

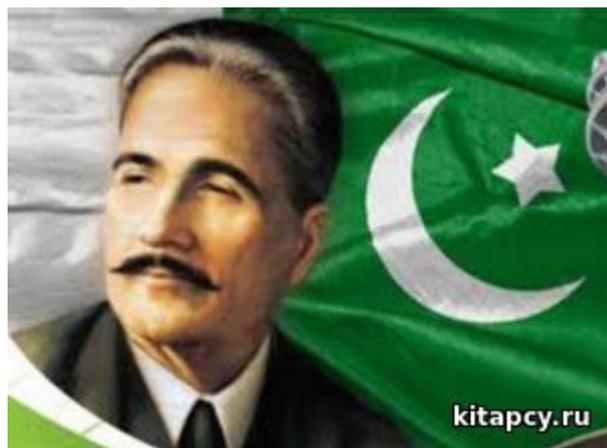
# «Революция» в философии и поэзии Мухаммада Икбала

Category: Edebiyatı öwreniş, Kitapcy

написано kitapcy | 26 января, 2025

«Революция» в философии и поэзии Мухаммада Икбала «РЕВОЛЮЦИЯ»

В ФИЛОСОФИИ И ПОЭЗИИ МУХАММАДА ИКБАЛА



*(опыт когнитивно-дискурсивного анализа)*

## • АННОТАЦИЯ

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 – вызвали 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.

## • 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.

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

Контекстуальный анализ, включающий место и время действия, события.

Когнитивный анализ, отражающий структуру и цели апперцепции<sup>1</sup> 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<sup>2</sup>, т.е. разных когнитивных моделей с определенной структурой презентации знания<sup>3</sup>.

В разные периоды творчества Икбала концепту *inqilāb* (انقلاب) соответствуют разные фреймы, отражающие стремление Икбала «вживить»<sup>4</sup> 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 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 и 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 фрейма<sup>5</sup> 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»б.

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 апперципирующую 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»<sup>7</sup> 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.

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. С утверждением 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 движение<sup>8</sup>, 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» (*qoumī 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».

## 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 (бейт), 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 тексты<sup>9</sup>. 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])<sup>10</sup>. 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 – 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 *inqilāb* – 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 hudī*) [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» (Xizr-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» (Guļšan-e rāz-e jadīd) – философский и поэтический ответ на знаменитое маснави средневекового поэта Махмуда Шабистари (ум. 1320) «Цветник тайн» (Guļšan-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» (Ṣarb-e Kalīm) (урду, 1936). Завершает его посмертно изданный сборник на персидском и урду языках «Дар Хиджаза» (Armağān-e ḥijāz) (1938)<sup>11</sup>.

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 Икбала<sup>12</sup>, 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 быстротечности славы и величия могущественных правителей-мусульман, как и гробница Джахангира 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» (*ḡam-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 – ṣaif*) (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 (*Maṭ-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 (*hudī*), 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 (*saūyāga*, букв. «движущиеся, путешествующие») парадоксальным образом оказываются противниками перемен, наверное, потому что их путь предсказуем 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 «устроение 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,  
Копилось 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 мздоимстве, 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» (тараккип-санд адаб) с подачи его идеолога, поэта Али Сардара Джафри (19162000), 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» (Ṭulū'-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]. Edebiyatı öwreniş