Fārsi. Lahore–Hydarābād–Karachī; 1973. (На перс. яз.)
32. Iqbāl Muhammad. *Zarb-e Kalīm*. Kulliyāt-e Urdu. Lahore–Hydarābād–Karachī; 1979. (На яз. урду)
33. Iqbāl Muhammad. *Armugān-e Xijāz*. Kulliyāt-e Urdu. Lahore–Hydarābād–Karachī; 1979. (На яз. урду)
34. Qurešī Waḥīd. *Iqbāl kā tašavvur-e jihād = Икбал: концепция джихада. Iqbāliyyāt ke sou sāl = Сто лет икбаловедения*. Исламабад; 2002. (На яз. урду)

References

1. Boldyrev N. N. The concept and the meaning of the word. In: Sternin I. A. (ed.) *Cognitive Linguistics. Problems of methodology*. Voronezh: Voronezh State University, 2001, pp. 25–36. (In Russ.)
2. Sokolova O. V. The category of frame in cognitive linguistics. *Vestnik Altaiskogo gosudarstvennogo tekhnicheskogo universiteta = Vestnik of Astrakhan State Technical University*. 2007;(1):236–237. (In Russ.)
3. Shapochkin D. V. Cognitive Discourse Analysis in Linguistics. *Vestnik Chelyabinskogo gosudarstvennogo universiteta*. 2013;10:101–107. (In Russ.)
4. Beloshapkova T. V. Cognitive-discursive paradigm of linguistic knowledge: principles of discourse analyses (exemplified by the category of aspectuality). *Vestnik Tambovskogo universiteta. Seriya: Gumanitarnye nauki = Tambov University Review. Series Humanities*. 2008;(5):214–218. (In Russ.)
5. Lakoff G., Johnson M. *Metaphors We Live by*. Chicago: The University of Chicago Press; 1980.
6. Sentsov A. E., Onischenko A. K. To the problem of researching a conceptual metaphor. *Molodoy Ucheniy*. 2015;(4):798–800. Available at: <https://moluch.ru/archive/84/15791/> (In Russ.)
7. Iqbal Muhammad. *Stray Reflections. A Note-book of Allama Iqbal*. Pakistan, Lahore; 1992.
8. Ginzburg L. Y. *From the literary history of Benediktov. Problems of comparative philology*. Moscow; Leningrad; 1964. (In Russ.)
9. Prigarina N. I., Shelayev A. S. One Beit and Two Tarji'-band Poems. *Vestnik RGGU. Seriya: Istoriya. Filologiya. Kul'turologiya. Vostokovedenie*. 2014;(6):120–147. (In Russ.)



10. Darmsteter J. *Les origines de poésie persane*. Paris; 1867.
11. Prigarina N. I. *Poetics of Muhammad Iqbal*. Moscow: Nauka; 1978. (In Russ.)
12. Iqbal Muhammad. *The secrets of the Self (Asrar-e Khudi)*. In: Nicholson R. A., Litt D., LL D. *A Philosophical poem by Sheikh Muhammad Iqbal of Lahore*. Edinburgh; 1924. Available at: <https://www.gutenberg.org/files/57317/57317-h/57317-h.htm>
13. Prigarina N. I. *World of Poet – world of Poetry*. Moscow: Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences; 2012. (In Russ.)
14. Gordon-Polonskaya L. P. *Muslim movements in the public thought of India and Pakistan. (Criticism of the “Musli m nationalism”)*. Moscow: Vostochnaya literatura; 1963. (In Russ.)
15. Goldberg N. M., Antonova K. A., Osipov A. M. (ed.) *New History of India*. Moscow: Vostochnaya literatura; 1961. (In Russ.)
16. Vasilieva L. A. *The Righteous Mutineer. Altaf Husain Hali, poet and enlightener of Indian Muslims (end of 19th – beginning of 20th century)*. Moscow: Roi; 1997. (In Russ.)
17. Rubinchik Yu. A. (ed.) *Persian – Russian Dictionary*. Moscow: Russkii yazyk; 1963. (In Russ.)
18. Zoe Ansari (ed.) *Urdu – Russian Dictionary*. Moscow: Sovetskaya Entsiklopediya; 1964. (In Russ.)
19. Baranov Kh. K. (ed.) *Arabic – Russian dictionary*. Moscow: GIS; 1957. (In Russ.)
20. Iqbāl Muhammad. *Bāng-e darā*. Kulliyāt-e Urdu. Lahore–Hydarābād–Karachī; 1979. (In Persian)
21. Iqbāl Muhammad. *Asrār-e xudī*. Kulliyāt-e Fārsi. Lahore–Hydarābād–Karachī; 1973. (In Urdu)
22. Prigarina N. I. *Poerty of Muhammad Iqbāl(1900–1924)*. Moscow: Nauka; 1972. (In Russ.)
23. Iqbāl Muhammad. *Payām-e Mašriq*. Kulliyāt-e Fārsi. Lahore–Hydarābād–Karachī; 1973. (In Persian)
24. Iqbāl Muhammad. *Zabūr-e ‘Ajam*. Kulliyāt-e Fārsi. Lahore–Hydarābād–Karachī; 1973. (In Persian)
25. Iqbāl Muhammad. *Jāvīd-nāma*. Kulliyāt-e Fārsi. Lahore–Hydarābād–Karachī; 1973. (In Persian)
26. Iqbāl Muhammad. *Rumūz-e bīxudī*. Kulliyāt-e Fārsi. Lahore–Hydarābād–Karachī; 1973. (In Persian)
27. Iqbāl Muhammad. *Xīzr-e rāh*. Kulliyāt-e Urdu. Lahore–Hydarābād–Karachī; 1979. (In Urdu)
28. Iqbāl Muhammad. *Gulšan-e rāz-e jadīd*. Kulliyāt-e Fārsi. Lahore–Hydarābād–Karachī; 1973. (In Persian)
29. Iqbal Muhammad. *The reconstruction of religious thought in Islam*. Moscow: Vostochnaya literatura; 2002. (In Russ.)
30. Iqbāl Muhammad. *Bāl-e Jibrīl*. Kulliyāt-e Urdu. Lahore–Hydarābād–Karachī; 1979. (In Urdu)
31. Iqbāl Muhammad. *Pas če bāyad kard ey aqvām-e šarq?* Kulliyāt-e Fārsi. Lahore–Hydarābād–Karachī; 1973. (In Persian)



Vasilyeva L. A., Prigarina N. I. "Revolution" in the philosophy and poetry of Muhammad Iqbal (an attempt of cognitive-discursive analysis)
Orientalistica. 2019;2(3):724–751

32. Iqbāl Muhammad. *Zarb-e Kalīm*. Kulliyāt-e Urdu. Lahore–Hydarābād–Karachī; 1979. (In Urdu)

33. Iqbāl Muhammad. *Armuġān-e Xijāz*. Kulliyāt-e Urdu. Lahore–Hydarābād–Karachī; 1979. (In Urdu)

34. Qurešī Waḥīd. *Iqbāl kā taṣavvur-e jihād. Iqbāliyāt ke sou sāl*. Islamabad; 2002. (In Urdu)

Информация об авторах

Васильева Людмила Александровна, кандидат филологических наук, ведущий научный сотрудник Института востоковедения РАН, г. Москва, Российская Федерация.

Пригарина Наталья Ильинична, доктор филологических наук, профессор, главный научный сотрудник Института востоковедения РАН, г. Москва, Российская Федерация.

Раскрытие информации о конфликте интересов

Авторы заявляют об отсутствии конфликта интересов.

Информация о статье

Поступила в редакцию: 29 апреля 2019 г.

Одобрена рецензентами: 3 июня 2019 г.

Принята к публикации: 24 июня 2019 г.

Information about the authors

Ludmila A. Vasilyeva, PhD in Philology, Leading Research Fellow, Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences, Russian Federation.

Natalia I. Prigarina, DSc in Philology, Professor, Chief Research Fellow, Department of Oriental Written Sources, Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russian Federation.

Conflicts of Interest Disclosure

The authors declares that there is no conflict of interest.

Article info

Received: April 29, 2019

Reviewed: June 3, 2019

Accepted: June 24, 2019