ДИПЛОМАТИЧНА АКАДЕМІЯ УКРАЇНИ
ПРИ МІНІСТЕРСТВІ ЗАКОРДОННИХ СПРАВ УКРАЇНИ

На правах рукопису

Філь Юлія Сергіївна

УДК 94:323.1 (540) “18/19”

ФОРМУВАННЯ ВЕСТЕРНІЗОВАНИХ ІНДУСЬКИХ ПОЛІТИЧНИХ ЕЛІТ У ПІВНІЧНІЙ ІНДІЇ (1858–1921 рр.)

07.00.02 – Всесвітня історія
Дисертація
на здобуття наукового ступеня
кандидата історичних наук

Науковий керівник
Отрощенко Іванна Віталіївна
доктор історичних наук
старший науковий співробітник

Київ – 2017

ПЛАН

Вступ 4

Розділ I. Стан наукової розробки проблеми, джерельна база та методологічні засади дослідження 11

1.1. Джерельна база дослідження 11

1.2. Історіографія 17

1.3. Методологічні засади роботи 28

Розділ II. Виникнення вестернізованих індуських політичних еліт у Північній Індії 47

2.1. Економічний та політичний контексти вестернізації регіону 47

2.2. Соціальне походження вестернізованих політичних еліт у Пенджабі та Північно-Західних провінціях 57

2.3. Впровадження освіти західного зразка в Пенджабі та Північно-Західних провінціях 69

Розділ III. Трансформація політичної та ідеологічної сфер під впливом вестернізації 79

3.1. Західні політичні моделі на місцевому ґрунті 80

3.2. Західна релігія та філософія як фактор формування політичних еліт в регіоні 106

3.2.1. Рецепція християнства та західної філософії 107

3.2.2. Релігійно-соціальне реформаторство 124

Розділ IV. Вестернізовані аспекти діяльності провідних політиків Північної Індії (персоналістський підхід) 140

4.1. Вкоріненість політичних еліт у традиційну культуру 140

4.2. Ставлення північно-індійських політиків до західних політичних інституцій та цінностей 145

4.2.1. Британський радж та лояльність вестернізованого істеблішменту Північної Індії 145

4.2.2. Національне питання у поглядах та діяльності північно-індійських політиків 156

4.3. Релігійно-соціальне реформування: участь і ставлення 170

Висновки 185

Додатки 193

Список використаних джерел та літератури 197

ВСТУП

Актуальність теми дослідження. Україна переживає непростий процес адаптації до системи міжнародних зв'язків, де взаємодіють країни, що належать до різних цивілізацій. На обраному нею шляху євроінтеграції вона стикається з чималими труднощами у пристосуванні до політичних, економічних, правових та інших норм і цінностей, що свого часу сформувалися на Заході, а сьогодні все більшою мірою визначають характер розвитку світового співтовариства. Для українських політичних і культурних еліт може бути досить корисним ознайомлення з досвідом і наслідками творчої рецепції західних норм і правил представниками незахідних цивілізацій. Це дозволило б краще розуміти як самі механізми відповідних запозичень, так і культурно-цивілізаційний зміст сучасних незахідних суспільств.

У науці зміни у всіх сферах життя цих суспільств, їхня переорієнтація (повна чи часткова) на соціокультурний розвиток за зразком західних країн або запозичення окремих елементів західної культури прийнято називати вестернізацією. Мабуть, найяскравішим прикладом такої вестернізації стала поступова глибока трансформація цивілізаційно несхожої на Захід індуської Індії. Цей процес набув системного характеру починаючи з 1858 р., коли субконтинент після Індійського повстання 1857 р. перейшов під безпосередню владу англійської Корони й була започаткована нова освітня та адміністративна політика британської влади. Саме за цих умов з-посеред представників окремих індуських каст почали формуватися справжні вестернізовані еліти, котрі взяли на себе роль провідників у реформуванні різних сфер життя країни за західними нормами.

Власна культура самих цих еліт, що, врешті-решт, очолили суспільно-політичні процеси в Індії, стала результатом творчого (симбіотичного) поєднання традицій індійської і здобутків західної культур. Особливе ж

значення як для майбутнього Індії в XX ст., так і для нашого розуміння її історії мало формування верстернізованих індуських політичних еліт у Північній Індії. По-перше, Північна Індія – це давній індоарійський регіон, у якому, до того ж, співіснували три релігійні спільноти – індуська, мусульманська та сикхська. По-друге, долина Ґангу та Пенджаб пізніше, ніж Бенгалія, зіткнулися із викликами Заходу, через що вважалися провінційною та відсталою частиною Британської Індії (очевидно, через це вестернізація регіону відносно мало досліджена порівняно з Бенгалією, яка була політичним та культурним центром колонії). По-третє, саме Північна Індія стала епіцентром визначальних подій і процесів наступного, ґандистського етапу політичного розвитку Індії, що розпочався 1921 р. У вказаний період якраз і були закладені основи низки політичних інститутів, які визначили подальшу долю Індії як демократичної, секулярної та федеративної держави.

Дослідження покликане заповнити лакуну в українській історіографії колоніальної Індії, позаяк вітчизняних розробок у цій царині гостро бракує.

Зв'язок роботи з науковими програмами, планами, темами. Тема дисертації відповідає плановій темі Інституту сходознавства (**"Політичні та соціокультурні основи модернізаційних процесів у країнах Східної Азії: досвід для України"**, державний реєстраційний номер 0112U002540), перебуває серед актуальних напрямків досліджень Інституту в південноазійському регіоні.

Об'єкт дослідження – суспільно-політичні процеси у Північній Індії за колоніальної доби.

Предметом дослідження є вестернізовані політичні еліти серед індусів Північної Індії у період з 1857 до 1921 року.

Відповідно, **метою** роботи є виявити специфіку формування вестернізованих індуських політичних еліт Північної Індії у період, який передував моменту, коли ідеологія ґандизму лягла в основу політики

Індійського національного конгресу. Реалізація цієї мети потребує вирішення наступних **завдань**:

- визначити забезпеченість теми документальними джерелами, дослідити історіографію питання, підібрати теоретико-методологічну базу дослідження;
- з'ясувати економічні, політичні, соціальні, демографічні та культурні фактори, які вплинули на формування вестернізованих політичних еліт Північної Індії;
- визначити вплив на формування вестернізованих політичних еліт процесу поширення освіти в Пенджабі та Північно-Західних провінціях;
- виявити специфіку функціонування в Північній Індії західних політичних інституцій та цінностей;
- окреслити особливості сприйняття християнства політичними елітами, специфіку релігійно-реформістських організацій та "філософської культури" у Північній Індії;
- охарактеризувати ставлення найвпливовіших політичних діячів регіону до національного питання і вписати його у контекст політичного розвитку регіону;
- проаналізувати погляди провідних політичних діячів Пенджабу та Північно-Західних провінцій на розв'язання найважливіших релігійних і соціальних проблем;
- простежити фази вестернізації політичних еліт у досліджуваний період.

Методологія та методи дослідження. На всіх етапах дослідження було використано загальнонаукові методи аналізу та синтезу, компаративний метод, елементи методу дискурс-аналізу, цивілізаційний підхід (адже процес формування вестернізованих політичних еліт трактується як продукт цивілізаційної взаємодії), біографічний підхід та елементи просопографії.

Дослідження також використовує методологічні інструменти, запропоновані такими дослідниками, як Б. Парекх та Д. Кхатхкхате.

Наукова новизна одержаних результатів визначається тим, що у дисертації вперше комплексно, із задіянням широкого методологічного інструментарію, на інституційному та персоналістському рівнях досліджені процеси формування вестернізованих політичних еліт у колоніальній Північній Індії. У проведеному дослідженні:

Вперше:

- комплексно окреслено ті особливості модернізаційних процесів у Північній Індії, які визначали унікальність політичних еліт регіону. Вони полягали насамперед в політизації індуської громади, створенні реформістських організацій захисного, а не лоялістського типу, а також в індиферентному ставленні до християнства;
- до аналізу вестернізації індуських політичних еліт Північної Індії застосовано методологічний інструмент поділу освічених індійців на “модерністів”, “критичних модерністів”, “критичних традиціоналістів” та “традиціоналістів”, завдяки чому було означено позицію кожного з найбільш впливових політичних діячів Північної Індії стосовно актуальних питань сучасності;
- було визначено, як відомі в науці фази інтелектуальної активності освічених індійців (імітативна, асимілятивна, протестна, креативна), виявили себе у північноіндійському регіоні: протягом досліджуваного періоду у Північній Індії панувала асимілятивна фаза вестернізації, а протестна проявилася з першим Рухом неспівробітництва;
- складено періодизацію політичної вестернізації Північної Індії;

Розширено:

- уявлення про суперечності індійської модерності завдяки порівнянню результатів дослідження на інституційному та персоналістському рівнях: по-перше, постулюючи шкідливість для

національного життя репрезентації індуської спільноти у владі, провідні політичні діячі регіону, тим не менше, були активними учасниками індуської політичної організації Гінду Магасабга; по-друге, освічені індійці говорили про всеіндійський національний проект, але важливими для цього проекту вважали регіональні цінності (арійська/індуська культура), які видавалися їм універсальними.

Територіальні рамки обмежені Північною Індією і охоплюють сучасні штати Уттар-Прадеш, Делі, Хар'яна та Пенджаб. Фактично у регіон Північної Індії також входять штати Уттаракханд, Хімачал Прадеш та Джамму і Кашмір. У досліджуваний період на території сучасного штату Джамму і Кашмір було князівство з однойменною назвою, Уттараканд займали князівства Техрі та Кумаон, сучасний Хімачал Прадеш складався з численних князівств – Кангра, Джасван, Датарпур, Гулер, Нірпур, Чамба, Сукет, Манді и Біласпура. Політичною елітою на цих територіях природно була традиційна аристократія, яка не поділяла націоналістичних сентиментів еліти в провінціях, які були в безпосередньому підпорядкуванні Британській імперії, саме тому ці території не є предметом розгляду. Фактично територіальні межі дослідження зводяться до двох адміністративних одиниць – Пенджабу та Північно-Західних провінцій[1].

Хронологічні рамки дослідження охоплюють період з 1858 до 1921 року. 1858 рік ознаменував собою новий етап в історії Індії у зв'язку із ліквідацією Ост-Індської компанії та переходом країни під владу Англійської Корони після повстання 1857 року – спроби традиційних еліт індійського суспільства відновити владу в країні. Тепер на політичну арену поступово почали виходити нові, вестернізовані еліти, що ставили за мету певну

[1] Адміністративна одиниця Британської Індії – Північно-Західні провінції – у 1901 р. була об'єднана з колишнім князівством Ауд і стала називатися Об'єднаними провінціями Агри та Ауду (скорочено – Об'єднані провінції). Тож, коли йдеться про час до 1901 р., ми вживаємо першу назву, а після 1901 р. – другу. В узагальнюючих твердженнях, де хронологія не важлива, вживаємо назву "Північно-західні провінції".

адаптацію Індії до принесених Британією порядків. У 1921 р. сесія Індійського національного конгресу (ІНК) в Ахмедабаді фактично започаткувала новий, більш складний етап в історії Індії, коли процес подальшої вестернізації еліт був своєрідно поєднаний із запропонованою М. К. Ґанді політичною тактикою "сат'яграхи" – ненасильницької боротьби та громадянської непокори, яка мала багато антизахідних проявів. Саме на цій сесії ІНК приватна ініціатива Ґанді перетворилася на політику головного національного політичного органу.

Практичне значення одержаних результатів. Дисертація містить фактичний матеріал, цікавий для істориків та політологів, які можуть скористатися ним у наукових дослідженнях. Окрім того, матеріали дисертації та зроблені висновки можна використати при написанні праць з історії Південної Азії, при підготовці довідкової літератури, підручників і відповідних курсів лекцій, наукових посібників та будь-якої навчальної літератури з модерної історії країн Азії для студентів вищих навчальних закладів. Результати дослідження сприятимуть розробці аспектів української зовнішньої політики в південноазійському регіоні та можуть бути використані в дипломатичній практиці МЗС України.

Особистий внесок здобувача. Всі наукові праці написані здобувачем одноособово. Публікацій у співавторстві немає.

Апробація результатів дисертації. Результати досліджень, що містяться в дисертації, були викладені у доповідях на: Дев'ятій Міжнародній науково-практичній конференції "Сучасні тенденції сходознавства" (19 квітня 2013 р., Харків); Всеукраїнській науково-практичній конференції "Толерантність міжконфесійних відносин як умова стабільного розвитку України" (25–26 жовтня 2013 р., Запоріжжя); Десятій Міжнародній науково-практичній конференції "Сучасні тенденції сходознавства" (11 квітня 2014 р., Харків); науковому семінарі Інституту сходознавства (22 травня 2014 р., Київ, Інститут сходознавства ім. А. Ю. Кримського НАН України);

XVIII Сходознавчих читаннях А. Кримського: До 95-річчя від дня народження академіка Омеляна Йосиповича Пріцака (17–18 жовтня 2014 р., Київ, Інститут сходознавства ім. А. Ю. Кримського НАН України); Міжнародній науковій конференції студентів, аспірантів та молодих учених “Дні філософського факультету – 2015” (21–22 квітня 2015 р., Київ); IV Міжнародній релігієзнавчій літній школі “Вайшнавська традиція крізь століття” (14–24 серпня 2015 р., Київ-Дніпропетровськ); International Conference of Doctoral Candidates and Young Scholars of Asian and African Studies “To The East, To The South” (Poland, Warsaw, University of Warsaw, 28–29 September, 2015); XIX Сходознавчих читаннях А. Кримського: До 120-річчя від дня народження А. П. Ковалівського (16–17 жовтня 2015 р., Київ, Інститут сходознавства ім. А. Ю. Кримського НАН України).

Публікації. Головні положення дисертації викладені у 11 наукових працях: 6 статтях, 5 з яких опубліковані у наукових спеціалізованих виданнях, затверджених МОН України, 1 – у закордонному фаховому виданні, а також у 5 матеріалах і тезах міжнародних наукових конференцій.

Структурно дисертаційна робота складається зі вступу, чотирьох розділів (одинадцяти підрозділів), висновків, додатків та списку використаних джерел та літератури. Обсяг дисертації становить 236 стор., в тому числі основний текст – 192 стор., список використаних джерел та літератури складається з 434 найменування і займає 40 стор.

РОЗДІЛ І.
СТАН НАУКОВОЇ РОЗРОБКИ ПРОБЛЕМИ, ДЖЕРЕЛЬНА БАЗА ТА МЕТОДОЛОГІЧНІ ЗАСАДИ ДОСЛІДЖЕННЯ

1.1. Джерельна база дослідження

Джерельна база дослідження вкладається в декілька категорій. За типово-видовим критерієм джерела можна поділити на офіційні (переписи населення, державні звіти, резолюції, географічні та етнографічні довідники) та неофіційні (мемуари, листи, щоденники, подорожні записки, газетні статті). Значну частину джерел, на які опирається дослідження, складають неофіційні джерела особового походження.

Офіційні джерела у роботі представлені насамперед нормативно-правовими актами загальноіндійського та локального значення [79, 148, 150; 151; 153]. Вони необхідні для з'ясування еволюції британської політичної системи в Індії загалом та у досліджуваних провінціях зокрема. Регулярні звіти переписів населення, які британці почали проводити з 1871 р., та географічні довідники (Gazetteers) [149] забезпечують дослідження статистичними даними. Із звітів переписів населення черпаємо інформацію про рівень західної освіченості у провінціях Північної Індії, про кастовий та релігійний склад освічених по-західному людей та кількість навчальних закладів західного зразка у регіоні. Географічні довідники надали інформацію про кастову структуру суспільства провінцій Північної Індії. Особливо слід відмітити етнографічний довідник Північно-Західних провінцій В. Крука, відомого документаліста індійського суспільства [63]. У роботі було використано низку державних звітів: "Загальний звіт про деражавне навчання" [76]; "Четвертий п'ятирічний підсумок про прогрес освіти в Індії 1897–1902" [75]; "Звіт про навчання у Північно-Західних провінціях. 1863–64" [131]), "Звіт про управління в Північно-Західних

провінціях. 1863–64” [131], “Звіт про управління в Північно-західних провінціях та Ауді. 1896–1900” [133]; “Звіт про прогрес освіти в Північно-Західних провінціях 1873-74. Частина I” [132].

Серед офіційних російських джерел слід відмітити звіти військових, які після проходження мовної підготовки на курсах новоіндійських мов у Ташкенті, часто їздили у відрядження в Індію як заради мовної практики, так і для з’ясування настроїв населення. Такими були звіти офіцера-сходознавця Д. І. Лівкіна [32] та доповіді воєначальника А. Є. Снєсарєва [38; 39]. В Індію було направлено багато військових з офіційними та неофіційними місіями, серед яких варто згадати Л. Г. Корнілова [34]. Звіти військових цінні для дослідження ще й тим, що відвідання північно-західної Індії було для них в пріоритеті, адже їхньою метою було добування інформації про англійські війська та дороги на прикордонних з Афганістаном територіях.

Неофіційні джерела особового походження можна поділити на декілька груп. До першої, найбільш важливої, належать мемуари, щоденники, праці, статті, листи, доповіді та промови ключових представників вестернізованих політичних еліт Пенджабу та Північно-Західних провінцій. Ця категорія джерел відображає погляд зсередини на проблеми модернізації Індії і є найбільш релевантною з точки зору теми дослідження. Саме ці джерела легітимізують предмет дослідження, адже демонструють особливу ідентичність вестернізованої освіченої частини індійського суспільства. У своїх працях індуси виражали як ставлення до політичних подій, свідками чи учасниками яких були, так і бачення того, якою Індія повинна ввійти в сучасний світ і як узгодити традиційний спадок із новаціями. Крім того, ці джерела демонструють динаміку позицій представників вестернізованих політичних еліт. На особливу увагу заслуговують праці п’яти найвпливовіших політиків Північної Індії, які відзначилися не тільки на локальному, а й на національному рівні. Це насамперед Мадан Моган Малавія, діяч з Аллахабаду, виступи та есе якого були зібрані у збірник

“Промови та твори Мадана Могана Малавії” (1919) [86], а критика конституційної реформи 1918 р. – у збірнику “Критика пропозицій конституційної реформи Монтагю-Челмсфорда” (1918) [88]. Інтелектуальний спадок Мотілала Неру, впливового політика Аллахбаду, існує у вигляді публічних виступів та кореспонденції із друзями, колегами, родичами, який репрезентує збірник “Вибрані твори Мотілала Неру” (1982) [99] під редакцією Равіндера Кумара. Праці сина Джавахарлала (“До свободи” (1941) [97], “Автобіографія” (1936) [96]) стали одним із найбільш надійних джерел, які розповідають про життя та діяльність Мотілала. Інтелектуальний доробок Теджа Багадура Сапру, також політика з Аллахабаду, представлений у збірнику “Тедж Багадур Сапру: нариси та вдячність” [145] під редакцією К. Н. Райни. Інтерес діяча був зосереджений виключно на політиці. Письменницькою діяльністю, як Малавія, він не займався, тому промови Сапру залишаються головним джерелом дослідження його позицій стосовно актуальних питань сучасності.

На відміну від Теджа Багадура Сапру, пенджабський політик Лала Ладжпат Рай залишив по собі велику кількість есеїв на суспільно-політичні теми. Вони частково зібрані у книзі “Твори та промови Лали Ладжпата Рая” (1966) [128]. Праця “Молода Індія” (1916) [129] дає можливість скласти портрет Рая як національного діяча, адже в ній систематично розкриваються думки політика про минуле Індії та її сучасність. Інші праці пенджабця присвячені конкретним політичним та суспільним питанням Індії, серед них “Проблема національної освіти в Індії” (1920) [126], “Відкритий лист до високоповажного Девіда Ллойда Джорджа” (1917) [113], “Відкритий лист до високоповажного Едвіна Самюеля Монтагю” (1917) [114], “Політичне майбутнє Індії” (1919) [125]. Памфлет “Рефлексії щодо політичної ситуації в Індії” (1917) [120] є показовим для розкриття політичної позиції Рая.

Бішан Нараян Дар, який репрезентує політичне середовище Лакнау, був не лише політиком, а і письменником та літературним критиком. У

збірник “Промови та твори пандита Бішана Нараяна Дара” (1921) [110] увійшли його політичні та соціальні есеї, які безпосередньо торкаються питань входження Індії у сучасний світ та відносин вестернізації / модернізації у цьому процесі. На особливу увагу заслуговують такі есеї, як “Занепад генія в сучасній Індії” [71], “Знаки Часу” [69], “Закордонна подорож” [65] та інші.

Окрім праць п’яти центральних фігур дослідження, до уваги беруться тексти авторства низки інших політичних та релігійних діячів Північної Індії. Тексти ар’ясамаджистів – Даянанди Сарасваті, Свамі Шраддхананди, Хара Біласа Сарди – ілюструють радше не індивідуальні погляди, а програму найбільш впливової організації в регіоні. Серед таких слід згадати “Сат’яртха Пракаш” [87] – працю Даянанди на гінді, яка стала “Біблією” ар’ясамаджистів. Хару Біласу Сарді, окрім публіцистики у збірнику “Промови та твори” [138] належить фундаментальна праця “Індуська вищість: спроба визначення позиції індуської раси серед інших націй” [137], яка є дуже красномовною для дослідження стратегій адаптації індуської культури до сучасної західної через ствердження власної вищості. Суто теологічний аспект релігійного реформізму в Північній Індії розкриває робота вчителя віри Радхасоамі Брахми Шанкара Мішри “Дискурс віри Радгасоамі” [93]. Робота Лали Лала Чанда “Самозречення в політиці” [55] стала програмною для Гінду сабга в Пенджабі. Книга Пракаша Тандона “Століття Пенджабу 1857–1947” [144], розказує про знайомство із західною культурою трьох поколінь пенджабських освічених кіл, що в контексті даного дослідження дозволяє простежити динаміку вестернізації представників пенджабської касти кхаттрі.

Другу групу також складають джерела неофіційного походження, але їхні автори походили з інших регіонів Індії, зокрема з Бенгалії, яка була епіцентром змін і на яку орієнтувалася периферія. Їхні праці є другорядними у дослідженні, адже порівняння вестернізації політичних еліт Північної Індії

та Бенгалії не є його центральним завданням. До таких головним чином належать праці найвідоміших індійських реформаторів – Свамі Вівекананди [37], Ауробіндо Гоша [425], Кешобчондро Сена [82], Рабіндраната Тагора [143], Праматхи Натха Боса [49], Біпіна Чандри Пала [109], Бгактівіноди Тхакура [40] та багато інших видатних особистостей, які стояли в авангарді змін в індійському соціально-політичному та релігійному житті. Особливо слід виділити праці Ауробіндо Гоша [425] та Прамани Натха Боса [49], в яких йдеться про місце та роль "середнього класу" в індійському суспільстві.

Третя група джерел серед неофіційних покликана проілюструвати погляд на вестернізацію освічених кіл з боку як самих колонізаторів, так і представників інших країн, які з різних причин опинилися в Індії у досліджуваний період. Найширше у цій групі представлені праці британських чиновників та місіонерів. Найважливішими є тексти авторства управлінців Північно-Західних провінцій та Пенджабу. Мемуари лейтенант-губернатора Пенджабу (з 1912 по 1919 рік) Майкла О'Двайєра "Індія якою я її знаю. 1885–1925" [106] розповідають про те, як основні події в Індії відгукувалися в провінції, а також про місцеву політичну ситуацію. О'Двайєр вирізнявся неабиякою зацікавленістю індійцями й спілкувався з ними навіть більшою мірою, ніж з англо-індійцями, тому його спостереження над політичними елітами Пенджабу є дуже цінними. Також слід відзначити мемуари Генрі Стедмана Коттона, чиновника Індійської державної служби та симпатика індійського націоналізму ("Нова Індія або індієць під час переходу" [61]; "Індійські та домашні спогади" [60]). Серед неопублікованих джерел англійського походження слід згадати "Автобіографічні нотатки Г'ю Мак-Ферсона" [3], англійського антрополога і філолога, листи майора Френсіса Вільяма Брауна до дружини [4; 5] та щоденник Колонела Оуена Сміта, який служив у Північно-західних прикордонних провінціях [6].

Християнські місіонери залишили по собі надзвичайно велику кількість джерел. Найпершими за важливістю є мемуари й газетні статті місіонерів, які

працювали у Верхній Індії та Пенджабі. До них належать мемуари Ч. Леупольта [83; 84], М. Вайтбрехт [154], Дж. Ньютона [105], Д. Коррі [92], Я. Чемберлейна [54], Е. Гордона [78], Р. Хебера [95], М. Вайлі [155]. Такого типу джерела розкривають особливості відповіді вестернізованих еліт на християнський виклик Заходу. Крім того вони містять додаткову інформацію про діяльність релігійно-реформістських організацій в Північній Індії й про взаємодію колонізаторів з індійцями.

Зовнішній погляд на освічених індійців репрезентують щоденники та мемуари мандрівників та журналістів, які побували у Британській Індії у період з 1858 по 1921 р. У щоденниках Е. М. Форстера [74], які видані у збірнику “Індійські журнали та есеї” та у мемуарах французького мандрівника П’єра Лоті (“Індія”) [86] містяться його враження від відвідування багатьох міст Індії, в тому числі північноіндійських. Стаття французького публіциста Джона Лемуана [22] та Фелікса Менара [24], присвячена Повстанню 1857 р., розповідають про початок періоду, досліджуваному в роботі. Також про Індію писали мемуари Х. Форд [73], Дж. Майне [92], В. Крейн [62], Сінді та Беатріс Вебб [152], Е. Белл [47].

Російські джерела також репрезентують зовнішній погляд на індійців. Взаємовідносини Росії з Британскою Індією у XIX – на поч. XX ст. розвивалися як на офіційному, так і на неофіційному рівні. Перший відображав дипломатичні та економічні зв’язки з англійською колоніальною адміністрацією, які стали більш формалізованими з 1900 року, коли почало працювати російське консульство в Бомбеї. Другий рівень відображав неформальні зв’язки між російською та індійською громадськістю. Останніми джерелами наше дослідження послуговується найбільше. Їхня цінність полягає в тому, що вони демонструють погляд людей, які відвідали Індію виключно із своєї власної ініціативи й не переслідували жодної політичної мети. Серед них були царствені особи, вчені, військові, дипломати, купці. Вони були різного соціального та професійного

походження, втім, їх усіх об'єднує освіченість, що надає їхнім текстам більшої ваги та достовірності. Усі вони подорожували Індією майже в один і той же час – наприкінці XIX ст. – на поч. XX ст., тому були свідками трансформації індійського суспільства. Щоденники індолога І. П. Мінаєва – "Дневники путешествий в Индию и Бирму. 1880 и 1885–1886 гг." [26], "Очерки Цейлона и Индии. Из путевых заметок русского" [27], "В Бихаре" [25], "Новый документ И. П. Минаева об Индии второй половины XIX века" [30], а також його "Записка" [17], опублікована в журналі "Восток", містять численні спостереження за вестернізованими індусами. Крім того, у досліджені був залучений неопублікований документ І. П. Мінаєва з архіву сходознавців Інституту східних рукописів Російської академії наук [1]. Згадки про освічених індусів зустрічаються у подорожніх нарисах та спогадах російського дипломата і географа, мандрівника-авантюриста П. І. Пашино [33], дипломата Е. Е. Ухтомського [41; 42], ботаніка та географа А. Н. Краснова [20; 21] (який, зокрема, багато років віддав викладацькій та науковій діяльності у Харкові наприкінці XIX – початку XX ст.), княгині та князя Щербатових [44], майбутнього імператора Миколи II [42], подорожніх нотатках князів Верещагіних [12], творах Г. де Воллана [13], І. Шкловського (Дионео) [15], О. Г. Ротчева [37]. Залишаються корисними для дослідників, зокрема, нової історії Індії, матеріали російської періодики кін. XIX – поч. XX ст., зокрема таких видань як "Русский вестник" [22] та "Атеней" [19].

1.2. Історіографія

Дебати з приводу індійської політичної еліти в колоніальній Індії в історіографії структуровані в основному навколо питання її місця та ролі в національному будівництві, тому історія націоналізму є найголовнішою рамкою, в якій здійснюються дослідження цієї частини суспільства. Історіографічні школи та напрямки виникали також відповідно до

трактування вестернізованого освіченого прошарку, до якого належали політичні еліти індійського колоніального суспільства. Існують дві полярні позиції стосовно educated Indians. Вони представлені в працях індійських національно орієнтованих дослідників з одного боку та істориків Кембриджської школи з іншого. Для перших рушієм усіх політичних процесів є “новий середній клас”, який керується самопожертвою та почуттям патріотизму та обов’язку перед Батьківщиною. Для других же вестернізовані освічені індійці не є новим класом, адже складають кастову верхівку традиційного індійського суспільства, а в політиці вони відстоюють радше свої інтереси, ніж національні. Для націоналістичної історіографії вестернізовані освічені індійці виступають самостійними суб’єктами політики у той час, як для представників Кембриджської школи вони є лише посередниками між місцевими магнатами та англійською адміністрацією і не відіграють самостійної політичної ролі. Обидві історіографічні школи хоч і відмінні у поглядах на роль верстернізованих індійців у національному русі, проте представляють “елітистський” підхід в історіографії. Протилежним “елітистському” характеризуються підхід групи істориків Південної Азії, яка виникла у 1980-х рр. і була названа “Subaltern Studies Group” і предметом досліджень яких були не еліти, а нижчі верстви суспільства, які були агентами політичних та соціальних змін.

Індійська націоналістична історіографія. Індійська націоналістична історіографія представлена такими іменами, як Р. П. Датт, Р. Ч. Райчаудхурі, К. П. Джаясвал, Р. Ч. Маджумдар, Р. К. Мукерджі. Вони самі були частиною вестернізованих освічених кіл. У їхніх роботах Індія була есенціалізована відповідно до європейських уявлень, проте поставала вже активною силою, на відміну від пасивної Індії орієнталістичного проекту. Основу цієї активної сили якраз і складали вестернізовані освічені кола, які вважалися природними лідерами нації.

Кембриджська школа. Британську історіографію Кембриджської школи представляє Крістофер Алан Бейлі [279; 280; 281; 282], Аніл Сіл [392; 393], Девід Вашбрук [415], Джон Ендрю Ґаллахер [317], професор Б. Р. Томлінсон [408] та інші. Їхні праці демонструють імперський підхід до колоніальної Індії. Визнаючи елітарний статус освічених кіл, вони тим не менше не вважають їх основною політичною силою. Д. Вашбрук вважає, що поняття "вестернізований середній клас / еліта" не відповідає суті політичної ситуації в Індії. Вестернізовані індійці, на його думку, навіть не є верхівкою тієї частини суспільства, яку вони формально ведуть. Він стверджує, що по-західному освічена група контролює відносно малу частину засобів виробництва, тобто майже не має економічної влади в президентстві Мадрас [415, p. 107]. Для нього вестернізований індієць – це класичний зразок "middle man", який схожий як на британського адміністратора, так і на місцевого впливового індійця, але він все ж залежить від того, щоб бути прийнятим ними обома, і може бути знищений втратою довіри кожного з них. Більшість дій верстернізованих індійців-політиків продиктована не їхніми власними бажаннями, а потребою мати підтримку місцевих впливових індійців та британської адміністрації [416, p. 109]. Таким чином Вашбрук відмовляє освіченим індійцям у елітарному статусі та статусі самостійного прошарку. Введення терміну middle men та таке бачення освічених по-західному індійців має подальші наслідки й веде до перегляду ІНК як всеіндійської організації вестернізованого середнього класу і як ключової політичної структури колоніальної Індії, натомість акцент зміщується на локальну політику, творцями якої, на думку Вашбрука, були місцеві магнати.

Продовжувачем підходу Девіда Вашбрука став Аніл Сіл, який у своїх працях висловив свого роду маніфест Кембриджської школи. У монографії "Поява індійського націоналізму. Змагання та співпраця в кінці XIX ст.". (1971) [393] вестернізований освічений прошарок він вважає таким, що ініціював індійський націоналізм, проте акцентує на тому, що не зважаючи

на західну освіту, перші індійські політики були вкорінені в традиційну соціальну систему і відстоювали свої, далекі від національних, інтереси [393, p. 15]. Всі представники кембриджської школи мали тенденцію надавати більшого значення не національній ідентичності вестернізованого прошарку, а кастовій.

Крістофер Алан Бейлі – кембриджець, який хоч і розділяє ревізіоністську позицію свого колеги Вашбрука, проте нюансує і доповнює його думку з приводу вестернізованих індійців. У своїй статті, присвяченій політиці в колоніальному Аллахабаді, він стверджує що до 1920-х рр. у місті, окрім магнатів, які були лідерами економічного та соціального життя, починає з'являтися група вестернізованих індійців, яка має відносну автономну владу. Вона є продуктом розвитку публічного середовища та регіональних репрезентативних органів влади. Цю групу він називає "професіонали", або "публіцисти (журналісти)". Хоча ці люди, за Бейлі, мають владу, вона все ще значною мірою залежить від їхньої можливості відігравати роль посередників, але вже не просто між колоніальною адміністрацією та магнатами, а між магнатами та частиною суспільства, яку вони контролюють [409; p. 52]. Найбільш нерозробленим аспектом у дослідженнях Бейлі можна вважати його поводження з релігійними проблемами: він занадто мало уваги надає релігії та її ролі в розвитку регіонального суспільства та політики.

Єдиний представник Кембриджської школи, який радикально відступає від позиції Д. Вашбрука – професор Б. Р. Томлінсон. Вестернізовані індійці, на його думку, були наділені активною та самостійною роллю і не залежали від магнатів. Політики ІНК намагалися охопити як Конгрес, так і органи самоуправління, створені британцями. Конгресмени мусили розширювати свої контакти із зовнішнім світом, щоб активізувати свої політичні важелі поза Конгресом та залучити в нього якомога більше соціальних сил [407].

Вестернізовані освічені індійці у дослідженнях представників субалтерних досліджень. Індійська історіографічна школа субалтерних досліджень репрезентує підхід, який намагається вийти за рамки імперіалізму та європоцентризму. Хоча школа дотримується лівих поглядів, проте різко критикує марксистський підхід, згідно з яким історія модерної Індії – це історія переходу від феодального до капіталістичного устрою через політизацію еліт, так званих "буржуазних націоналістів". Постановивши переписати історичний наратив модерної Індії, представники школи ставлять проблему значно ширше: що можна вкладати в поняття модерності в Індії поза європоцентричною рамкою. Зосереджуючись більше на тій частині індійського суспільства, яка була залучена в національний рух пізніше, вже за часів Ґанді (на селянстві та нижчих прошарках суспільства), вони також торкаються вестернізованої освіченої верхівки, адже джерела залишили по собі лише еліти. Постколоніальний критицизм субалтерністів переглядав соціальну ідентичність еліт, яку пропонував колоніалізм та Захід. Вона, як стверджують дослідники школи, значною більшою мірою визначалася масами, ніж про це думали кембриджці, прихильники імперської точки зору. Еліти мали домінацію, але не гегемонію, відповідно до теорії А. Грамші, "пригнічені" в історії діяли самостійно, незалежно від еліт, їхня політика не походила від елітарної і не залежала від неї. Такий підхід найкраще ілюструють праці Партха Чхаттерджи. У книзі "Націоналістична думка та колоніальний світ" (1986 р.) [299] зміни в національній свідомості він пояснює тиском, який чинить проблема репрезентації мас на домінуючий дискурс (дискурс еліт). Націоналісти справлялися з цією проблемою через ігнорування певних форм масової дії, маркуючи її як таку, що суперечить модерним цілям, які походять з колоніального дискурсу. У книзі "Нація та її фрагменти" (1993) [300], яка торкається цієї ж теми, автор говорить про те, що еліта спочатку уявляє націю в культурному полі, й лише тоді захищає її в

політичному, в якому “нормалізуються” різні прагнення пригнічених до єдності та активності на шляху до створення модерної національної держави.

Представники субалтерних досліджень хоч і розглядають вестернізовані освічені кола як “середній клас”, але мають на увазі не стільки марксистську причетність до засобів виробництва, скільки статусну серединність прошарку та стиль життя цих людей. Як стверджує Чхаттерджи, освічені по-західному індійці як прошарок знаходяться вище, ніж їхні низькокастові співвітчизники, але нижче, ніж білі колонізатори, що в прямому сенсі створює ситуацію “серединності”, яка вже стає не просто соціальною, а культурною. Новий прошарок опиняється на межі “традиційного” і “сучасного”, “свого” і “чужого”, “релігійного” та “матеріального” [300; p. 35]. Саміт Саркар також підкреслює серединність прошарку, відмовляючи йому в елітарності, адже єдиними елітами в Британській Індії, на його думку, були англійці [388; p. 67]. Так чи інакше проблеми educated Indians торкалися інші дослідники школи: Діпеш Чакрабарти [296, 297], Ранаджит Гуха [322], Судіпта Кавірадж [341; 342], Ерік Стокс [402].

Марксистська школа була в опозиції до інтерпретацій як кембриджців, так і “націоналістів”, але вона так само не змогла звільнитися від європоцентричного дискурсу. Марксизм у критиці колоніальної експлуатації використовував історицистську схему, яка універсалізувала європейський історичний досвід. Найяскравішими представниками марксистської історіографії є М. Торрі [409], Р. Чандаваркар [298], А. П. Десаї [305] та К. Н. Паніккар [369].

Дана робота не має на меті розвивати дискусію про роль та місце освічених прошарків у національному русі на його початкових етапах. Ми відштовхуємося від позиції про елітарний статус educated Indians і розглядаємо їх як політичні еліти. Саме така думка домінує в сучасній історіографії, на відміну від цинічного трактування освічених індійців

деякими представниками Кембриджської школи. Натомість у цій роботі ми розвиваємо дебати про суть діяльності та ідеології політичних еліт, не ставлячи під питання їхню важливість в націєтворчих процесах.

Саме тому не можна оминути увагою дослідження в межах **культурної антропології** та **соціології,** які саме розкривають мотиви та способи діяльності освічених прошарків. У Андре Бетеіле, крім суто індологічних робіт, присвячених переважно соціальній структурі сучасного індійського суспільства, є низка теоретичних праць про проблеми секуляризму, модерних інституцій, соціальній структурі взагалі [285; 288]. Американський соціолог, професор університету в Чікаго, Едвард Шилз предметом своїх досліджень обрав інтелектуалів сучасної Індії. Класичною працею його авторства є “Інтелектуали між традицією та модерністю. Індійська ситуація” (1961) [395]. Вона має справу з поняттям “інтелектуальна культура” і розглядає її специфічний індійський варіант. Накладання соціологічних спостережень американського вченого на історичний контекст Індії 2 пол. XIX – поч. XX ст. видається корисним у нашому дослідженні.

У межах культурної антропології працював Майсор Нарасімхачар Шрінівас, який у польових умовах досліджував процеси вестернізації [270; 399; 400; 401]. Лейтмотивом праць американського антрополога Бернард Кона є вплив колоніального дискурсу на зміну соціальної структури Індії [56; 57].

Конкретні питання, релевантні проблемі вестернізації, були висвітлені у численних працях дослідників з усього світу. Це і загальнотеоретичні праці про націоналізм авторства Б. Андерсона [157], Е. Гобсбаума [329], Е. Ґеллнера [180], Е. Кедурі [343], і праці безпосередньо про індійський націоналізм Ч. Бхатта [290; 291], В. Голда [320], К. Джеффрелота [334; 335; 336], П. Найяра [364], Р. Рая [381], Г. Пандея [367], П. ван дер Віра [413], Е. Ватта [416], Ч. Хеймсатха [327], Дж. Завоса [418], Р. Гордона [319], П. Бапу [277], С. Кавіраджа [342], Дж. Галлахера [354], В. Хейнса [325],

Дж. Маклейна [357]. Багато праць, присвячених теоретичним питанням індійської модерності, які найкраще розробляються С. Кавіраджем [341] та А. Празаускасом [419]. Питання релігійного реформаторства піднімають у своїх книгах та статтях Ч. Хеймсатх [327], К. Джонс [337; 338], В. Дуа [309], Р. Ґелдерс [318], В. Дерд [318], Х. Деол [304], Р. Прутхі [375], П. Брасс [293], Д. Дімітрова [307]. Становленням та розвитком освіти в Індії за колоніальної доби займаються К. Кумар [348], К. Ладоуса [351], С. Нуруллах [365], А. Ватт [416], А. Шарма [394], християнізацією Індії – Е. Фрікенберг [316], Ж. Одді [366], Дж. Вебстер [417], Дж. Річтер [384], О. Бачелер [46], Дж. Белленойт [284]. Питанням ідеології колоніальної Індії та розвитку філософії під західним впливом присвятили праці Н. Бхушан [292], Г. Гарфільд [292], С. Дешпанде [306], Б. Хейман [323], С. Кулкарні [346], Т. Меткалф [361], П. Раджу [378], С. Мальхотра [356]. Також у роботі використані загальні праці з історії модерної Індії Б. Меткалф [360], Дж. Маклеода [359], Д. Ротермунда [386]. Різним аспектами історії модерної Індії присвячені томи “Нова кембриджська історія Індії” [407; 282; 313; 321; 338; 361; 379].

Серед праць, близьких до дисертаційної теми, варто виділити книгу Саджея Джоші “Розламана Модерність. Створення середнього класу в Північній Індії” (1993) [339], у якій автор як case-study розглядає модернізацію середнього класу міста Лакнау (Північно-Західні провінції). Беручи до уваги суперечності індійської модерності, які продемонстрував Джоші, наша дисертація оперує ними як відповідями на виклики Заходу та диференціює їх. Наприклад, дане дослідження демонструє не лише суперечливе трактування каст вестернізованими освіченими індусами, але й розрізняє різновиди цих суперечностей, які співвідносяться з трьома позиціями – модерністською, критично модерністською та критично традиціоналістською. До того ж, наше дослідження стосується

вестернізаційних процесів усіх великих міст Північної Індії і прагне до узагальнення тенденцій вестернізації політичних еліт в регіоні.

Близькими до теми дослідження є також праці кембриджців А. Сіла та К. Бейлі, які писали переважно про соціально-політичні процеси у Північній Індії. У статті “Меценати та політика у Північній Індії” [280], яка вийшла в журналі “Сучасні дослідження Азії” у 1973 році, Бейлі ілюструє думку, яка червоною ниткою проходить крізь праці всіх представників Кембриджської школи – індуські політики були представлені у політичному полі тільки через своїх багатих патронів. Дисертація, по-перше, ставить під сумнів це радикальне твердження кембриджців, а по-друге, досліджує ширше коло вестернізаційних процесів, яке крім політичної сфери, охоплює соціальну та ідеологічну (релігійну).

Робота Тапана Райчаудхурі “Переглянута Європа” [382] розкриває філософський аспект зіткнення Бенгалії з європейською цивілізацією. Книга є яскравим прикладом застосування біографічного методу до вивчення вестернізації представників бенгальського бгадралока. Здійснене в рамках інтелектуальної історії дослідження демонструє розгляд вестернізації на персональному рівні, в якому розглядається еволюція ідей під впливом Заходу трьох видатних представників “бенгальського відродження” – Свамі Вівекананди, Бхудеба Мукхопадх’яя та Банкімчанди Чхаттопадх’яя. Книга стала взірцевою для персоналістського рівня даного дослідження.

Російська історіографія радянського періоду. Дореволюційні індологічні праці в роботі розглядаються як джерела, тому історіографічний огляд слід почати із радянської індологічної історіографії. Історичними дослідженнями в області індології займалася низка радянських вчених серед яких І. М. Рейснер, О. М. Осипов, В. В. Балабушевич, К. О. Антонова, О. М. Дьяков, Р. О. Ульяновський, С. М. Мельман, Є. Я. Люстерник, М. К. Кудрявцев, Г. Г. Котовский, Е. Н. Комаров, Г. К. Широков, О. І. Левковський, Г. М. Бонгард-Левін, Г. Ф. Ільїн, Н. П. Анікєєв,

К. З. Ашрафян, Л. Б. Алаев, В. І. Павлов та ін. Особливо можна виділити колективну монографію “Эволюция восточных обществ: синтез традиционного и современного” [271]. Серед узагальнюючих праць з історії модерної Індії радянського періоду, можна назвати колективну монографію В. В. Балабушевича та А. М. Дякова “Новейшая история Индии” [223] та монографію “Новая история Индии” [222] під редакцією К. О. Антонової, Н. М. Гольдберга, О. М. Осипова, до створення якої долучилися Л. Б. Алаев, К. З. Ашрафян, Л. Ф. Гордон-Полонська, Е. Н. Комаров, Г. Г. Котовский, О. І. Левковський, В. І. Павлов, Н. І. Семенова, А. И. Чічеров. Проблемою модернізації Індії займався Е. Н. Комаров [205; 206; 207], Л. Р. Гордон-Полонська [176], А. Г. Володін [173]. Є. Б. Рашковський [232; 233], А. І. Левковський [216]. Питанням трансформації індуїзму у XIX–XX ст. займалися Б. І. Клюєв [200; 201], О. В. Мезенцева [221], А. А. Куценков [213; 214], Р. Б. Рибаков [238], А. А. Ткачова [246], В. С. Костюченко [210], Бродов В. В [170; 171], О. Д. Літман. Праці Б. І. Клюєва для даного дослідження мають особливе значення, адже вчений розглядає релігійні процеси у колоніальній Індії через призму вестернізації, даючи визначення цьому процесу. Питанням діяльності Індійського Національного Конгресу були присвячені роботи А. І. Чічерова [215], Т. Ф. Девяткіної [181], А. І. Регініна [234], І. М. Хашимова [261], М. М. Кутіної [261]. Не зважаючи на те, що в індології СРСР був розроблений широкий спектр тем в межах модерної історії Індії, все ж радянська історіографія розглядає соціально-політичні та релігійні процеси в Індії в контексті формаційної схеми історичного розвитку, що є її основним недоліком і потребує перегляду.

Сучасна російська історіографія. У сучасній російській індології широко представлені дослідження з модерної історії Індії. Особливо релевантними до теми дисертації є роботи Т. Г. Скороходової [242; 243; 244], Б. І. Клюєва [201], Н. В. Палішевої [227], Б. С. Єрасова [182] А. Б. Зубова [190], І. Глушкової [174], С. Є. Сидорової [241]. Особливо слід відзначити

роботи Т. Г. Скороходової “Бенгальске відродження” [242], яка демонструє філософсько-культурний аспект зіткнення європейської та індійської цивілізацій на прикладі бенгальського суспільства, та дослідження Н. В. Палішевої, у яких здійснюється рогляд індійського націоналізму як цілісного феномену. Роботи С. Є. Сидорової присвячені економічному аспекту модернізації колоніальної Індії. Окремо слід відзначити монографію Ф. М. Юрлова та Е. С. Юрлової “История Индии. XX век” [272]. Серед праць з історії Індії, які мають розділи, присвячені модерній Індії, варто згадати праці Л. Б. Алаєва [191], О. О. Вігасіна [156], О. Л. Сафронової [156].

Українська історіографія. Українська індологія з’явилася у XIX ст. з появою освітніх інституцій, які сприяли дослідженням мов та історії Індійського субконтиненту. З Новоросійським університетом в Одесі, який відкрився на базі Рішельєвського ліцею у 1865 році, пов’язані імена Д. М. Овсянико-Куликовського, О. І. Томсона, В. І. Шерцля. Д. М. Овсянико-Куликовський, хоча й був більше відомий як літературознавець та визнаний академіком з історії російської літератури, своїм фахом в автобіографії визнавав санскрит. Санскритолог В. І. Шерцль, чех за походженням, значну частину життя викладав в українських вузах, в Одеському та в Харківському університетах, знаний як автор підручників із санскриту. О. І. Томсона можна вважати продовжувачем індологічних студій, започаткованих Овсянико-Куликовським. Мовознавець за фахом, він займався переважно санскритологією [249]. З Харківським університетом пов’язана діяльність визначного українського санскритолога, мовознавця, перекладача П. Г. Ріттера. У Київському університеті працював лінгвіст-санскритолог Ф. І. Кнауер.

На сучасному етапі індологічну тематику в Україні розробляють у різних дисциплінах. Політологічними дослідженнями займається О. А. Борділовська [162; 163; 164], І. З. Поліха [228; 229], П. М. Ігнатьєв [193; 194], А. Кобзаренко [202; 203]. Індійську філософію досліджують

Ю. Ю. Завгородній [186, 166], К. К. Жоль [183], С. В. Капранов [195; 196], О. В. Кіхно [199; 180], А. Ю. Стрєлкова [245]. Історіографічні аспекти індології в Україні досліджують Ю. Ю. Завгородній [185; 187; 189], О. Д. Огнєва [224], Е. Г. Циганкова [263; 264], Д. П. Урсу [248; 249]. Історичними індологічними дослідженнями в Україні займаються Ю. В. Ботвінкін [166; 167; 168; 169], В. Г. Космина [208; 209], І. В. Горобець [177], О. І. Лукаш [217; 218; 219], К. В. Рубель [237], О. Є. Семенець [240], О. О. Чувпило [265; 266; 267; 268; 269], М. М. Усольцева [250; 251]. Окремо слід згадати роботи харківського історика О. О. Чувпила, який займається проблемами модерної історії Індії, а саме ідейно-політичною боротьбою в Індійському Національному Конгресі у 20–30-х роках XX ст., а також праці В. Г. Космини, який цікавиться Індією в контексті цивілізаційної теорії та теорії комунікацій [208]. В. Рубель [235], В. П. Крижанівський [211] та А. М. Козицький [204] – автори підручників, які містять розділи з модерної історії Індії. Праць авторства українських дослідників, які б займалися формуванням політичних “освіченими індійцями”, немає.

1.3. Методологічні засади роботи

У дослідженні використано загальнонаукові **методи аналізу та синтезу**, **компаративний метод**, елементи методу **дискурс-аналізу,** елементи **просопографії, біографічний підхід, цивілізаційний підхід** та методологічні інструменти, запропоновані іншими дослідниками, зокрема Б. Парекхом та Д. Кхатхкхате. Робота спирається на принци історизму, об’єктивності, послідовності, що уможливило використання згаданих методів. Особливістю дослідження є поєднання двох напрямків студій, які в сумі дають більш повні результати: дослідження нових індійських громадських інституцій, до яких були причетні вестернізовані політичні еліти (у роботі це називається “інституційний рівень”) та дослідження

відображення вестернізації на біографіях та інтелектуальних біографіях окремих видатних політичних та культурних діячів тогочасного північноіндійського сусільства (для цього вживається термін “персоналістський рівень”). Інституційний аналіз виявляє кількісні та якісні особливості розвитку модерних інституцій Північної Індії – динаміку поширення, залученість членів, специфічні напрямки діяльності та суспільно-політичний контекст їх виникнення. На персоналістському рівні здійснюється аналіз позиції політиків з приводу соціальних та політичних питань, які визначають міру їхньої вестернізації. Спільним для обох рівнів є застосування компаративного методу. На інституційному рівні здійснюється порівняння процесів західного впливу на центр імперії (Бенгалію) та на її периферію (Пенджаб та Північно-Західні провінції). На персональному рівні простежуються відмінності у позиціях як між північноіндійськими та бенгальськими елітами, так і всередині перших.

Крім того, на персональному рівні увага переноситься з інституцій на тексти, створені вестернізованими політичними елітами. Оскільки цей рівень має справу переважно із усними та письмовими висловлюваннями політичних діячів, у дослідженні використовуються елементи методу дискурс-аналізу. Також персональний рівень дослідження залучає біографічний метод, який намагається пояснити події та погляди в житті людини через факти біографії (сімейне походження, виховання, освіта, суспільно-політична діяльність). Просопографічний аналіз втілюється у тому, що біографії стають підставою для широких висновків про цілий суспільний прошарок educated Indians, який став основою формування нових політичних еліт.

Крім вищезазначених методів, робота використовує **цивілізаційний підхід,** адже формування вестернізованих політичних еліт Індії кінця XIX – поч. XX ст. було одним із продуктів цивілізаційної взаємодії. Концепція “виклик-і-відповідь” Арнольда Тойбі зручною для аналізу нової еліти

індійського суспільства. Згідно з концепцією англійського історика, розвиток цивілізації відбувається під впливом зовнішніх факторів – “викликів”, які призводять до зміни стадії спокою стадією дії. Дія – це відповідь, реалізація “внутрішнього творчого імпульсу” й у залежності від відповіді цивілізація або виходить на навий виток розвитку, або деградує [247].

Західна цивілізація, з якою Індія зіткнулася за колоніальної доби, була викликом індійській цивілізації, від відповіді на який залежала її доля. Згідно з Тойнбі, виклик зовнішнього оточення різні соціальні прошарки та спільноти сприймають по-різному, і в процесі відповіді кожна із сторін формує та диференціює власний досвід. Відповіді можуть бути різними, одні з яких адекватні, інші – ні. Тойнбі виділяє три варіанти відповіді: “зилотську”, “іродіанську” і “творчу”. “Зилотська” покликана зберегти наявний стан суспільства через самоізоляцію, що неминуче веде до руйнування суспільного порядку. “Іродіанська”, залишаючись відданою традиції, намагається пристосуватися до нових умов. Як перша, так і друга не є конструктивними, бо не допускають новацій. “Творча відповідь” відрізняється тим, що допускає проникнення новацій та пропонує синтез. Т. Г. Скороходова звертає увагу на те, що самої відповіді на виклик зовнішнього оточення недостатньо для росту, необхідно перенести виклик на внутрішнє поле дії, перетворюючи його на внутрішній виклик, який носить моральний характер [242; с. 14]. Колоніальне правління не було зовнішнім феноменом. Індійський субконтинент під владою британців – це саме “колоніальне середовище”, не простір незалежного існування двох або більше культур, а простір їх взаємодії, діалогу, запозичення та критицизму – перенесення виклику на власний ґрунт. Тому британське правління – це частина внутрішніх процесів всередині індуського суспільства. Воно забезпечувало не лише контекст, в якому індуси колективно визначали себе, але також дзеркало, в яке вони дивилися самі на себе, на свій характер, сильні та слабкі сторони. Оскільки індуські лідери обговорювали

колоніальне управління в широкому контексті здоров'я свого власного суспільства та цивілізації, їхні відповіді були невіддільні від них та варіювалися в залежності від його аналізу. Саме тому третій розділ роботи присвячений не лише самому виклику, а його "внутрішньому полю", тому, як індійське суспільство зсередини реагувало на цей виклик. Найбільш адекватну відповідь на нього дає "творча меншість" (за А. Бергсоном) [158; с. 194], політично активна освічена частина суспільства, якою були освічені індійці у колоніальній Індії, а на все суспільство творча відповідь поширюється завдяки мімесису пасивної більшості. Тому концепцію Тойнбі можна вважати зручною методологічною рамкою для вивчення вестернізованих політичних еліт серед індусів.

Доробок американського політолога Самюеля Гантінгтона також видається корисним в аналізі вестернізованих політичних еліт Північної Індії по-перше тому, що дослідник концептуалізує поняття вестернізації, таке важливе для розуміння формування нових політичних еліт, по-друге, також пропонує декілька варіантів "відповіді" на Західний "виклик". У своїй праці "Зіткнення цивілізацій" Гантінгтон по-новому концептуалізує вестернізацію: з нейтрального процесу запозичення елементів західної культури вона перетворюється на потенційно шкідливий для культурної самобутності вестернізованого суспільства процес, у зв'язку з чим виникає потреба принципово розрізнити модернізацію та вестернізацію. Гантінгтон виділяє три типи відповіді на модернізацію та вестернізацію: 1) заперечення як вестернізації, так і модернізації ("заперечення"); 2) прийняття як одного, так і іншого (т. зв. "кемалізм"); відкидання верстернізації із прийняттям модернізації (т. зв. "реформізм") (див. додаток № 1) [370]. Заперечення залишиться в точці А, "кемалізм" буде просуватися від точки А до точки В. "Реформізм" буде рухатися горизонтально від точки А до точки С. Звісно, кожне незахідне суспільство рухається по своєму власному курсу, який може відрізнятися від цих трьох шляхів-прототипів. Незахідне суспільство може

обрати шлях вестернізації без технічної модернізації, у такому разі це буде шлях від точки A до точки D. У тих межах, в яких будь-яка узагальнена модель модернізації існує як відповідь незахідних суспільств на вплив Заходу, вона буде знаходитися в межах кривої AE [260; с. 108]. Перша відповідь нагадує “зилотську” за А. Тойнбі, в той час як друга приблизно співвідноситься з “іродіанською”. “Кемалізм” заснований на уявленні про те, що модернізація є бажаною та необхідною, а місцева культура несумісна з нею і повинна бути відкинута. Для модернізації суспільство мусить вестернізуватися і це два процеси, які взаємно підтримують один одного й мають йти пліч-о-пліч [260; с. 103]. Останній тип відповіді – “реформізм” – передбачав можливості для країни модернізуватися не вестернізуючись [260; с. 91].

Модернізація включає в себе індустріалізацію, урбанізацію, зростаючий рівень грамотності, освіченості, достатку та соціальної турботи, а також більш складні та багатоелементні професійні структури. Втім, якщо вестернізація протиставляється модернізації, має місце ототожнення вестернізації із змістом (картина світу, політичні інститути), а модернізації із формою (наука, технології); неуникненно постає питання чи можна копіювати форму, не копіюючи зміст? Тож, якщо про ці два процеси говорити окремо, вони можуть бути синонімічними і взаємозамінними (вестерніазція = модернізація), якщо ж одночасно і протиставляти їх, модернізація ототожнюється з індустріалізацією та економічним розвитком, а вестернізація – з культурним та політичним розвитком. Так само можна говорити про протиставлення модерних інституцій та ідеологій: перші виявляються бажаними, а той час як другі заперечуються. Така концептуалізація обов’язково має справу з питанням сумісності цих двох процесів. Це той камінь спотикання, який створює термінологічну плутанину навколо терміну вестернізації. Важливо наголосити, що дана робота не концептуалізує термін “вестернізація” у його протиставленні модернізації,

тобто у гантінгтонівському сенсі. Слід більш детально пояснити, як і в якому значенні термін “вестернізація” використовується у роботі.

Термін “вестерніазція” досі не набув у науці чіткого визначення. Він тісно пов’язаний з колоніалізмом, модернізацією та глобалізацією, нерідко виступає синонімом двох останніх, як вже було сказано. Первісно теорія вестернізації була розроблена для пояснення розвитку Японії у XIX – XX ст. [429] проте його стали використовувати в контексті інших країн, головно мусульманських. Термінологічна плутанина викликана наявністю по-перше, емоційно навантаженого та нейтрального значення вестернізації, по-друге, широкого та вузького розуміння терміну.

Коренем емоційно навантаженого визначення стала асоціація багатьох західних ідей з колоніалізмом та імперіалізмом. Вестернізацію у цьому контексті вважають найбільш промовистим прикладом культурного імперіалізму [275; p. 93] Таким чином, термін містить в собі критику європоцентризму та претензій західної культури на універсальність. За словами дослідника середнього класу країн Близького Сходу Деніела Лернера, негативне значення вестернізації є результатом близькосхідного “етноцентризму, політично вираженого в крайньому націоналізмові, а психологічно – у ксенофобії”. Антиколоніалізм, як стверджує Лернер, виріс у заперечення та відкидання всього іноземного. Бажаними виявилися модерні інституції, а не модерні ідеології. Модерна сила, а не модерні цілі, модерне багатство, але не модерна мудрість, модерні вигоди, але не модерне моралізаторство» [352]. Тому термін “модернізація” нерідко виступає замінником “вестернізації”, щоб позбавити останній його колоніального відтінку.

Негативне значення вестернізації також пов’язане з руйнуванням традиційних цінностей, а отже – моральною деградацією та атомізацією суспільства, яку вона може спричинити. Як слушно стверджує Б. Клюєв, термін “вестернізація” або емоційно магнетичний, або несе в собі негативний

заряд з точки зору зберігачів традиції та самобутності. Оцінка у визначенні вестернізації присутня й тоді, коли цим терміном позначають експансію сучасної американської культури у решту світу – у цьому випадку вона є синонімом “макдональдизації” або “американізації”.

Поняття “глобалізація” та “вестернізація” ототожнюються в західноцентричних концепціях глобалізації, які пов’язують її початок із становленням та розвитком європейського капіталізму в XVII – XIX ст., та розвитку науки і техніки, ринкових відносин та формування національних держав, які його супроводжують. Саме вестернізація, вважають автори цих концепцій, є єдиною можливою формою глобалізації людства в минулому та у близькому майбутньому.

У нейтральному значенні вестернізація – це процес запозичення елементів західної культури іншими культурами [429]. Нейтральне значення терміну найчастіше є широким, за яким під вестернізацією слід розуміти не просто засвоєння сучасних західних технологій та організаційних форм економічного виробництва та воєнно-технічної культури, а перш за все комплексу соціокультурних норм соціальної регуляції (демократичний політичний устрій, приорітет прав людини, ліберальний тип соціальних умов для самореалізації особистості, релігійна та національна толерантність, свободу інформації та творчості тощо) [259]. У вузькому (поверховому) значенні вестернізація – це процес запозичення незахідними суспільствами західного одягу, манер, звичок та гаджетів. У цьому значенні вона торкається лише сфери побуту та дозвілля.

Термін “вестернізація” стосовно індійського суспільства ввійшов у вжиток в першій половині XIX ст. після прийняття керівництвом Ост-Індської компанії рекомендацій Томаса Б. Маколея (1800-1859), радника Верховного суду компанії. Пропонуючи започаткувати в Індії систему освіти за англійським зразком, він наголошував на тому, що треба створити клас посередників між “нами і мільйонами, якими ми управляємо», створити

“вестернізованих” індійців, іншими словами “коричневих сагибів”. Нової концептуалізації термін досяг у працях індійського антрополога та соціолога Майсора Нарасімхачара Шрініваса. Досліджуючи племена кургів у Південній Індії, він помітив дві взаємозалежні тенденції соціальних змін, які назвав “санскритизацією” та “вестернізацією”. Їх можна охарактеризувати наступною формулою: вищі касти, наслідуючи західні звички, протиставляють себе нижчим (тобто вестернізуються), в той час як нижчі переймають спосіб життя та ритуальну сторону вищих каст. Дослідник наголошував на тому, що вестернізація має два рівні: поверховий та глибокий. Поверховий (зовнішній) передбачає запозичення в сфері побуту та дозвілля, а глибокий (внутрішній) – запозичення західної науки, знання, літератури [399; p. 487]. Хоча Шрінівас як антрополог мав справу переважно із поверховим, про глибокий рівень він також говорив і пояснював його так: “…вестернізація характеризує зміни, які відбулися в індійському суспільстві та культурі в результаті більш ніж стап’ятдесятилітнього британського панування; термін передбачає зміни, які сталися на різних рівнях – технологічному, інституційному, ідеологічному та ціннісному” [401; p. 47]. В поле дії вестернізації Шрінівас включає не лише передачу західних елементів у чистому вигляді, як це відбувається на рівні запозичення побутових звичок та приладів, але й ті трансформації, які відбуваються у суспільстві-реципієнті. На думку вченого, у політичному та культурному полі вестернізація дала народження не тільки націоналізму, але й ревайвалізму, комуналізму, “кастеїзму”, загостреній лінгвістичній свідомості та регіоналізму [401; p. 55] Вестернізація може мати взаємовиключні цілі, прикладом чого є ревайвалістські рухи, які використовують школи та коледжі західного зразка, а також книги, памфлети та журнали для пропаганди своїх ідей [401; p. 56]. Там, де є прямий зв’язок між західними стимулами та індійською відповіддю, сумнівів в ідентифікації процесу не виникає. Але сумніви з’являються там, де зв’язків багато і вони не видимі на

поверхні. Таким чином легко сприйняти збільшення грамотності як результат розвитку друкарства та міст, але важко сприйняти зв'язок між вестернізацією та рухами пригнічених класів, Ар'я самадж, або підняття індійської лінгвістичної свідомості в XX столітті. Таким чином, критично важливо до вестернізації додавати слова "первинна", "вторинна", "третинна"; в первинній вестернізації, на відмінну від вторинної та третинної, зв'язок простий і прямий [401; p. 56].

Отже, за Шрінівасом, встановлення наукових, технологічних, освітніх інституцій, підйом націоналізму, нова політична культура та лідерство в країні – все це є результатом вестернізації. В історичному дослідженні більш актуальним є глибокий рівень вестернізації, адже він зачіпає виникнення та розвиток модерних політичних, соціальних та релігійних інституцій. Такого ж широкого визначення набуває вестернізація у працях Тензело Тонга, де він визначає її як вплив західних ідей, цінностей та практик на незахідний світ. [406; p. 7]. У своїй роботі ми, слідом за М. Н. Шрінівасом, будемо розуміти вестернізацію у широкому сенсі, вкладаючи у значення терміну всі внутрішньосуспільні процеси, які виникають під західним впливом. Перенесення західних структур у незахідне суспільство в чистому вигляді розглядається як одна із операцій вестернізації поруч із модифікацією, компромісом та несвідомим запозиченням західних взірців.

Як показує В. Г. Космина, вітчизняний дослідник проблем методології цивілізаційного аналізу, системна теорія німецького соціолога Н. Лумана може бути продуктивною в дослідженні цивілізаційної взаємодії. Згідно з нею, суспільство складається не з індивідів, а з комунікацій. Кожна комунікація є одночасно смисловою операцією спостереження: вона спостерігає за своїм смисловим зв'язком із попередніми й наступними комунікаціями системи, до якої вона належить, і за релевантними для даної системи подіями в її навколишньому світі. В першому випадку має місце смислове само-віднесення (самореференція) комунікацій системи, а в

другому – їхнє іншо-віднесення (інореференція). Система ж є автопоетичною (складається з комунікацій, що їх сама й породжує) і самореферентною (зверненою лише до самої себе). Вона функціонує тільки завдяки тому, що розрізняє себе (у само-віднесенні комунікацій) і свій навколишній світ (у їх іншо-віднесенні). [209; с. 263]. Іншо-віднесеннями комунікацій індійської цивілізації як системи за колоніальної доби була Західна цивілізація, транслятором якої для індійців була Англія. Проте, як слідом за Мак-Нілом стверджує В. Г. Космина, Західна цивілізація з XVII ст. зникла, поступившись місцем глобальній космополітичності, що тоді зароджувалася й існує в наш час [209; p. 268]. Які саме комунікації зовнішнього світу – Західні чи світові – були для Індії іншо-віднесеннями, питання досить дискусійне. Вважаємо, що воно не принципове в контексті даного дослідження, яке зосереджене радше на внутрішніх трансформацій колоніальної Індії під зовнішнім впливом, ніж на суті та походженні цього впливу.

Важливим є те, що із самого початку колоніальної доби на індійському субконтиненті зіткнулися дві системи, які знаходилися на різних рівнях системного розвитку. Система комунікацій Англії знаходилася на останньому, четвертому рівні, який в луманівській теорії характеризується диференціацією на самостійні функціональні системи комунікацій, де релігія та мораль втрачають контроль над іншими сферами і перетворюються на окремі автопоетичні системи в колі інших систем – політики, права, економіки, науки, мистецтва, виробництва, освіти, охорони здоров’я. Індійська система комунікацій знаходилася на попередньому рівні розвитку, на якому в системі з’являються свої смислові медіа-коди для окремих сфер комунікацій – влади, господарства, мистецтва, науки тощо, але комунікації в цих смислових медіумах регулюються релігією та пов’язаною з нею мораллю [208]. Таке зіткнення систем призвело до помітної трансформації верхніх

страт індійського суспільства, їх переорієнтації на нові сфери і способи життєдіяльності, що і є предметом даного дослідження.

Виявлення якогось загального чи усередненого смислу в комунікаціях цивілізації видається неможливим, але можна говорити про стиль повідомлень комунікацій, що є зовнішнім проявом комунікацій. При взаємодії цивілізацій може бути запозичення чужих стильових форм комунікації із наданням їм своїх власних смислів. Всі ці зміни простежуються на основі спостереження першого й другого порядку за комунікаціями у відповідних цивілізаціях. Вестернізовані політичні еліти колоніальної доби – це та частина індійського суспільства, яка мала найбільш прямий доступ до західних комунікацій через освіту, а тому й та, яка першою запозичала чужі стильові форми, тому найголовнішим завданням дослідження є виявлення способів цього запозичення.

Ще одну актуальну для дослідження формування вестернізованих політичних еліт класифікацію відповідей знаходимо у книзі Бхікху Парекха "Колоніалізм, традиція, реформа. Аналіз політичного дискурсу Ґанді" (1989), в якій він пропонує чотири широкі категорії "індуїстської відповіді на Британське правління" (між 1820–1920): модернізм, традиціоналізм, критичний модернізм та критичний традиціоналізм. На відміну від двох попередніх ця класифікація створена безпосередньо на матеріалі індуського суспільства та є більш розробленою і глибокою, хоча у багатьох аспектах вони накладаються одна на одну і є взаємозамінними.

"Модерністи" Парекха – це "кемалісти" Хантінгтона, адже вони переконані, що модерність несумісна зі старою індійською цивілізацією та культурою; виходом з цієї ситуації можна вважати повний розрив з усім традиційним – феодальною системою правління, ортодоксальними релігійними віруваннями, кастовими бар'єрами. Група "критичних модерністів" поділяє синкретичну точку зору. Вона захищає розсудливу комбінацію індійських моральних та європейських політичних цінностей,

західного раціоналізму та східного містицизму. На відміну від “критичних модерністів”, які радять позичати хороше в інших культурах та відкидати погане, “критичні традиціоналісти” пропонують переосмислити власну традицію зсередини і тоді позбутися того, що видається ірраціональним або застарілим. Традиціоналісти виходять за рамки даного дослідження, адже повністю заперечують все прийшле і не визнають доцільності будь-яких реформ. До традиціоналістів належить освічена частина індійського суспільства, проте не за західним зразком, а традиційно. Її складали переважно висококастові індійці, вправні у санскриті та класичних індійських текстах. “Традиціоналісти” називали “модерністів” зрадниками, мавпами, підлабузниками і навіть темними сагібами. Вони були переконані, що теперішній приречений стан Індії пов’язаний із англійським та мусульманським пануванням. Згідно з їхніми уявленнями сучасна європейська цивілізація виглядає варварською порівняно з давньоіндійською, до того ж вона є моральним банкрутом.

Ця класифікація стосується не скільки конкретних відповідей індуських вестернізованих політичних еліт, скільки напрямків їхньої думки. Всі такі поділи, якими б штучними вони не виглядали, дають уявлення про те, в яких різних стосунках були представники вестернізованої меншості з традицією та модерністю. Крім того, ці стосунки були динамічними. У літературі [345] виділяють чотири шляхи, якими розвивався освічений клас та його ментальний апарат під впливом Заходу. **Імітативний шлях** домінував протягом тривалого часу і багато запозичував із західної культури та ідеології, переносячи західні концепти на індійську ситуацію. Він передбачав відсутність конфлікту інтересів вестернізованих освічених індійців та раджу, адже ті брали безпосередню участь у адміністрації. **Асимілятивний шлях**, який пов’язаний із встановленням локальних освітніх інституцій, є найбільш тривалий та стійкий. Він черпав натхнення з гедоністичної філософії та філософії утилітаризму Джеремі Бентама. Акцент

був поставлений на відмові від невідповідних часу рис традиційної культури та відновленні її відповідно до потреб сучасності. Відновлення індійської культури мало відбутися під дією “еліксиру”, який мав включати елементи індійського спадку та західної культури. Асимілятивний шлях дозволяв політичним елітам продовжити співпрацю з владою в гармонії інтересів, проте це не заважало їм критикувати і ставити під сумнів деякі аспекти британського управління. Основним інструментом змін на цьому шляху була держава (government) та публічна думка. Загалом, на освічених індійців, в чиєму ментальному апараті переважали ці два шляхи, впливали екзогенні сили, пов’язані з соціальною, політичною, культурною вищістю західної цивілізації. 3) **Протестний шлях** вбачав основним завданням відродити індійську систему цінностей, яка потонула у західному впливові. На цьому етапі розпочинається конфронтація вестернізованих політичних еліт з владою й основним елементом зміни стає публічна думка 4) **Креативний шлях** інтелектуальної активності почав виявлятися з початком XX ст., коли серед інтелектуалів почали виникати ознаки оригінального мислення в науці та літературі. Найбільш яскравим інтелектуалом креативного шляху Діна Кхатхкхате вважає Ґанді, якому вдалося трансформувати особливості індійського суспільства в маніфест універсального гуманізму і зробив акцент на тому, що зміна має ширше значення, ніж просто трансформація стану речей, а означає звільнення розуму від старих вкорінених звичок та норм. Іншими словами він підкреслив найвищу важливість громадської участі для інтелектуалів сучасного суспільства [345]. Ці шляхи пересікалися й перетікали один в інший. У них також можна вбачати етапи вестернізації політичних еліт. Імітативний етап дозволив сформувати прошарок, який ввібрав у себе дух модернізації. Асимілятивна фаза дозволила узгодити західні елементи із традиційними. З поглибленням цієї фази з’явилися інші цінності, які більше орієнтувалися на велич індійської цивілізації. Між цими фазами не було конфліктів, більше того, вони підсилювали одна одну.

Виділені типи інтелектуальної активності можна пов'язати з вестернізацією. На думку автора цієї типології, зміни типів пов'язані зі зміною системи колаборації (із співвідношенням задіяних у адміністрації освічених людей та тих, які до неї не мають відношення) та лояльністю політичних еліт до раджу.

Контекстом формування вестернізованих політичних еліт є комплекс модернізаційних процесів, які відбувалися в Британській Індії, тому у дослідженні можна послуговуватися модернізаційною теорією. Вона була найбільш впливовою теоретичною парадигмою в соціальних науках до 1950-х років XX ст., проте немає жодного канонічного тексту, який би демонстрував всі гіпотези в межах теорії та жодного автора, який би справді домінував та структурував дебати. У світлі цього надзвичайно важко дати визначення модернізації. Модернізація, як стверджує класична модернізаційна теорія, – це процес переходу від традиційного, сільського, аграрного суспільства до секулярного, урбаністичного індустріального. Ті соціальні, індустріальні та економічні зміни, які сталися в світі протягом останніх століть, можуть бути узагальнені терміном модернізація. Як уже було сказано, проблема взаємодії та розрізнення модернізації та вестернізації постає лише у тій частині модернізаційної (або цивілізаційної) теорії, яка фокусується на відносинах між культурою та економічним прогресом. Ті суспільно-політичні та ідеологічні трансформації, які почалися в Індії за колоніальної доби, цілком вкладаються у термін "модернізація", але оскільки усі вони розглядаються як продукт діяльності освічених класів, частини суспільства, яка була в авангарді усіх цих трансформацій, вважаємо, що термін "вестернізація" більш коректно застосовувати по відношенню до суспільного прошарку, адже він стосується радше культури, ніж економіко-технологічної сфери, в той час як термін "модернізація" в класичній модернізацій ній теорії пов'язаний перш за все з економічною сферою, а саме із становленням капіталізму.

Анрі де Сен-Симон, Огюст Конт та Герберт Спенсер убачали індикатором модерну постання індустріального суспільства, натомість для Карла Маркса важливою була інституційна динаміка капіталізму як центрального елементу модерну [212]. Згідно з Вебером, модернізація – це гомогенний процес, який трапляється разово: виникнувши в одній частині світу, він поширюється на інші території і має завершений характер. Для Маркса таким процесом було капіталістичне виробництво, а для Вебера більш абстрактний принцип раціоналізації світу. Модерн вирізняється підняттям капіталістичної індустріальної економіки, появою сучасних державних інституцій, появою демократії, вивищенням індивідуального та занепадом колективного соціального порядку, секуляризмом. Із такого розуміння модерну випливає дві ідеї. По-перше, що кожна із цих ознак тягне за собою іншу – або всі ці стовпи модерну стоять разом, або одночасно падають. По-друге, якщо модерн поширився із Заходу, то усюди в світі мають бути країни західного типу. Дуже швидко такий підхід продемонстрував свою обмеженість.

Теорія множинних модерностей, висловлена ізраїльським вченим Шмуелем Ейзенштадтом та підтримувана Судіптою Кавіраджем, пропонує принципово інше бачення модерності. У модерні він вбачає радше культурну програму, ніж економічну. Ідея множинних модерностей дає можливість розуміти сучасний світ та його історію як тривале встановлення та перевстановлення численних культурних програм. Відповідають за це встановлення соціальні актори, які знаходяться у тісному зв’язку з соціальними, політичними та інтелектуальними активістами та соціальними рухами, які просувають різні програми модерну і мають різні погляди на те, що робить суспільство модерним. Через зв’язок цих акторів із широкими секторами їхніх суспільств, усвідомлюється унікальне визначення модерну [311]. Перейняття незахідними суспільствами специфічних тем та інституціональних моделей, які походять від суспільств західної цивілізації,

тягнуть за собою селекцію, реінтерпретацію та переформулювання цих імпортованих ідей. З'являються нові культурні та політичні програми, які демонструють нові ідеології та нові інституціональні моделі. Частково з теорією множинних модерностей перегукується думки Санджея Субрахман'яма [403], але він є ще більш радикальним у критиці європоцентризму. Формулювання модерну, на його думку, було не регіональним феноменом, зміст якого схоплює формула "піднесення Заходу", а глобальним процесом. З перспективи його підходу поширена серед вчених інтерпретація колоніального правління, накинутого Заходом на решту світу, як двигуна модернізації, втрачає свою авторитетність [212; с. 197]. Піднесення модерного суспільства на Заході концептуалізується зі застосуванням категорії "модернізація". Павло Кутуев слушно вважає, що доречніше вживати термін "формування модерну" як типу суспільства, що бере свої витоки з XVI ст., є глобальним рухом, сповненим протиріч та катаклізмів, рухом, який однаковою мірою характеризується категоріями "прогрес" і "регрес", "диференціація" і "де диференціація", "раціоналізація" та "ірраціоанлізація". Визнання факту, що перша, так звана оригінальна модерність, розвинулася на Заході, не повинно знецінювати внесок інших суспільств та цивілізацій до постання модерного соціального порядку та орієнтації дії [212; с. 198]. Дослідницькі програми модернізації створюють концептуальний апарат для аналізу індійського модерну, для визначення його особливостей, а також ролі вестернізованих політичних еліт у ньому.

Йогендра Сінгх в контексті суперечностей модернізації сучасної Індії говорить про наявність "інструментальних" та "фундаментальних" цінностей в кожному суспільстві. Інструментальні цінності стосуються сфери раціональних виборів, таких як економічний вибір, адаптація до інновацій та нових технологій, охорони здоров'я, освіти, здобуття нових вмінь та навичок, де їх валідність та оптимальний результат може бути перевірений емпіричним шляхом. У той час "фундаментальні цінності" стосуються сфери

ірраціонального і пов'язані із вірою в надприродні чи божественні сили. Вони не тільки існують у людській свідомості, а навіть превалюють у ній. Це співіснування інструментальних та фундаментальних цінностей не можна вважати чимось специфічно індійським, а радше універсальним [397; p. 154].

Думка про те, що засвоєння наукового світогляду призводить до руйнування більшості традиційних цінностей та вірувань лише частково справедлива, оскільки це твердження початково стосується інструментальних культурних цінностей та їхніх традиційних форм, але не може мати вплив на "фундаментальні цінності", які сповідують індивіди та суспільства. Інструментальні цінностей існують в сфері раціональних виборів у економічному виборі, адаптації до інновацій, нових технологій, охорони здоров'я, освіти, здобування вмінь та навичок, де їхня валідність та оптимальний результат може бути перевірений.

Хорошим доповненням до модернізаціійної теорії є теорія компенсації, висунута у середині XX ст. німецьким вченим Йоахімом Ріттером та підтримувана сучасними вченими, які вважають себе його послідовниками – Одо Марквардом, Ернстом-Вольфганом Бьокенфьорде, Робертом Спаеманном. Теорія компенсації має справу не стільки з самою модернізацією, скільки з її "ефектами", які виражаються в різних формах ірраціональної поведінки. Хоча прихильники теорії описували її на прикладі XX ст., проте компенсаційні механізми почали виявляти себе значно раніше – з поч. XIX ст. Націоналізм у межах теорії компенсації – це ірраціональна відповідь на раціональний, постійно прогресуючий і складний сучасний світ. У світі, який стрімко змінюється, у людини виникає потреба визначити своє місце в деякій історичній спільноті, вона потребує історичного знання для того, щоб визначити своє місце в ньому. В світлі цієї теорії стає зрозуміло, чому ранні індійські націоналісти XIX ст. взялися за написання великих історичних наративів про власну цивілізацію та розробляли ідеологію культурного націоналізму, яка покликана була ствердити національну

ідентичність через власну культурну відмінність. Треба мати на увазі, що розгляд раннього індійського націоналізму в межах теорії компенсації розкриває лише одну із багатьох можливих причин появи цього явища в колоніальній Індії й лише цієї теоретичної рамки не достатньо для аналізу такого комплексного явища, яким є націоналізм в Індії.

Висновки до розділу I

Проблема нових вестернізованих політичних еліт є центральною в історіографії модерної Індії й не вичерпана до сьогодні. Оскільки у фокусі уваги дослідників виявляється переважно роль і місце вестернізованих політичних еліт в націєтворчому процесі, недостатньо дослідженою виглядає низка інших проблем, пов’язаних з вестернізованими елітами. Серед них проблема передумов та особливостей формування вестернізованих політичних еліт в північноіндійському регіоні. Показово, що бенгальським суспільним діячам цього періоду приділено значно більше уваги, ніж провінційним. Праць, присвячених суміжним дисертаційній проблемам, серед яких індійський націоналізм, релігійно-реформістські рухи, розвиток окремих політичних організацій тощо, є багато. Втім немає жодної, яка б розглядала процес формування політичних еліт у Північній Індії в широкому контексті західного впливу на індійську культуру за колоніальної доби і охоплювала не тільки політичну, але й ідеологічну (релігійну) сфери життя.

Питому вагу у дослідженнях Північної Індії займають представники Кембриджської школи, які репрезентують імперську точку зору. У світлі цього важливо подивитися на процес формування політичних еліт регіону з об’єктивних позицій, не впадаючи в крайнощі націоналістичної чи Кембриджської школи. Питання місця та ролі вестернізованих політичних еліт не є принциповим для цієї роботи, адже вона частково використовуючи підхід субалтерних студій переносить увагу з політики на висловлювання (дискурс) політиків, акцентуючи на тому, як вони самі бачили свою роль і

місце в політиці, а при такому підході елітарність вестернізованих політиків неможливо поставити під сумнів.

Для дослідження формування вестернізованих політичних еліт Північної Індії існує широка джерельна база, яка складається з офіційних та неофіційних джерел, а також джерел різного походження (індійських, англійських, російських). На офіційних джерелах базується переважно інституційний рівень дослідження, а на неофіційних, які в основному є інтелектуальним продуктом вестернізованих політичних еліт, персоналістський.

РОЗДІЛ ІІ.
ВИНИКНЕННЯ ВЕСТЕРНІЗОВАНИХ ІНДУСЬКИХ ПОЛІТИЧНИХ ЕЛІТ В ПІВНІЧНІЙ ІНДІЇ

2.1. Економічний та політичний контекст вестернізації регіону

Північна Індія – це частина країни, через яку взаємодія із іншими народами була найбільш інтенсивною – тут здійснювалися контакти із сусідніми державами, сюди найперше проникали завойовники. Індоарії прийшли на субконтинент з північного-заходу і закріпилися переважно в цій частині, тому регіон етнічно та лінгвістично є індоарійським. Мова в Північній Індії як джерело соціальної та політичної диференціації відігравала другорядну роль [293; p. 405], тому гінді не може бути єдиним критерієм його виділення. Наймогутніші держави індійської історії – імперія Магадга та Маурійська держава, імперія Гуптів, держава Харші, Делійський султанат, імперія Великих Моголів – утворювалися у Північній частині Індостану, або ж тут знаходився їхній центр. “Верхня Індія”, або “ядро Гангу”, які умовно збігалися з Північно-Західними провінціями Британської Індії до 1901 року, були осередком як індуської, так і мусульманської культури. Для індусів ця територія стала осередком створення основних текстів “санатана дгарма” – Вед та пуран. В долині Гангу розміщуються основні індуїстські паломницькі центри – Варанасі, Аллахабад (Праяг), Матхура, Вріндаван, Харідвар та інші. Тут же знаходяться місця колишньої слави мусульманських правителів, в основному в Делі та Агрі, які набули особливого значення не тільки для північноіндійських мусульман, але й для мусульман всієї Південної Азії. У Північній Індії також зародився буддизм і саме тут знаходяться найвизначніші буддійські центри – Бодх-Гайя, Сарнатх, Паталліпутра, Кушінагар. Все це свідчить про наявність потужної інтелектуальної традиції, яка сформувалася задовго до британського панування. Пенджаб вирізняється

з-поміж інших провінцій Північної Індії домінуванням сикхів у соціальній структурі. Коли з приходом англійців культурний та економічний центр переміщується в Бенгалію, регіон Північної Індії з колишнього центру Могольської держави перетворюється на провінцію, проте інтелектуальна традиція попередніх часів надала його колоніальній інтелектуальній культурі особливого характеру. Північна Індія – це регіон співіснування індуїстської, мусульманської та сикхської культури.

Економічний контекст. Ост-Індська компанія з 1757 року, коли вона закріпилася в Бенгалії, принесла елементи ринкової економіки в Індію, що пожвавило економічне життя у всій країні. У Північній Індії до 1857 року можна було спостерігати значний економічний розвиток, забезпечений зв'язком з економікою метрополії через Калькутту та річкову систему Гангу. У Калькутті був зосереджений транспорт, ринкові мережі та бази, які були метою всіх північноіндійських купців. У кінці XVIII – в 1 пол. XIX ст. у Північній Індій відбулося розширення виробництва та торгівлі, але лише в межах форм та структур, які були тут ще до британського завоювання. В основному це стосується ієрархічних торгових зв'язків, які існували ще з раннього могольського періоду. Єдина зміна, яка спостерігалася в цей час – початок попиту на фабричний одяг машинного виробництва, залежність деяких предметів розкоші від експорту та поява сімейних фірм різного рівня. Особливих технологічних змін у ремеслах чи сільському господарстві не було. Придбання купцями землі було пов'язане не стільки з бажанням долучитися до виробництва, скільки з прагненням отримати вплив, який мали землевласники. Вирощування культур було спрямоване радше на задоволення потреб родини, ніж на ринок. Розвиток транспорту відбувався в напрямку збільшення розмірів та кількості барж та використанням возів замість волів для перевезення товарів в такі торговельні центри як Агра, Фарукхабад, Азамгарх. Ост-Індська компанія, усвідомивши важливість доріг, виділяла кошти на їх прокладення та ремонт [344; p. 242–269.]. Тож до

Індійського повстання 1857 року в Північній Індії можна було спостерігати економічне пожвавлення без переходу економіки на ринкові рейки. Саме після ліквідації Ост-Індської компанії почалися системні зміни в індійській економіці. Як стверджує один із перших дослідників індійської економіки Р. Ч. Датт, після 1858 року індійська економіка вступила у фазу, коли на відміну від неприхованого грабування країни попередніх фаз, в Індію активно почав проникати британський капітал у вигляді інвестування та створення банків.

Поява ринкової економіки в Індії з 50-х рр. XIX ст. поруч із освітою західного зразка була одним із вирішальних факторів, які вплинули на формування прошарку освічених індійців та нових політичних еліт. Економіка мала як прямий, так і опосередкований вплив на індійське суспільство. Прямий вплив втілився у можливості змінювати професію за нових економічних умов, що, відповідно відкрило шлях для соціальної мобільності. Британська Індія створила найбільшу в світі джутову індустрію та четверту за розміром текстильну промисловість, що дало індійцям можливість бути посередниками у торгівлі продуктами нової індустрії, хоча власниками таких підприємств залишалися англійці. Місцевий прошарок торговців таким чином набирав сили, його представники змогли собі дозволити англійську освіту, поповнивши лави освічених індійців.

У банківській справі знайшло себе багато представників торгових каст, зокрема касти кхаттрі. Сім’я банкірів Тандонів у Лахорі виступає яскравим прикладом зміни професії кастою кхаттрі. Каста кальварів у Верхній Індії поступово відійшла від своєї традиційної професії дистиляції та продажу алкоголю в результаті дій уряду і через те, що більшість її представників почала отримувати західну освіту. На конференції кальварів у Аллахабаді в 1921 р. було проголошено, що лише 50 з 4000 кальварів міста продовжують займатися торгівлею алкоголем, в той час як більшість стала банкірами, підрядниками та держслужбовцями.

Опосередкований вплив на формування та еволюцію освіченої по-західному частини індійського суспільства мав розвиток комунікацій та транспортної системи. Активний їхній розвиток почався саме із третьою – “інвестиційною” – фазою, про яку писав Р. Ч. Датт. Комунікації в Індії, представлені друкарством та засобами зв’язку (телеграфом та державною поштою), були тим інструментом, завдяки якому стали можливими практики створення публічного простору, який був конститутивним для освічених індійців у 2 пол. XIX ст., коли вони почали формуватися як більш-менш гомогенна частина індійського суспільства і поповнювати лави політичної еліти на всіх рівнях. Бенедикт Андерсон вважає “друкарський капіталізм” головним чинником у розвитку уявлених спільнот. Оскільки політика Англії, окрім деяких випадків, зокрема Акту про місцеву пресу 1878 р. лорда Літтона, характеризувалась наданням свободи слова, в Індії роль “друкованого капіталізму” важко переоцінити, адже преса та інша друкована продукція створили єдине комунікативне поле в країні, яка характеризувалася релігійною, етнічною, мовною та соціальною пістрявістю. Уявлені спільноти, за словами Андерсона, з’являють там, де руйнуються фундаментальні уявлення, що мають аксіоматичну владу над умами людей. Одним із таких уявлень є те, що певна книжна мова забезпечує доступ до онтологічної істини саме тому, що вона є невіддільною частиною цієї істини [157; с. 56]. “Друкарський капіталізм” десакралізував книжну мову, натомість зробив розмовну мову легкодоступним джерелом істини.

Друкарські преси й сучасне обладнання для виробництва паперу британці завезли в Індію із самого початку освоєння субконтиненту, але індійці почали користуватися ними лише з впровадженням освіти західного зразка. До цього друкарськими верстатами користувалися переважно християнські місії. Масове використання друкарства розпочалося з 2 пол. XIX ст., коли з’явилися численні друкарні, які різнилися за розміром. У Північній Індії найбільшою друкарнею володів Невал Кішор з Лакнау: у

нього був штат із більше ста працівників і друкувалися книги та підручники для потреб всієї Північної Індії, а також перша газета на мові урду “Oudh Akbar”. Були й менші друкарні з одним друкарським пресом. Відкрити маленьку друкарню міг дозволити собі навіть не вельми заможний освічений індієць [339; p. 38]. Порівняно з іншими провінціями циркуляція преси в Північно-західних провінціях була невеликою. Ранні газети на урду, такі як “Oudh Akbar” друкувалися сотнями в 1880-х, і навіть пізніше більш успішні газети, такі як “Saryara”, продавали тільки 5 500 копій одного номеру, забезпечуючи найвищі продажі урдумовних газет у 1914 р. [339; p. 38].

Телеграф зв’язав основні центри Індії й був завершений ще до кінця перебування Далхузі на посаді генерал-губернатора, тобто до 1856 року. 4,5 милі телеграфних ліній уможливили швидке поширення політичної, торгової, індустріальної, воєнної та особистої інформації. За допомогою телеграфу Індія була включена до світового ринку. У 1854 р. з’явився державний поштовий сервіс. Ціна за пересилання була низькою, що спростило не лише індивідуальну комунікацію, але й переписку між численними видавцями та журналістами.

Розвиток транспорту, який супроводжував індустріалізацію, також почався з “інвестиційною” фазою індійської економіки. Британці почали вкладати в транспортні та ірригаційні проекти. Англійська риторика з приводу залізниці була пов’язана з магічним, модернізуючим впливом на Індію [283; p. 535]. Через неї цивілізація мала поширюватися на весь субконтинент. У протоколі 1853 року Дж. Далхузі – генерал-губернатора Індії (1848–1856) – йшлося про те, щоб прокласти 5 000 миль залізниці [360; p. 96]. Індійський національний конгрес навряд чи зібрався би, якби не було доступного та швидкого транспорту, який у 1885 році міг би забезпечити прибуття всіх делегатів у Бомбей. У Північній Індії як у периферійному регіоні будівництво залізниці відбувалося повільно – лінію “Калькутта – Аллахабад – Делі” було завершено однією із останніх у 1864 році. Розвиток

інших видів транспорту, зокрема автобусного, йшов паралельно з прокладенням доріг. Можливість швидкого подолання фізичної дистанції допомогла подолати соціальну дистанцію для людей із різних частин Індії. Залізниця забезпечила ефективне розмиття традиційних звичок і уявлень, адже безпристрасно урівнювала навіть кастових та позакастових індусів – всі, хто заплатив за проїзд, мали право їхати поїздом.

Стрімка урбанізація – ще один наслідок економічного розвитку Індії та налагодження комунікації між різними її частинами. Молоді люди заради роботи, або покращення своїх можливостей, здобувши західну освіту, ставши лікарями, вчителями та держслужбовцями, шукали роботу далеко від своїх "маленьких батьківщин" і концентрувалися переважно навколо великих міст-столиць президентств Калькутти, Бомбею та Мадрасу. Тут вони знаходили подібних собі й створювали окрему спільноту, в якій кастова, етнічна чи релігійна приналежність не відігравали великої ролі. [390; p. 66]. Англіканський священик Джеймс Лонг писав: "… Вона (освіта. – *Ю. Ф.*) спаяла представників різних президентств в одну патріотичну масу, в спільноту, яка відчуває індійську приналежність. Таким чином, індієць з Калькутти під час візиту в Бомбей мав можливість звертатися до численних парсів чи гуджаратців англійською, в той час як вони нічого не знали рідною мовою один одного" [303; p. 130]. Однак вестернізований контингент великих міст Північно-Західних провінцій та Пенджабу не був інтерпровінційним. Єдиними представниками непівнічних провінцій у великих містах, таких як Лакнау, Лахор, Бенарес, Канпур, були бенгальці. Місто – це простір, в якому об'єктивно важко дотримуватися правил ритуальної чистоти. Транспорт, в якому бабу доводилося їздити з недоторканими, спільний водопровід, заклади спільного харчування, спеціальний порядок роботи адміністративних установ, який не дозволяв своєчасно виконувати відповідні ритуали – все це змушувало висококастових освічених індійців ігнорувати правила ритуальної чистоти, або не так

скрупульозно їх дотримуватися, інакше кажучи, “нові віяння в політичному та суспільному житті зробили неможливим скрупульозне виконання згаданих правил” [40; с. 61]. Тому саме в містах традиційні приписи позбувалися своєї догматичної напруги, сприяючи консолідації освічених індійців та формуванню нових політичних еліт.

Економічному розвитку Пенджабу сприяли іригаційні проекти, які реалізувалися протягом 1860–1920 років., і забезпечили провінцію 10,000,000 акрів землі для культивації, що покращило не тільки аграрну економіку в провінції, але й демографію. Пракаш Тандон, чиї батьки і прабатьки були сучасниками економічних змін у провінції, говорив, що іригаційні канали змінили пустелі на зерносховища і заклали основу мирного і процвітаючого села [144; p. 13].

Політичний контекст.

Північні території Індії британці завоювали пізніше, ніж північно-східні та південні. Роки правління генерал-губернатора Далхузі (1848–1856) позначилися консолідацією британського домініону на субконтиненті через політику анексії нових територій та встановленням структур сучасної адміністративної держави. Значну частину Півночі Індії займали “Віддані та завойовані провінції”, якими з 1805 року управляла Ост-Індська компанія і які у 1834 році стали Північно-Західними провінціями. Пропозиції включити ці території до Бенгальського президентства не було реалізовано через віддаленість від Калькутти. Таким чином провінції стали самостійною адміністративною частиною на чолі з лейтенант-губернатором: ця частина залишалася провінційною щодо до трьох президентств. Королівство Ауд до 1856 року мало формальну незалежність, а після Повстання потрапило в підпорядкування Британській Короні, а в 1877 році було приєднане до Агри і разом з Північно-Західними провінціями утворило адміністративну одиницю Північно-Західні провінції та Ауд. У 1902 році її перейменували на Об’єднані

провінції Агри та Ауду[2]. Це була друга за кількістю населення адміністративна одиниця після Бенгалії. Вона складала 1/16 території Британської Індії (105 000 квадратних миль), але містила близько 1/7 частини населення країни. До 1900 р. населення Північно-Західних провінцій складало 44 107 869. 38 млн. становили індуси, а 7 млн. (14,5 %) – мусульмани. Це була батьківщина важливої урдумовної мусульманської меншини, яка, до того ж, була найбільшою мусульманською меншиною у всій Індії. З початку XX ст. Об'єднані провінції Агри та Ауду поступово стають ключовими в конгресистському русі, зміщуючи еліти з центрів президентств.

Пенджаб анексували в 1849 році після перемоги у Другій англо-сикхській війні, він став окремою провінцією у володіннях Ост-Індської компанії. До цього на території Пенджабу з 1801 до 1849 року існувала сикхська імперія, заснована Ранаджитом Сингхом. Пракаш Тандон, пенджабський політик, оцінюючи анексію Пенджабу, говорив так: "Ми, пенджабці, щасливі, що уникнули правління Ост-Індської компанії. Ми почали нашу британську главу під новим урядом без похмілля після Компанії. На цьому незайманому полі, без жодних жалкувань про минуле… Це була благозичлива бюрократія, яка давала можливість для будівництва і приваблювала людей, які любили бути першими у владі" [144; p. 12].

Повстання 1857 року розгорталося в основному на території Північної Індії. Королівство Ауд єдиним фронтом стало проти британців, навіть селяни, які на думку колонізаторів, мали б об'єднатися з ними проти тулукдарів, виступили разом з останніми. Таким чином, столиця Ауду – Лакнау – протрималася аж до березня 1858 року. Те, що селяни підтримали Повстання, свідчить про те, що на 1858 р. тулукдари як соціальний прошарок зберігали свою легітимність серед жителів Ауду і їхній елітарний статус

[2] Коли йдеться про час до 1901 р., в тексті вживається перша назва, а після 1901 р. – друга. В узагальнюючих твердженнях, де хронологія не важлива, вживається назва "Північно-Західні провінції".

ніхто, навіть самі селяни, не ставили під сумнів. Через те, що сикхи не приєдналися до Повстання, воно не охопило Пенджаб. Прихід британців у Пенджаб в індуському середовищі викликав позитивну реакцію, адже разом з ними в провінцію прийшов мир і порядок, який покоління людей часів сикхських війн дуже цінувало на контрасті зі своїм досвідом. Після Повстання 1857 р. було заборонено носити зброю, створено нову поліцію та юридичний порядок. Такі заходи британської влади сприяли зміні способів ведення переговорів. Раніше прийнятий спосіб із застосуванням сили перестав бути доступний й люди почали вдаватися до інших, які так чи інакше сприяли формуванню сучасного публічного простору дебатів, в якому силі не було місця. Британці встановили владу, яка проникала всюди і регламентувала всі сфери життя міста від споживання та продажу інтоксикаційних речовин до локалізації кладовищ та крематоріїв, від розміру вбиралень до розміру релігійних процесій.

Значною мірою на вестернізацію регіону, особливо Північно-Західних провінцій, вплинула доколоніальна політика деяких могольських князівств, що вже тоді сформувала підстави для захисних стратегій індусів. Наваби князівства Ауд були перськими мусульманами-шиїтами із династії Нашапур. Улем тиснув на навабів, щоб ті надавали більш шиїтського забарвлення своїй адміністрації та політиці. Часто це означало менш толерантне ставлення до інших релігійних груп – мусульман-суннітів та індусів. Сайїд Ділдар Алі Насірабаді, який став найбільш відомим релігійним радником для багатьох навабів, звинувачував нібито недостатньо нерелігійних сунітських могольських правителів Індії, які не ведуть війну проти індусів, не змушують їх прийняти іслам [302; p. 226]. В адміністрації навабів представників сімей каястха було мало, натомість практично всі місця були зарезервовані за мусульманами-шиїтами [339; p. 100]. Для Пенджабу це також актуально, адже індуси втратили владу тут ще в XI ст., коли були завойовані газневідами. Це значною мірою вплинуло на розвиток індуського

ревайвалізму вже у колоніальні часи, коли за відсутності політичного спадку, індуси Пенджабу почали апелювати до релігійного. Північна Індія таким чином була реліктом мусульманського панування та серцевиною мусульманської еліти, яка культивувала окрему мусульманську культуру та політику.

Серед декількох форм землеволодіння, які були в Британській Індії, у Пенджабі та Північно-Західних провінціях була поширена лише одна – система постійних поселень заміндарів (землевласників), які охоплювали приблизно 30% території Британської Індії. Система райотварі, за якою селянин володів такою кількістю землі, яку міг обробити, тут не була поширена. Земельні відносини були визначальним чинником у відносинах релігійних спільнот, особливо у Пенджабі. Великі землевласницькі прошарки селян походили майже виключно із ортодоксальних мусульман. Як пише М. О'Дваєр, у 80-х рр. XIX ст. вони не виказували жодної ненависті до християн. У кінці другої декади XX ст. між ними та індусами відносини зіпсувалися. Індуси були переважно містянами, а ті, які жили в селі, займалися лихварством, за що здобули славу експлуататорів селянства. Зважаючи на це, конфлікт інтересів між мусульманською та індуською спільнотами Пенджабу був радше економічним, ніж релігійним [106; p. 38].

Ще однією особливістю англійської адміністрації в північних провінціях було посередництво бенгальців. Із самого завоювання Ауду та Пенджабу постала проблема недостатньої кількості кваліфікованих англомовних кадрів. Найкращим рішенням в таких умовах було залучити вже сформовані бенгальські вестернізовані кадри. Освічена еліта новозавойованих провінцій з повагою та вдячністю сприйняла прибулих. Титулом "бабу" нагороджували індійця, який зміг пристосуватися до дивного світу, в якому домінують британці. Освічена частина місцевого населення була готова визнавати лідерство та статус бенгальської еміграції, адже бенгальці першими сконструювали успішну модель акультурації і поширили

її за межі Бенгалії. Лише деякі пенджабці у перші десятиліття правління Корони мали бенгальський титул “бабу”.

Тож регіон мав свої економіко-політичні особливості, які в подальшому вплинули на взаємодію із прийшлою англійською культурою. Пізнє приєднання до володінь Ост-Індської компанії, рання втрата індусами політичної влади у Пенджабі, особливості земельної політики в провінції, наявність потужної культури шиїтського могольського двору в Верхній Індії, помітна присутність сикхів – найбільш потужні політичні фактори, які вплинули на вестернізацію Північної Індії. Трансформація індійського суспільства у регіоні відбувалася під дією загальноіндійських економічних факторів. Оскільки Пенджаб був приєднаний до Британської Індії у інвестиційну фазу економічного розвитку, він почав стрімко розвиватися, за рахунок чого у провінції сформувався потужний комерційний прошарок.

2.2. Соціальне походження вестернізованих політичних еліт у Пенджабі та Північно-Західних провінціях

Питання соціального походження вестернізованих політичних еліт - це питання їхньої кастової приналежності та віднесеності до певної соціальної страти у модерному сенсі. Вестернізовані політичні еліти в колоніальній Індії належали до прошарку суспільства, який мав самоназву – educated Indians, educated classes, або middle class, яку вживали як англійці так і самі індійці. Термін “освічені індійці” стосується освічених за західним зразком людей не залежно від релігійної приналежності. Мусульмани, парси, сикхи, джайни та представники інших релігій мали не менший доступ до західної освіти, ніж індуси, втім останні становили найбільшу частину освічених індійців й задля уникнення термінологічної перевантаженості у даній роботі термін “освічені індійці” буде стосуватися виключно індусів. Виокремлення “освічених індійців”, які були індусами, обґрунтовано декількома причинами. Індуси

були першими, хто вступили у взаємодію з британцями і почали критично порівнювати власну культуру із західною. За цією ознакою індусько-британський діалог відрізнявся від форм взаємодії, що встановилися між англійцями та іншими релігійними спільнотами субконтиненту (мусульманами, парсами, сикхами тощо). Ця різниця полягала не просто у визначенні ставлення до колоніального правління (вітати його, ігнорувати чи боротися проти нього), як це робили мусульмани. Майже всі індуські лідери обговорювали цю проблему в ширшому контексті соціальної та культурної регенерації. Індусів не задовольняли нав'язувані їм англійцями визначення себе, тому, крім соціальних питань, їх турбувала проблема самовизначення. Потреба концептуалізувати себе як гомогенну спільноту постала з новою силою вперше з часів могольського панування. Досі розсіяна та розпливчаста індуська самосвідомість у такий спосіб набула колективної артикуляції в часи британського правління.

Думки з приводу того, чи становлять освічені індійці окремий прошарок індійського суспільства, розділилися. Ми схиляємося до того, що освічені за західним зразком люди справді становили певну соціальну єдність. Цьому, крім наявності самоназви, є низка інших підтверджень, наприклад, формування колективної ідентичності через протиставлення себе іншим прошарками індійського суспільства. Таке протиставлення демонструють не тільки праці представників освічених кіл, а й їхня діяльність та приналежність до інституцій, які з ними асоціювалися. Тож, освічені індійці протиставляли себе колонізаторам. Як би високо освічений індієць не зміг піднятися кар'єрною драбиною в колоніальному апараті, він залишався в нижчій позиції навіть щодо англійця, нижчого за рангом. Також освічені індійці протиставляли себе не менш освіченим, але за традиційним зразком, співвітчизникам (vernacular literati), в основному представникам брахманської ортодоксії, які не сприймали західних ідей та були проти

соціальних, релігійних, а пізніше і політичних реформ, ініціаторами яких були перші.

Крім того, освічений індієць протиставляв себе представникам колишньої аристократії. Попри те, що раджі та чиновники при них справді знали англійську мову на високому рівні й нерідко отримували освіту за кордоном, ознайомившись із цінностями західної цивілізації з перших рук, вони становлять окремий прошарок індійського суспільства, який крім освіти мав мало спільного з educated Indians. На відміну від "освічених індійців", колишня аристократія була лише "приймачем" західної культури, при чому зазвичай в суто англійському вигляді, і це сприйняття зводилося до поверхового мавпування. Про це говорив І. П: "Мені доводилося багато разів бачити і навіть жити в резидентів при дворах незалежних володарів; ці управителі царственої освіти за великим рахунком – люди добре (за англійським взірцем) по-світському виховані, дечому навчилися, але надзвичайно байдужі до літератури та будь-яких наук, велично зневажають все індійське: народ, вірування та звичаї, весь життєвий уклад" [30; с. 104]. Тож принципова різниця між англізованою аристократією та вестернізованою освіченою меншістю полягала саме у ступені вестернізації. Аристократію зачепила лише поверхова (за М. Н. Шрінівасом) вестернізація (манери, звички, побут), а не глибинна (література, мистецтво, філософія, знання), не кажучи вже про вестернізацію в значенні створення нових інституцій. Для Ауробіндо Гоша поверхова вестернізація була "безпомічною імітацією", яка загрожує асиміляцією" [425], від чого він застерігав своїх освічених співвітчизників.

І, врешті, вестернізована меншість відділяла себе від нижчих соціальних прошарків. Намагаючись протиставити себе традиційним елітам та колонізаторам, educated Indians вдавалися до риторики егалітаризму, проте вона миттєво зникала при протиставленні себе нижчим прошаркам. Віце-король Дафферін влучно сказав про місце нового прошарку: "Вони не були ні

представниками аристократичної частини індійського суспільства, ні тими, хто був у особливому контакті з величезною масою індійського населення і не мали співчуття до неї; вони не розуміли їхні бажання та потреби…” [394; p. 215]. У зв’язку з бажанням утримувати свою вищу позицію щодо нижчих соціальних груп, вестернізована меншість продовжувала підтримувати традиційні ідеї про ієрархію [339; p. 53]. “Індуські революціонери з дивовижною пам’яттю, яка у східних інтелігентів часто замінює здібності, цитують цілі сторінки із творів Бакуніна, Леніна чи Карла Маркса, але вони стають недорікуваті, коли йдеться про касти. Коли пізніше мовилося про касти й індусу поставили питання ребром про їх знищення, комуніст, терорист і марксист забурмотів щось про національні традиції, які Європа не розуміє” [15; с. 238], – пише Ісаак Шкловський. Хоч він і згадує пізніші часи, 1920-ті роки XX ст., все ж його спостереження відображали суперечливість позицій освічених індійців, яку можна було бачити і в досліджуваному періоді (з 1858 по 1921 р.). Важливою підставою протиставлення себе іншим групам індійського суспільства для освічених індійців була поважність, яка становила основу самоідентифікації. Основним, проте не єдиним, способом набуття цієї поважності була західна освіта, а також наслідування соціального управління, моралі та словника британців. Така освіта культивувала відчуття не лише інтелектуальної переваги, а й моральної. Відчуття моральної вищості, поєднане з новими ідеями утилітаризму та соціологічними ідеями Спенсера було одним із способів для освічених людей XIX ст. відрізнити себе від своїх попередників [339; p. 28].

Парадоксально, що другим важливим способом набуття респектабельності було підвищення цінності традиційних ідей. Таким чином, респектабельність будувалася на двох рівнях – модерному та традиційному. На думку С. Джоші, суперечності всередині нового прошарку (а він вважає його саме прошарком) якраз і стали конститутивним для нього [339; p. 55]. На цьому наголошував також П. Чхаттерджи, говорячи про “серединність”

вестернізованої страти. “Колоніальний середній клас … був одночасно поставлений в позицію субординації в одних відносинах та в позицію домінування в інших” [300; p. 36], і саме ця серединність зіграла вирішальну роль у його самоідентифікації.

Окрім ідентичності, яка будувалася на дворівневій респектабельності, важливим фактором формування освічених індійців як групи була публічна сфера, що водночас і творила групу, і була продуктом її діяльності. У 2 пол. XIX ст. вона значно розширилася завдяки створенню модерних інституцій, насамперед таких, як преса та громадські й політичні організації, а також завдяки тому, що відбулася кількісна та якісна зміна в природі публічних дебатів, змінився спосіб, у який та частина індійського суспільства, яка вважала себе середнім класом, проживала своє життя, заробляла та сприймала свою власну роль у світі навколо неї” [339; p. 25]. Тому educated Indians – це не просто продукт західної освіти чи нових форм комунікації (хоча вони, без сумніву, зіграли свою роль), а результат осмислення себе й свого місця в суспільстві. Бути середнім класом в колоніальному Лакнау (втім, як і всюди в світі), стверджує Джоші, – це не просто мати певний рівень доходів, рід занять чи навіть відповідну освіту. Безсумнівно, ці фактори визначиали тих хто міг, або не міг бути зарахований до середнього класу, але найперше бути середнім класом – це проект, який базувався на протиставленні себе іншим соціальним групам через свою активність в публічній сфері [339; p. 172]. Ба більше, протиставлення себе іншим соціальним групам грутнувалося на думці, що ті цінності, які середній клас пропагував, є вищими за цінності колишньої аристократії, нижчих класів та британських правителів. Окремішність групи та її ідентичність підтримувалася не лише зсередини, а і ззовні, загальним визнанням, яке забезпечувалося активною репрезентацією вестернізованих еліт у публічній сфері. Формується “інтелігентський наратив”, який освічена меншість

створює сама для себе, і який визнає решта суспільства головним чином завдяки його репрезентації в публічній сфері.

М. Торрі [409] вважає, що однією з ознак середнього класу, як він називає освічених індійців, є політична свідомість. Саме політично свідому й активну частину цього класу він пропонує назвати inlellectuals або “інтелігенція”. Політична свідомість перш за все, на його думку, відділяє вестернізовану освічену меншість від іншого по-західному освіченого прошарку – колишньої могольської та індійської аристократії. Поняття “інтеліґенція”, західним аналогом якого є поняття “intellectuals”, якнайкраще відображає цю різницю.

Термін “інтлеліґенція” також можна застосувати до освічених індійців досліджуваного періоду. Він виник у Росії у 60-х роках XIX ст., де набув етичного, ціннісного смислу й став означати соціально оформлену частину суспільства, яка взяла на себе “місію” (функцію) виразника та творця свідомості нації [256; p. 183]. Інтеліґенція – це не просто найбільш освічений, культурний, передовий та прогресивний прошарок суспільства, а ще й “частина народу, яка взяла на себе соціальну функцію суспільної самосвідомості від імені та в ім’я всього народу”. За радянських часів цей термін, набувши соціологічного значення (прошарок інтелігенції існував поруч із двома класами – робітничим класом та селянством), зберіг свій морально-етичний сенс, що й дає підстави співвідносити educated Indians з інтелігенцією. Втім, у роботі ми, в основному, уникатимемо цього терміну через стійку асоціацію з радянським його значенням, яке виникло в принципово іншому економічному контексті. Крім того, термін “інтеліґенція”, так само, як “інтелектуали”, не може вживатися на позначення всієї групи освічених індійців, а лише тієї її частини, яка була політично свідомою і яка залишила по собі інтелектуальний спадок у вигляді літературної та філософської творчості.

Схожі труднощі виникають при співвіднесенні освічених індійців із середнім класом. Чи можливо назвати середнім класом групу людей, яка становить надзвичайно малу частину суспільства, в той час, як у європейських та американському суспільствах середній клас завжди складав, якщо не основу, то велику їх частину? Згідно із державним переписом населення за 1901 р., освічених за англійським зразком людей в Індії було 1,5 млн., що складає 0,57% всього населення [384; p. 120]. Вестернізована частина індійського суспільства справді була "мікроскопічною меншістю", як її назвав лорд Дафферін. Тим не менше, застосування категорії "класу" до людей із західною освітою своїм корінням сягає відомої промови Томаса Бібінгтона Маколея при виголошенні Протоколу про освіту 1835 року, який говорив про створення класу людей, індійців по крові та кольору шкіри, але англійців у смаках, думках, моралі та інтелекті" [278; p. 49]. Термін "новий середній клас" з'явився у кінці XIX ст. з подачі Сурендранатха Банерджи, який говорив про новий клас як про носія "просвітництва, свободи прогресу та процвітання"[3]. До цього терміну також вдавався Ауробіндо Гош у серії політичних есеїв "Нові ліхтарі для старого" [425]. Не зважаючи на те, що політично активна частина індійського суспільства була мікроскопічною, "… інформація, яка дійшла до мене, показує, що її вплив розповсюджується" [11; p. 2].

Згідно з марксистським підходом (у найбільш загальних рисах) клас є продуктом виробничих відносин й визначається відношенням до засобів виробництва. Намагання накласти марксистську класову теорію на суспільство модерної Індії викликало багато суперечок. Серед вестернізованих індійців були і землевласники, і чиновники, і торговці, і кредитори, засоби виробництва яких дуже різнилися. Економічно їх поєднував хіба що високий рівень доходів, при необхідності заробляти собі на життя професією. Освічених індійців об'єднувало висококастове

[3] Ці слова прозвучали в газеті "The Bengalee", 17 Feb, 1921 [цит. за: 381].

походження. Новоутворений прошарок в основному поповнювався за рахунок так званих “світських” брахманів (laukikas), які опанували нові професії і не були пов’язані з релігійною сферою, на відміну від храмових брахманів (vaidicas), які продовжували виконувати жрецькі функції і серед яких були гуру, пандити, астрологи, аюрведичні лікарі й т. п. Ритуально vaidicas були вищими за laukikas, але той факт, що останні часто мали економічну та політичну силу, ставив їх у вищу позицію в секулярному контексті. Брахмани-священики також поступово вестернізувалися й віддавати своїх дітей на навчання у коледжі [399; p. 489]. Це була нова секулярна “кастова система”, яка наклалася на традиційну систему, в якій британці, нові кшатрії, стояли на верхівці, в той час як брахмани займали другу позицію, а інші стояли в основі піраміди [399; p. 488]. Втім, брахманське походження не є обов’язковою умовою виділення освічених індійців у окрему групу. Їхні лави поповнювалися також за рахунок небрахманських каст, які були достатньо заможними, щоб дозволити собі західну освіту. Яскравим прикладом такого типу каст можуть слугувати бенгальські касти байдья і каястха. Байдья – невеличка каста, яка формально була суббрахманською, хоча за освітою та добробутом далеко випереджала брахманів. Їх вважали “вищим середнім класом”, вони так само, як брахмани, були широко представлені в державному обслуговуванні, мали різну професійну приналежність та були землевласниками [393; p. 102]. Таким чином, ні за відношенням до засобів виробництва, ні за соціальним походженням освічені індійці чітко не вкладаються у категорію класу. Тим не менше, термін “середній клас” набув широкого вжитку стосовно індійських освічених кіл. Найчастіше він вживався стосовно бенгальського бгадралок (з бенгалі – “поважні люди”), нового вестернізованого прошарку бенгальського суспільства.

Бенгальський середній клас як окрема “група за інтересами” з’явився після Повстання 1857 року. До цього термін madhyabitto чи sikkhita

sampradaya більше застосовувався, ніж “бгадралок”. Останній активно почали вживати англо-індійські службовці в офіційних колах після початку Руху свадеші з 1905 року. Крім того, таких людей називали “бабу”, що відповідало англійському зверненню “містер”, що свідчило про поважне ставлення до них. Бабу титулували виключно по-західному освічених індійців, або тих, які розмовляли англійською мовою. Загалом це було поважне звернення до вченої людини, але вченої виключно по-європейському. Банкім Чандра Чатерджи хоч і гостро критично, проте дуже влучно охарактеризував таких людей у 1873 році: “Бабу будуть невгамовні в розмові, експерти у певних іноземних мовах і ворожі до їхньої рідної мови… Деякі дуже розумні бабу будуть народжені такими, що не зможуть спілкуватися рідною мовою. Як Вішну, вони матимуть десять інкарнацій, які називатимуться клерк, вчитель, брахмо, бухгалтер, лікар, юрист, управлінець, землевласник, видавець та безробітній… Бабу вживають воду вдома, алкоголь – з друзями” [412; p. 5].

Бгадралок, як стверджує Свапна Банерджі, не був гомогенний, всередині класу існувала ієрархія. Клас поділявся на так звані дали (dals), які включали в себе багатих, освічених по-західному людей, які заробляли гроші як dewans (фінансові міністри), zamindars (землевласники) та muchchuddus (депутати), які всі називалися abhijat (аристократами), або раджами-компрадорами. За ними йшли середнього доходу групи, яких називали madhyabitto, а в самому низу були бідні бгадралок (daridra athacha bhadralok), стиль життя яких був таким же, як і в попередніх двох груп, але які мусили заробляти як munshis (приватні секретарі) та bazar sarkars (клерки) при dewans та muchchuddus. Суспільні лідери та політики в основному вийшли з abhijats, які поводили себе як dalapatis (лідери) та grihasthas (господарі) і складали madhyabitto [276; p. 6]. Енріке Доннер справедливо вбачає у бгадралок не стільки соціальну групу, скільки культурну категорію [308; p. 56]. Власний культурний проект “середнього класу” грає ключову роль у

формуванні та самовизначенні групи. Термін “культурний проект” активно використовує Санджей Джоші у своїх працях, маючи на увазі комплекс практик у публічній та приватній сферах, в які були залучені educated Indians та ту групову ідентичність, яку вони самі для себе культивували.

Називати бгадралок “середнім класом” почали під впливом зміни методологічних прийомів у соціології, на яких акцентує Торрі. На початку XX ст. соціологи починають відходити від опозиції буржуазія / робочий клас, натомість схиляються більше до протистояння робочий клас / середній клас. Зміна фокусу на розрізнення робочий / середній клас призвела до зміни критерію виділення класів з власності та багатства на рід занять та освіту. Таке розрізнення базувалося на протиставленні фізичної та розумової роботи. Таким чином, освіта стала основоположним критерієм розділення на класи [287]. За таким же принципом історики і соціологи ділять на класи індійське суспільство XIX ст., адже в цей час для такого розрізнення з’являються підстави. На нашу думку, у період з 2 пол. XIX – поч. XX ст. можна говорити про “середній клас” в Індії не як про доконаний факт, а лише про формування середнього класу, адже кількість освічених за західним зразком людей постійно зростала (з 50 000 у 1880-х рр. до 505 000 у 1907 році) [357; p. 65]. Джон Ґаллахер, предметом досліджень якого був бенгальський бгадралок, свідомо не використовує термін “вестернізований середній клас”, натомість називає цю групу людей нейтральними словами, такими як “політики Калькутти”, “індуські політики”, говорячи фактично про той же “вестернізований середній клас” [317]. Слідом за Ґаллахером, уникаємо позначати групу по-західному освічених людей соціологічними термінами, натомість будемо говорити про вестернізовані політичні еліти.

Лише у Бенгалії освічена вестернізована частина суспільства мала самоназву народною мовою – бгадралок. Тут культурний проект вестернізованих індійців набув найбільш вираженого і завершеного характеру. В інших частинах Індії місцевої самоназви не виникло, натомість

користувалися тією, яку використовували британці – educated Indians, або middle class. У Верхній Індії, так само, як у Бенгалії, каястха становили основу вестернізованих освічених індійців, державна служба тут поповнювалася значною мірою за рахунок них. Каястха, краще за будь-яку іншу вищу касту підходили для цієї ролі. Професійна діяльність представників цієї касти була актуальною при будь-якій державі. Каястха легко пристосовувалися до нової адміністрації. Вони були двох видів – бухгалтери сільської громади чи міста та бухгалтери при королівському дворі. Коли індуські династії були завойовані мусульманськими, останні каястха присвятили себе вивченню перської мови, чим і відрізняються від усіх інших індуських каст. Їм вдалося залучитися підтримкою своїх нових управителів на стільки, що вони посунули брахманів з посад, які ті традиційно займали як судді та радники при індуських династіях. Так само при англійському раджі каястха без вагань вступали на державну службу. Англійці, на відміну від місцевих землевласників, пропонували фіксовану зарплату, що ще більше мотивувало каястха. Так само, як з мусульманськими правителями, каста демонструвала готовність вчити англійську мову й адаптувати себе до нового порядку. У нових умовах англізовані каястха відмовилися від перської та намагалися відродити вивчення гінді та санскриту. Каястха мали найвищий статус серед “каст службовців”, до яких “Короткий опис кастової системи в Північно-Західних провінціях” відносить також бхаті, паварія та низку інших.

Верхівку в соціальній респектабельності серед так званих “торгових каст” у Північно-Західних провінціях займали касти дхусарів, аграхарів, агарвалів, бохра та кхаттрі. Остання з п’яти мала найвищий соціальний статус, а перша, відповідно, найнижчий. Ці п’ять каст у Північно-Західних провінціях були пов’язані з торгівлею не скільки товарами, скільки грошима і відомі під загальною назвою “махаджани”. Майже всі місцеві банкіри

походили із цих каст. Каста кхаттрі вважалася такою ж високою у статусі, як брахмани.

Крім каястха у Північно-Західних провінціях впливовою була каста кашмірських пандитів, які походили, як стверджує назва, з Кашміру, але частково переселилися у Верхню Індію з XVIII ст. і традиційно служили в королівських судах.

Якщо у Верхній Індії абсолютну більшість становили індуси[4], то в Пенджабі в більшості районів вони були у меншості. Їхнє економічне положення поступалося лише сикхам, які хоч і були в меншості, але лідирували за всіма показниками. Мусульмани поступалися як одним, так і іншим у всіх сферах життя. Серед мусульман було менше по-західному освічених людей, тому їх було менше на державній службі та в органах місцевого управління [309]. Індуська каста кхаттрі в Пенджабі займала найбільшу кількість посад, за ними йшли брахмани, арора, банья та раджпути. Назва “кхаттрі” походить від назви кшатрійської варни, що може свідчити про те, що кхаттрі відділилися від своєї касти воїнів і з певного часу створили кастове відгалуження, яке почало займатися виключно комерційною діяльністю. На відміну від кшатріїв, вони дуже суворо дотримуються індуських ритуалів, тому їхній ритуальний статус в окремих випадках навіть вищий за брахманський [50; p. 33]. Вони носили священну нитку, що говорить про їхню санскритизацію. Всі освічені пенджабці намагалися бути соціально мобільними і ті, хто йшов позаду, прагнули наздогнати інших.

Хоча освічені індійці продовжували бути міцно пов’язаними зі своїми кастами, проте під впливом раджу кастові практики зазнали трансформацій. Найперше ці зміни стосувалися часткового руйнування традиційних кастових інститутів взаємодопомоги. Індійську сімейність англійці трактували як

[4] Загальна кількість населення – 44 107 769, серед яких 38 053394 індусів, 5 922 886 мусульман, а решта – представники інших релігій – сикхи, християни, буддисти, брахмо, юдеї та парси.

кумівство та як кастові кліки й намагалися позбутися цих явищ. Це суттєво підірвало владу кастових лідерів та старших у касті, що було базою життя спільноти. Перспектива молодому індійцю знайти хороше місце роботи залежала від освіти та вмінь, а не від старших “патронів” із касти. Крім того, одні касти стали менш залежними від інших, і поступово почали звільнятися від локальної та вертикальної матриці. В локальній існував акцент на взаємозалежності каст, наприклад, залежність клієнтів з ремісничих каст від їхніх патронів із вищих землевласницьких. Нові можливості викликали зростання “горизонтальної солідарності”, адже вестернізовані еліти з різних кастових одиниць збирали ці різні одиниці разом.

Підводячи підсумки, треба сказати, що нові вестернізовані політичні еліти вийшли з суспільного прошарку освічених індійців. Певною мірою освічених індійців можна вважати культурною категорією, критерієм виділення якої є освіченість за західним зразком та власний культурний проект. Групу поповнювали люди, які отримували західну освіту і походили із вищих каст, особливо тих, які мали досвід співпраці із прийшлими правителями й чия діяльність була пов’язана з письменництвом. Винятком є Пенджаб, де основу освічених індійців склали представники торгових, а не брахманських каст.

2.3. Впровадження освіти західного зразка в Пенджабі та Північно-Західних провінціях

Досвід колективної освіти в навчальних інституціях західного зразка був інший, ніж в традиційних, формував нову солідарність, яка частково базувалася на інституційній лояльності. Але найбільш значущим було відчуття моральної, а не лише інтелектуальної, вищості, яке маркувало споживачів нової освітньої системи. Це відчуття поєднувало в собі традиційну ідею привілейованості з новими ідеями, включаючи утилітаризм

та ідею Спенсера про соціальний еволюціонізм. Саме це відділяло освічених по-західному людей від своїх освічених батьків.

Так само, як впровадження британської адміністрації, освіта західного зразка мала в Пенджабі та Північно-Західних провінціях пізній початок. Перші покоління вестернізованих освічених індійців вийшли з англійських коледжів у 1880-х роках. Статистичні дані свідчать про значно нижчий рівень розвитку освіти в північноіндійських провінціях, порівняно з іншими. Станом на 1857 р. у Бенгалії зафіксовано 14 англомовних коледжів, у Північно-Західних провінціях Агри та Ауду – 4, а у Пенджабі жодного[5]. За даними комісії державної служби у 1886–87 роках 18 390 "освічених місцевих" у Мадрасі, 16 639 у Бенгалії, 7196 у Бомбеї, але лише 3200 у Об'єднаних провінціях, 1944 у Пенджабі [388; p. 67]. За наступні дві декади спостерігаємо збільшення кількості коледжів у всіх згаданих провінціях, проте, Пенджаб та Північно-Західні провінції залишаються далеко позаду Бенгалії. Особливо в занепаді була початкова освіта. Однією з причин такої різниці, як зазначає Крішна Кумар, було те, що державне фінансування освіти в центрах президентств було більшим, ніж в Північно-Західних провінціях та Ауді [348; p. 1254].

Західна освіта вперше прийшла в регіон через християнські місії і значно пізніше, ніж в Бенгалію. Ініціативи відкривати школи західного зразка поза місіями були досить рідкісними до 1854 року й бажання вивчати англійську було значно меншим, ніж в Бенгалії. Такий стан справ значною мірою був пов'язаний із відсутністю професійної мети знати англійську мову. У 1837 році урду замінила перську як мова адміністрації, залишаючись домінуючою мовою і в другій половині XIX ст. Лише коли у 1889 році у низці північних провінцій з'являється вимога знати англійську для початку юридичної кар'єри, виникає професійна цікавість і формальна необхідність її вивчати. Жителі Північно-Західних провінцій і Пенджабу, так само, як інших

[5] За статистичними даними, наведеними в Report of the Indian Education Commision [цит. за 365; p. 219].

периферійних частин імперії, мали багато упереджень стосовно англійської мови. В Біхарі вона була потрактована як спроба колоніального уряду навернути провінцію у християнство. Поширювалися навіть чутки про те, що ті, хто отримав англійську освіту, буде депортований на Маврикій та в інші британські колонії для рабської роботи [365; p. 57].

Проте поступово упередження стосовно англійської освіти відходять на задній план і вона стає навіть популярною: “В Лахорі, так само, як і в Амрітсарі, пожвавленість в здобутті англійської освіти дуже помітна. Багато пенджабських поважних людей та джентльменів відправляли своїх синів на приватні уроки англійської та багато бенгальців, вправних в англійській мові, знаходили тут роботу вчителів [365; p. 152]. Генрі Стідман так охарактеризував освітню та мовну ситуацію в північних провінціях: “Бабу Бенгалії зробили навіть більше. Вони зараз керують публічною думкою від Пешвара до Чіттагонга; і хоча жителі Північно-Західних провінцій Індії неспівмірно позаду бенгальців в освіті та у відчутті політичної незалежності, вони поступово піддаються, як їхні співвітчизники з нижніх провінцій, інтелектуальному контролю та керівництву. Декілька коротких років тому до цього не було жодних шляхів; ідея будь-якого бенгальського впливу в Пенджабі була неймовірною концепцією для Лорда Лоуренса, Монтгомері чи Маклеода; пам’ятаю тур бенгальського лектора який читав лекції англійською у Верхній Індії, що вважалося ознакою великого прогресу…” [61; p. 19].

У Північно-Західних провінціях першим англомовним коледжем був делійський, який відкрився 1827 року. Він був єдиною інституцією в місті, де починає відбуватися взаємодія британської та індусько-мусульманської культури. З цього часу невелика група освічених молодих людей сформувала ядро англізованої еліти у місті і була в авангарді так званого “делійського ренесансу”. Коледж в Делі − інституція, в якій були присутні дві лінії освіти – ісламська та англіцистська. Студенти ісламської гілки готувалися до

кар'єри мусульманських вчених та урдумовних держслужбовців. Англіцистське крило закладу виховувало студентів, які знали західні предмети та англійську мову. Серед коледжів Північної Індії, які виникли між 1857 та 1882 роком можна виділити Орієнтальний коледж в Лахорі, заснований у 1870 р. У ньому також поєднувалися дві лінії навчання. З одного боку культивувалося вивчення східних мов, а з іншого – європейських предметів: алгебри, геометрії, психології, політекономії, хімії, фізики, астрономії, гідростатики, динаміки, логіки та інших [365; p. 230]. Західні предмети викладали місцевими мовами. Коледж публікував переклади європейських книжок на гінді та урду. "Орієнтальна" лінія навчання у північноіндійських коледжах була представлена мовою та літературою, а англіцистська – точними науками.

У ставленні молоді північних провінцій до західної освіти помітні особливості, на які вказує місіонер Чарльз Ендрюс: "Одна цікава різниця виявилася між Бенгалією та Пенджабом. У Бенгалії раптово пристрасть та літературний ентузіазм від нововідкритих англійських романістів та поетів змели все інше зі свого шляху. Але студенти на Півночі Індії не дуже приязно прийняли нові студії з англійської літератури. Найбільш популярний бік освіти, пропонованої в коледжі Делі, був той, який мав справу з наукою[6]. Тут цей інтерес був домінуючим, і скоро вилився в те, що студенти організовувалися в когось вдома, де ставили нові експерименти, на скільки могли, в присутності батьків" [347; p. 128][7]. Про цю різницю у ставленні до західної літератури та філософії між бенгальськими і північними студентами непрямо свідчать зауваги критично налаштованих бенгальців, які вважали, що для країни мало користі у штудіюванні західної філософії та літератури, яким займаються бенгальські студенти, а цінність західної освіти полягає у частині природничих наук: "Не передбачалося, що люди, які провели своє

[6] Очевидно, Ендрюс під "наукою" має на увазі природничі науки.
[7] Есе, вміщене у книзі Раджа Кумара "Есе про індійський Ренесанс" базується на спогадах Ендрюса, надрукованих у журналі Modern Review за 1922 р.

життя в читанні Шекспіра та Мілтона, виснажуючи мозок над метафізикою Юма, Рейда та Стюарта, над запереченням логіки Джона Стюарта Міла, або відновлюючи в пам'яті дикі подвиги славних мародерів та вбивць Азії та Європи, зробили би більше для рідної індустрії, ніж ті, чия ментальна пожива складалася з Калідаси чи Бхабабхуті, філософії Капіли чи Шанкарачар'ї, логіки Гаутами, чи з такої історії, яку містять Магабгарата, Рамаяна чи пурани" [49; p. 81]. Заувага Ендрюса принципова для розуміння співвідношення культурних та технологічних елементів вестернізації північноіндійських еліт. Гуманітарний бік західної освіти видався північноіндійським освіченим індусам менш привабливим, ніж бенгальцям. На нашу думку, це пов'язано з тим, що студенти північних провінцій були більш тісно пов'язані із аристократичною могольською культурою регіону, а також із тим, що традиційна філологічна вченість (мова та література перською та урду) надзвичайно культивувалася у коледжах, на відміну від Бенгалії, де культивувалася західна філософія. Про пристрасть північноіндійських студентів до "орієнтальної" лінії освіти говорить Бішан Нараян Дар. Він називає її "літературною", або "художньою", на відміну від західної, яка фігурує в його текстах, як "наукова". Індієць, на його думку, має "художню" натуру, виховану в суспільстві, де досі відчутний дух романтичного минулого, згодований частково релігійними, частково моральними настановами, чий ідеал людського існування в спокійному споглядальному житті. Така натура штовхає студента до вибору "літературної" освіти, нехтуючи "науковою". Дар засуджує подвійну систему навчання в Аллахабадському університеті, коли студенти обирають собі або гуманітарний, або "науковий" напрямок освіти. Університети повинні бути інтелектуальними провідниками, а не підтримувати наявні в суспільстві тенденції і спрямовувати індійський інтелект, який "століття за століттям мріяв про Нірвану", в практичне русло, фактично заохочуючи до навчання точним наукам [67; p. 8].

Ще однією особливістю освітніх інституцій Пенджабу та Північно-західних провінцій було те, що приватні ініціативи відкриття шкіл належали релігійним спільнотам [394; p. 27]. Великою популярністю серед представників вищих каст користувалися так звані елітні місіонерські коледжі, такі як Християнський коледж Формана при школі Ранг Магал у Лахорі (1865–1869), коледж св. Стефана в Делі (1870), коледж св. Джона в Агрі та Християнський коледж в Аллахабаді. В місіонерських школах так само були присутні дві лінії навчання. Орієнтальна лінія так само складалася із вивчення перської, гінді, урду та, в деяких випадках, бенгалі. В англійському департаменті вивчали Біблію та катехізис, загальну і давню історію, географію, арифметику, вчилися писати твори [84; p. 146].

Потужним центром місіонерської освіти був Бенарес. Раджа Джей Нараян Гошал, активний учасник Товариства розповсюдження Євангелія, відкрив тут однойменний коледж Джея Нараяна Гошала, який був найбільш важливим англійським коледжем Церковного місіонерського товариства в Північній Індії.

Кастові організації також часто патронували школи. Наприклад, каста кальварів в Аллахабаді у 1902 р. сформувала першу Асоціацію кальварів Аллахабаду, основним завданням якої було зібрати фонди на Кальвар Кшатрія патхшала – початкову школу, яка відкрилася у 1905 році й у якій англійську мову вивчали до шостого стандарту [280; p. 384].

У коледжах Ар’я самадж також були представлені дві лінії навчання, але “орієнтальна” тут існувала у вигляді вивчення гінді та санскриту, а не перської та урду. Приміром, у 1886 році в Лахорі був заснований коледж, в якому викладали як санскрит і гінді, так і низку західних предметів з природничих та технічних наук.

Початком вищої освіти західного зразка в Північній Індії можна вважати заснування Пенджабського університету у 1882 р., який став четвертим індійським університетом. Хоча загальна концепція університету

цілком була в рамках Акту про Університет 1857 р., проте низка рис відрізняла його від трьох головних. Університет мав факультет “орієнтального навчання” (фактично, факультет східної філології)[8] і надавав вчені ступені бакалавра, магістра, доктора літературознавства, але не через англійську, а через мову урду. Він надавав титули зі східної літератури кандидатам, які успішно пройшли іспити з санскриту, арабської та перської мов. Проведення професійних іспитів з народних мов також входило в повноваження університету, так само, як надання традиційних титулів студентам із індуїстського та мусульманського права та медицини [365; p. 236 – 237].

П’ятий університет Індії також був заснований у Північній Індії, в Аллахабаді у 1887 році. Освітня комісія 1882 року постановила, що “час для заснування університету в Об’єднаних провінціях настав. [...] Калькутта знаходиться на дуже великій відстані та робота університету не у всьому підходить для розвитку вищої освіти в Північній Індії. Зокрема, навчальний план Калькутти вважається дефективним, зважаючи на те, що надає мало уваги тим чистим орієнтальним студіям, які раніше процвітали в Об’єднаних провінціях” [75; p. 154]. Університет в Аллахабаді став останнім університетом західного зразка, який відкрили в Індії в XIX ст. Разом з університетом почався розвиток Аллахабаду як центру літератури та журналістики.

Шостий університет, відкритий в Індії – Індуїстський університет в Бенаресі, відкритий Маданом Моганом Малавією у 1916 р. принципово відрізнявся від попередніх університетів. Він надавав наукову, технічну та мистецьку освіту в поєднанні з релігійним викладанням та класичною культурою, що відрізняло його від попередніх університетів. Крім того, він не був подарунком адміністрації, як усі попередні, його створення було ініційоване і втілене індійською громадою. Гроші на його створення були

[8] Oriental Learning Department

зібрані через пожертви представників вищих каст з Об'єднаних провінцій, Центральних провінцій та Біхару. Тому його уклад відображав бачення, потреби та бажання насамперед громади, а не держави.

На думку засновника, саме релігійної складової не вистачає у західній системі освіти: "Мій Боже, я вірю в життєдайну силу релігії, і ми тішимося, знаючи, що Твоя Святість схвалює релігійну освіту. Ми відчуваємо бажання мати таку освіту в наших школах та коледжах. Я вірю, що відсутність будь-якого натяку на релігійну освіту в тим не менше зразковій системі, яку уряд дав нам і для якої працює останніх шістдесят років в цій країні, відповідальна за багато неуспішних результатів" [89; p. 237].

Індуїстський університет в Бенаресі одразу звинуватили в сектантстві й переслідуванні інтересів виключно індусів, проте Малавія так не вважав: "Я вірю, мій Боже, навчання релігійним істинам, чи то індуїстським, чи то мусульманським, чи вони будуть викладатися студентам Індуїстського університету в Бенаресі, чи студентам Мусульманського університету в Алігарху, випускають людей, які, якщо вони вірні своїй релігії, будуть вірні своєму Богові, своєму правителю, своїй країні" [89; p. 238]. Університету саме такого формату потребували вестернізовані кола гіндімовного регіону, адже заклад задовольняв бажання отримати західну освіту, бути "сучасним", не втративши при цьому своє "культурне обличчя", чого не забезпечував жоден інший університет Індії. Разом із університетом в Аллахабаді Бенареський випускав найбільшу кількість письменників та журналістів, які писали мовою гінді в Індії, та найбільше вчителів шкіл, які викладали гінді [348; p. 1248], можна сказати, ці університети значною мірою формували вестернізовану "інтелігенцію", проте не англомовну, як це було в Бенгалії, а гіндімовну.

Розташування єдиного індуїстського університету в центрі гіндімовного регіону набувало особливого символічного значення. Він доповнив перелік значущих географічних символів, таких як Ганг, Гімалаї,

Відхьячал та ін., які використовувалися в текстах для підкреслення домінуючої ролі північноіндійського регіону [348; p. 1248].

Поява індуїстського університету ознаменувала зміну в концепціях “сева” (служіння) та “бгакті” (відданість) на початку XX ст., коли їх починають трактувати не тільки в межах релігії, а значно ширше: як секулярне служіння спільноті. Також з’явилася нова органічна перспектива індуїстського суспільства, коли міць цілого невіддільна від добробуту та відповідності його різних, але взаємозалежних складових частин. Освіта стала ідіомою національної ефективності, тому що це робило індуїстську “націю” сильнішою інтелектуально, духовно та фізично (оскільки багато шкіл мали режим фізичних вправ); це породило ідеї служіння спільноті у студентів та зробило їх свідомими публічних питань; освіта заохочувала індійську самоповагу та зробила індійців більш політично свідомими; технічні та практичні предмети, які вивчалися в школах, могли зробити прямий внесок в національне матеріальне процвітання; це допомагало об’єднати, уніфікувати спільноту через просування соціальних та культурних спільностей. З’явилось усвідомлення ролі освіти у найбільш економічно “ефективних” країнах світу [416; p. 347]. “Якби корисні наукові знання Заходу були передані індійським випускникам із самого початку, – писав Праматха Натх Бос – можливо було б запобігти занепаду індійської індустрії”.

Тож, відсутність формальної потреби вивчати англійську мову та недовіра до неї з боку освічених кіл затягнула процес англіїзації освіти в регіоні. Освіта західного зразка, яка не пов’язана із діяльністю місій, мала в Пенджабі та Північно-Західних провінціях свою специфіку – у ній традиційна лінія відігравала значно більшу роль, ніж в інших частинах країни. Як у коледжах, так і в університетах запроваджувалися традиційні галузі знання: студії перської, арабської, санскриту, індійської медицини. Тут

вперше почалися студії мови гінді, а мовою-медіатором навіть західних дисциплін була не англійська, а урду.

Висновки до ІІ розділу

Виникненню вестернізованих політичних еліт у Північній Індії сприяв універсальний набір економічних, політичних та освітніх факторів, характерних для всієї Індії. До економічних належать перехід економіки на капіталістичні рейки, індустріалізація та урбанізація, до політичних – факт завоювання провінцій спочатку Ост-Індською компанією, а потім входження до Британської імперії, до освітніх – відкриття коледжів та університетів західного зразка. Втім, кожен із цих факторів мав у північних провінціях свої особливості, які в подальшому впливали на вестернізаційні процеси в регіоні та формування політичних еліт. Провінції на півночі субконтиненту були пізніше інтегровані в адміністративну та економічну структуру імперії, тому політичні еліти тут виникли пізніше. Крім того, політична ситуація в Пенджабі та Північно-Західних провінціях ще до виникнення вестернізованих політичних еліт стала основою для конфлікту на релігійному ґрунті та для консолідації освічених людей за релігійною ознакою. Урбанізація, розвиток транспорту та комунікацій сприяли консолідації політичних еліт Північної Індії. Через розвиток “орієнтальної” лінії освіти та вужче використання англійської мови у навчальному процесі, студенти були більш пов’язаними із культурною традицією регіону. У Північній Індії вперше освіта західного зразка була ініційована не британською адміністрацією, а самими індійцями, тому “орієнтальна” лінія навчання була тут більш потужною, ніж у Бенгалії.

РОЗДІЛ III
ТРАНСФОРМАЦІЯ ПОЛІТИЧНОЇ ТА ІДЕОЛОГІЧНОЇ СФЕР ПІД ВПЛИВОМ ВЕСТЕРНІЗАЦІЇ

Питання формування вестернізованих політичних еліт в Індії кінця XIX – початку XX ст. є невід'ємною частиною широкої проблеми цивілізаційної взаємодії на субконтиненті за колоніальної доби. Вперше після Александра Македонського, який у IV ст. до н. е. походом прийшов на територію Північної Індії, індійська цивілізація тісно зіткнулася із європейською. Якщо перша взаємодія була дуже короткотривалою, і створила лише окремі оази європейського культурного впливу (в основному у сфері мистецтва), то індійсько-британське зіткнення, яке розпочалося в XVII ст. охопило весь субконтинент і залишило свій слід на всіх сферах життя.

Класичні цивілізаційні теорії були солідарні в думці, що цивілізації – це попередньо дані цілісності й механізму рецепції надбань інших культур не існує, інакше кажучи, цивілізація не передається й вплив однієї на іншу не є передачею цивілізації. Механізм А. Тойнбі "виклик-і-відповідь" у системній теорії Н. Лумана може бути описаний як внутрішня перебудова смислової системи комунікації у відповідь на зовнішні подразники. Таким чином, самі смисли не передаються, система не переймає чужі смисли, а надає їм своїх власних, тих, що сформувалися у власній системі комунікацій. Якщо смисли не можуть бути запозиченими, яким же чином відбувається взаємодія цивілізацій? Запозичуються не самі комунікації, а їхні стилі, зовнішні форми повідомлень. Стиль комунікації – це її спрямованість та манера. Так, можуть передаватися технічні засоби комунікацій – книгодрукування, писемність, електронні засоби зв'язку, але не самі комунікації. У соціальній сфері запозиченими стилями комунікацій можуть виступати інститути та інституції [208]. Тож, застосовуючи цивілізаційний підхід поруч із методом спостереження другого порядку в системній теорії, можна аналізувати, яким

чином відбувалося самовідтворення індійської комунікативної системи, яка у своїх іншовіднесеннях спостерігала за системою Західної цивілізації в особі Англії.

Коли британці у XVIII ст. закріпилися на субконтиненті, почався процес руйнування старого економічного, соціального та політичного устрою цих територій. Індія зіткнулася із низкою явищ, яких не знав її традиційний уклад. До таких насамперед належить капіталістична економіка, християнство, британська форма адміністрації та західна філософія.

Звісно, реакція на ці виклики виникла не одразу і у різних сферах по-різному і хронологічно, і якісно. Якщо взяти, для прикладу, Повстання 1857 року, то його теж можна вважати реакцією на нові умови, проте це була реакція колишньої аристократії. Новій вестернізованій політичній еліті ще тільки належало сформуватися. Процеси всебічного реформування, які почалися в Індії після Повстання, були творчою відповіддю вестернізованої освіченої меншості, з якої в подальшому вийшла індійська політична еліта. Ця відповідь найповніше реалізувалася у політичній сфері, адже політична активність була однією з ознак, яка відділяла вестернізованих освічених індійців від інших освічених представників індійського суспільства, а також у ідеологічній сфері, адже серед вестернізованих освічених індійців було найбільше інтелектуалів, які у своїх працях та через політичну, релігійну та соціальну активність займалися пошуком адекватних відповідей на виклики сучасності, які прийшли в Індію разом із західною культурою.

3.1. Західні політичні моделі на місцевому ґрунті

Під політичним викликом Заходу варто розуміти британські політичні інституції та цінності, на яких вони засновані, які прийшли в Індію разом із британським управлінням. Політична система не несе змісту західної цивілізації, це лише один з елементів, який її конституює. Втім

парламентська політична система виникла саме на Заході, в Англії, та й знайомство Індії з нею відбулося за посередництва західної країни. Хронологічно це був перший виклик індійському традиційному суспільству. Проте відповідь на нього індійці почали давати пізніше, ніж на релігійний та філософський виклики. Найповніше ця відповідь утілилася у націоналізмові. Його, однак, не можна вважати відповіддю лише на політичний виклик, швидше на комплекс викликів, або на колоніалізм як такий. Твердження, що націоналізм виник під упливом Заходу, не потребує доведення. Питання лише в тому, якою мірою індійський націоналізм вважати західним запозиченням: чи вважати його імітацією західних націоналізмів, чи вбачати у ньому синтез культур?

Вперше ідею про те, що націоналізм – європейський феномен, який швидко поширився світом у колоніальних обставинах, висловив Елі Кедурі [343]. Бенедикт Андерсон погоджується з Кедурі, але вважає, що поширення націоналізму було спричинене не скільки західною модою, скільки "друкарським капіталізмом", за якого друковане слово стало масово доступним і сприяло формуванню спільної ідентичності. Ернест Ґелнер [180] та Ерік Гобсбаум [329] також вважають, що "нація" виникає в XIX ст. у Європі. Європейське походження націоналізму влучно підкреслює П. Чхаттерджи: "Це не автентичний продукт будь-якої з неєвропейських цивілізації, які проголошують його класичним спадком. Це повністю європейський експорт у решту світу" [299; p. 7]. Між тим, для К. А. Бейлі націоналізм та патріотизм не є "дарунком" західного колоніалізму, вони в тій чи іншій формі були присутні в Індії до британців [279]. Пошуки патріотизму та націоналізму у добританській Індії сягали часів арійського завоювання, також активно у цьому питанні експлуатували спадок маратхів та раджпутів, які нібито мали почуття єдності та сентимент національності. Такий погляд характерний для націоналістичної історіографії кін. XIX – поч. XX ст., а також для деяких сучасних учених [279]. Кожне із цих трактувань

націоналізму значною мірою визначається підходами до етнічних рухів – інструменталістським (конструктивістським) чи примордіалістським. Перший стверджує свідоме конструювання нації елітарними групами того чи іншого суспільства, в той час як другий ґрунтується на думці про споконвічність нації. Виходячи з інструменталістського підходу, ми також вбачаємо у ранньому індійському націоналізмові кін. XIX – поч. XX ст. елементи західного запозичення. Першим і найважливішим аргументом цього можна вважати той факт, що в риториці індійських політиків 2 пол. XIX ст. з'явилися такі слова як "нація", "націоналізм", "національність", які не мали й не могли мати адекватних відповідників у новоіндійських мовах. Отже, навіть якщо винести за дужки питання наявності індійського націоналізму у добританський час, беззаперечним залишається факт, що новий спосіб говоріння про націю був запозичений із Заходу. Беручи до уваги західний імпульс націєтворчих процесів у Індії, визнаємо їх продуктом крос-культурного (західного та індійського) розвитку колоніальної країни. Слідом за Т. Хейнсом вважаємо, що індійський націоналізм не є повністю місцевим, так само, як повністю західним явищем, а відображає появу синкретичних еліт, чия принципова функція – бути посередниками між колоніальними управителями та ортодоксальними колами [325; p. 71]. На думку Хейнса, саме інтенції освічених класів вирішити свої ідентичнісні та кар'єрні дилеми, націоналізм завдячує своїй появі.

Ідентичнісна дилема полягала у питанні "хто ми?", яке ставили собі вестернізовані політики, будучи частково відірваними від власної культури і не маючи змоги асимілюватися у європейській культурі через британський расизм. Іншими словами – це дилема синтезу, який полягав в основному в адаптації індійської культури до західної науки, технологій, філософії. Кар'єрна дилема полягала в тому, як у професійному житті знайти застосування отриманим західним знанням. Вирішення кар'єрної дилеми

пов’язане із політичним виміром індійського націоналізму, а ідентичнісна дилема – з ідеологічним.

Політичний вимір націоналізму. Професійні очікування educated Indians зростали, адже їх із кожним роком більшало, і їхня кількість почала перевищувати потреби британської адміністративної системи. Бачення синтезу культур починало все більше артикулюватися в політичних термінах. Це частково стало причиною розвитку національного руху, який із самого початку не прагнув революції чи незалежності, а насамперед реформ, які дадуть можливість освіченим індійцям знайти своє місце в управлінні власною країною [325; p. 74]. Британська політична система стала тим зразком для наслідування, на який почали орієнтуватися освічені індійці. Одним із ключових елементів британської політичної системи була ідея репрезентативності влади, за якої своє представництво у ній могла отримати будь-яка спільнота. Особливої артикуляції та актуальності ця ідея набула у Північній Індії. Безпосереднім зіткненням із британською політичною системою можна вважати момент, коли освічені індійці долучилися до інститутів, які її представляють.

Процес залучення індійців до управління країною був повільний та практично непомітний. З ліквідацією Компанії він почав поступово розширюватися. Згідно з Актом 1858 року [148] Індія частково управлялася з Лондона, де її справами займався Державний секретар Індії, який був головою Індійської державної служби, та з Калькутти на чолі з генерал-губернатором (віце-королем) – головою британської адміністрації в Індії. Індійська державна служба виконувала мало не найважливішу роль в управлінні, але до 1887 року серед її 890 членів індійцями були лише 16 [393; p. 5]. При віце-королі існувала Виконавча рада, яка у 1861 р. була поповнена одинадцятьма місцевими представниками і цей орган став відомим під назвою Законодавчої ради. Хоча вища відповідальність лежала на британському парламенті, фактично справами Індії займалися місцеві

державні органи. Згідно з Актом про ради 1861 року [150] свої місцеві ограни законодавчої влади у 1861 р. отримали Бомбей і Мадрас, у 1862 – Бенгалія, у 1886 – Північно-Західні провінції. У Пенджабі Закон про ради почав діяти лише з кінця XIX ст. і всі дев'ять його членів призначалися лейтенант-губернатором, у підпорядкуванні якого була провінція. Перший крок до репрезентативності на рівні районів та муніципалітетів був зроблений лише за генерал-губернаторства лорда Ріпона в 1892 році, коли університети, районні управи, муніципалітети, заміндари[9] та торгово-промислові палати отримали право рекомендувати представників у провінційні законодавчі ради. Акт про ради 1909 року [151] збільшив кількість членів законодавчої ради до 30, але лише п'ята їх частина обиралася.

Суто індійські політичні організації, в утворенні яких англійці не брали участі, у Північній Індії почали виникати із 1880-х років. Калькутта, природно, була в авангарді процесу створення нових політичних інституцій: тут ще у 1840-х роках виникла Асоціація Британської Індії, Індійська Ліга (1875 р.), Індійська асоціація (1876 р.). Політичні асоціації виникали у великих містах президентств: в Пуні – Сарваджанік сабга Пуни (1870 р.), у Бомбеї – Асоціація президентства Бомбею (1885 р.), у Мадрасі – Рідна асоціація Мадрасу (1878 р.). Якщо у центрах президентств та у їх великих містах політичні організації претендували на те, щоб представляти інтереси всіх індійців, то у Північно-Західних провінціях та у Пенджабі вони були переважно кастовими, які просували інтереси тієї чи іншої, переважно вищої, касти в місцевих органах управління та Індійському національному Конгресі (ІНК). Втім, ці організації, хоч вони і виникали за кастовим критерієм, були політичними, адже головною метою для них було лобіювання інтересів касти в органах місцевої влади. Більшість таких організацій була заснована "махаджанами", представниками заможних каст, пов'язаних із торгівлею та банківською справою. Найбільш впливовою із них була каста кхаттрі, яка

[9] Великі землевласники

поступово вестернізувалася завдяки тому, що все більше її представників отримували західну освіту. У політичній сфері такі організації просували комерційні інтереси власної касти, проте значна частина їхньої діяльності була спрямована на культурну сферу, при чому як на модернізацію, так і на підтримку традиційних елементів. Кастові асоціації виникали в час, коли традиційні форми громадського життя почали занепадати. Наприклад, авторитет "бузурів"[10] у кашмірських пандитів. Одним із завдань цих асоціацій була просвіта менш освічених представників власної касти, підняття їх до свого рівня та маргіналізація старих кастових еліт. У цьому виявлявся секулярний та реформістський бік діяльності кастових організацій.

Народна асоціація Аллахабаду – одна із таких політичних організацій у Північній Індії, що виникла у 1883 році. Вона мала регулярну виборну систему за територіальним принципом по районах міста. Очолював організацію Лала Біхарі Лал Тандон, головний бухгалтер Банку Аллахабаду. Фактично вона була покликана репрезентувати інтереси касти кхаттрі, хоча брахмани малві також входили до неї. На місцевому рівні роль організації зводилась до вирішення кастових та релігійних питань, а на національному – у просуванні комерційних інтересів кхаттрі.

Першою в Лакнау була політична асоціація під назвою "Товариство цивілізованих" ("Jalsa-i Tahzib"), заснована у 1868 році. Організація мала передплату на книги та газети, її члени регулярно зустрічалися для обговорення освітніх та соціальних реформ.

Важливу роль в політичній мобілізації колоніального Лакнау зіграв Мунші Невал Кішор – один із найбільш відомих видавців країни, який ще в 1858 р., почав видавати газету мовою урду "Oudh Akbar". Ця газета та організація "Товариство цивілізованих" репрезентували перший рух освічених індійців у пошуках політичного голосу в колоніальному Лакнау.

[10]Традиційний інститут всередині кастової спільноти, за якого авторитетні і заможні представники касти старшого покоління – "бузури"– допомагали її молодим представникам влаштуватися на роботу.

Адміністрація всіляко допомагала їм, а ті навзаєм ніколи не були критичними до британського правління. Діячі, які управляли організацією та видавали газету, були переконані у виключно вигідному впливові британського правління. Ратан Натх Саршар, який був редактором “Oudh Akbar” між 1878 та 1893 рр., вірив в переваги західної освіти та британського правління. Він засуджував бунтарський дух в активності ІНК. “Товариство цивілізованих” через десять років було замінене іншою асоціацією, яка називалася “Асоціація громадського достатку” (“Rifah am Association”). Вона невдовзі стала центром політичної активності у місті [339; p. 30]. Із 1885 року у Пенджабі та Північно-Західних провінціях почали діяти комітети Індійського національного конгресу.

ІНК став першою політичною організацією, в основі ідеології якої була ідея репрезентативності за територіальним принципом. У його засіданнях брали участь представники із усіх провінцій Британської Індії. Делегатами Конгресу були політичні активісти на місцевому рівні, які мали різне соціальне і кастове походження, яке, втім, обмежувалося вищими його прошарками. З першого року роботи Конгрес позиціонував себе як лояльний до британської влади і вірний тим цінностям, які англійці принесли в Індію. Хоча про реальну політичну вагу ІНК точаться суперечки, простий факт створення репрезентативного органу, хай навіть такого, який не має впливу на державне управління, свідчить про інтенцію індійців до використання західних політичних моделей та початок політичної активності на національному рівні.

Із першої сесії ІНК у 1885 році представників північних провінцій було менше, ніж з інших адміністративних одиниць імперії. З кожного з трьох президентств планувалося прийняти по 20 делегатів, в той час як з Північно-Західних провінцій Агри та Ауду разом з Пенджабом – 10 [325; p. 70]. З Агри було двоє представників, з Шимли, Бенареса, Аллахабада, Лахора по одному, з Лакнау – троє [325; p. 73]. Низьку репрезентативність північноіндійських

делегатів підкреслює Праматха Натх Бос, бенгальський культурний та політичний діяч, який переказує враження Чарльза Тревельяна, британського політика: “Прийшовши із Північно-Західних провінцій в Бенгалію він був вражений значною різницею в ставленні людей кращих класів до політики в двох провінціях. У Північно-Західних провінціях, куди англійська ще ледь проникла, люди не мали іншої ідеї політичного покращення, ніж абсолютна відмова від англійської мови; в Бенгалії, з іншого боку, де англійська освіта вже зробила певний прогрес, деякі форми репрезентативного національного зібрання були взяті за ідеал” [49; p. 214]. На початку XX ст. ситуація суттєво не змінилася, судячи зі слів пенджабського політика Л. Л. Рая на Політичній конференції у Пенджабі (1906 р.): “Можна щиро сказати, що пенджабці демонструють мало здатності до політичної роботи” [128; p. 121]. Меншу активність північноіндійських політиків порівняно з бенгальськими можна пояснити тим, що зародження Конгресу відбулося в той час, коли освічений англомовний клас тільки починав активно формуватися у цій частині субконтиненту. Втім, для регіону навіть низька порівняно з іншими провінціями активність, мала неабияке значення. На соціальній конференції у 1907 році М. Неру говорив про пробудження, яке охопило регіон: “Але я не можу повірити, що ентузіазм, який я бачу навколо мене – це ніщо інше, як закономірний наслідок широкого пробудження, яке захопило Об’єднані провінції на рівні з рештою країни” [100; p. 195]. У Північно-Західних провінціях та у Пенджабі, так само, як і на території решти країни, працювали комітети ІНК, але тут вони зазвичай зливалися із місцевими законодавчими радами. Тож, політичне життя в Об’єднаних провінціях та Пенджабі у кінці XIX ст. відбувалося в комітетах ІНК та кастових асоціаціях. Разом із муніципалітетами, районними радами та провінційними законодавчими радами вони складали публічний простір великих міст Північної Індії, в якому діяли нові вестернізовані політичні еліти.

У політиці в Північній Індії були задіяні освічені кола, які умовно можна було поділити на дві частини за соціальним та професійним критерієм: “махаджани”, представники торгових каст, таких як кхаттрі, банья, кальвари, телі й каястха, та “публіцисти”, як їх називає К. Бейлі та А. Сіл [392], або “люди професій” у термінології С. Джоші, тобто юристи, журналісти, шкільні вчителі тощо, лави яких поповнювали в основному брахмани. Лише частина “махаджанів” була освічена за західним зразком. Наприклад, з 9 890 представників касти кхаттрі, які отримали освіту, 5 302 знали англійську мову [51; p. 262]. Матеріальна база політичних організацій справді була забезпечена “махаджанами”. Саме це дало підстави К. Бейлі та А. Сілу говорити про те, що “публіцисти” не мали самостійної ролі в політиці, а були лише репрезентантами своїх багатих патронів у Конгресі та в місцевих органах влади. Опоненти кембриджистів стверджують, що люди професій не стільки були залежними від своїх патронів, скільки використовували ресурс створених ними організацій в політиці Конгресу. “Махаджани” справді були широко представлені в Конгресі. Було пораховано, що між 1885 та 1901 роком публічні мітинги та товариства в Північно-західних провінціях та Ауді делегували до сесій Конгресу 551 брахмана, 294 представники касти каястха, 404 представники кхаттрі, агарвалів та інших торгових каст, які складають більше половини делегованих. Як комерційна верхівка, так і “публіцисти” були залучені в створення та діяльність модерних політичних інституцій, тому їхня залежність один від одного не є принциповою в контексті вестернізації.

Остання чверть XIX ст. не позначилася суттєвими змінами в політичному житті Пенджабу та Північно-Західних провінцій, а вже з початком XX ст. розпочалася наступна віха в засвоєнні британської політичної системи. Реформа Морлі-Мінто [151] була центральним двигуном політичних змін у провінції. Джон Морлі, міністр у справах Індії, а також віце-король лорд Мінто усвідомили потребу лібералізації внутрішньої

політики уряду після репресивного і жорсткого правління лорда Керзона. Пропозиції реформ уряду були спрямовані на розширення участі індійців в управлінні країною, чим, як очікувалося, можна було заспокоїти вестернізованих індійців, незадоволених поділом Бенгалії, кількість яких невпинно зростала. Політичні еліти сперечалися з приводу ефективності реформ та їхнього реального значення, проте деякі їхні положення визначили подальший розвиток Індії і започаткували політичний процес, який у 1947 році призвів до розділення території колишньої Британської Індії та виникнення двох держав – Республіки Індія та Ісламської республіки Пакистан. Реформи Морлі-Мінто не лише започаткували виборну систему законодавчих рад, що поклало початок парламентаризму в Індії, а разом з ним і новий етап політичної вестернізації, а й принцип виборності за релігійною ознакою. Згідно з Актом про ради (реформою Морлі-Мінто) 25 % місць в міських, районних, провінційних та Імперській законодавчих радах були закріплені за мусульманами, для яких, до того ж, встановлювався окремий електорат, за якого мусульман могли обирати виключно мусульмани. Індуїстські політичні кола потрактували це положення конституційної реформи як вираження британської політики “розділяй та владарюй”, а особливо воно роздратувало індуїстські еліти Пенджабу, де індуси були в меншості. Мусульмани складали більше половини населення і їх було більше, ніж індусів, сикхів та джайнів разом узятих [51; p. 97].

На противагу однобічній мусульманській репрезентативності в індуському середовищі почали з’являтися ідеї про захист інтересів своєї громади та її представленості в органах управління. З цього часу на зміну кастовим політичним організаціям поступово приходять ті, які охоплюють інтереси вже не тільки окремої касти, а індуської релігійної громади загалом. Також цьому значною мірою сприяв Акт про відчуження землі у Пенджабі 1901 року [153] та створення окремого мусульманського репрезентативного органу у 1906 р. – Мусульманської ліги. Акт передбачав, що операції з

продажу або іпотеки землі можуть здійснювати лише представники так званих “аграрних каст”, що повністю виключало неаграрну частину суспільства із ринку землі. Індуський міський середній клас почав вважати цей акт дискримінативним щодо індусів, тому що в аграрній сфері мусульмани були у більшості. На цьому тлі у містах Пенджабу та Об’єднаних провінцій почали виникати так звані Гінду сабга (“Зібрання індусів”).

У Лахорі організація Гінду сабга виникла у 1906 році з ініціативи видатних ар’ясамаджистів Лали Ладжпата Рая, Шаді Лала, Харкрішни Лала, Раджі Наренди Натха та інших. Її основним завдання було покращити “моральний, інтелектуальний та матеріальний стан” індусів. Гінду сабга ставили релігійні та соціальні цілі, пов’язані з індуською єдністю та “оновленням”. Вони не мали викристалізованої ідеології, але виконували релігійну та соціальну роль через пропаганду “самодопомоги та співпраці” в межах індуської спільноти, залишаючись при цьому лояльними до британців. Індуси, які були активними учасниками таких зібрань, не доносили до Конгресу своїх проблем та турбот аж до початку Першої світової війни.

Одним із ідеологів Гінду сабга в Лахорі був Лал Чанд. Він вважав “індуську політику” альтернативою національній політиці Конгресу, пропонуючи замінити комітети ІНК Гінду сабга, а також конгресистську пресу на індуську як базу для захисту інтересів індусів. Праці Лал Чанда, особливо “Самозречення в політиці” (1909) створили умови для зміцнення руху Гінду сабга як потужного символу індуської єдності та згоди в Пенджабі.

У 1909 році відбулася перша сесія вже не міської, а провінційної Гінду сабга Пенджабу в Лахорі. Організація сформувалася навколо ядра ар’ясамаджистів – Лали Ладжпата Рая, Лала Чанда, та Шаді Лала. Мадан Мохан Малавія головував на ній. Організація функціонувала як група тиску через петиції до провінційних та центральних урядів з різних питань,

пов’язаних з індуською громадою та вимогами захистити індусів в провінції [277]. При цьому вона залишилася лояльною до уряду. У 1911 році така ж організація була започаткована в Об’єднаних провінціях. Демонструючи індуську єдність, Гінду сабга Пенджабу 21–22 жовтня 1909 року організувала індуську конференцію в Лахорі, куди зібралося більше 3 000 лідерів різних організацій з Пендажабу та Об’єднаних провінцій. Резолюція, прийнята конференцією, містила заклики до просування санскриту та гінді, захисту корів, популяризацію сакральних текстів індуїзму та розвитку аюрведичної медицини. Пункти резолюції були типові для Гінду сабга і демонстрували її традиційний, подекуди захисний, характер. Рух на захист корів суттєво вплинув на ідеологію Гінду сабга.

Розпочавшись у Пенджабі у ранніх 1880-х з ініціативи Ар’я самадж, рух швидко поширився на Об’єднані провінції. У 1881 році Даянанда Сарасваті опублікував “Гаукарунанідхі”, текст, в якому він засуджував вживання яловичини в їжу і пропонував заснувати спеціальні зібрання Гауракшині сабга (“товариства захисту корів”). Якщо худобу будуть утримувати, годувати та захищати належними чином, то сила, витримка та чисельність індусів буде збільшуватися. Крім того, індуси почали вважати забій корів мусульманами актом агресії прости індуїзму. Заколоти індусів були спрямовані на мусульман, які вбивали корів в рамках релігійного свята Курбан-байрам. У 1887 році виникла законодавча ініціатива захисту корів, яка йшла від бенгальського заміндара Раджі Саші Секхарешвара. На сесіях не почали би обговорювати це питання, якби воно не турбувало представників Північній Індії, число яких у Конгресі невблаганно зростало і що давало привід для звинувачень Конгресу в тому, що він байдужий до питань фундаментальної національної культурної ідентичності [358; p. 55]. Акцент на економічній важливості тварини приваблював й випадкових конгресменів, які не політизували індуських інтересів раніше, а також вестернізованих освічених індусів, які охоче доєдналися до дебатів. У 1888 році Вищий суд

Північно-західних провінцій постановив, що корова не є сакральним об'єктом, чим обґрунтовувалася відсутність покарання за її вбивство. Це ще більше активізувало рух, який досягнув апогею у 1893 році, коли відбувся великий заколот, в якому загинуло 107 людей. Сесії Конгресу в наступні декади уникали дискусій з приводу релігійних проблем. Постає питання, чому ж вестернізовані конгресмени-індуси із Верхньої Індії та Пенджабу лобіювали закон, який має релігійне забарвлення і традиційний характер на національному рівні. Чи так їм боліла думка про вбивство тварини, сакральний статус якої вони ставили під сумнів? Які ж мотиви мали такі делегати? Чому, критикуючи індуїзм за забобонність та ірраціональність, освічені індійці ставали учасниками такого руху і просували його ідеї на національному рівні?

Так сталося тому, що рух за захист корів створював поле для різних інтерпретацій, символ корови зміг об'єднати велику кількість людей, хоча значення, які надавалися цьому символу варіювалися. Представникам вестернізованих еліт Північної Індії підійшло те, яке могло бути висловлене в термінах, прийнятних та зрозумілих для західного світу, тобто в термінах користі корови, як сільськогосподарської тварини, яка за належного захисту та поводження сприятиме економічному процвітанню країни [314; p. 149; 315; p. 606]. Просування ідей руху на захист корів давало можливість вестернізованим індусам-політикам, претендуючи на те, щоб бути сучасними, легітимізувати себе й у традиційній культурі. Після 1893 року рух на захист корів майже зник [358; p. 58]. У 1899 р. Конгрес припинив свою звичну практику заборони резолюцій з релігійним забарвленням. Проте, захист корів був мало не основним питанням на порядку денному Гінду сабга на всіх рівнях.

Ще одне питання, яке було озвучене як на Зібраннях індусів, так і на сесіях Конгресу – мовне. На відміну від руху на захист корів, письмо та мова – це те, що впливає на життя політичних еліт, які часто були задіяні в

державній службі. Володіння писемними навичками та мовою було основним джерелом сили освічених індійців. Питання, яке письмо держава буде використовувати для комунікації із народом, було ключовим для політиків Північної Індії. Державна квітнева резолюція 1900 року дозволяла використовувати деванагарі (“нагрі”) у державних та судових паперах, що стало початком розділення індусів та мусульман. Рух за мову гінді почався як відповідь на Акт 29 1837 року, згідно з яким британський уряд замінив перську мову мовою урду (гіндустані), зробивши її офіційною мовою судів в Північно-Західних провінціях і частинах Центральних провінцій. До уряду почали надходити петиції з проханням встановити мову гінді із шрифтом деванагарі замість урду з арабським як мову судочинства. Головним аргументом було те, що мова урду збиткова, тому що будь-що написане арабським письмом передбачає численні прочитання і таким чином заохочує шахрайство. Представники індуїстських освічених груп аж до кінця XIX ст. також користувалися переважно арабським письмом. Мусульмани робили спроби протестувати проти квітневої резолюції, проте Конгрес проігнорував ці протести. Навіть газети мовою урду, такі як “Hindustani” індуїстського конгресмена Ганги Прасада Верми, підтримали її. Причина підтримки “Hindustani”, так само як і більшості представників індуїстських освічених кіл, пов’язана з ідеологічними та релігійними міркуваннями [339; p. 139]. Мовне питання було наскільки обговорюваним на сесії Конгресу в Амрітсарі у 1919 р., що її іронічно називали комбінацією Гінді Сахіт’я Саммелан[11] та Конференції з мови урду [319; p. 161]. “Ідеологія мови гінді” [385; p. 1163–1183], як ще називають процес дебатів навколо гінді шрифтом деванагарі, була частиною консолідації індусів та створення індуської ідентичності. Власне, рухи на захист корів та мову гінді шрифтом деванагарі частково стали тим підґрунтям, яке, на думку Джона Завоса, було внеском в горизонтальну єдність індуїзму, адже рухи не зачіпали кастової ієрархічності

[11] Літературна конференція з мови гінді

(вертикальну єдність), а наполягали на пошуку того, що об'єднує всі численні течії "санатана дгарма"[12] [418; p. 2274]. Політичним наслідком такої горизонтальної єдності у 1915 р. стала Гінду Магасабга ("Велике індуське товариство").

Гінду Магасабга – всеіндійська політична організація, яка нібито репрезентувала інтереси всіх індусів Британської Індії [277; p. 18] і знаменувала собою вищий ступінь політичної консолідації індусів. Штаб-квартира організації була в м. Деградун у домі першого секретаря – пандита Деви Ратана Шарми. Провінційні Гінду сабга невдовзі були сформовані в Об'єднаних провінціях із штаб-квартирою в Аллахабаді, Бомбеї та Біхарі. Хоч організація позиціонувала себе як всеіндійська, фактично вона не була такою до 1922 року. Перш за все це була міжпровінційна організація, яка поєднувала індуські рухи в Об'єднаних провінціях та Пенджабі. Комунікація між Гінду сабга відбувалася через конференції, які збігалися з щорічними сесіями Конгресу. Частково через це до руху долучалися представники інших провінцій, але найбільш видатними учасниками організації були діячі Північної Індії, що надавало діяльності Гінду Магасабга особливого північноіндійського відтінку. Гілки Біхару та Бомбею не були активними, в той час як в найбільших центрах політичної активності – в Бенгалії та в Мадрасі – вони були просто проігноровані [319; p. 151]. Гінду Магасабга концентрувалася переважно у великих торгових містах Північної Індії, таких як Аллахабад, Бенарес, Канпур, Лакнау, Лахор. Локальні Гінду сабга були майже невіддільні від районних асоціацій, які були центрами публічного життя та основними наглядачами протягом місцевих державних виборів у провінційні Законодавчі ради. Приміром, Лала Бішамбар Натх, банкір із касти агарвалів в Канпурі, був і президентом районної Гінду сабга, і екс-президентом Конференції вайш'я, і провідним членом Санатана дгарма сабга,

[12] Індуїзму

членом Гінду сабга в Об'єднаних провінціях, членом комітету ІНК та Законодавчої ради провінції.

Гінду сабга формувалися як із представників ортодоксальних індуїстських організацій Санатана дгарма сабга[13], так і з реформістських організацій – Ар'я самадж та кастових організацій. Приміром, у виконавчий комітет Гінду сабга Об'єднаних провінцій у 1915 році входили два крупні землевласники – тулукдари, які залишалися традиційними, при чому всі інші двадцять два члени не мали відношення до землеволодіння й були або "публіцистами", або "махаджанами". Вісім членів, включаючи банківських магнатів, були патронами руху Санатана дгарма, в той час як професійні елементи асоціювалися більше із соціальними конференціями. Така тенденція відображала розділення в ставленні до соціальних реформ комерційних та професійних груп, за якого із традиційними організаціями Санатана дгарма сабга асоціювали себе переважно "махаджани", а із реформістськими – "публіцисти" [319; p. 153]. Втім, один із двох талукдарів Виконавчого комітету – Рампал Сінгх – "просвітлений талукдар Ауду" – був президентом Соціальної конференції Об'єднаних провінцій в 1908 р. та Індійської соціальній конференції в 1910 р., не зважаючи на те, що багато землевласників у Британській Індії залишалися консервативними й не брали участі у соціальних рухах. Насамкінець, більшість представників Виконавчого комітету Гінду Магасабга були членами Індійського національного конгресу, семеро з яких відвідали його сесію у Бомбеї у 1915 р. Фактично Магасабга була створена тими ж освіченими індійцями Об'єднаних провінцій та Пенжабу, які брали участь в утворені Конгресу. Гінду Магасабга та ІНК мали багато спільного, проте були особливо відмінними в одному моменті: перша була підтримувана рухами, які ніколи

[13] Санатана дгарма сабга – це індуська організація, декларована функція якої полягала відновленні індуїзму та сприянні єдності індуської громади, що фактично означало діяльність задля збереження традиційних форм релігії. Санатана дгарма сабга поруч з такими організаціями як Бгарат дгарма махамандал в літературі відносять до ревайвалістських, протиставляючи їх реформістським.

не були пов’язані з Конгресом. Гінду Магасабга можна назвати квазісоціально-реформістською організацією саме через зв’язок із традиційними індуськими організаціями, які не мали нічого спільного із соціальним реформуванням. Із часу її виникненням можна говорити про новий етап політичного розвитку Північної Індії з декількох причин: по-перше, організація ознаменувала собою вищий, де-юре всеіндійський, ступінь політизації індуської спільноти, по-друге, з цього часу в політиці Пенджабу та Об’єднаних провінцій спостерігається розділення, адже представники Ар’я самадж не беруть участь у Гінду Магасабга і провадять незалежну політику.

Основні сили Ар’я самадж локалізувалися у Пенджабі. Вплив самаджу в Об’єднаних провінціях був частковий – найбільшої популярності він здобув на заході, в Меруті, Рохілкханді, Бареіллі, Морадабаді. Ар’я самадж також ніколи не входив у рух за Індуський університет, заснований Маданом Моханом Малавією та підтримуваний Гінду Магасабга, – у Ар’я самадж був свій конкурентний освітній проект. Якщо Гінду Магасабга мала персональні зв’язки із Санатана дгарма сабга, то ар’ясамаджисти ніколи не мали таких зв’язків, що закономірно, беручи до уваги наполегливе протиставлення себе ортодоксальній дгармі.

Виникнувши у 1915 році, Гінду Магасабга до 1920 році поступово втрачала вплив у провінції, поступаючись Конгресу. У 1918 р. ядро управління Гінду Магасабга розпалося на три частини: помірковану, “центристську” на чолі з М. Малавією та “просунуту партію”, очолювану М. Неру [319; p. 158]. Пізніше 2 останні групи об’єдналися й витіснили поміркованих із провінційного комітету. 1920 рік, який позначився рухом неспівробітництва та рухом на підтримку Халіфату, розділив ці дві групи остаточно. Група Неру святкувала перемогу, політичне крило Гінду Магасабга майже зникло з Конгресу.

Тож створення всеіндійського індуського органу, так само як і створення ІНК, свідчило по-перше, про засвоєння політичними елітами британської ідеї репрезентативності влади та впровадження її на практиці, по-друге, про те, що ідея репрезентативності у Північній Індії набула релігійного забарвлення, на що в першу чергу своїми діями вплинув британський уряд, який закріпив законодавчо мусульманську квоту у владі.

Необхідно підкреслити, що всі індуські організації, починаючи від найбільш ранніх кастових, закінчуючи Гінду Магасабга, були лояльно налаштовані до раджу, хоч і дозволяли собі його критикувати. Таке ставлення фактично було пов'язане з тим, що політики вважали британську політичну систему єдиною можливою та єдиною правильною для політичного розвитку Індії, а державу як таку – запорукою порядку і процвітання. Поганий радж – краще, ніж жодного. У "Hindu Patriot" за 1872 р. зустрічаємо такі роздуми: "Вони (народ – *Ю. Ф.*) повністю чутливі до великих благословень, які зійшли на них, і хоча думають, що вони мають право дратуватися, нарікати і плакати, коли їх пригнічують податками, або коли вони стають жертвою того чи іншого офіцера, або розхитуються тими чи іншими грубими заходами, вони все ж таки абсолютно свідомі, що ніколи б не мали кращого уряду" [цит. за: 370; p. 57].

Політичні діячі вважали, що добре організована та уніфікована політика – це обов'язкова основа цивілізації. Тому індуські лідери найбільше підносили ті періоди індійської історії, в які вдалося створити міцні держави, які позначали пік розвитку індійської цивілізації – імперію Маур'я та Гуптів найперше. Індуси вірили, що держава тримає спільноту разом, захищає її від зовнішньої загрози, а також гарантує збереження її здобутків і дає своїм членам захист та впевненість, робить вибір на користь довгострокових, а не короткострокових планів, без чого жодна цивілізація не може існувати Такі думки політиків були породжені в тому числі загальним дискурсом організованості, який продукували англійці і який був втілений у

колоніальній державі, яка дискурсивно представляла себе як взірець порядку, а індійське суспільство як втілення хаосу та дезорганізації. У відповідь на цей виклик, індійці почали створювати соціальні структури та інститути, демонструючи таким чином свою не меншу організованість. Релігійний та культурний ревайвалізм забезпечив найбільш ранні приклади об'єднання та організації в Північній Індії.

Таким чином процес освоєння західних політичних моделей політичними елітами в Північній Індії до 1921 р. пройшов декілька етапів:

1) 1858 – кін. 1860-х рр. – відсутність самостійних політичних ініціатив з боку освічених індійців. Безпосереднє знайомство з британською політичною системою спочатку через Індійську державну службу, а потім через провінційні Законодавчі ради;

2) Кін. 1860-х – поч. 1880-х рр. – діяльність кастових асоціацій;

3) 1880-ті рр. – 1915 р. – діяльність у великих містах індуських організацій Гінду сабга. Діяльність провінційних комітетів ІНК;

4) 1915– 1920 рр. – діяльність всеіндійського індуського органу Гінду Магасабга.

Процес інституційного освоєння західної політики в Пенджабі та Північно-Західних провінціях поступово зазнавав трансформацій – від мінімальної участі освічених індусів в управлінні країною до створення суто індійського публічного простору через власні політичні організації. Крім того, політична вестернізація тут набула особливого релігійного забарвлення: основа британського парламентаризму – репрезентативність – була використана елітами у регіоні для політичного представництва спочатку кастової громади, а пізніше індуської. Ситуація, за якої секулярні за формою інституції займалися вирішенням релігійних або кастових питань, цілком вкладалася в загальну картину суперечливої та "розламаної", у термінології С. Джоші, індійської модерності. Гінду сабга, які виникали в великих містах Північної Індії, поєднували в собі ідею британської репрезентативної влади

та традиційну спрямованість. По-перше, тому, що це органи, які хоч і були засновані вестернізованими елітами, але включали ортодоксально налаштованих індусів; по-друге, їхня діяльність, з одного боку, була пов'язана з просвітою та соціальним реформаторством, з іншого ж була спрямована на захист традиційного індуїзму. Поруч із заохоченням нової освіти західного зразка індуські організації розпочали активну кампанію за просування мови гінді, санскриту, священних індуських текстів та аюрведичної медицини. Суперечлива на перший погляд діяльність дозволяла освіченим індусам Північної Індії підтверджувати свою легітимність як політичних лідерів і перед співвітчизниками, й перед британцями. Робота ІНК в Пенджабі та Північно-Західних провінціях набула специфіки, яка виражалася у фактичному злитті комітетів Конгресу із місцевими законодавчими радами. Комітети, так само як і ради, в основному складалися з представників індуських політичних організацій. Мусульман у органах місцевого врядування майже не було. Різниця між секулярними політичними організаціями й релігійними була досить розмитою, або й відсутньою взагалі. Більше того, таке розрізнення не актуальне в політичному контексті Північної Індії, в якому домінували індуси.

Зі створенням Гінду Магасабга в політичному полі Індії спостерігається дві лінії: псевдореформістська, до якої належить сама Гінду Магасабга, та реформістська, яка представлена в основному членами Ар'я самадж. Організації розходилися в питаннях соціального реформаторства, залишаючись солідарними у низці релігійних, суто індуських питань на кшталт захисту корів та просування мови гінді та санскриту.

Ідеологічний вимір націоналізму. Націоналізм у Північній Індії був представлений двома ідеологічними напрямками. Основною дихотомією, яка формує дебати з приводу індійського націоналізму, є "секулярний vs культурний націоналізм", або ж "індійський vs індуський націоналізм". До того, як у індійській політиці вже в 20–30-х роках XX ст. Джавахарлалом

Неру та іншими конгресменами був артикульований “справжній” індійський націоналізм, “очищений від примордіалізму, уявлень про касти та релігійну спільноту”, у політичному середовищі Індії розвивалися дві націоналістичні ідеології: індійська та індуська. Перша визначала націоналізм, який позиціонував себе як секулярний, універсальний, той, що надихається Заходом і користується політичним критерієм визначення індійської нації – відносить до неї усіх, хто проживає в Британській Індії, керованій репрезентативним урядом. Фактично, такий націоналізм базувався на ідеї, що держава зберігає однакову дистанцію від усіх релігій, які, тим не менше, однаково толерує та підтримує. Ця ідеологія була пов’язана передусім з діяльністю ІНК. Друга визначала націоналізм, який проголошував основою нації культуру в широкому сенсі, серцевиною якої вважався індуїзм. Її продукував Ар’я самадж та пізніше Гінду Магасабга, хоча в Конгресі ідеї індуського націоналізму також лунали від окремих його представників. Секулярний індійський націоналізм можна назвати ліберальною лінією націєтворення, у той час як індуський – консервативною. Два напрямки націоналізму не визнавали справжності один одного: індуський націоналізм проголошував індійський псевдосекулярним і ненаціональним, у той час як універсальний індійський націоналізм вважав індуський таким, що підриває основи індійської нації, розпалюючи міжрелігійну ворожнечу. Обидві націоналістичні ідеології діяли в північному регіоні і діалектика між ними тут була значно складніша, ніж в інших частинах Британської Індії. Ба більше – індуський націоналізм як політична ідеологія виник на межі століть саме у Північній Індії, точніше у Пенджабі, разом із діяльністю політичної організації Гінду сабга. Таким чином на політичній арені Північної Індії було дві політичні інституції, засновані освіченими індійцями: ІНК, який репрезентував індійський націоналізм, та Гінду сабга, яка була виразником індуського націоналізму. На формування політичних еліт, які підтримували

ту чи іншу лінію націє творення, вплинули різні аспекти колоніальної ситуації.

Консервативна лінія надихалася німецькою романтичною філософією та орієнталістичними ідеями. У науці індуський націоналізм часто зараховують до “культурних” [326; 310]. У таких націоналізмах культура в широкому сенсі проголошується основою нації. Як стверджує Т. Б. Хансен, німецька філософія створила впливовий дискурс нації над політикою, яка перебуває в культурній реальності [326; p. 41]. Такою культурною реальністю для індуських націєтворців став індуїзм, адже в Індії саме поняття культури було релігійним. Культура ототожнювалася з релігією, тому що індуїстські практики виходили далеко за межі західноєвропейських уявлень про релігію і пронизували найгрубішу буденність, й тому, що апеляція до народного (читай – релігійного) дозволила мобілізувати в національний рух маси населення. Інтерес індійських мислителів та політичних діячів до культурної реальності був дещо інший, ніж у німецьких романтиків. Етнографія (захоплення народними традиціями) майже не цікавила індійських націоналістів. Культурну реальність вони вважали справжньою, не завойованою західним світом, ідентичністю Індії, яку Партха Чхаттерджи називає внутрішнім простором індійського націоналізму [300], який і був головним простором власного самоствердження для індійців. На “народ” націоналісти консервативної лінії також звертають увагу й починають говорити про нього, як про основу майбутньої нації, яка тим не менше потребує патріотичного виховання. Цінність та автентичність у націоналізмі під впливом праць Гердера та Фіхте, артикулювалася через відмінність та унікальність. Політика ідентичності, таким чином, базувалася на визнанні такої відмінності і постійно протиставлялася тій, що була заснована на універсальних цінностях. Романтична філософія та література підтверджувала цю унікальність, адже продукувала ідеї про те, що Індія – колиска цивілізації (Гердер, Фрідріх Шлегель) та батьківщина людства

(Шеллінг, навіть Гегель), що індуїзм репрезентує головну філософію людства (Гердер і Фрідріх Шлегель) і є порятунком для сучасної людини (Шопенгауер), що “гуманізм” як такий можна сприймати як результат “індуїстських цінностей” (Гердер), так само, як супровідну ідею, яка вивищувала “національну душу” над всіма визначеннями держави (Гердер, Фіхте, Ренан поміж інших) були широко розповсюджені в Європі [324. цит. за: 291; p.10]. Це стало поштовхом до виникнення ар’янізму, уявлення про “расу” благородних людей – аріїв, яким світ завдячує цивілізацією та прамовою. Романтичні ідеї повноти, духовності, глибини, чуттєвості, автентичності були сприйняті індійськими націоналістами, тому що давали можливість критикувати західний універсалізм, раціональність, індустріальну модерність, а також можливість здійснювати соціальні реформи, не кидаючи виклик соціальним ієрархіям у будь-якій радикальній формі. Таким чином культурний націоналізм в Індії виростає не тільки з “індійської культури” як такої, а також через розуміння глибокої культурної відмінності між Сходом та Заходом [326; p. 42], адже індуський націоналізм значною мірою ґрунтується на протиставленні індійської культури західній. Європейське сходознавство ще більше зміцнило переконання індійців про власну унікальність через його зацікавленість санскритом, а особливо через виділення за допомогою порівняльної лінгвістики мовних сімей і доведення спорідненості латини, грецької і санскриту, що означало спорідненість індійців та європейців.

Традиційний індуїзм у такому вигляді, в якому він існував на кін. XIX ст., не міг стати легітимною культурною основою нації, яка ступила на шлях модернізації. Традицію потрібно було очистити від елементів, несумісних із модерністю, фактично “винайти” знову [329; p. 321]. Засвоєння європейської триступеневої періодизації історії “Античність – Середньовіччя – Відродження” та перенесення її на індійську історію, в якій також були виділені три періоди – індуїстський, мусульманський та британський –

дозволило націоналістам зробити висновок, що якою б традиція не була біля свого джерела, вона збирає бруд на своєму шляху і її деградація неуникненна. Ведійський “очищений” індуїзм таким чином став тим джерелом, на основі якого треба було відродити велич індуїзму. Найвіддаленіше минуле для індуських націоналістів є джерелом світла та легітимізує реформи. Індуїстський період був “золотим віком”, коли індуси мали неподільну державу та релігію, іншими словами мали єдину самість (self) [374; p. 389]. “Середньовічний” етап був позначений мусульманською тиранією, яка призвела до втрати державності та релігії, а відповідно – до занепаду нації. Занепад індуїзму для освічених по-західному індійців був пов’язаний не лише з мусульманським пануванням, а й із внутрішніми причинами – остаточним встановленням монополії брахманства на знання та владу. На брахманах лежала відповідальність за створення та закріплення кастової системи й надзвичайно складного церемоніалу, що в цілому було покликане зберегти їхні привілеї. Цікаво, що ця тема була популярною в британському та німецькому сходознавстві і найкраще висвітлена Фрідріхом Шлегелем. Раф Гелдерс і Віллем Дерде вбачають у розумінні брахманства як “святенництва” та індуїзму як “релігії святенництва” наслідок європейської концептуалізації релігії, яку перейняли індійські реформатори [318]. Протестантське засудження кліру та ідея, що чиста, нічим не заплямована, Богом дана релігія з часом відходить від своїх першооснов і псується під впливом діяльності “посередників”, знайшли твердий ґрунт в Індії. Недарма Даянанду Сарасваті називали індійським Мартіном Лютером. Ар’ясамаджисти на місце первісної чистої релігії поставили ведійську, й причиною її занепаду називали брахманів. Європейський протестантський критицизм зазвучав по-новому в індійських мислителів 2-ї пол. XIX ст., які застосовували його вже не лише до релігійної сфери, а екстраполювали й на все життя нації.

Третій, британський період, позначився ще більшим занепадом індуїзму, до якого додалася християнська загроза. Західна раціональність, яка в Індії фактично втілилася у залученні систематизації та статистики у державне управління, вплинула на бачення індуських націоналістів. Регулярні переписи населення, ініційовані англійською адміністрацією з 1871 року, відкрили для освічених кіл принципово нове бачення своєї країни. Вперше вона постала як така, що складається з певних релігійних, етнічних та кастових спільнот у кількісному співвідношенні. Це посилило захисні тенденції індуїзму, адже статистика вперто вказувала на скорочення кількості прихильників традиційних індуїстських вчень при збільшенні кількості християн, що спровокувало паніку “християнської загрози”, “вмираючого індуїзму” і, нарешті, “вмираючої індуської нації”. На ідеї “вмираючої індуської нації” почали спекулювати націєтворці, в основному ті, що були пов’язані з Ар’я самадж, – Даянанда Сарасваті, Рай, Свамі Шраддхананда, Сарда. Британські переписи населення стали головним поштовхом для введення у практику Ар’я самадж обряду “шруддгі” – очищення для прийому в лоно індуїзму осіб, котрі вийшли з нього або із самого початку були іншої віри. Крім ідей, пов’язаних із загрозою індуїзму з боку християнства, переписи населення закріпили лінію демаркації між індусами та мусульманами.

Ліберальна лінія націєтворення не залучала у націоналістичні побудови ні культуру, ні расові категорії, роблячи акцент на універсальних цінностях та своєму секулярному характері, звинувачуючи індуських націоналістів у відстоюванні інтересів лише однієї релігійної громади та в розпалюванні міжрелігійної ворожнечі. Через це дві лінії націєтворення у літературі представлені як вище окреслена опозиція “політичний vs культурний націоналізм”. Дж. Зевос небезпідставно ставить її під сумнів, стверджуючи, що обидві ідеології характеризують політичний націоналізм, адже вони діяли в одному політичному полі й про створення індуської держави у

традиційному сенсі з боку індуських націоналістів не йшлося, вони, так само як “ліберали”, говорили про побудову демократичної держави на основі репрезентативного уряду, з тією лише поправкою, що індуси, які складають більшість країни, мають так само складати більшість в уряді, а інші релігійні спільноти повинні це визнати, зважаючи на те, що вони у меншості. Дж. Завос справедливо стверджує, що як індійський, так і індуський націоналізм діяли в одному дискурсивному полі, а тенденція говорити про індуський націоналізм до 1921 р. як про релігійний виходить із ототожнення індуського націоналізму та комуналізму[14], коли їх починають вважати явищами одного порядку з тією лише різницею, що комуналізм є радикальною формою індуського націоналізму. Комуналізм, за Пітером ван дер Віром – це форма націоналізму, в якій релігію уявляють як основу групової ідентичності [413; p. 22-23; 311]. Джон Зевос критикує цю позицію. Комуналізм для нього визначається перш за все через антагонізм щодо “іншого” із спільним означником – релігійним, лінгвістичним, тощо [418; p. 2270]. Для цього, на думку англійського дослідника, не обов’язково продукувати власну ідеологію. Індуський націоналізм таким чином забезпечує ідеологічний інструмент для розвитку та розширення індуського комуналізму, але не є ним самим. У результаті, за Зевосом, індуський націоналізм – це ідеологія, яка уявляє або конструює спільноту (націю в даному разі) на базі спільної культури, яка сформована навколо індуїзму. Індуський націоналізм будується не на протиставленні (антагонізмі), як це робить комуналізм, а на ствердженні ідентичності, основою якої є індуїзм. У такому сенсі комуналізм не покриває всією комплексності націоналізму. Зевос вважає, що це непорівнювані явища, які не можна розміщувати на одній шкалі “поміркований / радикальний”, як це роблять вище згадані дослідники.

[14] Термін “комуналізм” ми вживаємо у тому значенні, в якому його вживали британці на позначення конструювання релігійної або етнічної ідентичності через розпалення ворожнечі між різними релігійними та етнічними спільнотами у своїх колоніях у Південній Азії та Африці. У такому ж значенні термін увійшов в науковий обіг південноазійських студій.

Спостереження Зевоса підтверджує факт подібності Гінду Магасабга та ІНК, а також те, що члени індуських та кастових організацій зазвичай паралельно були учасниками діяльності комітетів ІНК та законодавчих рад.

Тож у Північній Індії відповіддю еліт на політичний виклик Заходу були дві націоналістичні ідеології, які хоч і суперечили одна одній, але діяли в одному політичному просторі й стали постачальником ідей для політичного націоналізму, що загалом говорить про прийняття британської політичної системи за абсолютний взірець, до якого треба прагнути і на основі якого будувати політику в Індії. Жодну із двох, тим не менше, не можна назвати домінуючою, тому що роль кожної із них як у провінційній, так і національній політиці, змінювалася. Гінду магасабга, ідеологія якої ґрунтувалася на індуському націоналізмі, була впливовою лише декілька років після заснування, поступаючись все більше Конгресу. Визначити домінуючу ідеологію через інституції, які на ній засновувалися, також не видається можливим, тому що розділяти політичні організації Північної Індії на секулярні та релігійні не було сенсу, адже їхня діяльність тісно перепліталася. Але напевне можна сказати, що Північна Індія була піонером у політичному оформленні ідеології індуського націоналізму. Завдяки британським політичним інституціям та індійським, які були створені за британським зразком, еліти отримали арену, на якій почалося їх становлення як головних політичних гравців у колоніальній державі.

3.2. Західна релігія та філософія як фактор формування політичних еліт в регіоні

Неможливо оминути увагою релігійний та філософський аспекти становлення вестернізованих політичних еліт в Індії, тому що ці сфери формували їхні переконання та систему цінностей, які своєю чергою впливали на політичні дії. Оскільки британський радж не обмежився політичною сферою та адмініструванням, а приніс із собою цілий культурний

комплекс, який сформувався в європейських країнах і елементами якого були філософія, література, мистецтво, ми не можемо обмежитися розглядом виключно політичної активності нових індійських еліт. Їхня “філософська культура” та ставлення до релігії видається не менш важливим аспектом їхнього становлення, ніж приналежність до модерних політичних інституцій. Розгляд релігійно-філософіської (ідеологічної) сфери в контексті формування політичних еліт легітимізує той факт, що нерідко політичні діячі були одночасно релігійними, як-от Лала Ладжпат Рай та інші ар’ясамаджисти.

3.2.1. Рецепція християнства та західної філософії

Християнізація Північної Індії. Християнство як одна із ознак Західної цивілізації не могло не вплинути на формування прошарку освічених індійців і політичних еліт, які з нього вийшли. Відповідь освічених індійців на виклик християнства в Північній Індії мала особливий характер, що було пов’язано не тільки з особливостями поширення християнства у північних провінціях, а й з особливостями політичного розвитку цих територій, а також їхніми традиційними релігійними особливостями. Поява та розвиток християнства на субконтиненті відбувалися у Південній його частині, куди, за переказами, ще у I ст. н. е. приніс християнство сам апостол Фома. Сирійське християнство, яке після цього утвердилося, не поширилося далі Керали. Протестантська хвиля, яка почалася з XVIII ст., до Північної Індії так і не дійшла – датська місія висадилася у 1709 році в місті Транкебар що в Південній Індії, але обмежилася виключно територією Таміл Наду. Протестантизм утвердився тут з початком XIX ст. під прапором англіканської церкви. Католицькій місії, яка з’явилася в Індії у XV ст. разом із португальцями, єдиній вдалося одразу дійти до Північної Індії. Тож на початок XIX ст. у регіоні мали своє представництво майже всі християнські місії, проте все ж поширення віри не мало такого розмаху, як на Півдні.

Якщо у всій Індії у 1900 році налічувалося 2 664313 християн, то приблизно 2 000 000 з них були у президентстві Мадрас [52; p. 89].

Агра вважається колискою християнства Північної Індії, тому що саме сюди прийшли перші єзуїти ще за часів Акбара. До 1813 року в регіоні не було протестантських місій, а з цього часу найактивніше розгорнула свою діяльність англіканська церква [284; p. 369]. Церковне місіонерське товариство, група євангелічних товариств Англіканської церкви та багатьох інших протестантських церков, з'явилося в Північно-Західних провінціях із початком діяльності там його першого індійського представника Абдула Масіха, який почав працювати на місію в Агрі з 1813 року. Він був першим індійцем, який отримав англіканський чин [94; p. 154]. Після Агри дуже швидко ще багато міст провінції здобули представництво товариства, що зробило Північно-Західні провінції великим центром англіканської місіонерської активності.

Не зважаючи на те, що місіонерське поле Північної Індії займало найбільшу частину країни, і на ньому був задіяний найбільший штат європейських місіонерів, саме ця територія залишалася відсталою не лише з економічної та культурної точки зору, але й з точки зору християнізації. Місіонери розглядали північноіндійські провінції як "неоране поле діяльності", якого християнізація торкнулася значно меншою мірою, ніж інші провінції, і яке саме через це потребувало особливої уваги: "Хоча Північна Індія не становить винятку в загальному досвіді Церкви, адже Євангеліє сходить, і [...] вбогі світу цього стануть багатими у вірі..." [154; p. XI], як стверджує місіонерка міс М. Вейтбрехт, проте сама ж згадує усі труднощі християнізації в регіоні. Їх нижче наведемо.

Економічна відсталість північноіндійського регіону внаслідок його провінційного статусу, надзвичайно велика кількість та щільність населення, відсутність належних комунікацій, спекотний клімат – все це створювало труднощі для роботи місіонерів. Християнство тут мало не тільки пізній, але

і повільний початок через політичні причини: Пенджаб був анексований лише у 1849 р., а князівство Ауд втратило незалежність у 1877. Знадобився час для ознайомлення з місцевими мовами, культурою та людьми. Основні труднощі своєї справи місіонери по всій Індії вбачали в кастовій системі, надмірній прив'язаності до інституцій пращурів, "аморальності" індуїзму, поклонінні кровожерливим і хтивим богам та брахманській касті, яка була дуже впливовою і формувала публічну думку. У Північній Індії такі перешкоди були ще більшими, бо з одного боку саме тут було "серце індуїзму", з другого – саме на цій території місіям найбільше доводилося конкурувати з іншими релігіями – ісламом, сикхізмом та реформованим індуїзмом. У Пенджабі та на території сучасного штату Хімчал Прадеш, в передгір'ях та на схилах Гімалаїв індуси були у меншості і звикли пристосовуватися як до мусульманського, так і до сикхського панування.

Перемога християнства, на думку місіонерів, залежала від навернення саме цих територій: "навіть якщо всі гірські племена будуть навернені, це не вплине на індусів, але якщо Бенарес та долина Гангу впаде, індуїзм впаде також" [83; p. 1]. Північну Індію, особливо Пенджаб, вважали стратегічною місцевістю для "поширення Євангелія" ще й через те, що на цій території було найменше місіонерських товариств, та через присутність сикхів, які вважалися більш вільними від забобонів, брахманського впливу та кастовості, ніж інші люди в Індії [417; p. 37]. Місіонерам доводилося працювати у паломницьких містах-центрах ортодоксального брахманства, – в Бенаресі, Аллахабаді, Харідварі, Рішікеші, у яких, крім того, існувала потужна інтелектуальна традиція індуїзму і де процвітала традиційна освіта: "Бенарес, місто храмів, цитадель ідолопоклонства, Афіни для індійських студентів з різних частин Гіндустану" [154; p. 286].

Не зважаючи на зусилля місіонерів, регіон вперто не робив успіхів у християнізації і зусилля місіонерів рідко давали плоди. Німецький місіонер від Церковного місіонерського товариства Чарльз Беньямін Леупольт так

говорив про місію у Бенаресі: “Був час в моєму житті, коли на мить я хотів, щоб доля закинула мене в інше місце. Я читав про успіхи місій в Крішнагарі та Тінневелі, також чув про великі справи серед каренів[15], і я порівняв цю роботу з нашою. Ми теж працювали, і працювали тяжко, але з порівняно маленьким успіхом. Я почуваюся пригніченим” [83; p. 7]. Г. де Воллан, подорожуючи Індією і спілкуючись з місіонерами, також постійно переконувався у цьому: “І варто сказати, продовжував Джонс (місіонер з міста Мадураї. – *Ю. Ф.*), що чим далі ми піднімаємося на Північ, тим важча та більш неуспішна місіонерська діяльність” [13; с. 296]. Не зважаючи на те, що у великих містах Півночі була достатня кількість шкіл, дані по провінціях загалом свідчать про те, що рівень освіченості населення був значно менший, ніж у Бенгалії, Бомбеї чи Мадрасі, а місіонери відмічають “моральну деградацію населення Біхару[16]”, що “така мораль знищує будь-який інтелектуальний розвиток” [155; p. 331].

Очікування місіонерів по наверненню у християнство не виправдалися. Як констатувала міс М. Вейтбрехт: “серед дев’ятиста хлопчиків, які пов’язані з місією, лише чотири відмовилися читати Веди” [155; p. 292]. Ситуацію в місіонерській освіті також гарно ілюструє невдалий християнський проект на цих територіях. У газеті “Intelligencer” читаємо: “Грегорі Дюррант на прохання місцевих жителів відкрив школу поблизу Лакнау, але коли Ар’я Самадж почали поширювати чутки, що вчителі намагалися навернути студентів (у християнство. – *Ю. Ф.*), її класи масово спустіли і невдовзі школа закрилася” [52; p. 210]. Про схоже неприйняття християнської проповіді у місіонерських школах є свідчення у Джона Ньютона, який розповідає про переговори свого колеги-місіонера містера Лоурі з Махараджею Ранджитом Сінгхом про відкриття школи, які закінчилися

[15] Етнічна група народів, яка проживає на півдні та південному-сході М’янми, а також на північному-заході Таїланду і розмовляє каренськими мовами, які відносяться до тибето-бірманських мов.
[16] Біхар хоч і належав до Калькутського президентства, але так само, як Пенджаб та Північно-Західні провінції вважався периферійним регіоном.

невдачею через неприйняття Махараджею обов’язковості проповіді у навчальному процесі [105; p. 27]. Про бажаність секулярної освіти як з точки зору батьків, так і з точки зору їхніх дітей, говорить Андрю Гордон, місіонер Об’єднаної пресвітерської церкви Північної Америки [78; p. 466].

Для всіх релігійних спільнот Північної Індії британське завоювання несло загрозу безпеці, саме тому індуїзм тут набув більш радикальних форм захисту. Індуїстське населення регіону з більшим запалом зверталися до свого релігійного та культурного спадку для ствердження ідентичності спільноти. Для пенджабських індусів, приміром, апеляція до релігії стала єдиною можливою формою збереження ідентичності, за неможливості звернення до політичного спадку, адже вони не правили в Пенджабі ще з XIII ст.

За словами Гантінгтона , якщо в суспільстві, що модернізується, релігія не здатна адаптуватися до потреб модернізації, то створюється потенційна можливість для розповсюдження ісламу та християнства [260; с. 89]. Враховуючи труднощі, з якими зіткнулося християнство в Північній Індії, теза про високу адаптивність індуїзму до нових умов виглядає небезпідставною. Виникнення нових релігійно-реформістських організацій, які носили захисний характер, можна вважати промовистим прикладом такої адаптивності.

Хоча статистично більшість індійських християн Північної Індії становили представники недоторканих, або нижчих каст [417; p. 48], місіонери не могли не боротися за потенційних християн із “двічі народжених”. Перші становили більш вдячний ґрунт для навернення. Низькокастові індійці та даліти, особливо у сільській місцевості, зрозумівши можливості соціальної мобільності, які надавало навернення, приходили у християнство масово, цілими кастами. Поодиноких випадків навернення далітів було мало – соціальний бойкот стояв на заваді. Усвідомлюючи мотиви пригніченої частини суспільства та проблеми, які це створювало,

адже навернених часто треба було забезпечити роботою, місії не могли ігнорувати іншу частину суспільства. Але, як стверджують самі місіонери: “Англомовні освічені класи, так само, як освічені класи в кожній країні, є, чесно кажучи, важкодоступними” [384; p. 323]. Серед висококастових випадки навернення, особливо у Північній Індії, були спорадичними. Прийняття християнства як таке впливало на статус виключно негативно, адже, на відміну від християнізованої Калькутти чи прибережних регіонів, у долині Гангу воно викликало соціальний бойкот, фактично означало втрату касти. Тому знайшлося мало таких брахманів та каястха, які б погодилися на це. Спогади, звіти, листи місіонерів рясніють історіями про те, як молоді брахмани, учні місіонерських шкіл, захопившись Євангелієм, мали твердий намір охреститися. Але дуже часто на заваді цьому стояли батьки, які мало не на колінах благали пасторів не відбирати в них своїх синів чи дочок [83; 136].

Жодний з найбільш видатних політичних діячів Пенджабу і Північно-Західних провінцій не був християнином, хоча кожен з них так чи інакше був знайомий з ним. Відомою реакцією на християнство в освічених колах Індії було звинувачення його в такій же забобонності, в якій воно звинувачувало індуїзм. Для індусів Північної Індії теологічні моменти християнства не становили великого інтересу, натомість методи організації роботи християнських місій та деякі інституційні форми, якими передовсім були навчальні та благодійні заклади, індуси активно використовували.

Християнство в провінції Півночі прийшло значно пізніше, ніж у південні регіони та Бенгалію, лише з XIX ст. тут утвердилися всі християнські місії, відповідно населення було менш знайоме з християнством і з більшою пересторогою ставилося до нього. Навернень у християнство серед представників вестернізованих освічених кіл було менше, ніж у інших регіонах Індії. Освічені кола цікавилися не скільки теологією християнства, скільки методами навернення, які застосовували місії, та місіонерською

освітою, яку представники заможних брахманів та каястха активно підтримували. Вестернізовані освічені індійці продемонстрували повну байдужість до християнства у Північно-Західних провінціях та у Пенджабі.

Рецепція західної філософії політичними елітами. Рецепція західної філософії Індією в колоніальних умовах потребує розгляду як мінімум двох питань: як західна філософія вплинула на індійську філософію, творцями якої були викладачі філософії в університетах та вчені, та як вона вплинула на "філософську культуру", або "філософську думку", носіями якої були політичні, релігійні та культурні діячі колоніального періоду. Сприйняття західної філософської думки та відкриття окремих відділів вивчення філософії як академічної дисципліни – це різні, але взаємопов'язані феномени. Соціальні та релігійні рухи були пов'язані з рецепцією західної філософії, у той час як останнє було продуктом британської освітньої політики. Робота не має на меті розкриття змістів "модерної індійської філософії", лише окреслення основних напрямків впливу на політиків західної філософії. Зміст деяких філософських трансформацій подається для прикладу і не претендує на вичерпність.

Питання визначення "індійської модерної філософії" залишається відкритим. Дая Крішна – сучасний індійський історик філософії – говорить про прірву, яка відділяє філософію, якою вона була в Індії за колоніальної доби та автентичною індійською філософією, вважаючи, що перша, яку писали індійці англійською мовою в колоніальний період, не належить історії індійської філософії [292; p. XIII]. Але більшість дослідників все ж таки схильні вважати, що оскільки вона була написана в Індії індійцями, вкоріненими у традиційну культуру, вона є частиною модерного космополітичного індійського проекту, який важко назвати як індійським, так і західним [292; 306].

Космополітичність цього проекту обумовлена значною мірою британською системою освіти. Індійська філософія була відсутня в

навчальних планах університетів у Калькутті, Бомбеї та Мадрасі. Їх випускники ідентифікували себе із західною філософською думкою і сприймали її як свою власну [306; p. 17]. Не зважаючи на це, багато хто із освічених індійців познайомився з класичними індійськими філософськими системами через самонавчання (наприклад, С. Радхакрішнан, С. Н. Дасгупта, К. С. Бхаттачар'я, Р. Д. Ранаде), але для більшості політичних, соціальних та релігійних діячів місцеві системи філософської думки та практики втратили свою когнітивну цінність та ефективність в інтелектуальному житті.

"Модерна індійська філософія", або "англофонна індійська філософія" – умовні терміни, які демонструють варіації індійських відповідей на західну філософську традицію та бачення світу. Терміни "сучасний", або "модерний" вносять елемент новизни у традиційні уявлення. Така філософія з'являється тоді, коли освічені індійці почали давати відповідь на філософський виклик Заходу. П. Т. Раджу в рецензії 1949 р., називає 6 видів філософської діяльності в колоніальній Індії, починаючи від часів запровадження західної освіти: перші дві об'єднувалися під назвою колекціонування манускриптів та переклад їх переважно на англійську; третій вид полягав у демонстрації індійської думки англійською мовою, так як це робив С. Дасгупта у п'ятитомній "Історії індійської філософії", четвертий – у інтерпретації та оцінці індійської думки, чим найчастіше займалися місіонери, п'ятий – це компаративна філософія на зразок тієї, якою займався Радгакрішнан, шостий починався із західної думки, але розвивався у такий спосіб, щоб підтвердити досягнення індійської (К. С. Бхаттачар'я); такі філософи як Х. Халдар, Г. Р. Малкані, Г. Н. Матхрані належали до сьомого типу філософської діяльності – вони були професіоналами у західній філософії, не демонструючи при цьому знання індійської традиційної. Названі Раджу види філософської діяльності індійців можна також вважати відповідями на філософський виклик Заходу у сфері академічної філософії. До цього списку можна додати відповідь у формі синтезу власної філософської традиції та Західної. Філософська

“даршана” веданта стала найбільш зручною та актуальною для такого синтезу.

Неоведантизм слушно назвати не просто рецепцією західної філософії в Індії, а творчою відповіддю на неї, іншими словами, трансформацією свого власного філософського спадку під зовнішнім впливом. Переосмислення саме цієї “даршани” було не випадковим. На інституційному рівні, як стверджує Наліні Бхушан, це було пов’язано, по-перше, з імпортом британського неогегельянства, яке було передане через британських викладачів, а по-друге, з тим, що багато індійських студентів навчалися в англійських школах. На змістовому – з тим, що веданта була автентично індійською філософією, “серцем індуїзму” [210; p. 272], а тому була переосмислена першою. Крім того, веданта могла бути зручною основою як для нових релігійних рухів, так і для секулярної філософської думки [292; p. XXII]. Хрестоматійними модернізаторами веданти вважаються бенгальці – Рам Моган Рой, Свамі Вівекананда, Ауробіндо Гош та Сарвепалі Радгакрішнан. Деякі дослідники включають у цей список Рабіндраната Тагора, Бхагвана Даса та Могандаса Карамчанда Ґанді [356; p. 67 – 80]. Всі вони тією чи іншою мірою переосмислили адвайта-веданту й інтегрували її у новий соціальний, релігійний та політичний контекст. Наприклад, Свамі Вівекананда позбавив веданту ореолу езотеричності, стверджуючи, що шлях звільнення доступний усім через карма-йогу, скрупульозне виконання щоденних обов’язків “у миру”. Мислитель намагався примирити двайта- і адвайта- веданту, проголошуючи Брахман таким, який і має якості, і не має (сагуна і ніргуна), і має форму і не має (сакара і ніракар). Світ об’єктів не повністю нівелюється в Брахмані так, як це було в адвайта-веданті Шанкари. Світ для нього реальний, майя була потрактована у пантеїстичному ключі: Бог всюдисутній, а ілюзорність світу – це хибне його розуміння.

Філософія Ауробіндо Гоша найповнішою мірою втілила в собі не лише переосмислення веданти на основі західної філософії, а й синтез традиційної

та західної філософії. Найпершою його ідеєю, яка сигналізувала про розрив з традиційними уявленнями і радикальну трансформацію веданти, була ідея незворотності розвитку як в історії, так і в світі в цілому (ідея еволюції та інволюції), яка найповніше розкривається в його праці “Божественне життя” [141]. Мислитель критикує ідею еволюції, як лінійного розвитку. З його точки зору розвиток слід трактувати як послідовність стрибків як якісних, так і кількісних, які утворюють скоріше спіраль, ніж пряму лінію. За Ауробіндо дух спочатку сходить в матеріальний світ, а звідти починає свою еволюцію до вищих рівнів духовного існування. Є три головні принципи еволюції – розширення, підвищення, інтеграція. Так з’являється кількісне ускладнення (виникнення більш складних матеріальних структур), якісна трансформація (перехід від неорганічних до органічних утворень, виникнення мислення) і нарешті перетворення вищими формами буття нижчих, включення їх в себе у “знятому” вигляді [383; p. 438]. В такому розумінні еволюції простежується елементи діалектики. Перетворена матерія, яка вийшла на вищий виток еволюційної спіралі, ніколи не повернеться назад у ході космічних циклів. Саме ця думка відрізняє “інтегральну” веданту Ауробіндо не тільки від класичних взірців, але й від інших неоведантистських вчень [210; с. 214], а також зближує її з філософією Гегеля. Ауробіндо був свідомий деяких ідей Гегеля та англійських ідеалістів, але, на скільки ми знаємо, тільки через вторинні джерела романтичної поезії та критицизму (В. Блейк, П. Б. Шеллі, В. Вордсворд) [372; p. 115]. Абсолютний ідеалізм Гегеля найбільше апелював до індійських академічних філософів, тому що через нього вони знаходили способи репрезентувати Заходу місцевий філософський світогляд, особливо філософію адвайта-веданти, а саме концепцію Брахмана як Абсолюта. Справді, термін “Абсолют” був надзвичайно часто вживаний у текстах більшості модерних індійських академічних філософів [306; p. 18]. Ще один приклад рецепції філософії Гегеля знаходимо у Біпіна Чандри Пала, який під впливом філософії Гегеля стверджував, що із самого початку індійська

цивілізація зробила фатальну помилку, розділивши універсальне і часткове, суб'єкт і об'єкт, внутрішнє та зовнішнє, духовне та матеріальне і сконцентрувавшись на першому в кожній парі опозицій. Результат полягав не тільки в тому, що індійці ігнорували світ, але й що його особливості і конкретні прояви залишалися абстрактними та викривленими [109].

У Північній Індії у зазначений період не було мислителів, які б займалися синтезом західної та ведантистської філософії. Даянанда Сарасваті хоч і критикує у багатьох позиціях адвайта-веданту [87; p. 303-305], але його критика не покидає меж традиційної індійської філософії. Він будує полеміку із ведантизмом у формі діалогу "веданті" (прихильника філософії адвайта-веданти) та "сіддханті" (прихильника мімансі) у "Сат'яртх Пракаш" й виступає критиком адвайта-ведантистської ілюзорності світу й індивідуальної душі як Брахмана.

Говорити про філософію в Пенджабі та Північно-Західних провінціях в колоніальний час можна лише в контексті "філософської культури", а не академічної філософії, тому що у період з 1858–1921 рр. серед академічних філософів були представники інших регіонів, найбільше з Бенгалії, серед яких можна назвати Браджендра Натха Сіла (1864–1938), Хіралала Хардала (1865–1942), Шишира Кумара Майтру (1887–1963), Крішну Чандру Бхаттачар'я (1875–1949) та інших.

Термін "філософська культура" не новий у філософії, проте саме український історик філософії Вілен Горський вивів його у ранг методологічної рамки, за допомогою якої можна вивчати філософію регіонів та періодів, до яких західне визначення "любомудрія" не підходить. В. Горський запропонував культурологічний підхід до історії філософії, який передбачає її вивчення не лише на рівні історії філософської теорії, а й на рівні історії філософської думки певного народу: "Здійснюється реконструкція філософської культури, яку утворює сукупність філософськи значущих ідей, що реально зароджуються і функціонують як духовна

квінтесенція культури певної епохи, народу, регіону” [178; с. 22]. Виникнення такого підходу до вивчення історії філософії було пов’язане з потребою вивчення філософського спадку на теренах України. Підхід Вілена Горського видається зручним для вивчення філософської думки й Індії за колоніальної доби. Як слушно зауважив про методологію В. Горського С. Капранов [197; с. 128], проблему “неоригінальності”, “запозиченості” базових світоглядних ідей допомагає розв’язати важливе методологічне положення українського історика філософії: “Єдиним реальним критерієм належності до національної філософії є наявність певної національної культури як контексту, в якому здійснюється ґенеза чи функціонування філософських ідей, теорій, тощо” [178; с. 51]. Тож будемо брати до уваги саме цей, виділений Горським, критерій. Суголосними розмислам Горського видаються слова С. Г. Кулкарні: “… філософія, яка з’явилася протягом колоніального періоду, була невід’ємною частиною яскравого етосу, який структурував індійську національну свідомість” [346; p. 55]. Релігійні, політичні та культурні діячі колоніальної Індії були мало зацікавленні в чистій філософії та у її розвитку як дисципліни, а радше вона становила ідеологічну базу їхньої діяльності. Вони були більш пов’язані із філософськими доктринами, поглядами та ідеями, які на їхню думку, були потрібні для проведення бажаних політичних, соціальних та релігійних реформ. Хоч головним завданням окреслення стану філософської культури в Північній Індії є констатація тих напрямків думки, які не були характерні для традиційної індійської і прийшли з Заходу, проте розділення на “своє” та “чуже” не видається дуже принциповим, філософська думка Північної Індії не розглядається в категоріях “оригінальності” чи “неоригінальності”. Мета – констатувати діалог, а це, до речі, ще один із важливих аспектів погляду на філософію як на філософську культуру: “На часі ствердження погляду на історію філософії не як на однозначно запрограмований монолог, а складний діалогічний (вірніше – полілогічний) процес, що здійснюється не лише через

боротьбу, взаємовідштовхування, а передбачає взаємовплив і здатність почути опонента, зрозуміти іншу точку зору” [179; с. 8].

Тож політичні лідери апелювали до філософії Огюста Конта, Герберта Спенсера, Джона Лока, Джона Стюарта Міла, Томаса Ріда та багатьох інших. Через філософію цих мислителів індійці були долучені до нових цінностей свободи, індивідуалізму, жіночих прав, освіти та раціонального сприйняття світу. Вплив цих філософів змішувався у різній комбінації утилітаризму, агностицизму та еволюціонізму, що складало хвилю філософських захоплень того часу. Цю суміш у філософських уподобаннях гарно проілюстрував Чакбаст, біограф Бішана Нараяна Дара: “Його смак був створений для серйозного навчання: люди дивувалися, коли чули, що він не читав романів до порівняно поважного віку. Карлайл, Герберт Спенсер, Джон Стюарт Міл, Фредерік Харрісон та Джон Морлі були для нього улюбленими авторами, яких він читав і перечитував поки найкраще в них не ставало частиною його ментального улаштування” [53; p. VII].

Етична теорія утилітаризму була частиною більш широкого філософського та суспільно-політичного руху – лібералізму. Після наполеонівських війн лібералізм став універсальним баченням, на основі якого мала будуватися імперія. З часів правління генерал-губернатора Бентінка до кінця правління лорда Далхузі ідеологія британського лібералізму стала універсальною. Насправді ліберальних ідеологій у Британській Індії було багато, але ті, хто вважали себе лібералами, мали деякі фундаментальні переконання. Одним із них було переконання, що людська природа всюди однакова, і може бути повністю змінена через роботу законів, освіту та вільну торгівлю. Ліберали шукали шляхів звільнити індивіда від гніту священництва та феодальної аристократії, щоб той міг бути автономною, раціональною істотою, яка веде вдумливе життя, у якому можливий вибір. Впевненість у своїх силах та характер є справжніми чеснотами, а не ієрархія, яка вивищує індивіда через патронаж чи статус.

Лібералізм – оптимістична ідеологія, яка не просто вірить в суцільну трансформацію суспільства, але вважає її неуникненною. Цінності, які сповідує лібералізм, придатні не лише для реформ власного суспільства, а універсальні, які належать усім людям по всьому світу [360; p. 29]. Втім, проголошуючи універсальність ліберальних цінностей, "ліберали" самі ж робили з них суперечливі винятки: "…Міл дав ясно зрозуміти у своїх працях "Про свободу" та "Про представницьке врядування", що *його погляди не можуть бути застосовані до Індії* (виділення – Ю. Ф.) (зрештою, велику частку свого життя він прослужив чиновником британськох колоніальної адміністрації в Індії), бо ж індійці в цивілізаційному, якщо не расовому, плані були істотами нижчими" – пише Е. Саїд [239; с. 27]. Дж. С. Міл нетерпимо ставився до культурної інакшості. Він не поважав релігії Індії, вважаючи їх забобонними, нерухомими, репресивними. Індійські інституції – релігійні, політичні, соціальні – він вважав деспотичними. У індійській цивілізації він не бачив нічого, що було би варте збереження чи відродження. Єдиний висновок, який він робив з приводу індійської цивілізації, той, що таке варварське суспільство може бути врятованим лише вищим цивілізованим суспільством [391; p. 109].

Ост-Індська компанія активно керувалась утилітаризмом в адмініструванні, вбачала в Індії поле для випробувань утилітаристських ідей. Така діяльність полягала у трьох принципових позиціях – відборі на державну службу на основі змагальності, у принципі невтручання (laissez-faire), покладаючись лише на ринкові механізми, кодифікації права та освіті, спонсорованій державою. Теоретики утилітаризму були водночас і його практиками. Джеймс Міл та Джон Стюарт Міл були високопоставленими чиновниками Компанії. Освічені індійці слідом за своїми управителями почали захоплюватися ліберальною філософією.

Соціологія Г. Спенсера також була на часі. Ключові ідеї його філософії – про суспільний організм, який функціонував та розвивався так само, як

біологічний, а також про всеохопну еволюцію, яка присутня не лише в біологічному світі, а й у соціальному, – прочитується у працях багатьох політиків того часу. Найбільш промовистим серед північноіндійських діячів у рецепції філософії Спенсера є Бішан Нараян Дар, праці якого рясніють спенсеріанською лексикою: “У чутливому світі від найнижчих до найвищих форм життя, цей конфлікт між організмом та середовищем продовжується, і відомий за назвою боротьби за існування. […] Умови успіху не випадкові та довільні. Вони зафіксовані та визначені потребами органічного життя та пристосуванням сил природи до цих потреб. […] Людське суспільство управляється залізним законом тваринного світу” [110; p.3]. Тема еволюції та боротьби за виживання помітна в його роздумах про роль освіти. Для Дара вона є необхідною умовою виживання у сучасних складних умовах, які склалися у Британської Індії, а не витребеньки вищих шарів суспільства. Так само посилання на Спенсера повсякчас фігурують у текстах Ладжпата Рая: “Нам не потрібен Спенсер, щоб сказати, що соціальна ефективність соціального організму як такого залежить від соціальної відповідальності членів цього організму” [124; p. 55].

Соціологія Спенсера та філософія лібералізму – далеко не єдині мали вплив на індійських діячів, проте домінували у їхньому світогляді. Загалом можна говорити про комплекс західних упливів, у який крім лібералізму, утилітаризму, спенсерівської соціології, входили ідеї Просвітництва, дарвіністського еволюціонізму, позитивізму Конта, німецького романтизму та багато ідей європейських теоретиків націоналізму.

Окремим пунктом філософських впливів на освічених індійців того часу є німецька романтична філософія та деякі європейські теоретики. Дуже важливо, ні недооцінити вплив німецьких “романтичних” письменників від Гердера та братів Шлегелів до Гете та Шопенгауера, ні применшити інтенсивність контактів між індійськими письменниками та небританськими індологами та філософами [324; p. 218]. Німецька романтична філософія,

особливо в особах Й. Гердера та Й. Фіхте, стала постачальником ідей культурного націоналізму в Індії. Насамперед це ідея про культуру як “душу” нації [14]. Філософія Гердера та Фіхте створила впливовий дискурс нації “над політикою”, яка перебуває в культурній реальності народу як постійна живильна сила. Романтичне бачення відновлення колишньої слави та прихованої духовності Індії через застосування модерних науки, організацій, дисципліни та колективної волі для того, щоб подолати приниження колоніальним правлінням, дуже добре резонувало з думками освічених індійців. По-друге, ідея “народу” (нижчих верств суспільства) як носія душі нації, згідно з якою саме в народі криється первісна, автентична, необроблена, ірраціональна, чуттєва душа нації. По-третє, ідея, що передбачала патріотичне виховання народу. Згідно з Фіхте, нація тільки тоді може вижити та розвиватися, якщо буде мати емоційну прив’язку до держави, яка дає їй тіло. Така національна держава була б непереможна і мала б переваги перед іншими державами, які побудовані на насильницькому підкорені народу. Внутрішня національна сила могла б навіть змістити недостатність озброєння чи продуктивних сил. Для Фіхте культурний націоналізм залежний від волі народу: воля індивіда до самопожертви в кінці кінців виливається у волю нації до єдності та організації. Але такий національний дух повинен живитися і підтримуватися через освіту та патріотичне просвітництво [43; с. 63].

Також на національних діячів мала вплив філософія Джузеппе Маццiні. Лала Ладжпат Рай, наприклад, вважав його своїм політичним гуру (вчителем). Його ідея про те, що “Лиходійні уряди спотворили Божий задум” [23; с. 57], згідно з яким кожному народу дані природні кордони у вигляді річок, гір, морів та інших природних умов, гарно вписалася в антиколоніальну боротьбу та резонувала з релігійністю Ладжпата Рая, який був такою ж мірою релігійним діячем, як і політичним.

Процес рецепції включає два аспекти: по-перше, ставлення до прийшлої культури, по-друге, ставлення до своєї власної відповідно до прийшлої. Перший аспект утілився в цілковитому захопленні західною думкою: жоден мислитель та діяч не вдавався до критики європейських філософів, вважаючи їх творцями взірців, до яких індійським інтелектуалам ще треба дорости. Пандит Бішан Нараян Дар стверджував, що англійська література та філософія є взірцем, до якого треба прагнути, і власні набутки отримують оцінку в порівнянні із західним. Другий аспект, тобто оцінка власного філософського спадку під впливом західного, пропонує варіанти. На думку пандита Дара, індійська думка ще не породила філософії, яка б дорівнялася до європейської, та й література новими індійськими мовами далека до того взірця, які дає ще середньовічна європейська поезія, яка так само, як Індія переходить на народні мови, почала у XII–XIII столітті переходити на *volgare*, розмовні мови Європи [110; p. 47]. Рай навпаки вважає, що мало хто може дорівнятися до успіхів індусів у філософії: “Якщо ми спустимося від релігії до філософії, де в межах однієї країни ми ще можемо знайти такий Всесвіт любові до істини, таких чесних та сміливих мислителів, як безсмертних авторів шістьох даршан, і деяких із їх коментаторів та інтерпретаторів?” [124; p. 56]

Підводячи підсумки, необхідно відзначити, що колоніальний Пенджаб та Північно-Західні провінції не мали мислителів, які б займалися застосуванням західної думки у сфері академічної філософії, або принаймні чистої філософії без прив’язки до суспільно-політичної та релігійної діяльності. На хвилі переосмислення власного філософського спадку під західним впливом предметом дискусій та ревіталізації стала даршана веданта, яка вважалася квінтесенцією індуїзму. Синтезом власних та прийшлих філософських набутків почали займатися переважно бенгальські філософи, вони ж були творцями того, що в академічній літературі називають неоведантизмом. Рецепція західної філософії північноіндійськими

політичними та релігійними діячами набула більше характеру застосування її як ідеологічної бази для своєї діяльності. Лібералізм (особливо у вигляді утилітаризму), спенсеріанська соціологія, позитивізм, еволюціонізм стали невід'ємними атрибутами ідеологічних побудов діячів Пенджабу та Верхньої Індії. Ідеї цих філософських напрямків легітимізували просвітницьку та правозахисну діяльність організацій, до яких були долучені освічені індійці цієї частини субконтиненту. Крім того західна філософія значною мірою вплинула на націоналістичні побудови політиків.

3.2.2. Релігійно-соціальне реформаторство

З другої декади XIX ст. у відповідь на релігійний та філософський виклики Заходу в Індії починають виникати індуїстські реформаційні рухи, метою яких була ревіталізація індуїзму та адаптація його до нових умов. Релігійне реформування йшло поруч із соціальним, оскільки традиційний індуїзм суворо регламентує соціальні відносини. Виявлення особливостей реформістських рухів у Північній Індії є важливим для розуміння процесів формування політичних еліт, які більшою чи меншою мірою долучалися до таких рухів, або принаймні брали активну участь у дебатах навколо гострих релігійних та соціальних питань.

Як справедливо відзначив Б. І. Клюєв, вестернізацію не можна сприймати як виродження застарілих традицій і секуляризацію суспільства, тобто витіснення із сакральної сфери елементів, які раніше в неї входили. Навіть включені в процес вестернізації люди, відділивши культуру від суспільного життя та політики, схильні надавати релігійній практиці ще більшої цінності, ніби компенсуючи таким чином розрив між двома сторонами [201; с. 115], що підтверджує теорію компенсації Й. Ріттера. Релігійно-реформістські рухи є яскравим свідченням того, що релігія не просто не пішла із життя освічених індійців, але й набула для них ще більшого значення.

У науці нові релігійні рухи в Індії класифікують відповідно до того, яку позицію вони займають щодо західної культури. Майже всі класифікації побудовані на ступені взаємодії завойованого народу із прийшлою культурою. Кеннет Джонс відповідно до цього виділяє два типи рухів: “акультураційні” та “перехідні” [338; p. 3]. Перші є продуктом колоніального середовища і започатковані індивідами, які сформувалися внаслідок культурної інтеракції з колонізаторами і шукають своє місце в ситуації британського панування. Таку культурну взаємодію могли забезпечити або вестернізовані освічені індійці, або традиційні кола, які входили з ними в контакт. “Перехідні” не є продуктом колоніального середовища, адже жодним чином не взаємодіють із прийшлою культурою. Їх засновують ортодоксальні кола, тому рухи “перехідного” типу в контексті даного дослідження не можуть бути предметом розгляду. У межах “акультураційного” типу рухів в основному розрізняють дві позиції, які визначають взаємодію з колонізаторами: захисна та лоялістська. Фаркухар до лоялістських відносить Брахмо самадж та Прартхана самадж, а до захисних – Ар’я самадж, Дева самадж та віру Радгасоамі. Одні, виникнувши на певній території, поширювали свій вплив на всю країну, інші залишалися локальними. Прартхана самадж, виникнувши як ідентична Брахмо самадж організація в Махарашрі, так і залишився дублікатом бенгальської організації і не вийшов за локальні межі. Брахмо самадж, на відміну від Прартхана самадж з 1872 року стає національним, поширюючи свій влив на всі регіони Індії. Організація знаменує собою хронологічно першу модель акультурації в релігійній сфері. Важливо простежити, чи підійшла така північноіндійському регіону.

Особливості діяльності Брахмо самадж у Північній Індії.

Брахмо самадж, з бенгальської означає “товариство прихильників Єдинго Істинного Бога” – це релігійна організація, яка ознаменувала собою одну із перших сучасних спроб реформування індуїзму. “Брахмо” називають

того, хто поклоняється Брахману, універсальному абсолюту, а “самадж” – це спільнота людей. Організація виникла в Калькутті у 1828 році з ініціативи раджі Рам Моган Роя, бенгальського вестернізованого аристократа. На той час у колі вестернізованих освічених бенгальців уже визріла потреба узгодити наукову картину світу, яку вони отримали у колледжах західного взірця, із власною, значною мірою заснованою на індуїзмі. Брахмо самадж не опирався на авторитет якогось одного священного тексту, засуджував вчення про аватари, політеїзм та ідолопоклонство та критикував кастову систему, намагався замінити обрядовість методами особистісного вдосконалення. Значний вплив на доктрину самаджу та його зовнішні атрибути (насамперед мандіри) мало християнство.

Контекстом поширення ідей брахмо та відкриття брахмо самаджів у Північній Індії була наявність великої бенгальської діаспори у Пенджабі та Північно-Західних провінціях. З появою англійської освіти у Верхній Індії, декілька інших способів життя, крім традиційних, стали доступними. Бенгальці запропонували один із таких нових способів та інституційне оформлення адаптації. Тому саме бенгальці були ініціаторами відкриття самаджів на території Північно-Західних провінцій.

Бенгальські брахмо[17] відчували схожі проблеми у наверненні до своєї релігії місцевої еліти, як і англійські місіонери. Як одні, так і інші були на цих землях іноземцями та говорили іноземними мовами. Поширення ідей брахмо відбувалося в основному англійською та мовою бенгалі. У 1866 році було зафіксовано 37 періодичних видань організації, через які здійснювалася пропаганда брахмоїзму, більшість яких були мовою бенгалі та англійською, у Північно-Західних провінціях було лише одне видання на урду. А у 1876 році Брахмо самадж заснувало товариство по перекладу відповідної літератури на пенджабі, гінді та урду.

[17] Термін “брахмо” також вживається на позначення послідовника релігії Брахмо і члена Брахмо самадж.

У 1866 році Кешобчондро Сен разом з іншими місіонерами здійснили тур Північно-Західними провінціями та Пенджабом. Він вирушив з Калькутти до Крішнагару, Бурдвану, Бхагалпуру, Банкіпуру, Аллахабаду, Канпуру і Делі. У 1866 р., як повідомляє газета “Indian Mirror”, у Північно-Західних провінціях було два осередки, а в Пенджабі один. Пізніше вони були засновані майже в кожному великому місті, проте лише два з них можна назвати впливовими – у Лахорі (1863 р.) та Лакнау (1868). Більшість самаджів, які відкривалися в північних провінціях, не мали численних прихильників, майже не розвивалися і не поповнювалися новими членами.

Брахмо-мандіри[18] в провідних містах Об’єднаних провінцій та Пенджабу ставали центрами спілкування для бенгальських держслужбовців, суддів, працівників залізниці, юристів, лікарів, вчителів та журналістів. Брахмо самадж, як бенгальський продукт, об’єднував бгадралок поза Бенгалією. Формат діяльності самаджів поза Бенгалією нагадував радше земляцтво, ніж соціально-релігійну організацію. Соціальний бік діяльності зібрань, звісно, був присутній. “Увага брахмоїстів до освіти жінок Бхагалпуру була такою, що вона стала предметом критичних ремарок з боку інших брахмоїстів, які не цінували її належним чином” [147; p. 82], – пише Софія Коле, редакторка щорічника брахмоїстів. Це дає підстави стверджувати, що в провінційних самаджах навіть серед брахмоїстів були такі, для яких соціальні реформи не були основною мотивацією доєднатися до самаджу. Для самих бенгальців Брахмо самаджі були осередками власної культури. Пересадити цю культуру на північноіндійський ґрунт так і не вдалося.

Бенгальці запропонували дві моделі акультурації до західної культури, які винайшли самі: або прийняття християнства, або навернення у релігію брахмо. Дуже нечисленні пенджабці та індуси з Верхньої Індії прийняли першу модель, але й друга виявилася занадто синкретичною та неіндійською.

[18] Брахмо-мандір – храм релігії Брахмо.

Ті північноіндійські кола, які доєднувалися до самаджів, або навіть засновували їх, все ж мали своє, відмінне від бенгальського, бачення ідеології та діяльності осередків. Ідеологія Брахмо самадж об'єднала релігійний синкретизм з радикальними реформами, брахмосамаджисти виявляли толерантність до інших релігій та цінували християнство, вбачали рівність із християнським заходом, проголошуючи, що в своїй основі всі релігії рівні і йдуть до однієї мети. Хоч брахмоїсти заперечували божественну природу Христа, проте вважали його пророком та месією, людиною, в якій божественна сутність проявилася великою мірою [244]. Кешобчондро Сен говорить про "істинного" Христа, якого треба відмежовувати від того, "який прийшов до нас, як англієць, з англійськими манерами та звичаями щодо нього" [82; p. 49].

Теїстичні, раціональні та синкретичні бенгальські брахмоїсти мали тенденцію до заперечення індуїзму. Брахмо влаштовували спільні обіди, на яких ігнорувалися кастові обмеження в їжі, заохочували міжкастові шлюби, заперечували обряд саті, священні нитки та форми народного поклоніння божествам, створивши тим самим опозицію до брахманської ортодоксії і викликали "ненависть до людей брахмо". Проте не скільки опозиція до ортодоксального індуїзму, скільки точки розходження між бенгальськими та місцевими брахмо, становили основну проблему Брахмо самадж у Пенджабі та Північно-Західних провінціях. Відповідно серед пенджабських брахмо утворилося, умовно кажучи, дві фракції – тих, хто наважувався на радикальні заходи, перераховані вище, і тих, хто не був до цього готовий. Толерантне сприйняття інших вір, зокрема християнства, що було характерно для бенгальських брахмо, знайшло мало прихильників в Пенджабі, адже тут вони були оточені прозелітичними релігіями та боязкі до християнства. Місцеві брахмо виробляли свої стратегії, які дозволяли зробити діяльність самаджу відповідною до культурного контексту регіону. Однією з них була боротьба

за збільшення використання мови гінді та ігнорування радикальних форм заперечення індуїзму.

У результаті присутність Брахмо самадж на північних територіях поза Бенгалією була мало відчутною, організація не була популярною серед місцевих еліт. Акультураційних рух Брахмо самадж репрезентував лоялістську позицію, яка виявилася невалідною в умовах тісного співжиття прозелітичних релігійних спільнот та факту індуїстської меншості на даних територіях.

Ар'я самадж та особливості діяльності місцевих релігійно-реформістських організацій. Брахмо самадж не пустив глибокого коріння у північних провінціях і залишився проектом бенгальців для бенгальців. Натомість інша реформістська організація – Ар’я самадж – не просто прижилася на Півночі, але й стала тут найбільш популярною і чисельною. Ар’я самадж (із санскр. – “товариство благородних”) – це релігійно-реформістська організація, яка виникла в Пенджабі у 1875 р. з ініціативи пенджабського подвижника та мислителя Даянанди Сарасваті. Метою самаджу було повернення до “справжнього” індуїзму вед. Якщо бенгальський Брахмо самдж узгоджувавч дві протилежні ідентичності (традиційну та вестернізовану) на користь вестернізованої, то очевидно, що північні регіони такий варіант не влаштовував. Як стверджують самі ар’ясамаджисти: “Небагато Ар’я самаджів існує на півдні Віндх’ячали, та в Бенгалії, Біхарі, Ассамі та Бірмі їх кількість обмежена. Однак в густонаселених провінціях Агри та Ауду, Пенджабу, Сінду, Белуджистану, та Північно-Західній прикордонній провінції та Раджпутані Ар’я самадж знайшло твердий ґрунт” [139; p. 1]. Усього на початок 1880-х років налічувалося 79 відділень самаджу, а число членів – більше 40 тис. До початку XX ст. їх число збільшилося до 100 тис. Показовим є те, що розквіт Ар’я самадж припадає на час розколу та початок занепаду Брахмо самадж. Пенджабську організацію можна назвати прецедентом в реформістських

рухах Індії, а постать Даянанди хоч і належить до плеяди великих реформаторів Британської Індії XIX ст., проте вирізняється з-поміж інших. Бішан Нараян Дар так говорив про Даянанду: "…але геній Даянанди, крім того факту, що його стимулювала загальна мішанина та неспокій індійського розуму, та того, що йому допомагав у розвитку дух епохи, не зобов'язаний багато західній культурі й англійська освітня система не вклала багато, щоб створити його" [110; p. 43].

Відомо, що проповідувати Даянанда почав ще за часів свого аскетичного життя і плани заснувати релігійну організацію виношував ще задовго до того, як з'явився Ар'я самадж. Спочатку основною аудиторією для нього були брахмани. Формально він уявляв організацію такою, члени якої носять одяг індуського аскета – саньясіна, мають манери та спосіб життя саньясіна. Проте, коли в 1872 році він відвідав Калькутту, його проект змінився: він сам прийняв сучасний (європейський) костюм, замінив санскрит на гінді і переорієнтувався на освічених людей поза ортодоксальними колами [325; p. 81]. Між тим, що Даянанда відкидав із традиції й запозичував у християнства, встановився ідеальний баланс, який дозволяв сповідувати ідеї західного гуманізму та лібералізму, залишаючись в лоні індуїзму, а також критикувати індуську традицію, переймаючи якнайменше із західної традиції.

До елементів вчення, які суперечили брахманській ортодоксії, належала критика ідолопоклонства, дитячих шлюбів, заборон у їжі, обряду саті (але лише у випадку, якщо дівчина фактично не вступила у шлюбні зв'язки з чоловіком до його смерті, під якими Даянанда мав на увазі статевий зв'язок), також критика будь-якого посередництва між Богом та людиною, відповідно, критика ролі брахманів як жерців та медіаторів між людиною та Богом. До нововведень реформатора належав обряд шруддгі, який дозволяв повертати навернених в інші релігії в індуїзм. Будь-який гріхастха[19] може

[19] Домогосподар.

проводити всі необхідні обряди в себе вдома разом із дружиною і не потребує жодних посередників. Новою була “Просвітницька місія”, яка заперечувала монополію брахманської касти на освіту, визнавала права жінок на навчання і необхідність включення до навчальних програм західних природничих та технічних предметів. Даянанда не заперечував варновий поділ, проте вважав, що він має здійснюватися не за народженням, а за здібностями. Особливістю Ар’я самадж як релігійної організації була насамперед активна соціальна та навіть політична робота.

Ар’я самадж надавали великої уваги освіті. Даянанда Сарасваті мав власний освітній проект, який був втілений послідовниками вже по смерті реформатора. У 1886 році був заснований коледж, в якому викладали як санскрит і гінді, так і низку західних предметів з природничих та технічних наук. Е. Форстер описує цей коледж так: “Ранок. Ар’я самадж коледж. [...] Реформований індуїзм, який повертається до Вед, як протестанти до Біблії. Антимусульманський та антихристиянський. Пансіонат – це одноповерхова будівля з кімнатами для одного або трьох студентів. Вітальня, лабораторії, класи, де багато Шекспіра [74; p. 22] ”. У 1902 році в Харідварі була відкрита перша гурукула, інтернат-семінарія, де хлопчики навчались та виховувались з семи років відповідно до уявлень про освіту ар’ясамаджистів [221; с. 140]. До соціальної активності прихильників течії належало заснування притулків для вдів та сиріт. Видавнича справа, яка забезпечувала видання книг, памфлетів, брошур організації, стала провідним інструментом ар’ясамаджистського прозелітизму. Таким чином вестернізованим виявився не теологічний і філософський бік вчення Даянанди, а інституційний та інструментальний. З цією думкою погоджується Бішан Нараян Дар: “Компетентні авторитети розходяться в думках про реальну філософську вартість його (Даянанди Сарасваті – *Ю. Ф.*) робіт у сфері індуїстської теології; але важко знайти протилежні думки з приводу практичного ефекту його прикладу та вчення на індуїстський розум” [71; p. 54]. На рівні теології

не було прямих запозичень із християнства, як це можна бачити у брахмоїстів. Єдине, у чому його думки збігалися із християнством, була критика ідолопоклонства. У руслі вішишта-адвайта веданти він вбачав звільнення у позбавленні від страждань, в результаті якого індивідуальна душа зберігає свою окрему ідентичність і не розчиняється в Брахманові. Він вірив у безформного і всюдисущого Бога, який є Вищою Істотою і причиною Всесвіту, тому і засуджував індуїстський політеїзм, який присутній у пуранах. Реформатор лишень підкорегував деякі положення індуїзму, поставивши їх у відповідності новим гуманістичним та ліберальним ідеалам. В іншому Ар'я самадж залишався цілком в межах індуїзму.

Найбільш ортодоксальне твердження Арья самадж – це непогрішність Вед. Даянанда Сарасваті вважав їх єдиним істинним джерелом індуїстських культів, на відміну від пуран, які виникли пізніше та затьмарили їхню істинність. Переосмислення кастовості не втілилося у конкретні політичні чи соціальні дії. Послідовники Ар'я самадж радше готові були наділяти священними нитками представників інших каст, ніж самим відмовлятися від них. Читати і вивчати Веди – цілком традиційна індуїстська вимога, проте коло тих, хто міг це робити, розширюється і починає включати жінок та представників нижчих каст.

Під впливом християнства в Ар'я самадж з'явився елемент прозелітизму, який для більшості індуїстських течій не був характерний. Методи проповіді та навернення були також модерними, запозиченими з християнства. Прозелітизм Ар'я самадж з'явився водночас під впливом діяльності християнських місій, але і як відповідь на них. При чому "захищатися" ар'ясамаджисти почали не тільки від наступу християнських місіонерів, а й від інших релігійних спільнот, які несли потенційну загрозу для індуїзму. Можна відмітити яскраву антимусульманську тенденцію в "Сатьяртха пракаш", установчому тексті організації, в якому її засновник виклав своє бачення істинної релігії аріїв. У подальшому антимусульманська

спрямованість стала однією з визначальних рис Ар'я самадж, проте все ж на першому місці була тенденція прославлення індуїзму та заперечення християнства [238; с. 65]. Хоча самі ар'ясамаджисти писали про себе: "Ар'я самадж найбільш патріотична, найбільш лояльна і одна з найактивніших спільнот в країні" [139; p. 2], проте конфлікту та відповіді на такий прозелітизм уникнути не вдалося. Пандит Лекх Рам (1858–97), будучи членом самаджу в Пешварі, написав звинувачувальні памфлети про іслам. Мусульманська громада подала позов у суд, проте не виграла справу. 6 березня 1897 року пандита було вбито, що створило вже постійну напругу між громадами.

Ар'я самадж задовольняла потреби широких кіл індійського суспільства та ідеально наклалася на соціокультурний контекст Пенджабу та Північно-Західних провінцій. На думку освіченої публіки кін. XIX ст., Даянанда "… більше, ніж будь-який індієць цього століття, вдихнув нове життя в інертні маси індуїстського суспільства через збагачення його сентиментом національності. Ар'я самадж в деякому сенсі більше досягнення, ніж Брахмо самадж; бо він більш національний, і тому що він зміг донести потребу реформ та прогресу до тих класів індійців, на які англійська освіта та спосіб життя ще не вплинули. Свамі Даянанда – найбільш оригінальний індус свого часу, великий індійський реформатор, який не зобов'язаний майже нічим Західній культурі" [110; p. 54]. "Ар'ясамаджизм" забезпечив вдалу відповідь на виклик Заходу: "шанс отримати англійську освіту без страху навернення, втрати власної душі у християнстві чи безбожному матеріалізмі" [337; p. 34-35].

Тож релігійне тло формування політичних еліт в Північній Індії складала переважно організація Ар'я самадж. Згідно з баченням Шрініваса її можна вважати продуктом вторинної вестернізації, коли за традиційною формою ховався західний зміст і прямих зв'язків із західною культурою неможливо простежити. Залишаючись в лоні індуїзму не зважаючи на напади

з боку деяких ортодоксально налаштованих кіл, Ар'я самадж убезпечив своїх членів від клейма зрадників, якими вважали брахмосамаджистів, адже дозволяв залишатися в межах традиції, не відмовляючись від своєї вестернізованої ідентичності. Саме тому політичне середовище Північної Індії значною мірою складалося з ар'ясамаджистів.

Віра Радгасоамі. Ще однією релігійною реформістською організацією регіону була Радгасоамі сатсанг, заснована в 1861 році. Її фундатором вважається Свамі Шив Даял, пізніше відомий як Соаміджі Магарадж (1818–78). Рух Радгасоамі був такого ж кастового складу, як і Ар'я самадж, основу його складали представники касти кхаттрі у великих містах. Ба більше, багато соціальних ідей та ритуальних практик були такими ж, як в Ар'я самадж. Вчення Шива Даяла представлене у збірнику його есеїв та поезії "Сар бачан" ("Головні речі"). Все творіння, згідно з вірою Радгасоамі, складається з трьох сфер. Найвища є сферою повної духовності (власне, "Радгасоамі"), друга – духовно-матеріальною, і остання матеріально-духовною. Вища сутність мешкає на першому рівні, а людина – на найнижчих ступенях останньої. Радгасоамі[20] вірили в безформного та не проявленого Бога, у вищість духовного ґуру і у спільноту "сантів" – "сатсанг". Людина повинна знайти шлях вгору через усі ці рівні, а ґуру на землі володіє знанням та техніками здійснення такої подорожі. Основа теології руху – концепті surat sabda yoga ("дисципліні концентрації на священному слові через внутрішній струм"). Радгасоамі вірили, що вічна природа Бога перебуває у формі чистої енергії в найвищій реальності "Радгасоамі". "Радга" трактується як енергетичний центр, як душа, що всередині. Передбачається, що вірянин радгасоамі здобуває контроль над своєю душею та духовною енергією. Це внутрішня релігія серця, спрямована на трансформацію душі зсередини, тому для радгасоамі зовнішні ритуали і поклоніння мурті, статуї божества, видаються безглуздими.

[20] Термін "радгасоамі" також вживається на позначення послідовника віри Радгасоамі

Своїми коренями рух заходить у доктрини середньовічних йогів-натхів та інтелектуальну традицію Кабіра та Нанака. Особливо актуальною для віри Радгасоамі виявилася доктрина останнього, яка надавала цінності не просто спільності святих – “сатсангу” (із санскр. – “товариство найвищої правди”), але й колективним практикам поклоніння й слухання текстів святих гуру. Сикхський ідеал згуртованості спільноти був тут трансформований у надзвичайну увагу до організації та систематизації. Ідеологія була стандартизована через упорядкування та видання серії текстів на гінді та англійською, члени організації збиралися щодня і читали тексти гуру “сатсангу” чи різних північноіндійських святих. Цю рису можна назвати відповіддю на суспільно-політичні та релігійні умови Північної Індії, в яких діяли агресивні моделі релігійних організацій – переважно Ар’я самадж та християнські місії [307; p. 93]. Хоча теологія Радгасоамі опирається на традиційні корені, у своїх соціальних ідеалах та ритуальних практиках рух Радгасоамі виказує схожість з ідеологією Ар’я самадж.

До Радгасоамі приймали людей будь-якого віровизнання та соціального статусу, організація змінила роль садху – індуського аскета, – натомість культивувалася “гріхастха дгарма”, шлях домогосподаря, який прагне не лише власної мокші (звільнення), але й суспільної. Організаційна структура “сатсангу” була запозичена у англійців і вплавлена в давню інституцію ґуру, яка була оновлена шляхом використання фотографії вчителя та нові форми організації. Модерність у вигляді сучасної науки не була проблемою для прихильників віри Радгасоамі, адже вони вважали, що немає конфлікту між справжньою наукою та справжньою релігією, і перша тільки примирює та встановлює всі езотеричні та окультні принципи останньої [93; p. V]. Віра Радгасоамі, так само, як Ар’я самадж, була популярною в Агрі та великих містах Пенджабу [307; p. 93].

Північноіндійська релігійна організація віра Радгасоамі, хоч і не відзначалася такими реформістськими потугами, як Ар’я самадж, проте була

такою, яка залучала західні елементи у свою діяльність, залишаючись в межах індуїзму. Ті пенджабські еліти, які не прийняли еклектику брахмоїзму, могли знайти собі місце у індуїстських організаціях неортодоксального спрямування, якими були Ар'я самадж та віра Радгасоамі.

Реформістські релігійні організації були найпершими та найбільш потужними центрами соціального реформування, яке насамперед передбачало надання освітніх послуг та агітацію за розширення прав жінок. Проте, були нерелігійні організації, які займалися переважно жіночим питанням і становили частину політичного життя еліт.

Соціальне реформаторство на Півночі Індії та жіноче питання.

Жіночі соціальні організації почали з'являтися в Індії в кін. XIX – на початку XX ст. Першими були ті, що чоловіки створювали для жінок. З третього року діяльності Конгресу при ньому була створена Національна соціальна конференція. Жінки, які брали участь у з'їздах Конференції, часто викликали сумніви у колег-чоловіків щодо серйозності своїх намірів [313; p. 66]. У Національній соціальній конференції брали участь найбільш відомі діячі з північних провінцій, одним із найактивніших її учасників був Мотілал Неру. Невдовзі виникли жіночі організації, створені жінками. Вони з'являлися по всій Індії, більшість із них мали обмежену географію. Сараладеві Чаудхурані (1872–1945), освічена жінка з Бенгалії, родичка Дебендраната Тагора, заснувала організацію "Бгарат Стрі Магамандал" ("Велике коло індійських жінок"), яка розпочала свою діяльність у 1910 р. в Аллахабаді. Сама Сараладеві походила з родини бенгальських інтелектуалів, отримала освіту в Калькуттському університеті. У 1905 році вийшла заміж за Рамбхуджа Датта Чаудхарі, відомого журналіста та члена Ар'я самадж. Організацію, засновану Чаудхурані, не можна назвати локальною, адже ініціатива виходила не від місцевих жінок, але сам факт можливості появи такої організації у Північно-Західних провінціях говорить про зрушення у жіночому питанні, проте вони були набагато меншими, ніж в центрі імперії.

У Пенджабі та Північно-Західних провінціях знайшли підтримку виключно рухи захисної, а не лояльної, позиції, якими були Ар'я самадж та віра Радгасоамі. Брахмо самадж, хоч і мав своє представництво в регіоні, проте не набув масової підтримки вестернізованих індуських кіл, як це було в Бенгалії, і до кінця XIX ст. почав занепадати. Вплив християнства на теологію та філософію релігійних організації був незначний – на північні організації впливали передусім інституційна організація, практики соціальної роботи та методи прозелітизму, але ніяк не теологія. Єдиний теологічний постулат, взятий на озброєння Ар'я самадж і Радгасоамі, – це монотеїзм. Тому у випадку з північноіндійськими організаціями ми можемо говорити радше про вплив діяльності християнських місій на них, а не християнства в цілому. Якщо Брахмо самадж, відстоюючи лояльну позицію щодо західної культури взагалі та християнства зокрема, виник як синтез релігій, то Ар'я самадж та інші локальні реформовані індуїстські організації з'являлися як відповідь на християнство та виклики Заходу взагалі. Соціальне реформаторство в північних провінціях виражалося переважно у просвітницькій діяльності, яку найактивніше провадив Ар'я самадж. Діячі Пенджабу та Північно-Західних провінцій брали участь у національних соціальних організаціях, але самі жінки не виявляли ініціативи створення організації, яка б займалася розширенням їхніх прав. "Бгарат Стрі Магамандал" був радше бенгальською, ніж місцевою ініціативою.

Висновки до III розділу

Під західним впливом в колоніальній Північній Індії трансформуються всі сфери суспільного життя. Британська адміністрація, християнство та західна філософія прийшли сюди так само, як у Бенгалію, проте у Північно-Західні провінції на півстоліття пізніше, а у Пенджаб – майже на століття. Для пенджабців та жителів долини Ґангу посередниками у знайомстві із культурою колонізаторів виступали бенгальці, тому, використовуючи

“словник” Н. Лумана, система Північної Індії спостерігала одночасно за бенгальськими та англійськими комунікаціями у своїх іншовіднесеннях.

Зміни в політичній сфері стосувалися переважно появи вже місцевих, а не лише англійських, політичних еліт у регіоні. Участь політичних еліт Північної Індії у національній політиці на її початковому етапі, який втілює Індійський національний конгрес, була досить млявою. Засвоєння британських політичних цінностей та створення на їхній базі інституцій західного зразка у Пенджабі та Північно-Західних провінціях пройшло еволюцію від кастових організацій до політичних партій, які претендували на роль національних. Неактивна на початках, місцева політика до 1921 року стає в авангарді політичного життя субконтиненту. Саме у цій частині Британської Індії індуський націоналізм набув політичного вигляду. Тут відбулася політична артикуляція індуської общини, яка стала регіональною особливістю впровадження західних політичних інституцій. Північна Індія сприйняла стиль комунікацій Західної цивілізації в політичній функціональній сфері, що виражалося в створенні політичних інституцій (таких як політичні та громадські організації), проте зміст цих комунікацій всередині системи набув іншого значення – релігійного.

У релігійній сфері поруч із традиційними індуїстськими вченнями починають існувати реформістські організації, такі як Ар’я самадж та віра Радгасоамі. Християнська традиція, яка складає суть Західної цивілізації, була майже повністю відкинута в регіоні. Бенгальська модель пристосування до християнства у вигляді Брахмо самадж, в арійському регіоні не прижилася. Проте, користуючись луманівською термінологією, функціональна система релігії в Північній Індії відреагувала на повідомлення релігійної системи Заходу, змінивши власний характер комунікацій – додала до них ідею монотеїзму, прозелітичний елемент та форми поширення, які використовували християнські місії.

Поруч із традиційною індійською філософською культурою починає існувати європейська, яка в регіоні не входить у синтез з першою, а існує окремо, як мода на деякі напрямки філософської думки, серед яких спенсерівська соціологія, еволюціонізм, лібералізм (особливо у формі утилітаризму), позитивізм, німецька романтична філософія та деякі окремі європейські мислителі. Можна констатувати відсутність модифікації індійської філософської традиції під впливом Західної в Північній Індії, на відміну від Бенгалії, де існувала синтетична філософія на кшталт реформованого вчення адвайта-веданти Ауробіндо Гхоша та Свамі Вівекананди. Західна філософія була позитивно сприйнята освіченими індусами й становила ідеологічну базу реформістської діяльності. Єдина сфера, яка не була реформована у Північній Індії, – це академічна філософія. У вирішенні так званого “жіночого питання” провінція залишалася відсталою: в досліджуваний період місцевих ініціатив створення жіночих організацій не було, але в Аллахабаді існувала жіноча правозахисна організація, яка виникла з ініціативи бенгальської соціально-політичної діячки.

РОЗДІЛ IV
ВЕСТЕРНІЗОВАНІ АСПЕКТИ ДІЯЛЬНОСТІ ПРОВІДНИХ ПОЛІТИКІВ ПІВНІЧНОЇ ІНДІЇ (ПЕРСОНАЛІСТСЬКИЙ ПІДХІД)

Персоналістський підхід, на відміну від інституційного, покликаний продемонструвати бачення західної культури та стратегії її узгодження із традиційною на рівні дискурсу конкретних діячів. Такий підхід виправданий, оскільки загальні тенденції розвитку регіону у різних сферах не завжди збігаються із їх індивідуальним баченням. Вибірка персоналій не претендує на репрезентативність у строгому соціологічному сенсі, адже критеріїв, які необхідно врахувати, наскільки багато, що зробити її не видається можливим. Незважаючи на це, обраних діячів об’єднує декілька критеріїв, які дозволяють робити узагальнення стосовно історії вестернізації у регіоні. Першим із них є участь обраних персоналій не тільки у регіональному, а й національному політичному житті. Обраними особистостями список найвпливовіших національних діячів із Верхньої Індії та Пенджабу у досліджуваний період фактично обмежується. До таких можна віднести Мотілала Неру (1861–1931), Мадана Могана Малавію (1861–1946), Бішана Нараяна Дара (1864–1916), Теджа Багадура Сапру (1875–1949) та Лалу Ладжпата Райя (1865–1928) (див. додаток №3). Четверо з них походять із Північно-Західних провінцій, частим часом як один є представником Пенджабу. Другим критерієм є те, що всі вони належать до одного покоління освічених індусів Північної Індії й до першого покоління в Північній Індії, яке отримувало західну освіту в індійських чи західних університетах.

4.1. Вкоріненість політичних еліт у традиційну культуру

Едвард Шілц [395] звертає увагу на те, що всупереч поширеній думці та звинуваченням традиційних еліт, educated Indians були більше пов’язані з

традицією, ніж здавалося на перший погляд. Вони росли і виховувалися в традиційному домі. Навіть якщо говорити про друге покоління освічених індійців, батько яких отримав західну професію, все одно вестернізованим він був радше у публічному житті, а не вдома. У традиційному домі були мати і бабуся, які вважалися трансляторами традиційних цінностей. Особливо бабуся була традиційною фігурою – вона розповідала історії з Магабхарати та Рамаяни. Слуги також зазвичай були старшого покоління й, природно, не були зачеплені вестернізацією. Англійську мову починали вчити через декілька років після того, як повністю опановували рідну. Дитинство проходило в зануренні в традиційну культуру (ігри місцевими мовами, участь у індуїстських фестивалях). Тому освічені індійці були глибоко вкорінені в традицію, мали до власної культури сентимент. Перефразовуючи відоме звинувачення, що вони були “ні тут, ні там”, яке тоді лунало на адресу educated Indians як з боку англо-індійців, так і співвітчизників, краще сказати, що вони були “і тут, і там”. Вкорінені в традиційну культуру, вони лише вибірково переймали західну. Саме тому можна говорити про селективну вестернізацію, яка передбачає часткове запозичення західних культурних елементів, а також подальшу їх інтеріоризацію, застосування на власному ґрунті, створення синтетичних інститутів та ідеологій, які містять в собі як традиційні, так і модерні елементи.

Мотілал Неру походив із касти кашмірських пандитів, представників якої було найбільше, відповідно в Кашмірі, але їхні осередки існували і в інших регіонах Північної Індії, зокрема у районі долини Гангу. Його родина належала до тих, які із XVII ст. існували в синтезі індуської та мусульманської культур. Пращури Неру ще у XVIII ст. спустилися з Кашміру в долину, шукаючи багатшої долі, й оселилися в Делі. Дід Мотілала став вакілом при Ост-Індській компанії в столиці, а його син, тобто батько Мотілала, займав пост котвала – управителя міста. Каста мала дуже високе як

ритуальне, так і фінансове становище і в 2 пол. XIX ст. залишалася досить консервативною. Кашмірські пандити традиційно служили при дворі правителів. Батько помер за три місяці до народження сина, тому брат Нандал виховував Мотілала. Таким чином Неру провів своє дитинство у місті Кхетрі в межах князівства Джайпур, яке формально мало незалежність, і відповідно, на якому англійський вплив відобразився менше, ніж на суто англійських територіях.

Традиційно респектабельність кашмірських пандитів базувалася на близькості до двору, знанні перської мови і навіть на тому, що вони не були вегетаріанцями. У кінці XIX ст. пандити переглянули ритуали касти і відмовилися від тих, які нашарувалися з часом і не відповідали традиції спільноти. Серед них навіть почав відроджуватися інтерес до своїх коренів у Кашмірській долині, хоча зв'язок із "батьківщиною" діаспора ніколи не підтримувала [339; p. 104 – 105]. У родини Мотілала Неру, як і в нього самого, були всі складові цієї респектабельності: Неру чудово знав перську мову завдяки своєму вчителеві Казі Садруддіну, а його дід, батько та брат мали кар'єру при князівському дворі. У подальшому він часто вставляв у своїх промови цитати з перської поезії [103; p. 369], [102; p. 350], [104; p. 52]. Англійську мову почав вчити лише в підлітковому віці.

Кашмірські пандити були одними з перших каст, які почали опановувати нові, пропоновані колоніальним управлінням, професії. Таким чином Нандал перекваліфікувався на юриста і сприяв тому, щоб Мотілал обрав юридичну спеціальність. Вперше Неру оженився за всіма індуїстськими правилами, коли ще був підлітком. Проте його дружина померла під час пологів, не залишивши нащадків. Мотілал узяв другий шлюб за домовленістю із Сваруп Рані Тхуссу. Коли народився син Джавахарлал, брахман склав йому гороскоп, що свідчило про традиційність родини, незважаючи на вестернізацію її голови.

Тедж Бахадур Сапру, так само, як Мотілал Неру, був кашмірським пандитом за кастою. Дідусь, який виховав Теджа, був одним серед перших представників Північної Індії, які навчалися в Коледжі в Делі англійською. Сапру також є яскравим прикладом людини, яка зростала в синтетичному індо-мусульманському середовищі, до якого з приходом англійців додався західний елемент. Ще замолоду Тедж був знайомий із мусульманським реформатором Саїдом Ахмадом Кханом, через якого знав представників тодішнього мусульманського бомонду. Тісне знайомство з мусульманською культурою вплинуло на широту його погляду. Від своїх батьків та прабатьків він ввібрав основи індуїстської культури [145; p. XXIV–XXV].

Освіту отримав у Коледжі в Агрі, де був улюбленим учнем викладача Ендрюса, якому довелося безпосередньо спілкуватися з Джоном Стюартом Мілом. Великий вплив на нього справив Бішан Нараян Дар, який був родичем по материній лінії. Сапру також гарно знав перську мову (у 1943 р. він був першим індійцем і індусом, який удостоївся честі бути членом Іранської академії), але його любов до мови урду була пристрастю, яка тривала все життя.

Бішан Нараян Дар завершує список видатних кашмірських пандитів у північноіндійському політичному середовищі. Його батько був суддею на державній службі. Він отримав традиційну для північноіндійської аристократії освіту, яка полягала переважно у вивченні перської та мови урду [427]. Західну освіту отримав у Церковній місіонерській школі та у коледжі Каннінга в Лахорі.

Мадан Моган Малавія також мав титул пандита і походив із касти брахманів Малві, яка також була дуже респектабельною та багатою. Прадід Магана був знаний в Аллахабаді за свою санскритську вченість. Його батько, пандит Браджнатх Малавія, перейняв професію, але, крім того, був вправний у мові гінді й здобув репутацію вченого, який трактував Бхагавата-пурану. Могана спочатку вчили гінді та санскриту в приватному порядку. Також

традиційну санскритську освіту він отримав у двох патхшалах, закінчивши які перейшов у районну школу Аллахабаду, де вперше познайомився з англійською мовою. Західну освіту отримав у Центральному коледжі М'юіра. Завдяки стипендії (адже сім'я Малавії в той час переживала фінансові труднощі) Моган зміг отримати ступінь бакалавра в Калькуттському університеті. Його батько хотів, щоб син продовжив сімейну професію рецитації Бхагавата пурани, сам Малавія також мав намір отримати магістра із санскриту, але сімейна ситуація не сприяла цьому, тому він почав кар'єру в державній школі Аллахабаду. Церемонію надягання священної нитки Малавія пройшов у 8 років, тоді ж отримав гаятрі мантру і з того часу виконував пуджу кожен день.

Лала Лажпат Рай походив із касти агарвалів. Батько Лали – Мунші Радха Кішан – не мав змоги отримати англійську освіту, але відвідував відкриту урядом народну школу у рідному місті. Пізніше став працювати вчителем перської та урду. Лала завдячував своєю освітою значною мірою батькові, лише англійську він вивчив уже в школі в Лахорі. Його батько цікавився релігійними текстами та історією, дуже любив читати і сам вправлявся у письмі мовою урду. Незважаючи на те, що каста агарвалів була ортодоксальною індуською кастою, батько Лали був індусом хіба що за ім'ям і з великим пієтетом ставився до ісламу. Мунші Радха Кішан поважав і читав Саїда Ахмада Кхана і повністю підтримував його погляди. Пізніше під впливом Ар'я самадж Лала відкинув іслам. З індуїзмом він був знайомий через свою мати, яка хоч і походила із сикхської родини, проте була ортодоксальною індускою [128; p. XIV].

Тож, видатні представники educated Indians Півночі були цілком вкорінені у традицію через свої родини та початкову традиційну освіту. У жодного із вищезгаданих національних лідерів матері не мали освіти і не розмовляли англійською мовою, тому були трансляторами традиції для своїх синів. Рай та Малавія були першими у сім'ї, хто отримав західну освіту.

Традиційним тлом для освічених індусів Північної Індії могла бути індусько-мусульманська синкретична культура, яка сформувалася у могольських князівствах і так чи інакше продовжувала існувати у 2 пол. XIX ст., коли їх уже формально не існувало, або ж чиста індуська санскритська культура, характерна для форпосту індуїзму – долини Гангу. Всі "нові індійці" були долучені як до усної, так і до писемної традиції через класичні мови (санскрит та перська) та новоіндійські мови (гінді та урду). Це були перші покоління людей, які, отримавши традиційну освіту, ступили на шлях опанування нових професій і розпочали роботу з узгодження ідентичності, набутої в дитинстві і молодому віці із тією, яка формувалася на роботі та у публічному просторі великих міст Пенджабу та Північно-Західних провінцій.

4.2. Ставлення діячів до західних політичних інституцій та цінностей

4.2.1. Британський радж та лояльність вестернізованого істеблішменту Північної Індії

Британська політична система й цінності, на яких вона була заснована, як уже було зазначено, вплинула на політизацію індуської общини у Пенджабі та Північно-Західних провінціях. Вважаємо лояльність до британських політичних інституцій показовою для вестернізації, адже вона впливала на позицію на шкалі "лібералізм – консерватизм", крім того, була однією із причин політизації релігійних общин, зокрема індуської. Така політизація стала відповіддю на політичний виклик, і в основі цієї відповіді лежала беззаперечна лояльність до британської політичної системи. Однак, лояльність до останньої не передбачала автоматичної лояльності до британського раджу і до англійців самих як носіїв тих політичних цінностей, до яких прагнули індійські еліти. Конфігурація цих лояльностей у період від створення Конгресу до головування Ґанді в ньому змінювалася й у різних представників вестернізованої еліти по-різному. У зміні лояльності та

політичних подіях цього періоду простежується кореляція. Особливо чітко ця зміна помітна в процесі конституційних реформ, які поступово почали відбуватися після Акту про ради 1861 р. Конституційний процес та політика уряду впливали на лояльність індуських освічених кіл.

Попри розповсюджене враження британців про індійську ворожість після Повстання 1857 року, самими індійцями англійські права на управління Індією не були поставлені під сумнів. Вестернізація індуїстських еліт у політичній сфері відбувалася на декількох рівнях. Перший – це рівень лояльності до політичної системи британців як найвищої політичної цінності, другий – лояльність до англійців як носіїв цієї цінності, і нарешті рівень лояльності до власних політичних інституцій західного зразка.

У Мадана Могана Малавії ліберальна форма адміністрації Англії викликає захоплення. Період, коли різні європейські сили намагалися закріпитися в Індії, він вважає занепадницьким. Остаточна перемога Англії відбулася, на його думку, через те, що вона єдина серед країн, які боролися за владу над субконтинентом, мала ліберальну систему адміністрації: “Вони (англійці. – *Ю. Ф.*) перші в сучасній історії, хто встановив принцип управління волею народу для народу як промовисту та непохитну основу” [86; p. 132]. Малавії імпонує політична філософія Англії: “…освічений клас в Індії першим відчув бажання запровадити самоуправління – управління народу через виборних представників народу в Індії. Це бажання було прямим наслідком вивчення тієї поважної літератури Англії, яка пронизана любов’ю до свободи та красномовна в правді, що самоуправління є найкращою формою управління” [90; p. 43]. Малавія лояльно ставиться до британської політичної системи і вважає її найкращим зразком для наслідування. Британську владу він вважав благословенням для Індії і єдино можливою умовою політичного розвитку країни: “Кредо, яке ми прийняли, однак, не нове. Це початкове кредо Конгресу. Основи Конгресу лежать на лояльності до Британського уряду. Цей принцип завжди буде основним. […]

Я вірю, що більша частина вдумливих людей в Індії, я маю на увазі, звісно, тих, хто розуміє це питання, так само переконані, як тоді, коли починався Конгрес, що Британське правління – це добре для Індії і що це наша перевага, що воно мусить тривати ще довгий час. Це справді почуття більшості освічених Індійців" [90; p. 107]. Однак, критичний потенціал пандита виявився ще у 1889 році, коли він прийняв запрошення на посаду головного редактора у газеті "Hindustan". На шкалі лояльності ця газета була значно менш лояльною, ніж, наприклад, "Oudh Akbar", яка була пов'язана з урядом контрактами та фінансовою допомогою, характеризувалася надзвичайною лояльністю до уряду та вважала газету "Hindustan" екстремістською та зрадницькою.

Лала Ладжпат Рай безперечно, так само, як лідер з Аллахабаду, визнає репрезентативну владу найвищою політичною цінністю і вважає демократію, яка для нього є політичною свободою, єдиноможливою формою управління для своєї країни: "Жоден патріотичний індієць не може повернутися до своєї країни після подорожі до Англії, нехай короткої, або інших країн Європи, без сильного бажання політичної свободи, яка панує в європейській атмосфері і відмежовує Захід від Сходу" [118; p. 79]. "Англійці були нашими вчителями в усіх галузях людського знання. Англійці дали нам конституційні права. Чи не було це ідеально правильним взяти сторінку із книги англійців про методи конституційної агітації й адаптувати ці методи прийнятним для себе чином? […] Я не кажу, що ми мусимо копіювати чи імітувати їх, але справді ми маємо право адаптувати цей дух, розуміти цей дух і слідувати за ним" [122; p. 98].

Принесену британцями репрезентативну владу Бішан Нараян Дар вважає позитивним явищем і, так само як Малавія чи Рай, бачить лише в ній майбутнє Індії: "Англійське правління, без сумніву, цивілізаційна сила, і тому хороше правління…" [71; p. 68]. Британський радж Дар вважає ефективним, а, відповідно, вартим наслідування: "… мир, який був

встановлений Pax Britannica в цій країні, і контроль, який цивілізоване законодавство встановило над чумою та голодом, дали помітний стимул до росту чисельності населення; в той час як народне просвітництво певного типу, свобода преси, змагальність на державній службі, і вільна торгівля з найкращими торговцями заходу, створили нове натхнення, і відкрили нові поля для роботи та підприємництва" [67; p. 1]. "…Уряд в руках іноземців, які вищі за нас в моральності, в інтелекті, в механічних навичках, і в матеріальних ресурсах…" – говорив Дар [67; p. 1]. Мотілал Неру та Тедж Бахадур Сапру, відомі своїми ліберальними поглядами, також брали за зразок політичну систему британців.

На момент виникнення ІНК та в перші декади його існування спостерігаємо ситуацію, коли ідеал політичного управління та його конкретна реалізація не була розділена в думках індійських політиків. Британський радж фактично уособлював собою ідеал політичного устрою. Лояльність до західної політичної системи та політичних цінностей автоматично передбачала лояльність до британців. Послання західного лібералізм та гуманізму спочатку було сприйняте буквально, як універсальні ідеї. Інтелектуали прагнули витягнути концептуальну граматику ліберального демократичного дискурсу з контексту, який розвинувся на Заході, і пересадити його на колоніальний контекст як критику неспроможності колоніалізму відповідати справжньому універсалізмові [330; p. 40]. Це, однак, не свідчить про імітативний тип прийняття західного політичного виклику і відсутність критичного ставлення до британців. Сама інтенція не просто скопіювати західний зразок, а використати його у власних інтересах свідчить про це. Генрі Стідман, індійський державний службовець, симпатик індійського націоналізму, підкреслив наявність критичного ставлення тубільців до раджу: "Використання таких слів як лояльність та нелояльність не має сенсу, якщо ми застосовуємо їх до тубільців у залежності, як Індія. Вони лояльні в тому, що цінують переваги британського

правління, і вдячні Британському уряду за вигоди, які мають. Якщо це встановлює лояльність – вони лояльні. […] Якщо це нелояльність вимагати від уряду поступок всіма справедливими способами в межах своїх сил, вони нелояльні” [61; p. 31 – 32].

Лала Ладжпат Рай, так само як Мотілал Неру, вважали, що британське правління є одночасно і наслідком деградації держави в Індії, і можливістю виправити ситуацію. Індійці мають “вдосконалити” себе, сидячи біля ніг своїх правителів та навчатися всіх вмінь та чеснот, необхідних для регенерації. Хоча британці пихаті та відсторонені, вони є “мудрими вчителями”, які дають індійцям корисні політичні уроки і якщо індійці на деякий час стануть “старанними учнями”, одного дня вони будуть повністю кваліфікованими для самоуправління.

Відповідність раджу високому політичному ідеалу була суттєво підірвана правлінням лорда Керзона та поділом Бенгалії у 1905 р. Указом віце-короля провінція Бенгалія була поділена на східну та західну частину так, що утворилося дві нові адміністративні одиниці – Бенгалія, до якої приєднали Біхар та Оріссу, та Східна Бенгалія, в яку увійшов Ассам. У західній частині у більшості були індуси, тимчасом як у східній – мусульмани. Поділ Бенгалії був схвалений мусульманами, які вбачали у ньому звільнення від домінації індусів, які тут були переважно землевласниками та торговцями. Індуси ж західної Бенгалії, залишившись у провінції у меншості, вбачали у такій політиці раджу стратегію “розділяй та владарюй”, тому найбільш протестували проти поділу. Реакція індусів на такі дії уряду викликала хвилю репресій, не бачених досі. Аніл Сіл говорить про зміну системи колаборації у цей час внаслідок збільшення кількості educated Indians. Проте останні ще далекі від відвертої опозиції. Не ставлячи під сумнів британську політичну систему, вони говорять про “небританськість британського правління в Індії” [393; p. 14]. Розділеній Бенгалії починає співпереживати вся Індія, окрема і політики з північних провінцій. Політика

уряду щодо Бенгалії спровокувала початок Руху свадеші[21] та перший за історію Конгресу розкол, коли частина політиків залишилася на поміркованих позиціях, а частина прийняла екстремістські. Як стверджує Раджат Канта Рай, таке розділення не носило економічного чи общинного характеру, у прихильників як одного, так і іншого крила було схоже економічне, соціальне та релігійне тло. У вимогах двох фракцій не було чітких відмінностей: помірковане крило хотіло самоуправління в статусі домініону, екстремістське прагнуло "свараджу", проте не звітувалося собі в тому, що фактично прагне до того ж самоуправління, просто називає його іншим словом. Фракції фактично прагнули однієї і тієї ж мети – передачі влади місцевим представникам [380; p. 69]. Але жоден політик, екстреміст чи ліберал, не вважав доцільним раптово переходити на самоуправління: "Освічені класи найменше люблять домінування Англії; але освічені класи більше всього бажають, щоб не було раптової зміни. Їхній страх – це мало не найгірша річ, яка може статися з ними. Вони знають, що відміна англійського домініону супроводжувалася страшенною катастрофою. Вони знають, що якщо ми добровільно підемо на пенсію з Індії, без гарантії будь-якого миру чи порядку, вони негайно будуть підкорені жорстокими та неосвіченими завойовниками" [61; p. 29]. "Вони толерують існування нашого уряду, як невідворотну необхідність, яка зробила їм величезну послугу у минулому, але яку вони мають намір змінити, і допоки адаптують себе до змін, які під своїм власним імпульсом, почнуть здійснюватися поза ними" [61; p. 31 – 32]. Різниця між поміркованими та екстремістами лежала не стільки в методах агітації чи в програмі, а радше в різних політичних настроях, притаманних кожному – помірковані репрезентують частину, яку все ще можна було присмирити політичною поступкою, тимчасом як екстремісти репрезентували відчужене ставлення до чинної структури влади [380; p. 71].

[21] Рух свадеші (з гінді "вітчизняний") мав на меті досягнення незалежності від Британської імперії переважно шляхом розвитку національної промисловості та ремесла, що зазнавали конкуренції з боку іноземних товарів.

Позиція північноіндійських політиків була одностайною. Усі вони, крім Лали Ладжпата Рая, приєдналися до поміркованої частини конгресу. Бенгалія та Бомбей були центрами екстремістської політики, тоді як інші провінції не готові були прийняти радикальну лінію, хоч і співчували розділеній Бенгалії. Приміром, екстремістська політика була ледь помітна в Аллахабаді, її підтримували лише деякі члени Ар'я самадж, бенгальські бабу та студентська спільнота. Коли у 1905 році в Конгресі стався розкол, Мотілал Неру залишився в поміркованому крилі разом із Ф. Мехтою, С. Банерджи, Г. К. Гохлей. Незважаючи на це, саме з 1905 р. його ставлення до британської влади почало зазнавати змін.

Ладжпата Рая обурює невідповідність політики раджу в Бенгалії 1905 року високим ідеалам британської правової системи: "Як піддані одного уряду та члени однієї національності ми маємо обов'язок говорити, коли ми бачимо, що купка чиновників топче ногами найкращі традиції британської адміністрації, встановленої британським законом… […] Це було би самовбивством залишатися мовчазними, споглядаючи, як уряд права та доброї волі перетворюється на уряд сили та мілітарного тероризму" [119; p. 90]. Британська політична система для нього залишається найвищою цінністю, і те, що чиновники на місцях дискредитують її, не накладає тінь ні на неї, ні на англійців загалом: "Британський уряд як представник британської нації не є нашим ворогом, – стверджує Рай, – але ми не можемо сказати те ж про тих, хто намагається розділити нас, переслідувати нас, нападати на нас, хто хоче забрати наші омріяні права та привілеї. Лояльність до Британського уряду не вимагає лояльності до цих останніх чиновників" [119; p. 94]. Конституційна монархія не влаштовує Рая, тому він з іронією говорить про позицію ліберальних лідерів Конгресу, які мають "бачення нації, якою управляє конституційна монархія, щаслива, квітуча та політично велична" [128; p. 28]. Він же вважає таке управління деспотичною монархією, з тією лише різницею, що в Індії вона заснована не на індивіді, а

на класі, тобто на англійцях. Політичну позицію сучасної Індії він вважає жебрацькою, адже: “Ми живемо за благодійність наших правителів. Вони не тільки управляють нами, але й думають за нас, виробляють за нас, проповідують нам і подають нам […] У самоуправній країні або у здоровій політичній структурі, уряд та його суб’єкти – одне ціле і є взаємозамінними, вони мають свої взаємні та відповідні права та обов’язки” [128; 29].

У ході думок Бішана Нараяна Дара спостерігаємо схожі тенденції: радж після 1905 року все ще вважається найкращою формою правління, проте в силу свого іноземного характеру, не може ідеально існувати в Індії: “Вони дали нам не лише іноземне правління, через яке ми отримали багато досвіду, але дали нам незвичний уряд, з якого ми не винесли жодного. Це правління чужої раси, яке покликане підтримувати чужий нам характер. Це правління тих, хто не змішується з нами, хто обрав залишитися привілейованим класом й ізолюватися від нас у прямому контрасті до мусульман, які змішалися з нами і зробили Індію своїм домом. Завойовник рідко сприймає почуття та інтереси завойованого. Той, хто сильний, думає, що має право використовувати того, хто слабкий, у своїх цілях” [71; p. 67].

Після подій 1905 року Малавія займає чітку ліберальну позицію. Репресивні заходи британської влади не похитнули в ньому віру в те, що британське правління – найкраще правління, і всі негативні сторони раджу неспівмірні з перевагами, які він дає: “Я справді вірю, що призначення Британського правління для добра, для того, щоб допомогти нам підняти нашу країну до процвітання та сили. Наш обов’язок стосовно нашої країни сам по собі вимагає того, щоб ми лояльно прийняли це правління і старалися неухильно покращувати нашу позицію під ним, так, що поки ми зазнаємо певних невідворотних втрат при цьому правлінні, ми повинні усвідомлювати всі переваги, які випливають з того, що ми під ним” [90; p. 107]. Політичне майбутнє Малавія вбачає у розширенні самоуправління в межах імперії, а питання свараджу не стоїть взагалі або відсунуте на невизначене майбутнє:

“Ми абсолютно чітко прояснили, що ми хочемо самоуправління в межах Британської імперії; систему управління, схожу на ту, якою насолоджуються самоуправні члени Британської імперії; так, ми хочемо брати участь на рівних термінах, правах та обов’язках у цій імперії разом з іншими її членами” [90; p. 110].

Мотілал Неру підтримував думку поміркованого крила про винятково конституційний метод політичних змін в Індії. Ця частина Конгресу не встановлювала конкретних термінів свараджу, маючи переконання, що він настане органічно через поступові конституційні зміни. Екстремісти методами його встановлення, крім мілітаристських, вважали свадеші та бойкот. Перший, на думку Неру, був прийнятний, тимчасом як другий вів у нікуди, адже передбачалося, що він буде застосований у всіх сферах життя – адміністративній, освітній, політичній: “Якщо уявити ситуації, коли всі наші державні школи та коледжі будуть закриті, всі муніципалітети та районні збори скасовані, разом з якими підуть виборні елементи законодавчих рад, де ми тоді будемо. Відповідь достатньо проста: ніде. Ми навіть не зможемо зайняти позицію, яку ми займали на початку британського правління, коли інституції, які я зараз згадав, навіть не існували. Ми повинні слідувати методам, які завжди були ідеально конституційними та легітимними, щоб боротися проти Британського уряду” [100; p. 15]. Теорія ефективності британського управління після поділу Бенгалії, а особливо після Першої світової війни, перестала бути валідною. Мотілал Неру ілюструє таку позицію через слова Гопала Крішни Гохлея: “Вони [англійці] думають, що якщо вони дали Індії ефективну адміністрацію, на цьому їхня робота закінчилася. Але це справді не повний обов’язок, навіть не головний обов’язок Англії в Індії. Ви поручилися перед Богом та людьми управляти Індією так, щоб індійський народ міг правити самостійно відповідно до високих стандартів Заходу. Якщо ваша політика не відповідає цій меті, я змушений визнати ваш провал” [98; p. 352].

Пропозиції реформ самоуправління Морлі-Мінто загострили дискусію про ступінь репрезентативності індійської влади та стали своєрідним лакмусовим папірцем, який демонстрував позицію націоналістичних лідерів щодо раджу та політичного майбутнього Індії. Держсекретар лорд Морлі та генерал-губернатор Індії граф Мінто після репресивного правління Керзона та руху проти поділу Бенгалії зрозуміли необхідність збільшити участь індійців в управлінні країною, щоб уникнути подальшого спротиву та неспокою. Початковий проект реформи, запропонований лордом Морлі у 1909 році, був з радістю зустріло поміркованe крило Конгресу. Мадан Мохан Малавія з цього приводу сказав: “Великосердечне ліберальне мислення, яке лорд Мінто продемонстрував у зв’язку з Реформою, викликала нашу тривалу вдячність та повагу” [90; p. 99], але подальше внесення змін до реформи викликало заперечення: “Нехай влада змінить Постанови [реформи Морлі-Мінто], щоб привести їх у гармонію з духом пропозицій лорда Морлі, й іменем Конгресу та моїх освічених співвітчизників, я наважуюсь сказати, я запевняю владу, що вони будуть сердечно і з вдячністю зустрінуті” [90; p. 84].

Якщо Малавія з надією зустрів Акт 1909 р. (Реформа Морлі-Мінто), то Ладжпат Рай побачив у цьому меркантильний намір британських чиновників: “Коли лорд Морлі презентував свої реформи в 1909 році, він планував крах підняттю націоналістів через прийняття поміркованих під своє крило” [111; p. 303], “Морлі та брайси відрізняються лише мірою від керзонів та мілнерів” [111; p. 311]. Позиція Неру щодо реформи співзвучна з позицією Рая: “Вони тільки протилежність реформ… Загальновизнаний об’єкт так званих реформ покликаний знищити вплив освічених класів, але закон виживання найбільш пристосованих занадто сильний навіть для Морлі” [81; p. 17].

У 1918 р. міністр Військового кабінету О. Чемберлен писав: Якими б байдужими не були індійські маси, помилково ігнорувати або недооцінювати той вплив, який мають серед них індійські політики, та необхідність діяти до

того, як цей вплив не зайде занадто далеко” [11, p. 2]. “Далеко” він зайшов з першим Рухом неспівпраці, що розпочався 1920 р. і став початком відвертої опозиції раджу при збереженні лояльності освічених кіл до інституцій, створених британцями. Акт Роулата 18 березня 1919 р., який розширював карні повноваження уряду, а потім різанина в Амрітсарі 1920 р. знищили залишки лояльності політиків. У 1920 році на провінційних конференціях у Пенджабі звучали люто антидержавні промови, а в Делі політики збиралися на короткі революційні мітинги, на яких звучали радикальні заклики [10; p. 3]. Після таких репресивних заходів розмови про ще одну конституційну реформу були пустим звуком. Лала Ладжпат Рай, Мотілал Неру, Мадан Мохан Малавія приєдналися до Руху й були активними його учасниками. Тедж Багадур Сапру не підтримав Рух, залишися у поміркованому крилі Конгресу, а невдовзі повністю розірвав із ним зв’язок. Початок руху означав не лише зміну лояльності на нелояльність, а й ознаменував нову тенденцію у поверховій вестернізації. Вона полягала у відмові від зовнішніх атрибутів європейської культури, найперше, одягу. Особливо різкою ця зміна була для Мотілала Неру, якого його син назвав “епікурейцем”. Значна частина його епікурейства була заснована саме на західних “новинках”, починаючи від книг й закінчуючи власним басейном та проведенням електричного світла. Джавахарлал Неру так говорив про батька: “Рух неспівпраці був для нього кінцем юридичної практики; повним розривом із колишнім життям та примиренням із новим його укладом. Не проста це справа для людини напередодні шістдесятиріччя. […] Щодо фінансового аспекту питання, яке було досить важливим, то це було очевидно, що він мусить обмежити свої стандарти життя, якщо немає доходів від професії ” [97; p. 66]. Як писав про нього Равіндер Кумар: “Майже протягом однієї ночі Мотілал відмовився від способу життя, характерного для англійця вищого класу; й під впливом Махатми, він почав носити простий одяг із кхаді, який став уніформою гандистського націоналізму в Індії” [350; p. 24].

Аналіз ставлення до політичної системи британців протягом періоду з 1885 по 1921 р. виявляє декілька тенденцій, які характерні для політичної вестернізації північноіндійських еліт. Першою та найголовнішою тенденцією було однозначне позитивне ставлення до парламентаризму та репрезентативної влади. Жодна інша форма державного управління, крім демократії, не розглядалась як прийнятна для Індії. Поруч із цим позитивне ставлення до англійської політичної системи автоматично не передбачало лояльного ставлення до британського раджу. Репрезентативна влада була тим ідеалом, про який знали, до якого прагнули, але який на практиці не був утілений. Більшість політиків із провінцій Півночі була лояльна до британського раджу й після розколу в ІНК 1905 р. залишилася у складі поміркованого крила. Виняток становить пенджабський політик Лала Ладжпат Рай, який став на бік так званої екстремістської частини Конгресу. Мінливість виражалася в тому, що протягом періоду з початку роботи Конгресу (1885 р.) та до головування в ньому М. К. Ґанді позиції північноіндійських політиків змінювалися, а, відповідно, змінювався і ступінь вестернізації.

4.2.2. Національне питання у поглядах та діяльності північно-індійських політиків

“Національна програма” – так умовно можна назвати систему поглядів на націю того чи іншого політичного діяча. Вона, так само як націоналізм, включає в себе як політичний, так і ідеологічний рівень. На політичному рівні національна позиція виявляється у баченні того, якою має бути національна держава, на яких засадах вона має бути створена, яку форму управління, політичного режиму та устрою вона повинна мати. На ідеологічному рівні позиція національного діяча виявляється у тому, яким для нього є ідеологічна база націоналізму, що зводиться до питань, яким він

бачить минуле і майбутнє нації, яку роль індуїзму та індусько-мусульманському питанню відводить у націєтворенні. Картину позицій, яка б претендувала на завершеність, не можливо скласти, тому що не кожен із політичних діячів чітко артикулював свою позицію по кожному з питань. Проте загальні тенденції у позиціях національних діячів на шкалі "модерністи – традиціоналісти" простежити цілком можливо.

Згідно з класифікацією Бхікху Парекха, бачення держави таким чином розміщується на шкалі "модерністи – традиціоналісти":

- ***модерністи*** вважають, що потрібно створити демократичну, секулярну, централізовану державу для того, щоб відновити індійське суспільство. З іншого боку, така велика країна, як Індія, не може управлятися з одного центру, тому повинна бути децентралізована. Провінції повинні бути нічим іншим як адміністративними одиницями, які мають обмежену автономію. Модерністська позиція в основі своїй є елітистською, згідно з нею, держава і суспільство репрезентують опозицію "світло і темрява": держава стоїть за модерність, суспільство за традицію, держава означає свідомість, суспільство – її відсутність, держава раціональна, суспільство нераціональне, повне упереджень та забобонів;
- ***критичні модерністи*** мають схожу позицію. Вони вважають, що потрібно створити демократичну державу на основі ліберальної демократії та індустріалізації. Це її легітимізує в очах громадян. Від суто модерністської така позиція відрізняється тим, що її прихильники демонструють потребу дати державі соціальні корені, тобто надати можливість усім прошаркам суспільства брати участь у державному управлінні;
- ***критичні традиціоналісти*** вважають, що держава – це хранителька цивілізації. Легітимація держави відбувається не через економічні чи політичні цілі, а через функцію зберігати та відновлювати наявний спосіб життя. Держава – це моральна інституція, яка має моральний авторитет. Усі індійці, як індуси, так і представники інших релігій, є

громадянами держави, але саме індуси встановлюють моральний та культурний тон індійської держави. Єдність індусів – це основа єдності індійців. Індія не може бути національною державою у європейському значенні, яка буде збігатися з однією нацією. Вона може бути національною державою, якщо буде заснована на індуській нації. Індійська держава має бути заснована не лише на політичному, а й на культурному принципі єдності.

Пенджабський політик Лала Ладжпат Рай був не лише практиком, а й ідеологом націоналізму – у численних публіцистичних текстах він демонструє своє бачення індійського націєтворення. Рай вважав, що націоналізм – це споконвічне явище, характерне для всіх країн, яке проявляється з різною інтенсивністю відповідно до історичних обставин. Корені індійського національного сентименту сягають часів боротьби аріїв із місцевими народами – “дасью”, “чандалами” та “млечха” [112; p. 40]. Національний сентимент у Рая нерозривно пов’язаний із релігією, адже вона була тим, що їх об’єднувало. Тому він говорить саме про Hindu nationalism та Hindu nationality. Деградацію релігії індусів він прирівнює до національного занепаду. А вона відбувалася під впливом як зовнішніх, так і внутрішніх факторів. Відтворюючи основну думку Ар’я самадж (адже сам він був ар’ясамаджистом), політик вважає, що у давніх аріїв релігія була ідеальною, але спочатку під внутрішнім впливом брахманства, а потім під зовнішнім впливом мусульманських завойовників, вона зіпсувалася. Саме тому занепад “індуської нації” почався після буддійського періоду, коли брахманство започаткувало всі викривлені форми сучасного індуїзму. Мусульманський період хоч і суттєво похитнув позиції індуїзму, але не знищив його: “незважаючи на дванадцять століть ісламської пропаганди, яка супроводжувалася політичним пануванням […] індуїзм досі панує на землі та перешкоджає всім спробам замінити його чи перекрити, що здійснюються час від часу” [124; p. 56].

Національне почуття також проявлялося у всіх державах, які існували на субконтиненті: "…навіщо забувати імперії Пандавів, Ашоки, Вікрама, Бходжа та інших?" – питає Рай. Про давність індуської нації та про окрему "національність" для Рая говорить також ім'я – Hindu: "…той факт, що наші люди були знані за відмінним іменем, доводить існування індуської національності" [123; p. 56 – 57]. Намагання надати назві Hindu не просто релігійного значення, а й національного, частково є реакцією на те, що англійці позбавляли індусів права називатися нацією в модерному сенсі. І. П. Мінаєв згадав про це у своїх подорожніх записках: "Він (британець. – *Ю. Ф.*) виріс із поняттями: вітчизна, Британська держава, а більшість індійців від іноземців англійців навчилися називати свою батьківщину спільним іменем "Індустан, Індія", і досі в їхніх мовах слово "Гінду" (яке неправильно передається російською "індус") не означає індійця, людину, яка має своєю батьківщиною Індію, а виражає поняття, аналогічне з тим, що передається нашими словами "православний", "католик", тобто цим словом означається особа, яка належить до відомої касти і визнає відому релігію" [25; p. 21]. Тож націоналізм в Індії Ладжпат Рай бачить суто як індуський, а націю, як він стверджує, складають індуси. Рай не погоджується з думкою, що "важко знайти щось суттєво спільне, що об'єднує одного індуса з іншим узами національного братерства" [127; p. 31], й "… ідея індуської єдності є нічим іншим, як недосяжною мрією". "Ми маємо суттєві причини підтримувати думку, що індуїзм, зрештою, більш релігійна національність[22], ніж його сестринські віри – християнство чи іслам. Останні містять так багато варіантів та відтінків релігійних вірувань та доктрин у них самих так само, як індуїзм, звісно, відповідно до віку цих трьох релігій" [127; p. 31], – стверджує політик. У даному контексті націоналізм для Рая – це синонім єдності, політичні наслідки якої він не обговорює. Оскільки політик вважав, що

[22] Переклад цитати здійснений максильмально наближено до оригіналу з використанням термінології самого Рая, зміст цитати вбачаємо наступний: в основі індійської нації релігійна компонента була більш важливою, ніж в основі інших націй.

єдність індусів забезпечить єдність нації, він позитивно сприймав ідею індуських організацій і став ініціатором заснування Гінду сабга в Лахорі. Індуські організації він схвалював й поруч з іншими їх членами не втомлювався повторювати, що Гінду сабга засновані не для того, щоб протистояти іншим релігійним спільнотам, а щоб сприяти єдності індусів. Індусько-мусульманський конфлікт він засуджував, але вбачав у ньому той позитивний бік, що індуси завдяки ньому нарешті усвідомлять свою спільну ідентичність.

Націоналізм індусів для Рая не мусить мати політичного вираження – він був категорично проти їхньої політичної репрезентації, стверджуючи, що вони не мають власної політичної мети, відмінної від мети своїх співвітчизників іншого віровизнання й заперечував будь-який індуський чи мусульманський радж [цит. за 334; p. 71]. Єдність індусів для нього була запорукою національної єдності. Саме на індусах лежить місія націєтворення: "…Індуси мусять живити зростання національного сентименту, який повинен бути достатньо сильним, щоб дозволити їм працювати на спільне благо в різні способи і відповідно до світла, якого варті. […] Нехай наш ідеал буде достатньо високий, щоб покрити всіх, достатньо широкий, щоб включити всіх, хто пишається спільним іменем, спільними предками, спільною історією, спільною релігією, спільною мовою та спільним майбутнім" [112; p. 43], – говорив пенджабський політик. Він був переконаний у тому, що можливо розвивати систему державного управління, яка буде прийнятна як для індусів, так і для мусульман, і що в політиці всі релігійні розрізнення повинні бути відкинуті [120; p. 15].

Для того, щоб Індія відбулася як національна держава, достатньо консолідації індусів як основи нації. Всеіндійська консолідація всіх з усіма не можлива, та й не бажана. Індія не обов'язково має бути єдиною у всіх питаннях. Індійська етнічна, мовна та релігійна різноманітність, навпаки, виступає рушієм прогресу: "Подивіться на Сполучені Штати, як різні раси,

секти, релігії та общини злилися в одне ціле і живуть під національним урядом; подивіться на кількість мов, якими розмовляють у Сполучених Штатах – в їхніх школах та на їхніх фабриках” [129; p. 236]. Такі ж аргументи він наводить англійцям, які стверджують, що індійської нації не існує. Звертаючись до Девіда Ллойда Джорджа, прем’єр-міністра Англії, Рай ще раз говорить: “Дуже добре, сер, поділіть Індію на маленькі нації і дайте їм самоуправління. Ви помітите, що вони є гомогенними частинами, які можна назвати маленькими націями у сенсі, в якому Бельгія, Швейцарія, Данія та Голландія називаються націями. Частина населення сповідує одну і ту ж релігію, говорить однією мовою та належить до однієї і тієї ж раси. Пам’ятайте, будь ласка, що я не відмічаю, що Індія не є нацією, чи що однаковість мови, релігії та раси обов’язкова для існування політичної нації. Швейцарія, Канада, Сполучені Штати, Південна Африка, Росія та Австро-Угорщина зруйнували цю теорію” [113; p. 54].

Хоч індійський націоналізм, як і всі інші, має давнє коріння, все ж Рай визнає, що на сучасному етапі він оживає під західним впливом, постулюючи таким чином націоналізм в Індії як частину антиколоніальної боротьби: “Не може бути сумнівів у тому, що індійський націоналізм отримує велику підтримку світових сил, які діють поза Індією. На політичному рівні він надихнувся зміцненням європейського націоналізму – боротьбою та успіхом англійського пролетаріату, стражданням та кінцевим тріумфом французької революції, спробами та перемогами італійців, боротьбою росіян, поляків, фіннів, угорців та інших. Індійські націоналісти старанні студенти в історії модерної Європи…”. Між тим, єдність індусів має бути підживлена власними культурними ресурсами, а не західними, які є зовнішніми, тому він не погоджується з деякими індуськими релігійними реформаторами, які стверджують, що “релігійні складнощі індусів не можуть бути усунуті чи вирішені апеляцією до шастр і що поруч з релігійними реформами також мають перейти на лінії та ідеї, запозичені із Заходу” [127; p. 31]. Частиною

національної мобілізації Рай вважав надання мові гінді (гіндустані) статусу національної. При цьому провінційні мови мають бути мовами викладання в початковій школі, а гінді має викладатися додатково. У Ладжпата Рая не було принципової позиції щодо шрифту деванагарі для гінді. Він вважав, що індуси мають вчити гінді шрифтом нагрі, а мусульмани – арабським. Англійська, на думку політика, не може бути національною мовою, бо вона не буде сприяти швидкому розповсюдженню знання, тому він безапеляційно відкидає цей варіант [126; p. 171]. Рай не відділяє соціум від держави й акцентує на тому, що лідери нації мають сприяти тому, щоб так звані маси піднімалися до їх рівня та брали участь у державному будівництві: "Це повинна бути політична робота, але що важливіше – підняття народу, як інтелектуальне, так і моральне, їхнє пробудження до усвідомлення їхньої важливості та можливостей і, не в останню чергу, усвідомлення нашого [націоналістичних лідерів] спільного існування з ними. […] Для того щоб бути справжніми лідерами народу, освічена спільнота повинна прагнути служити останньому самовіддано і чесно" [124; p. 57].

Ладжпат Рай був пов'язаний з усіма організаціями, які брали участь у політиці Пенджабу – це і ІНК, і Гінду сабга, і Ар'я самадж. Політик доєднався до Конгресу на четвертій його сесії в Аллахабаді разом із пенджабською делегацією, яка складала 80 осіб. Після п'ятої сесії в Бомбеї Рай втратив інтерес до політики Конгресу. Втрата лояльності до Конгресу була пов'язана з позицією Ар'я самадж, який вважав, що ІНК – заснований англійцем орган, який не може боротися за індійську свободу. Такі переконання, ймовірно, вплинули на те, що Рай зайняв "екстремістську" позицію в Конгресі після розколу в Сураті 1907 року. Політичне майбутнє нації індусів Ладжпат Рай бачив у самоуправному статусі в межах Британської імперії на зразок Канади, Австралії, Ньюфаундленда, Нової Зеландії та Південної Африки.

Тож індійську державу Ладжпат Рай бачив ліберальною, секулярною, демократичною та соціально вкоріненою, чим, загалом, виражав критично-модерністську позицію. Але той ідеологічний момент, що для держави та нації критично важлива індуська єдність, яка нібито не мусить мати жодних політичних імплікацій (згадуючи, що Рай був проти репрезентації індусів у владі), свідчить про те, що Рай займав радше критично-традиціоналістську позицію, ніж критично-модерністську. Іншими словами, у його націоналістичних побудовах присутнє як політичне, так і культурне бачення нації одночасно. Він готовий прийняти західну політичну складову націоналізму у вигляді національного уряду, яка має співіснувати з індійською його ідеологічною складовою. Якщо політично індійська нація може наслідувати західний світ (він наводить численні приклади федеративних країн Європи та Америку), то ідеологічно вона має бути заснована на арійській культурі, яка в своїй основі є індуїстською, а тому відмінною від європейської. Індуїзм має відігравати ключову роль у підтримці держави, тому його треба привести у відповідність до цієї ролі, а фактично очистити від нашарувань часу й повернути до еталонного ведійського індуїзму.

Бішан Нараян Дар сповідував дещо інші націоналістичні погляди. Він не брав до уваги орієнталістичні ідеї в питаннях розбудови нації, більше того, вважав їх уявленими: «Я не вірю ні в “ревайвалізм”, ні у вигадану ведійську цивілізацію, як вчать деякі надзвичайно натхненні члени Ар’я самадж, так само як у відновлення Індії через санскритську літературу» [66; p. 181]. Добританський період в історії Індії Бішан Нараян Дар вважає темною картиною, чим визнає вищість європейської цивілізації. “Пошуки аналогій між найбільш примітивними релігійними та етичними ідеями ранніх аріїв та блискучими спекулятивними досягненнями дев’ятнадцятого століття, є плодами освіти, яка навчила людей радше риторичних трюків, ніж фактів природи” [69; p. 228], – говорить він. На його думку, патріотизм та

національне почуття в індійців, природно, з'явилися під впливом Заходу, адже британці встановили мир у країні, централізували владу, зміцнили економічні зв'язки між регіонами [69; p. 198]. "Перемолоти" таку кількість людей в одну націю – нелегке завдання, тому індійській нації ще належить виникнути (nation in making).

Якщо у Ладжпата Рая на ідеологічному рівні будь-що національне тотожне індуському, то у Дара розуміння "національного" скоріше політичне, зав'язане на почутті політичної єдності, і не ототожнене з індуським. У його працях "національне" протиставляється сектантському: "Щоб наша агітація була ефективною, вона повинна бути національною, а не сектантською…" [70; p. 356]. Втім, у його роздумах імпліцитно присутнє твердження, що саме на індусах лежить відповідальність за націєтворення. Особливо яскраво воно виявляється у журналістському розслідуванні "An Appeal to the English Public on Behalf of the Hindus of the N-W. P. and Oudh", яке Нараян Дар провів разом зі своїм колегою і видавцем у Лакнау Гангою Прасадом Вермою. Проаналізувавши низку общинних бунтів у Північно-Західних провінціях 1893 року, вони дійшли висновку, що їх винуватцями є не Гауракшині сабга (товариства захисту корів), як вважали англійці, а нерозумне британське керівництво на місцях, яке не здатне попередити ці бунти. Сам він не схвалював виникнення таких товариств адже був свідомий їхньої ортодоксальної спрямованості й говорив, що їхні вчення і проповіді менш толерантні, ніж вірування освічених класів [64; p. 8]. Але навіть у таких деструктивних процесах, як общинні бунти, Дар бачив позитивний момент, адже вони сприяли індуській єдності [64; p. 28 – 30]. Тож він, так само як Рай, у політиці уряду "розділяй і владарюй" вбачає стимул для консолідації індусів. Але якщо для пенджабського політика індуська єдність – обов'язкова умова національного будівництва, то для Дара вона є просто бажаною. Бішан Нараян Дар вважає, що індійців поєднують однакові політичні вимоги і скарги, які стоять над релігійним чи національним

розрізненням, у чому його позиція схожа на позицію Рая, втім, національна єдність для нього не тотожна індуській.

Хоч Дар і поважає західні політичні інституції, але визнає потребу адаптувати їх до місцевого ґрунту: "…їхні політичні інституції ми трансплантуємо тут без того, що хоча б нагадувало адаптацію до нового середовища" [69; p. 195]. У його роздумах лише західний інтелект виступає позитивним моментом, тимчасом, як західна мораль – це те, на що не слід орієнтуватися: "Інтелект Європи змусив почати цвісти інтелект Індії, їхня мораль інфікує нашу мораль…" [69; p. 195]. Дар висловлює відомий спосіб узгодження традиційного з модерним через синтез матеріального (раціонального) прийшлої культури та духовного (релігійного, морального) власної, висловлюючи таким чином критично-модерністську позицію за класифікацією Бхікху Парекха: «Сміливий той чоловік, який сказав: "Схід – це Схід, а Захід – це Захід, і ніколи вони не повинні зустрітися". […] Трансформація індійських ідей та інституцій під впливом англійської цивілізації просто неймовірна, і мусимо визнати цей факт навіть у докорах, які так часто звучать на адресу освічених класів від англо-індійців, що вони стали дуже англіїзованими у житті та манерах і, як наслідок, втратили зв'язок із власним суспільством» [69; p. 195].

У текстах Бішана Нараяна Дара спостерігаємо протиставлення держави та "народних мас", про що говорив Парекх: "Оскільки, згідно з народною конституцією, управляє Більшість, ціль політиків привернути суспільну думку на свою сторону. Але суспільна думка – це думка простолюддя, яке складається в основному з дурнів. Виходить, що найкращий державник той, хто слідує суспільній думці, тимчасом, як він мав би вести її" [71; p. 73]. Фігура Бішана Нараяна Дара асоціювалася виключно з ІНК – він потрапив до Конгресу в 1887 році, а в 1911 був обраний його президентом. У Гінду сабга він участі не брав, а також не був пов'язаний із жодним релігійно-реформістським рухом. Гауракшині сабга, як вже було сказано, засуджував.

Позиція Дара як національного діяча перебуває на межі модерністської та критично-модерністської позицій. Дар прозоро ілюструє належність до ліберальної лінії націєтворення, для якої “справжній” націоналізм – це секулярний політичний націоналізм.

Для Мотілал Неру, так само як для Бішана Нараяна Дара, спекуляції з приводу арійського спадку не могли бути в основі націєтворення. Він не шукав корені індійського націоналізму в минулому і вважав, що індійська нація перебуває в процесі становлення. Для нього цей процес полягав у куванні національного характеру, знищенні всіх розрізнень між індивідами та класами, будівництві спільної платформи, де всі раси та релігії можуть зустрітися, незважаючи на різницю в думках. Національний розвиток передбачає соціальний, політичний та індустріальний розвиток країни [100; p. 218]. Мотілал Неру був активним захисником індусько-мусульманської єдності й розумів, наскільки британська влада маніпулює релігійними питаннями. Через це він із самого початку був проти створення індуських організацій: “Я проти формування цієї сабга, […] але більшість так званих лідерів Верхньої Індії, особливо ті, що з Пенджабу, говорили на підвищених тонах і не зможуть вислухати аргументи…” [цит. за 363; p. 114]. Однак, Неру був обраний до виконавчого комітету Гінду сабга Об’єднаних провінцій у 1915 р. й пізніше відігравав одну із ключових ролей у Гінду Магасабга. У 1918 р., коли в межах організації виникли три фракції, Неру очолив “просунуту”. “Великим захисником індо-мусульманської єдності”, як говорили про нього більш радикальні учасники національного руху, він не в останню чергу став через своє кастове тло та виховання в індо-мусульманському середовищі. Він вважав, що за чвари між релігійними громадами відповідають як освічені класи, так і англійські чиновники. Перші політизують питання між громадами, а другі не ставляться однаково до обох общин, підтримуючи більше мусульман, ніж індусів [100; p. 206].

Про позицію Мотілала Неру свідчать події, які виходять за рамки дослідження, а саме, його Доповідь 1928 року, в якій він рекомендував мову гінді як найбільш зручну для національної мови. Неру також балансує між модерністською та критично-модерністською позицією і є прихильником ліберальної лінії націєтворення.

Особливою рисою портрета Мадана Могана Малавії як національного лідера були його зв'язки з ортодоксальними індуськими організаціями Санатана дгарма сабга, а також з рухом за Індуський університет. Як справедливо відзначила Сандрія Фрейгтаг, Малавія був "президентом, утримувачем офісу, засновником і знаменитістю майже кожної організації, яка могла бути пов'язана із Конгресом" [315; p. 208]. Малавія був президентом Конгресу в 1909 та 1918 роках. Ще у 1880 році він сам заснував Гінду самадж для захисту індуських фестивалів, які, як він вважав, були під загрозою внаслідок діяльності місіонерів. Він був у центрі політики Гінду сабга в Аллахабаді, а коли Ладжпат Рай заснував Гінду сабга в Лахорі, Малавія був президентом на першому засіданні організації. Попри те, що Гінду сабга була індуською організацією, її учасники не втомлювалися повторювати, що вона заснована не для того, щоб протистояти іншим громадам, а щоб сприяти єдності індусів. Малавія наголошував, що Гінду Магасабга ніколи не була релігійною організацією, що бореться проти будь-якої іншої релігійної громади. Вона національна у своїй основі. Націоналізм є таким же кредо Гінду Магасабга як власне індуїзм [цит. за. 432; p. 190].

Саме Малавія у 1918 р. розпочав агітацію серед селянства. Він інспірував участь делегатів селян на сесії Конгресу в Делі, на якій був президентом. Так само з його подачі в Об'єднаних провінціях була сформована організація Кісан сабга. Малавія був активним учасником руху за мову гінді. У 1886 році була відкрита бібліотека Бхарті Бхаван, організована декількома заможними родинами Аллахабаду, включаючи Тандонів та Малавія. Її діяльність була спрямована на пропаганду літератури

на гінді та санскриті. Як стверджують біографи Малавії “Багато хто думає та відносить його [Пандита Мадана Мохана Малавію] до консерваторів; але вони помиляються, якщо вірять, що він недалекоглядний, вузький чи відсталий щодо цього. Він ліберальний, відкритий джентльмен широких поглядів, який вірить у релігію та духовну мудрість своїх пращурів” [86; p. 32].

Постать Теджа Бахадура Сапру вирізняється з-поміж інших. Його називали “секулярним патріотом” [377; p. 247]. Питання культурного націоналізму його не цікавили, а всі його зусилля були спрямовані на побудову в Індії демократичної політичної системи, в основі якої лежала б англосаксонська модель. Сам він говорив про себе так: “Щиро кажучи, я не живу в розмитому світі культури. Мої стопи впевнено вросли в землю…” [136; p. 245]. Тедж Бахадур Сапру вважав, що Індії ще тільки належить стати нацією: “Я не вірю, що націоналізм в Індії – доконаний факт. У кращому разі він – прагнення. Крім того, я відмовився вводити себе в оману вірою, що ми можемо побудувати нашу конституцію на засадах того, що ми називаємо індійським націоналізмом, так ніби це доконаний факт” [134; p. 249]. Закон він вважав основою, на якій націоналізму як суперструктурі належить виникнути: “Я вірю, що наші зусилля, мають бути такими, щоб закласти основи нашої конституції, щоб ми мали можливість збудувати на ній надструктуру справді національного характеру, яка може забезпечити життя індусів, мусульман, християн, парсів тощо” [134; p. 249]. Звертаючись до студентів у 1935 р., Тедж Бахадур Сапру сказав про націю так: “Я бажаю вам розвивати культуру в широкому сенсі на базі Індії, а не базі певної спільноти, секти чи релігії. Ті з вас, хто нафантазували собі, що ви націоналісти й уявили, що ви індійці, перш за все, а інше – потім, не повинні забувати, що культура має прямий зв’язок з іншими вашими діяльностями в житті – політичною, соціальною, економічною – і якщо, поки ви в університеті, ви ввібрали культуру, яка у випадку з індуїзмом змушує вас думати, як індус, у

випадку з мусульманством думати, як мусульманин, тоді нещастя спіткає культуру, знання та університетську освіту!” [136; p. 247]. “Тому це на розсуд моїх молодих друзів розвивати спільну культуру, тому що я вірю, що поки індійська єдність приймається до уваги, справжні основи єдності і свободи можуть бути знайдені як в культурі, так і в економічних інтересах, але не в політиці, і не в релігії. […] Інакше, мені здається, всі ці розмови про націоналізм та індійську єдність нещирі та неправильно сприйняті ”[136; p. 247].

Багадур Сапру теж був пов’язаний із ІНК – став делегатом у 1896 році та був обраний до його освітнього комітету на з’їзді в Лахорі 1900 року, а також являвся президентом локального комітету Конгресу в Об’єднаних провінціях. Так само як Бішан Нараян Дар, Сапру не брав участь у Гінду сабга та Гінду Магасабга саме через те, що ця організація відстоювала інтереси релігійної спільноти. Він не був членом жодної релігійно-реформістської організації, про його негативне ставлення до руху проти забою корів можна здогадуватися. Стосовно мовного питання, Сапру був єдиним політиком, який не бачив потреби у тому, щоб перетворювати мову гінді на національну: “Телуґу, тамільська, гуджараті та бенгалі такою ж мірою індійські мови, як гінді. Я би дуже образився, якби мене попросили в ц их провінціях давати освіту моїм дітям мовою телугу, тамільською, гуджараті чи бенгалі” [135; p. 251]. Урду, на його думку, сприяла об’єднанню індусів та мусульман всієї Північної Індії, а тенденція “збагачувати” гіндустані санскритськими словами тільки роз’єднує жителів провінцій. Тедж Багадур Сапру демонструє критично-модерністську позицію. Для нього в націоналізмі жодні екстраполітичні фактори не грають ролі в націєтворенні, ба більше, є деструктивними для нації.

Аналіз позицій провідних національних діячів Північної Індії стосовно держави та націоналізму з одного боку демонструє надзвичайну різноманітність, а з іншого дозволяє простежити деякі тенденції у розвитку

націоналістичної думки. До таких належить тенденція вбачати негативний момент у тому, що індійський народ не має відчуття патріотизму та національної єдності, як це було у всіх “цивілізованих” народів. Одні прямо вказують на це, а інші, як Рай, “виправдовують” індусів, шукаючи підтвердження їхньої єдності в минулому. Європейська цивілізація виступала тим критерієм, за яким слід було оцінювати власні національні процеси й у відповідність до якого потрібно було привести власну цивілізацію. Серед п’яти найбільш впливових політичних діячів Пендажбу та Північно-Західних провінцій більшість займає критично-модерністську позицію (Неру, Дар, Сапру), тимчасом, як лише двоє (Рай та Малавія) тяжіють більше до критично-традиціоналістської.

4.3. Релігійно-соціальне реформування: участь і ставлення

Не всі представники освічених вестернізованих кіл брали безпосередню участь у реформаторстві, але навіть безвідносно до реформістських рухів висловлювали свої думки з приводу соціальних та релігійних питань. Інтелектуальна культура по-західному освічених людей була культурою письмового слова, тому для них особливо важливим було записувати соціальний світ, закріпити кожну практику на папері – для подальшої рефлексії над нею потрібна була фіксація. Позиції щодо традиційної соціальної системи своєї країни освічені індійці Північної Індії дуже часто висловлювали в мемуарах, промовах на з’їздах ІНК, засіданнях місцевих Законодавчих рад чи локальних комітетах Конгресу, на сторінках місцевих газет чи у листах до друзів та колег. Нерідко про їхнє ставлення до чинної соціальної ієрархії можна здогадуватися опосередковано через відомі факти біографії діяча. Спектр обговорюваних проблем був широкий. Для аналізу реформістської спрямованості мислення тогочасних діячів достатньо, на мою думку, розглянути позиції стосовно кастової системи, закордонної

подорожі та становища жінки у суспільстві. Це основні питання, які є верифікатором вестернізованості освічених кіл, тому що, по-перше, всі ці питання є “ядром традиції”, а, по-друге, тому, що відповідь на них зачіпала безпосередні інтереси вестернізованих освічених індійців, тому вони якнайкраще висвітлюють модель відповіді на виклики Заходу у соціальній та релігійній сферах.

Питання кастовості було основним у дебатах освічених індійців, але, що парадоксально, найбільш невирішеним. На відміну від європейських країн, соціальне реформаторство в Індії не означало реорганізацію структури суспільства загалом для більш вигідного становища непривілейованих соціальних чи економічних класів. Навпаки, це означало вплив нового стилю життя та думки на соціальну структуру: суспільство мало бути збережене, тимчасом як його члени повинні бути змінені [327; p. 5]. Жоден реформатор не пропонував практичного шляху ліквідації кастової системи як такої, хоча багато хто з них вважав її основною соціальною хворобою Індії. Освічені індійці вдавалися до риторики егалітаризму, проте вона миттєво зникала при протиставленні себе нижчим прошаркам. І. Шкловський влучно підкреслив таку суперечність: “Бабу вимагали, і абсолютно справедливо, прав для себе, але навіть найбільш передові серед них замовкали, коли питання стосувалося каст. Індійський реформатор надзвичайно сміливий, коли йдеться про абстрактні питання, і стає надзвичайно невпевненим, коли висуваються побутові питання. […] На платформі він буде громити поневолювачів, але в приватному житті реформатор – сам раб традицій і старих звичаїв” [15; с. 232 – 253]. Цю суперечність демонструють думки майже всіх освічених індійців. Бхікху Парекх таким чином розподіляє позиції стосовно кастовості у своїй класифікації:

- модерністи вважають, що індійське суспільство безнадійне, касти мають повністю зникнути;

- критичні модерністи наполягають на реформуванні кастової системи, але мовчать про її повну нівеляцію;
- критичні традиціоналісти визнають потребу реформування каст, але тільки у тому сенсі, що вищі касти повинні спокутувати свої "гріхи" перед нижчими й повернути їх у лоно індуїзму, розширивши радше їхні ритуальні, а не фактичні права.

Мотілал Неру, повернувшись із закордонної подорожі 1899 року, відмовився виконувати обряд очищення: "Я не буду толерувати блазнювання у вигляді церемонії очищення. Ні, навіть якщо я вмру за це. Мене спровокували, я був витягнутий з усамітнення і став помітний публіці. Але моїм ворогам я видамся міцним горішком. Я знаю, що є каста і якщо потрібно, в цілях самозахисту, я безжально оголю обірваний шматок тканини її існування і розірву її на найдрібніші шматочки. Я лише почекаю ворога, який буде гідний моєї зброї, і тоді буду готовий зламати щит із ним..."[23]. Однозначне негативне ставлення до кастовості виявилося у готовності "розірвати тканину існування касти" й знехтувати своїм кастовим статусом. Крім того, Неру був активним учасником соціальних конференцій. На Третій соціальній конференції Об'єднаних провінцій в Агрі 1909 р. Неру проголошує цінність тих можливостей для соціальних реформ, які надало британське правління, але, на його думку, цього не достатньо: "Нової Дін-і Іллахі[24] не було встановлено, але релігійна толерантність, безпека життя та власності і, понад усе, абсолютна рівність людей, хоча б у законі, вже понад сто років формально встановлена. […] Але чого ми досягли? Хробак касти досі їсть наші сили" [101; p. 227]. На відміну від М. Г. Ранаде, який називає соціальну сферу "нижчою" щодо до політичної, Неру вважає, що вони повинні йти пліч-о-пліч й що політичні зміни нічого не варті без соціальних.

[23] Лист до друга Мотілала Неру Прітхінатха. [цит. за 337; p. 39].
[24] Дін-і Іллахі (перс. "божественна віра") – синкретична релігійна доктрина, створена могольським імператором Акбаром Великим, яка містила елементи індуїзму, ісламу, християнства, джайнізму та зороастризму.

“Я спочатку індієць, а після – брахман” – гасло, популярне серед реформаторів колоніальної Індії. Неру з ним абсолютно погоджувався й не втомлювався повторювати, що індійська ідентичність має бути важливішою за кастову: “Я відмовляюся слідувати жодним звичаям брахманів, чим би вони не були освячені – часом чи авторитетом, оскільки це витікає з моїх обов’язків як справжнього індійця” [101; p. 227]. У листі до сина Джавахарлала Неру згадує запрошення від Кумара Лала Катхджу на церемонію надягання священної нитки в Лахорі: “Премнатхджі телеграфував нам вчора. Запрошення було із вдячністю відхилене” [104; p. 86].

Релігійність Неру не мала інституційного спрямування. Він не був активістом будь-якої із релігійно-реформістських організацій, популярних у Північно-Західних провінціях, таких як Ар’я самадж чи віра Радгасоамі, але й тісних зв’язків із кастою кашмірських пандитів він теж не мав. Брахмоїстів поважав, проте ніколи не ідентифікував себе з ними. Повного розриву із традиційним індуїзмом не відбулося, про що непрямо свідчать такі факти, як складання для сина Джавахарлала гороскопу після народження. До соціального реформаторства Неру був долучений лише через провінційні та національні соціальні конференції, які були малоефективними у справі боротьби за рівноправ’я. Риторика виступів на конференціях була гостро критичною щодо кастовості, але вдаватися до конкретних політичних дій не пропонував. Неру був захисником освіти для жінок та безплатної початкової освіти [100; p. 194]. Таким чином, у кастовому питанні Неру демонструє відверту модерністську позицію, адже не виказував толерантності до кастової системи у жодному вигляді.

На відміну від Мотілала Неру, Бішан Нараян Дар на догоду касті виконав обряд очищення після повернення з Англії. Проте не вся кастова спільнота готова була прийняти пандита назад: одні на захист Дара сформували Бішан сабга, другі ж не мали наміру вертати його в лоно касти і об’єдналися в Дгаран сабга. Бішан сабга врешті-решт перемогла. Ставлення

Дара до кастовості видається більш суперечливим, адже його думка змінюється відповідно до контексту. Висловлюючись у мемуарах з приводу кастової системи, він вважає її доцільною соціальною системою, адже закріплення окремих функцій за певною стратою з поколіннями формує найкращу навичку у своїй сфері діяльності. “Є вроджена різниця – ментальна та моральна – між брахманом та чатр′я, ще більша різниця між ним і шудрою. Один був вихований століттями для розвитку свого розуму, другий – для розвитку м′язів; один успадкував цивілізовану людську натуру, другий – неприборкану людську натуру. Що може зробити брахман, не може так добре зробити людина іншої касти; що може зробити людина з іншої касти, він не може зробити так добре” [71; p. 86]. Дар не має сумніву в тому, що такий розподіл праці наклав відбиток на “нервову систему кожного класу” [71; p. 87]. Для підтвердження валідності спадкового принципу в соціальній організації Дар цитує англійського соціолога та психолога Френсіса Гальтона, який секрет майстерності великих митців вбачав у культивуванні певних якостей із покоління в покоління. Негативним моментом розхитування кастової системи він вважає витрати енергії на розвиток нових здатностей замість того, щоб користуватися тими, які вже є. Таким чином, зміна кастової системи відповідальна, на думку Дара, за занепад індійського генія, тому що це виводить людину за межі її особливої секції і тому що це позбавляє освічений клас такого потрібного для творчості дозвілля. Через це замість того, щоб змагатися із своєю рівнею, брахмани змушені змагатися з іншими кастами в боротьбі за виживання, витрачаючи енергію, яка могла би піти на продукування оригінальності.

Хоча система джаті доцільна, її руйнування Дар вважає необхідною умовою модернізації Індії: “шкода, завдана нам розривом із кастовою дисципліною, – обов’язкова ціна, яку ми повинні заплатити за кращі можливості в майбутньому” [71; p. 88]. Водночас, коли Дар говорить на захист закордонних подорожей, його риторика кардинально міняється, адже

він сам став заручником своєї касти, коли частина спільноти кашмірських пандитів відмовилася повертати його у лоно касти: “Кастова система виробила свої тенета, в які попалися всі елементи прогресу та покращення” [65; p. 125]. “Касти також задовго до того, як прийшли мусульмани, зміцнили свою хватку на індуській расі, й традиція великих днів Ашоки та Чандрагупти була забута” [65; p. 122].

Так само, як Мотілал Неру, Бішан Нараян Дар не був пов’язаний із релігійно-реформістськими організаціями, хоча поважав їх. Дар з великою повагою згадує бенгальців. Його вражає та сміливість, яка штовхала їх до реформ, незважаючи на опір, який чинили ортодоксальні кола. Рам Моган Рой для нього – втілення індійського генія. До Чешобчондро Сена він також має велику повагу. У Верхній Індії, на його думку, був лише один діяч, гідний бути названим втіленням національного генія, – Свамі Даянанда Сарасваті. Він зміг вдихнути нове життя в інертне індуське суспільство через повернення до раціональності Вед та сентимент національності, який присутній в Ар’я самадж. Саме через останній Дар вважає Ар’я самадж більшим досягненням, ніж Брахмо самадж. Даянанда для нього – найбільш оригінальний індус століття, адже той майже нічого не запозичив із Заходу [71; p. 51]. Соціальну активність пандит Дар демонстрував у кастовій організації.

У його працях звучить занепокоєння втрати власного обличчя під тиском Заходу: “Немає більш трагічної події під сонцем, ніж смерть нації, яка складається із руйнування вірувань, інституцій та національних особливостей, які надають їй індивідуального характеру”. Він засуджував як модерністську, так і традиціоналістську позиції деяких освічених індусів, які повністю відкидають власну релігію: “Існує англіїзований індієць, затятий проповідник політичної та соціальної свободи, для якого його власна релігія – простий забобон, і який в своєму смаку до сучасного хоче відмінити все минуле; існує також ортодоксальний індієць, який вбачає в сучасній

цивілізації приреченість світу, чий золотий вік перебуває у минулому, і для якого всі реформи означають революцію та національну смерть. Ця прикра трагедія відбувається зараз в Індії” [66; p. 164]. Заміна індійських інституцій західними не є для нього панацеєю для повноцінного входження Індії у сучасний світ. Моральні та релігійні устої, якими керувалися попередні покоління, руйнуються з впровадженням західної освіти, і на їхньому місці нічого не з’являється. Наукове пізнання світу та релігію він не вважає взаємозамінними сферами життя, “моральність найкращих агностиків та вільнодумців була підживлена християнським впливом і серед релігійних організацій” [68; p. 25]. Дар визнає невідповідність сучасного індуїзму часові, проте будь-яка релігія, на його думку, краща за атеїзм, який він вважає джерелом аморальності: “Я не дуже помилюся, якщо скажу, що різниця між ортодоксальним індусом і англізованим індусом не в тому, що віра одного менш раціональна, ніж віра іншого, але в тому, що якщо перший має релігію – правильну чи ні, – то останній не має жодної” [68; p. 21]. “Ви сказали, що дали нам світло, але ваше світло гірше за темряву. Ми не будемо дякувати вам за це” [68; p. 29]. Саме тому він ставить під сумнів курс Британського уряду на релігійну нейтральність освіти. Якщо питання можливості окремішності моралі від релігії залишається відкритим, то для Індії, на думку мислителя, його взагалі навряд чи можна ставити, адже традиційно моральне наставництво було водночас релігійним.

Визначити чітко місце Бішана Нараяна Дара на шкалі “традиціоналісти-модерністи” видається складним завданням через суперечливість його позиції стосовно каст. Усе ж його думки щодо кастовості та індуїзму загалом виказують критично-модерністську орієнтацію, адже він визнає, що кастовість несумісна з сучасністю і є тією ціною, яку Індія має заплатити для входження у сучасний світ, незважаючи на те, що ця соціальна система має багато позитивних моментів.

Першою у релігійному пошуку Лали Ладжпата Рая опинився Брахмо самадж у Лахорі, до якого він вступив у 1881 році. Але коли в коледжі зустрів двох ар'ясамаджистів – пандита Гуру Датта Від'яртхі та Лалу Ханса Раджа, його світогляд "став набувати націоналістичного забарвлення" [115], і вже через рік – 1882 р. – він вступає до лав Ар'я самаджу. Ладжпат Рай як ар'ясамаджист жодним чином не був пов'язаний із ортодоксальними індуїстськими організаціями, такими як Санатана дгарма сабга. Він виступив репрезентантом думки Ар'я самадж стосовно кастового питання. Система джаті – це зло, яке суперечить шастрам і має бути викорінене. Проте кастовість як така і ведичний варновий поділ мають право на існування, але не за принципом спадковості, а за принципом здібностей [87]. Поділ на касти, на його думку, має бути викоренений, хоча це не буде швидко та легко: "Зараз ми всі погоджуємося з тим, що сучасна організація (кастова. – *Ю. Ф.*) це неприховане зло і скоро стан речей покращиться" [121; p. 48]. Він постійно акцентував потребу покращувати соціальний статус нижчих каст і звинувачував своїх колег та однодумців у тому, що розмови про таке покращення не втілюються в конкретні дії. Кастовий поділ, крім того, на думку пенджабського діяча, заважає національній єдності, і хоча й формує відчуття соціальної відповідальності, проте лише в обмеженого кола осіб, які є членами касти.

Інституційно із соціальним реформаторством пенджабський діяч був пов'язаний через Ар'я самадж. Рай не вважав "Сат'яртхапракаш" істиною в останній інстанції і багато в чому не погоджувався з Даянандою. Наприклад, він не вважав м'ясну дієту адгармічною, тобто протиприродною, поведінкою. Після розколу Ар'я самадж у 1892 році на "партію коледжу" та "партію гурукули" Рай підтримав першу, адже був категорично проти відміни вивчення англійської мови в школах, як це пропагувала "партія гурукули", й вона видавалася йому занадто догматичною та непрактичною. Таким чином Ладжпат Рай демонструє критично-модерністську орієнтацію, за якої каста

не заперечується, а переозначується і за якої існують можливості розширення не лише ритуальних, а й громадянських прав індусів нижчих каст.

Мадан Мохан Малавія не ставив під сумнів існування традиційної системи джаті, але вважав, що вона потребує реформування, яке полягало передусім у розширенні прав та наданні можливості отримувати освіту, але водночас він виступав за розширення ритуальних прав недоторканих. Найактивніше він виступав за подолання кастових бар'єрів у храмах. Він організував групу далітів (недоторканих), на чолі із їхнім лідером Раджбхої для виступу проти заборони заходити в храм у день ратна-ятри, фестивалю колісниць на честь бога Джаганнатха. Виступав за можливість отримувати дікшу – посвяту від вчителя – для недоторканих. Підтримував ініційований Ар'я самадж обряд шруддхі. Сам він був членом кастового товариства Шрі Гауд Брамін самадж, з якого тимчасово був вигнаний через свою реформістську діяльність [410]. Мадан Мохан Малавія, таким чином, єдиний у списку займає критично-традиціоналістську позицію, оскільки повністю толерує кастову систему і пропонує реформувати її зсередини, розширюючи радше ритуальні, ніж політичні права представників різних каст.

Ставлення до закордонних подорожей – це інший аспект питання кастовості, який, однак, не завжди збігається із ним. Північноіндійські діячі ставилися до цього індуїстського припису одностайно негативно. Лала Ладжпат Рай вважав, що тих, хто засуджує закордонні подорожі, навіть ревайвалістами не можна назвати, тому що ревайвалісти, на його думку, теж реформісти, а ті, які досі тримаються за цю заборону, – ультраортодоксальні: "Звісно, є і будуть ультраортодоксальні люди, які за жодних обставин не здадуть свою опозицію у цьому питанні і далі говоритимуть, що це не по-індуському; але вони нас зараз не хвилюють" [121; p. 48 – 49].

Про закордонну подорож Тедж Бахадур Сапру висловився так: "Іноземна подорож, як на мене, набагато більш повчальна, ніж читання іноземних книжок дома чи в чотирьох стінах університетської аудиторії"

[136; p. 247]. У статті “Закордонна подорож” Бішан Нараян Дар говорить про неї як обов’язкову умову, в якій підкреслює пов’язаність подорожі в інші країни з політичним прогресом Індії.

Питання зміни ролі та статусу жінки в Індії в колоніальний період є популярним предметом гендерних та субалтерних досліджень. Гендерні питання у 2 пол. XIX ст. обростають новими смислами, серед вестернізованих індійців виникає поняття “нової індійської жінки” – жінки як носія нової ідентичності, яка забезпечена, перш за все, її освіченістю. Незважаючи на те, що у XIX ст., починаючи із соціальних реформ, ініційованих британцями у 1821 році, відбулися зрушення у жіночому питанні (відміна обряду самоспалення вдови – саті, створення можливостей для жінок отримувати освіту, можливість повторного заміжжя вдів, боротьба із вбивством новонароджених дівчаток), жінка залишалася продуктом патріархального дискурсу і в публічний простір, який був простором чоловіків, не була допущена. Освіта стала атрибутом представниці “бенгальського середнього класу”, який фактично не змінював її соціальне становище й не надавав інституційних можливостей входження у публічний простір. Більше того, в колоніальному дискурсі Бенгалії 2 пол. XIX ст. жінка розглядається як носій “справжньої ідентичності Індії”, її духовності, якій кидає виклик матеріалістична західна культура, в якій діють винятково чоловіки. Образ жінки екстраполюється на всю “націю”, внаслідок чого виникають візуальні образи матері-батьківщини (т. зв. Бхарат Мата), в яких Батьківщина постає не просто жінкою, а жінкою-богинею, войовничою Дургою, яка захищає своїх дітей[25].

Попри на реформістську активність, чоловіки все ж таки вважали домогосподарство основним полем діяльності жінки. Вони вважали, що їхні дружини повинні брати участь у житті поза домом, але не в політиці, а в

[25]Докладнішепро образ Бхарат-Мати див: [420].

соціальній сфері: приміром, проводити роботу з покращення становища жінки, звільнення її від застарілих традицій.

У Північній Індії дружини політиків були менш вестернізовані, ніж бенгальські. Жінка Мотілала Неру, Сваруп Рані, можливо, найбільш вестернізованого представника політичної еліти північних провінцій, не була схожою на освічених дружин бенгальських бабу. Вона не знала англійської мови, не була освічена й була типовою представницею касти кашмірських пандитів: «…дружина Мотілала була занадто невигадлива і вкорінена в традиційні вірування, щоб стати справжньою “мем-сагіб”» [363; p. 41]. “Сваруп Рані повинна була толерувати ножі та виделки разом з європейським управлінням у її домі, але її зв’язок з індуїстськими текстами, пуджі та індуїстські ритуали були непохитні. Вона далі здійснювала паломництво в Харідвар та Бенарес, хоча її чоловік часто жартівливо говорив їй, що вона вже живе в Праязі, святая святих, і було б набагато корисніше відвідати Японію чи Америку”, – повідомляє Бал Рам Нанда, біограф сім’ї Неру [363; p. 41]. Сам пандит так висловлювався про жіноче питання: “Пурда[26], відсталість жіночої освіти досі ганьбить нашу соціальну організацію. Дитячі шлюби – це норма життя, і хоча деякі вдови нещодавно одружилися завдяки Брахмо самадж та Ар’я самадж й існують різні асоціації із захисту вдів, досі тисячі тисяч безпомічних та самотніх вдів приречені жити в нескінченних злиднях” [101; p. 227]. Дружина Мадана Могана Малавії, Кудан Деві, була дочкою заможного пандита Аллахабаду й так само, як Сваруп Рані, жила повністю за індуїстською традицією. Це не дивно, тому що сам пандит був вкорінений в індуїстську традицію значно більше, ніж інші впливові educated Indians у Північній Індії.

Показовим у ставленні до соціальних реформ був Законопроект про вік згоди 1891 р., який передбачав підвищення мінімального віку одруження для

[26] Пурда (з перського – “завіса”) – релігійна та соціальна практика ізоляції жінок поширена в деяких мусульманських спільнотах Південної Азії, яка виражається у відведенні у публічному просторі окремих місць для жінок, а також у вимозі для жінки носити одяг, який повністю закриває тіло та голову.

дівчаток з 11 до 12 років. Законопроект викликав неоднозначну реакцію з боку вестернізованих освічених індійців, причому домінантною відповіддю була ревайвалістська. У Бенгалії та Західній Індії відповідь на законопроект була агресивно негативною. Законопроект називали дискримінативним щодо дівчаток, які досягають пубертату до 12 років, і внаслідок цього будуть "поводити себе вільно, як західні жінки". Бенгальські газети писали про руйнування індуської сім'ї та загрозу моральності жінки. Північна Індія, на диво, пасивно сприйняла Законопроект. У Пенджабі та Північно-Західних провінціях не виникло окремого органу, який би захищав чи засуджував Законопроект, як це було у Бенгалії. Освічені кола, так само, як по всій Індії, розділилися на дві частини: "Законопроект про вік згоди був предметом розмов у Лахорі й щодня підігрівав протиріччя поза воротами Лохарі між місцевими проповідниками і завжди закінчувався конфузом захисників цього заходу"[27].

У найбільш суперечливих питаннях індійської модерності – жіночому та кастовому – північноіндійські діячі продемонстрували в основному критично-модерністську позицію, винятком є лише пандит Малавія, який толерував касти, та Мотілал Неру, який єдиний безапеляційно засуджував їх. Незважаючи на захисний характер релігійно-реформістських рухів у Північній Індії, у її політичному просторі було місце для модерністських позицій. "Нова жінка" у провінціях Північної Індії до 1920-х рр. так і не з'явилася. Вестернізованість провідних реформаторів Пенджабу та Північно-Західних провінцій не зачепила стилю життя їхніх дружин, хоча на кін. XIX – поч. XX ст. соціальний статус жінки та розширення її прав були предметом обговорення на соціальних конференціях.

Висновки до IV розділу

[27] Khair Khuwaik-i-Kashmir (Lahore), March 1, 1891. Government of India, Imperial Record Dept., Selections from the Vernacular Newspapers Published in the Punjab, 1891. [цит. за: 304; p. 163].

Кастове походження, освіта та заняття батьків освічених індійців, їхня власна освіта та професія, середовище в якому вони були виховані, – всі ці фактори впливали на їхні позиції стосовно тих чи інших питань сучасності і значною мірою пояснюють, чому Мотілал Неру, пращури якого служили при дворі мусульманських правителів, був захисником мусульман і критиком індуських організацій, а Лала Ладжпат Рай, вихований матір'ю, яка народилася у сикхській родині, але свідомо обрала ортодоксальний індуїзм, був активним поборником індуської єдності та говорив про індуський націоналізм. Кастове та професійне походження батька Мадана Могана Малавії, санскритського "вченого", очевидно, також вплинуло на майже ортодоксальну позицію його сина стосовно індуїзму, касти, мови гінді та національної освіти.

Персоналістський рівень демонструє, що лояльність до політичних цінностей, принесених британцями, і до британського раджу – це не одне і те ж. Освічені індійці регіону були лояльними до британської політичної системи. А ось лояльність до раджу зазнавала змін. Ці зміни у Пенджабі та Північно-Західних провінціях мали іншу логіку, ніж в центрі метрополії. У Бенгалії лояльність політиків до британського правління вперше була підважена репресивними заходами лорда Керзона 1905 року. Але на лояльність освічених індійців у Північній Індії поділ Бенгалії майже не вплинув. Лише Ладжпат Рай (знову, ймовірно, далося взнаки його пенджабське походження) зайняв "екстримістську" позицію в ІНК, і про прихильне ставлення до уряду вже не йшлося. Лояльність пенджабського політика не повернули конституційні реформи 1909 та 1918 року, які він вважав скупими поступками освіченим класам для збереження їхньої лояльності раджу. Усі інші політики з Північної Індії ввійшли до табору "поміркованих" і хоча з деякою долею критики, але лояльно сприймали пропозиції конституційних реформ 1909 та 1918. Лояльність освічених

індусів Північної Індії кардинально змінилася із початком першого Руху неспівробітництва 1920 р., і родина Неру є красномовним свідченням цього.

Лояльність освічених кіл до англійських політичних цінностей значною мірою вплинула на те, що всі діячі регіону без винятку говорили про політичний націоналізм, згідно з яким всі індійські громади, нехай вони будуть релігійні, кастові чи етнічні, мають бути об'єднані спільними політичними цілями. Це була та кон'юнктура, якої формально дотримувалися всі політики регіону. При цьому ідеологічне підґрунтя такого націоналізму різнилося у національному проекті кожного з політиків. Лише Ладжпат Рай відкрито говорив про роль індусів у націєтворчих процесах Індії, тимчасом як всі інші, хоча й не висловлювалися про важливість індуської єдності для національного життя, але своєю участю у індуських організаціях, у русі за мову гінді та своєю підтримкою санскриту демонстрували бачення ролі індусів у розбудові індійської нації.

Персональний рівень також продемонстрував, що хоча політичні діячі Пенджабу та Північно-Західних провінцій перебували в одному політичному полі й були учасниками одних і тих самих модерних інституцій, їхні позиції кардинально різнилися, а орієнтації у політичній сфері не завжди збігалися із орієнтаціями у сфері релігійно-соціального реформаторства. Постать пандита Малавії є найяскравішим прикладом цьому, адже як політика його можна віднести до критичного традиціоналіста, у релігійній та соціальній сфері його позиція наближалася до ортодоксальної (традиціоналістської).

Персональний рівень аналізу вестернізаційних процесів показав умовність методологічних інструментів Бхіку Парекха. Його "шкала вестернізації", хоч і може бути зручною методологічною рамкою для аналізу рецепції західної культури незахідними суспільствами, але ілюструє "ідеальні типи", які не існують у чистому вигляді. Втім, на нашу думку, Парекх розробив найбільш деталізовану шкалу "модерністи – традиціоналісти". Ця деталізація виявилася в тому, що вчений розглянув

позиції індійських націєтворців стосовно низки питань, які обговорювалися в публічній сфері колоніальної Індії – питання місця та оцінки власної традиції у сучасному світі, бачення держави, нації, касти, релігії. Все ж Бхікху Парекх претендував на те, щоб скласти “збірний образ” індійського модерніста, критичного модерніста, критичного традиціоналіста та традиціоналіста. Персональний рівень даного дослідження особливо яскраво продемонстрував, що такого “збірного образу” не існує, адже якщо в одному питанні освічений індус демонструє, наприклад, критично-модерністську позицію, то в іншому може мати навіть традиціоналістську (Мадан Моган Малавія найкращий приклад у цьому випадку). Проаналізувавши позиції стосовно держави, індуїзму загалом, касти, закордонної подорожі, а також бачення шляху розвитку Індії, з великою долею умовності можна сказати, що Бішан Нараян Дар та Мотілал Неру були критичними модерністами, Ладжпат Рай та Мадан Моган Малавія – критичними традиціоналістами, а Тедж Багадур Сапру – модерністом (Див. додаток № 4).

ВИСНОВКИ

Загальні результати проведеного дисертаційного дослідження такі.

1. Визначено, що для дослідження формування вестернізованих політичних еліт колоніальної Північної Індії існує широка джерельна база. Типологічна різноманітність джерел (офіційні та неофіційні) та різне їхнє походження (британське, індійське, російське) дозволяють вичерпно, різнобічно та об'єктивно дослідити процес формування політичних еліт у Пенджабі та Північно-Західних провінціях. Незважаючи на широку історіографію питання та наявність ґрунтовних праць, присвячених політичним елітам Північної Індії, майже немає таких, які б розглядали процес формування політичної верхівки регіону в широкому контексті цивілізаційної взаємодії та вестернізації. Крім того, деяким історіографічним школам та окремим дослідникам не вдалося уникнути упереджень, зокрема орієнталістських, через що роль та місце індійських політиків у колоніальному суспільстві були або переоцінені, або недооцінені. Дискусії навколо вестернізованих політичних еліт структурувало питання їхньої ролі в націєтворенні, тимчасом як низка інших проблем виявилася недостатньо висвітленими. До таких належить проблема особливостей формування політичних еліт у колоніальній Північній Індії в порівнянні з іншими регіонами, а також західний вплив на конкретних діячів регіону. Визначено, що проблема формування політичних еліт у Північній Індії досі не була розроблена в українській історичній науці, а постаті таких політичних діячів як М. М. Малавія, Л. Л. Рай, М. Неру, Б. Н. Дар та Т. Б. Сапру ще не стали предметом пильної уваги з боку українських індологів та істориків. Методологічний інструментарій, зокрема модернізаційні теорії та цивілізаційний підхід, запропонований у роботі, дозволяють більш детально та комплексно дослідити процес формування політичних еліт в арійському

регіоні країни, а також з'ясувати особливості їхньої "творчої" відповіді на виклик Заходу.

2. Було з'ясовано, що розбудова капіталістичної економіки в Індії створила підґрунтя для кількісного зростання по-західному освічених людей, з лав яких і виходили індійські політики. Оскільки формування нових політичних еліт колоніальної Індії було нерозривно пов'язане з вестернізацією країни, їхня реакція на західний світ впливала на їхню унікальність і була зумовлена такими політичними факторами:

• Верхня Індія (долина Ґангу), як форпост арійської культури, була "ядром індуїзму", тому класична санскритська вченість мала тут великий авторитет й вестернізація проходила тут з меншою інтенсивністю, ніж у Бенгалії.

• Втрата індусами політичної влади у Пенджабі, починаючи із XIII ст., залишила можливість для їхнього самоствердження як спільноти тільки в культурно-релігійній сфері.

• Дискримінація індусів ще в доколоніальний час шиїтськими династіями у князівстві Ауд вплинула на формування їхніх захисних стратегій у регіоні.

• У 2 пол. XIX ст. культура двору могольської аристократії в Північній Індії була ще дуже сильною. Політичні еліти з меншим ентузіазмом піддавалися зовнішній культурній вестернізації, оскільки синтетична індусько-мусульманська культура зберігала у цій частині Індії свій авторитет.

На характер взаємодії індуських політиків із західною культурою вплинули соціологічні, релігійні та демографічні фактори. У Пенджабі індуси становили абсолютну меншість, а у Верхній Індії – абсолютну більшість, при найчисельнішій мусульманській меншині. У Пенджабі культура індуїзму стверджувала себе всупереч мусульманській та сикхській, а в долині Ґангу – як домінантна. Протилежні умови, однак, привели до однакового результату – надзвичайної політичної активності саме індусів цих двох провінцій.

Кастову основу політичних еліт у Північній Індії, як і в Бенгалії, склали представники каст письма, перш за все каястха. Особливість Пенджабу полягала в тому, що тут у політиці були представники торгових, а не адміністративних каст. На це вплинув той факт, що індуси Пенджабу концентрувалися в містах та займалися переважно торгівлею, а тому, відповідно, були першими, хто мав можливість оплатити навчання в коледжах для своїх дітей. Зокрема, представником заможної торгової касти агарвалів був Лала Ладжпат Рай – найяскравіший політик Пенджабу.

3. Було з'ясовано, що регіональні особливості освітнього розвитку визначили характер формування політичних еліт Північної Індії. У Пенджабському та Аллахабадському університетах були присутні дві освітні лінії: "орієнтальна" (філологічна) та західна, а мовою навчання в них була урду, а не англійська. Саме тому студенти Аллахабадського та Пенджабського університетів меншою мірою, ніж їхні колеги з Калькуттського, захоплювалися західною художньою літературою, натомість, цікавилися європейською політичною філософією та соціологією. Потребу в художньому слові задовольняла література на санскриті, а також перською та народними мовами, зокрема мовою урду. Яскравим прикладом занурености деяких політиків в урдумовне літературне життя можна вважати постать Бішана Нараяна Дара, який, крім всього, був письменником та літературним критиком. Предметом його рецензій ставала в основному урдумовна література. Поціновувачем перської літератури та літератури мовою урду можна вважати Мотілала Неру, який нерідко вставляв поетичні цитати перською чи урду в свої промови.

4. Виявлено специфіку функціонування в Північній Індії західних політичних інституцій та цінностей, яка полягала у тому, що з 80-х рр. XIX ст. місцева політика розвивалася у бік все більшої репрезентативності влади за релігійною ознакою. Інтереси індусів вперше в історії Британської Індії знайшли політичне вираження у формі створення індуської політичної

організації Гінду Магасабга. Ідея репрезентативності влади була оригінально використана для представленості індуської громади. Політичний процес у двох провінціях вів до консолідації індусів спочатку на провінційному рівні, пізніше – на міжпровінційному, і завершився декларованим національним статусом Гінду Магасабга. “Творча” відповідь політичних еліт на політичний виклик Заходу полягала у наданні британським політичним інституціям власного, зазвичай релігійного, змісту, а також у політичній підтримці традиційних рухів, таких як рух на захист корів та рух за мову гінді. У цьому можна вбачати особливість політичних еліт регіону.

5. Було виявлено, що християнізація регіону мала деякі особливості. По-перше, вона відбувалася повільно і безуспішно, по-друге, особливо мало християн було серед освічених індійців, а тому й серед політиків. Бенгальська модель “творчої” відповіді у вигляді організації Брахмо самадж не підійшла для Пенджабу та Північно-Західних провінцій. Брахмоїзм або не приживався взагалі, або набував місцевого колориту, атрибутами якого була активність зі збільшення використання мови гінді та дотримання тих індуїстських приписів, які бенгальські брахмо ігнорували. Місцеві освічені індійці прийняли інший, але також “творчий” варіант реакції на християнство, який утілився в релігійно-реформістській організації Ар’я самадж. Якщо брахмоїзм – це релігія, в якій елементи християнства присутні як у теології, так і в зовнішніх атрибутах, то Ар’я самадж утворилася не в результаті синтезу індуїзму та християнства, а радше на противагу останньому. Такі опосередковано запозичені елементи християнської теології як монотеїзм та критика ідолопоклонства в Ар’я самадж формулювалися як відродження “справжньої” релігії вед, зіпсованої під впливом часу. Популярність у регіоні ще однієї релігійно-реформістської організації – віри Радгасоамі – ще раз засвідчує тенденцію несприйняття вестернізованих форм реформованої релігії та потребу в такій, яка має традиційне “вбрання”.

У соціальному реформуванні, зокрема у вирішенні жіночого питання, регіон залишався відсталим: місцеві політики не створили жодної жіночої правозахисної організації.

Європейська філософська культура в Північній Індії не входить у синтез з індійською, а існує як мода на деякі напрямки філософської думки, серед яких найпомітнішими є спенсерівська соціологія, еволюціонізм, лібералізм (особливо у формі утилітаризму), позитивізм, німецька романтична філософія. Модифікацій індійської філософської традиції під впливом західної в Північній Індії, на відміну від Бенгалії, де існувала синтетична філософія на кшталт реформованого вчення адвайта-веданти Ауробіндо Гоша та Свамі Вівекананди, не було.

6. Визначено, що всі політичні діячі мислили в рамках політичного націоналізму, за якого секулярна держава мала стати об’єднавчим фактором для нації. Погляди політиків розходилися у питаннях ролі індуїзму в націєтворчому процесі. Якщо для одних індуська єдність була головною умовою існування індійської нації (критично-традиціоналістська позиція), то для інших вона не мала значення (модерністська та критично-модерністська позиція). Для обох позицій індуська єдність не мала жодних політичних імплікацій і проговорювалася у позаполітичній площині. Персоналістський рівень розгляду націоналізму в Північній Індії, особливо на контрасті з інституційним, продемонстрував деякі суперечності, які, втім, визначали природу політичного дискурсу регіону. По-перше, постулюючи шкідливість для національного життя репрезентації індуської спільноти у владі, всі, крім Бішана Нараяна Дара та Теджа Багадура Сапру, були учасниками індуської політичної організації Гінду Магасабга. Усі визнавали потребу створення ліберальної, секулярної, демократичної, самоврядної держави у межах Британської імперії, але при цьому визнавали важливість індуської єдності для націєтворення в позаполітичній реальності. По-друге, жоден із політичних діячів Північної Індії не говорив про регіональний національний

проект. Індуси розробляли паніндійський національний проект, але такий, який базувався на регіональних цінностях, які вважалися всеіндійськими: арійська/індуська культура Північної Індії природно мала стати основою нації. Чотири з п’яти досліджених діячів, крім Теджа Багадура Сапру, підтримували ідею про національний статус мови гінді.

7. Було з’ясовано, що жоден із діячів не проголошував потребу повного розриву із індуїзмом, лише вказував на ті його аспекти, які потрібно відкинути або переосмислити. Повна солідарність спостерігалася стосовно питання індуської заборони закордонної подорожі. Цю заборону вважали безглуздою і такою, що має бути повністю відкинута. Більшість діячів у соціально-релігійних питаннях дотримувалися критично-модерністської позиції, згідно з якою кастова система мала бути реформованою, але її нівеляція не була обов’язковою.

8. Було простежено, що протягом всього досліджуваного періоду (з 1858 до 1921 року) політичні еліти регіону переживали асимілятивну та частково протестну фазу вестернізації. Під час асимілятивної фази відбувалася вже не просто імітація західних інституцій та дотримання західних цінностей, як це можна було спостерігати в імітативній фазі, а робота над власною традицією, яка полягала в очищенні її від невідповідних сучасності рис. Це особливо яскраво втілилося в категоричному й одностайному засудженні індуїстської заборони на закордонну подорож, у засудженні та переосмисленні кастової системи, у визнанні розширення прав жінок. Близьке до ворожого ставлення Ар’я самадж до християнства говорить про наявність протестної фази, яка протікала паралельно в релігійній сфері поруч з асимілятивною і за якої основним своїм завданням політики вважали відродити індійську систему цінностей, якій загрожує західна. Протестна фаза повністю змінила асимілятивну з першим рухом неспівробітництва під проводом Могандаса Карамчанда Ґанді 1920 р., коли лояльність політичних еліт Північної Індії до раджу вперше була підірвана. Якщо головними інструментами змін в

асимілятивну фазу вважалися держава (британський уряд) та публічна думка, з більшим акцентом на першому, то з 1920 року розпочинається конфронтація північноіндійських політиків із владою, й основним елементом змін стає публічна думка, тобто залучення широких верств населення в національний рух. У Бенгалії ознаки протестної фази почали з'являтися раніше, з 1905 року, після її поділу лордом Керзоном та з виникненням більш радикальної політики в межах Індійського національного конгресу. Важливо зазначити, що імітативної фази некритичного перейняття західної культури північно-індійськими політиками не було, враховуючи вищенаведені політичні та демографічні фактори. Якщо бегальський бгадралок з культурної еліти поступово перетворювався на політичну, то освічені за західним зразком індуси Північної Індії поєднали в собі функції культурних та політичних еліт майже одразу після впровадження західної освіти.

Тож протягом 2 пол. XIX – поч. XX ст. в Північній Індії з лав освічених за західним зразком індійців поступово формуються вестернізовані політичні еліти. Хоча серед них були представники мусульман та сикхів (у Пенджабі), втім уже з 1880-х рр. політика індусів почала набувати самостійного характеру. Індуси заможних каст з пасивних споживачів європейського знання завдяки залученню у місцеві органи державної влади та створенню політичних організацій перетворилися на політичні еліти. На їхнє формування, як інституційне, так і світоглядне, вплинули не лише західні політичні інституції та цінності, а весь культурний комплекс, який принесли з собою британці. Політична арена Північної Індії формувалася з людей, які своїм першорядним завданням вбачали всебічне реформування індійських політичних, релігійних та соціальних інституцій. Еліти взяли на себе місію узгодження традиційного індуського укладу з модерним, принесеним британцями. Основною операцією такого узгодження був компроміс, що стало чудовою ілюстрацією головної думки класичних цивілізаційних теорій про те, що цивілізація не передається. Індійська цивілізація через основних

агентів змін – вестернізованих політичних діячів – лише частково запозичувала атрибути західної: християнство було відкинуте, а низка політичних ідей та інститутів була переосмислена відповідно до власної культури, перетворилася із зовнішнього “виклику” на внутрішній. Запозичувалися не смисли західної цивілізації, а стилі її комунікацій (зовнішні форми, манера).

Вестернізована політична еліта досліджуваного періоду заклала основи сучасної Республіки Індія як демократичної, федеративної, секулярної, ліберальної держави. Якби ідеї політичного націоналізму не були впроваджені на ранніх етапах модерного політичного розвитку країни в кін. XIX – на поч. XX ст., та не були остаточно оформлені у часи правління Джавахарлала Неру, країна могла б обрати інший шлях і навряд чи б залишалася політично єдиною.

ДОДАТКИ

Додаток № 1 **“Політична карта Британської Індії, 1909 рік”**

Умовні позначення:

Територіальні рамки дослідження –

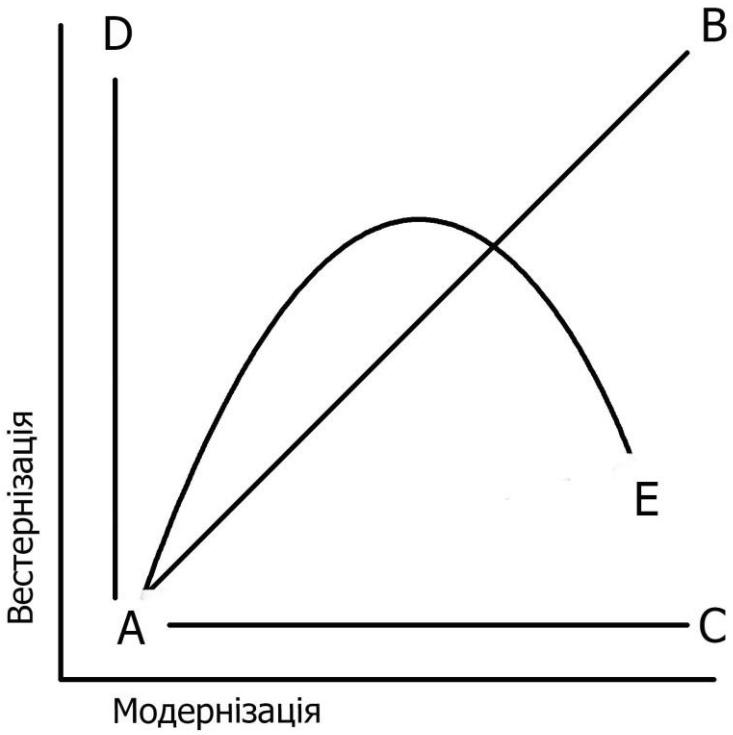
Території, підконтрольні уряду Індії – рожевий

Незалежні держави та території – жовтий

Додаток № 2. **“Альтернативні відповіді на вплив Заходу”** [260; p. 108]

Умовні позначення:

А – “заперечення”; АВ – “кемалізм”; АС – “реформізм”; АЕ – один із шляхів, яким фактично може рухатися незахідне суспільство.



Додаток № 3 **“Портрети політичних діячів Північної Індії”**

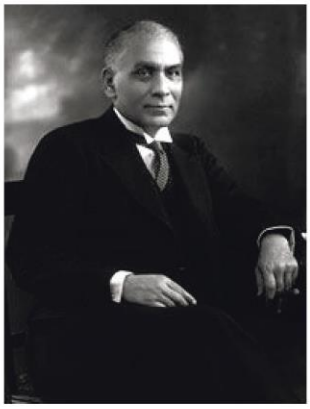
Мотілал Неру

Лала Ладжпат Рай

Мадан Моган Малавія

Бішан Нараян Дар

Тедж Багадур Сапру



Додаток № 4. **“Суспільно-політичні погляди політиків-індусів на шкалі Б. Парекха”** [370]

Умовні позначення:

КМ – критично-модерністський погляд;

М – модерністський погляд;

КТ – критично-традиціоналістський погляд.

Політичний діяч	**Погляди на державу**	**Погляди на індуїзм**	**Погляди на касту**	**Ставлення до закордонної подорожі**	**Шлях розвитку Індії**	**“Середня позиція”**
Бішан Нараян Дар	КМ	КМ	КМ	М	КМ	КМ
Мотілал Неру	КМ	КМ	М	М	КМ	КМ
Тедж Багадур Сапру	КМ	М	М	М	КМ	М
Лала Ладжпат Рай	КМ	КТ	КМ	М	КТ	КТ
Мадан Моган Малавія	КМ	КТ	КТ	М	КТ	КТ

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ ТА ЛІТЕРАТУРИ

Джерела

Архівні документи:

1. Минаев И. П. Материалы о английском влиянии на Индию и Афганистан и значение России в английско-индийских отношениях / И. П. Минаев // Архив Института восточных рукописей РАН. Ф. 39. Оп. 1. 140 од. зб.
2. A True Lover of India, G P Taylor: 1921 // The Archives of the Church in North India. GUST, Box 123, Folder 5.
3. Autobiographical notes by Sir Hugh McPherson containing some brief notes and a fuller account of his life from 1920 to 1925 // Adam Metthew. A SAGE Company. NLS MS.19613.
4. Brown F. W. January, 1867 / F. W. Brown// Letters of Major Francis William Brown on current events in India, opinion in the army and leisure activities, 1860-1870 // Adam Matthew. A SAGE Company. NLS MS.1858 – P. 395–296.
5. Brown F. W. March, 1870 / F. W. Brown// Letters of Major Francis William Brown on current events in India, opinion in the army and leisure activities, 1860-1870 // Adam Matthew. A SAGE Company. NLS MS.1858 – P. 308–311.
6. Diary of Owen Stuart Smyth 1878-1880 // Families in British India Society. http://www.search.fibis.org/
7. Letter from Lt Clifford Mecham dated: 18 December 1857. The Defence of Lucknow // Families in British India Society. http://www.search.fibis.org/
8. Smith F. March, 1859 / F. Smith // Letters of Florence Baird Smith to her husband, written while in India and Scotland, 1855-1861, n.d. // Adam Matthew. A SAGE Company. NLS MS.10984. – P. 310–314.

9. Smith F. Thursday night / F. Smith // Letters of Florence Baird Smith to her husband, written while in India and Scotland, 1855-1861, n.d. // Adam Matthew. A SAGE Company. NLS MS.10984. – P. 337–346.
10. Telegram from Viceroy, Home Department, to Secretary of State for India, dated 23rd November 1920// The National Archives. CAB 24/116/15. – P. 1–3.
11. The Situation in India. Note by Mr. Chamberlain. 28 June 1918 // The National Archives. CAB 24/55/57. – P. 1–3.

Опубліковані джерела:

12. Верещагин В. В., Верещагина Е. К. Путевые заметки Верещагиных по Индии /В. В. Верещагин, Е. К. Верещагина //Художественный журнал – 1883. – Т. 5. – № 1. – С. 19–31.
13. Воллан де Г. По белу свету. Путевые заметки. Ч. I / Г. де Воллан. – Санкт-Петербург: тип. т-ва “Обществ. Польза”, 1894. – 373 с.
14. Гердер Й. Г. Идеи к философии истории человечества / Й. Г. Гердер. – М., 1977. – 705 с.
15. Дионео [Шкловский И. В.] Брожение в Индии / Дионео // Современные записки. Кн. 5. – Париж, 1921. – С. 232–253.
16. Доклад военного министра генерал-адъютанта Н. О. Сухознета Александру II о возможности столкновения с Англией на Востоке и проекте похода русских войск в Индию. № 36. Март 1857 г. // Русско-индийские отношения в XIX веке. Сборник архивных документов и материалов. – М.: Издательская фирма “Восточная литература”, 1997. – С. 94–103.
17. Записка профессора СПб университета статского советника Минаева // Вигасин А. А. И. П. Минаев и русская политика на Востоке в 80-е годы XIX в. / И. П. Минаев, А. А. Вигасин // Восток. – 1993. – № 3. – С. 118–124.

18. Из протокола Индо-афганской комиссии 3 при Обществе востоковедения. 5 мая 1905 г. Заседание 3-е // Народы Азии и Африки. – 1989. – № 3. – С. 95–97.
19. Индийское восстание, его причины и последствия // Атеней. – Январь и Февраль 1858 г. – Часть I. – С. 179–190.
20. Краснов А. Н. Из колыбели цивилизации. Письма из кругосветного путешествия / А. Н. Краснов. – Санкт-Петербург: Тип. М. Меркушева, 1898. – 658 с.
21. Краснов А. Н. Индия и Цейлон / А. Н. Краснов. – Санкт-Петербург: Издание О. Н. Поповой, 1900. – 102 с.
22. Лемуан Дж. Современная летопись: События в Индии / Лемуан Дж. // Русский вестник. – 1857. – № 10. – С. 182–201.
23. Мацціні Дж. Обов’язки перед країною / Дж. Мацціні // Антологія націоналізму. — К.: Смолоскип, 2000. – 500 с.
24. Менар Ф. От Дельги до Канпура. Эпизод из истории восстания в Ост-Индии (Дневник англичанки) / Ф. Менар // Русский вестник. – 1857. – № 10. – С. 403–425.
25. Минаев И. П. В Бихаре / И. П. Минаев // Журнал Министерства народного просвещения. Отдел науки. Ч. CLXXXVIII. – Санкт-Петербург: Типография В. С. Балашева, 1876. – С. 1–30.
26. Минаев И. П. Дневники путешествий в Индию и Бирму. 1880 и 1885–1886 гг. / И. П. Минаев. М.: АН СССР, 1955. – 250 с.
27. Минаев И. П. Очерки Цейлона и Индии. Из путевых заметок русского. Ч. 2 / И. П. Минаев. – Санкт-Петербург: Издание Л. Ф. Пантелеева, 1978. – 291 с.
28. Міл Дж. С. Есе / Дж. Міл – К.: Видавництво Соломії Павличко “Основи”, 2001. – 463 с.
29. Новицкий В. Ф. Из Индии в Фергану. Описание путешествия, совершенного в 1898 г. из Пенджаба через Кашмир, Ладак,

Каракорамское нагорье, Раскем, и Кашгарию в Русский Туркестан / В. Ф. Новицкий // Записки Императорского русского географического общества по общей географии. Т. 38. – № 1. – Санкт-Петербург: Тип. Имп. Акад. наук, 1903. – 297 с.

30. Новый документ Минаева И. П. об Индии второй половины XIX в. / И. П. Минаев // Проблемы востоковедения. – 1959. – № 3. – С. 97–105.
31. О пребывании индийца Манокджи Курсетджи в России № 45. Январь 1865 г. // Русско-индийские отношения в XIX веке. Сборник архивных документов и материалов. – Москва, 1997. – С. 136–138.
32. Отчет есаула Д. И. Ливкина о командировке в Индию / Д. И. Ливкин // Российские путешественники в Индии. XIX – начало XX века. Документы и материалы. – Москва, 1990. – С. 173–234.
33. Пашино П. И. Вокруг света. Т. I. По Индии. Путевые впечатления / П. И. Пашино. – СПб., 1885. – 320 с.
34. Письмо подполковника Л. Г. Корнилова о первом этапе его поездки в Индию. 16 декабря 1903 г. // Русско-индийские отношения в 1900-1917 гг. Сборник архивных документов и материалов. – М.: Восточная литература. 1999. – С. 133–134.
35. Путевые заметки Верещагиных по Индии // Художественный журнал с приложением художественного альбома. – Т. 5. – Январь. 1883. – С-Петербург: Типография А. С. Суворина, 1883. – С. 19–31.
36. Ротчев А. Г. Воспоминания русского путешественника / А. Г. Ротчев. – М.: Наука, 1991. – 144 с.
37. Свами Вивекананда. Божественная любовь. Женщина Индии. / Свами Вивекананда. – Новосибирск, 2006. – 125 с.
38. Снесарев А. Е. Индия как главный фактор в среднеазиатском вопросе: взгляд туземцев Индии на англичан и их управление / А. Е. Снесарев. – СПб.: тип. А. С. Суворина, 1906. – 162 с.

39. Снесарев Е. А. Этнографическая Индия / А. Е. Снесарев. – М.: Наука, 1981. – 279 с.
40. Тхакур Б. Шри Чайтанья Шикшамрита (Нектар поучений Шри Чайтаньи) / Б. Тракур. – М.: Философская книга, 2004. – 206 с.
41. Ухтомский Э. Из путевых набросков и воспоминаний / Э. Ухтомский. – Санкт-Петербург, 1904. — 357 с.
42. Ухтомский Э. Э. Путешествие на Восток Его Императорского Высочества Государя Наследника Цесаревича. 1890–1891. Т. 3 / Э. Э. Ухтомский. – СПб. – Лейпциг: Ф. А. Брокгауз, 1893–1897. – 225 с.
43. Фихте И. Г. Речи к немецкой нации / И. Г. Фихте. – СПб. : Наука, 2009. – 349 с.
44. Щербатова О. А. По Индии и Цейлону. Мои путевые заметки 1890–91 гг. / О. А. Щербатова. – М.: типо-лит. т-ва И.Н. Кушнерев и Ко, 1892. – 571 с.
45. Arya Samaj and Politics. Substance of a lecture delivered by Mahatma Munshi Ram on the occasion of 31st anniversary of the Lahore Arya Samaj / M. M. Ram. – Lahore: Union Print. Works, 1906. – 41 p.
46. Bacheler O. R. Hinduism and Christianity in Orissa: Containing a Brief Description of the Country, Religion, Manners and Customs, of the Hindus / O. R. Bacheler. – Boston, 1856. – 240 p.
47. Bell M. E. Empire in India. Letters from Madras and Other Places. London, 1864. – 451 p.
48. Black Ch. D. The Marquess of Dufferin and Ava / Ch. D. Black. – London: Hutchinson, 1903. – 488 p.
49. Bose P. N. The Illusion of New India / P. N. Bose. – Calcutta: W. Newman and Co, 1916. – 259 p.
50. Brief View of the Caste System of the North-West Provinces and Oudh, Together with an Examination of the Names and Figures Shown in the

Census Report, 1882. – Allahabad: North-Western Provinces and Oudh, 1885. – 132 p.

51. Census of India. Vol. XIV. Punjab. Part I. Report. – Lahore: Civil and Militant Gazetteer, 1912. – 553 p.
52. Chailley J. Administrative problems of British India / J. Chailley. – London: Macmilliam and Co., 1910. – 622 p.
53. Chakbast B. N. A Short Sketch of Mr. Dar's Life / B. N. Chakbast // Pt. Bishan Narain Dar's speeches and writings. [Edited by H. L. Chatterji]. Vol. I (Part I) & Vol II. – Lucknow, 1921. – P. i–x.
54. Chamberlain J. In the Tiger Jungle / J. Chamberlain. – New York, Chicago, Toronto: Publishers of Evangelical Literature, 1896. – 218 p.
55. Chand L. L. Self-abnegation in Politics / L. L. Chand – Lahore: Central Hindu Yuvak Sabha, 1938. – 126 p.
56. Cohn B. Colonialism and Its Forms of Knowladge. The British in India / B. Cohn. – Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1996. – 189 p.
57. Cohn B. India: The Social Anthropology of a Civilization / Cohn B. – Prentice-Hall, 1971. – 164 p.
58. Colvin A. Memorandum of the Revision of Land Revenue in the North-Western Provinces, A. D. 1860–1872 / A. Colvin – Calcutta : Wyman & Co., 1872. – 217 p.
59. Colvin A. The Rulers of India. John Russel Colvin / A. Colvin – Oxford: At the Clarendon Press. M DCCCC XI. – 230 p.
60. Cotton H. J. S. Indian and Home Memories / H. J. S. Cotton. – Leipsic, London, 1911. – 353 p.
61. Cotton H. J. S. New India or India in Transition/ H. J. S. Stedman. – London: Kegal Paul, Trench, Trubner, & Co., 1904. – 242 p.
62. Crane W. India Impressions / W. Crane. – London: Methuen & Co., 1907. – 420 p.

63. Crook W. The North-Western Provinces of India: Their History, Ethnology, and Administration. Asian Educational Services / W. Crook. – London: Methuen, 1998. – 464 p.
64. Dar B. N. An Appeal to the English Public on Behalf of the Hindus of the N-W. P. and Oudh / B. N. Dar. – Lucknow, 1893. – 96 p.
65. Dar B. N. Foreign Travel / B. N. Dar // Pt. Bishan Narain Dar's Speeches and Writings. Vol. I. Part I. – Lucknow: Anglo-Oriental Press, 1921. – P. 121–160.
66. Dar B. N. Formation and Expression of Public Opinion / B. N. Dar // Pt. Bihsan Narayan Dar's Speeches and Writings. Vol. I. Part I. – Lucknow: Anglo-Oriental Press, 1921. – P. 161–190.
67. Dar B. N. Our Education / B. N. Dar // Pt. Bishan Narain Dar's Speeches and Writings. Vol. 1. – Lucknow: Anglo-Oriental Press, 1921. – P. 1–15.
68. Dar B. N. Religious Neutrality in Our Educational System/ B. N. Dar // Pt. Bishan Narain Dar's Speeches and Writings. Vol. 1. – Lucknow: Anglo-Orientala Press, 1921. – P. 15–30.
69. Dar B. N. Sings of the Time (1894) / B. N. Dar // Pt. Bishan Narain Dar's Speeches and Writings. Part II. – Lucknow: Anglo-Oriental Press, 1921. – P. 195–273.
70. Dar B. N. The Congress Presidential Address / B. N. Dar // Pt. Bishan Narain Dar's Speeches and Writings. Vol. 1. – Lucknow: Anglo-Oriental Press, 1921. – P. 296–357.
71. Dar B. N. The Decay of Genius in Modern India / B. N. Dar // Pt. Bihsan Narayan Dar's Speeches and Writings. Vol. I. Part I. – Lucknow: Anglo-Oriental Press, 1921. – P. 30–98.
72. Eliot Ch. Laborious Days / Ch. Eliot. – Calutta: J. Larkins, 1892. – 107 p.
73. Ford H. Notes of a Tour of India and Ceylon / H. Ford. – London: Women's printing society, 1889. – 217 p.

74. Forster E. M. Indian Journals and Essays / E. M. Forster– New Delhi: Gulab Vazirani for Arnold-Heinemann Publishers, 1984. – 232 p.
75. Forth Quinquennial Review of the Progress of Education in India, 1897–1902, Vol. I & II / [ed. Rathan R.]. – Calcutta: Govt. Printing, 1904. – 350 p.
76. General report on public instruction in the North western Provinces of the Bengal Presidency for 1843–1844. – Agra: Agra Akhbar Press, 1844. – 88 p.
77. General Report on the Census of India, 1891. – London: Eyre and Spottiswoode, 1893. – 340 p.
78. Gordon E. Our Indian Mission / Gordon E. – Philadelphia: Inquirer & Co, 1886. – 516 p.
79. Government of India Act, 1919. – Calcutta: Superintendent Government Printing, 1919. – 53 p.
80. Hume R. A. The Indian National Congress / R. A. Hume // The Journal of Race Development. – Jan., 1911. – № 3. – Vol. 1. – P. 367–371.
81. JN Papers. Motilal to Jawaharlal dated 30 August 1909 // Selected Works of Motilal Nehru. – Vikas Publishing House Private, Limited, 1998. – P. 17.
82. Keshab Chander Sen's lectures in India. – London, Paris, New-York, Melbourne, 1904. – 460 p.
83. Leupolt C. B. Further Recollection of the Indian Missionary / C. B. Leupolt. – London, MDCCCLXXXIV. – 438 p.
84. Leupolt C. B. Recollection of an Indian Missionary. Missionary of the Church Missionary Society at Benares in North India / C. B. Leupolt. – London: Society of the Promotion of Christian Knowledge, 1865. – 199 p.
85. Loti P. India / P. Loti. – New Delhi: Asian Educational Services, 1996. – 283 p.
86. Madan Mohan Malavia Speeches and Writings / – Madras: G. A. Natesan & Co. – 628 p.
87. Maharshi Swami Dayanand Saraswati "The Luther of India" / [ed. By Durga Prasad]. – Lahore: Virjanand Press, 1908. – 564 p.

88. Malavia M. M. A Criticism of Montagu-Chelmsford Proposals of Indian Constitutional Reform. – Allahabad: C.Y. Chintamani, 1918. – 76 p.
89. Malavia M. M. Hindu University / M. M. Malavia // Speeches and Writings. – Madras: G. A. Natesan & Co. – P. 236–286.
90. Malavia M. M. Lahore Congress Presidential Address, 1909 // Speeches and Writings. – Madras: G. A. Natesan & Co. – P. 37–120.
91. Mayne J. Short Notes of Tours America and India / J. Mayne. – Madras: Gantz Brothers, 1869. – 236 p.
92. Memoirs of the Right Rev. Daniel Corrie, LL. D. First Bishop of Madras/ [ed. by his brothers]. – London: Seeley, Burnside, and Seeley, MDCCCXLVII. – 670 p.
93. Mishra B. S. Discourse on Radhasoami Faith / B. S. Mishra. – Benares: B.P. Dey, Dayal Sahai, R.S. Satsang, 1909. – 340 p.
94. Missionary register for 1927. Church Missionary Society. Vol. 15. – London, 1927. – 257 p.
95. Narrative of a Journey Trough the Upper Provinces of India by the Late Right Rev. Reginald Heber, D. D., Lord Bishop of Calcutta. – Vol. I. – London: John Murray, MDCCCXXVIII. – 631 p.
96. Nehru J. An Autobiography / J. Nehru. – London: Times, 1936. – 623 p.
97. Nehru J. Towards Freedom / J. Nehru. – New York: The John Day Company, 1941. – 445 p.
98. Nehru M. Presidential Address on Special Provincial Congress, U. P., August 10, 1917 / M. Nehru // Selected Works of Motilal Nehru. Vol. I. (1899 – 1919). – Delhi: Vikas Publishing House Private, Limited, 1998. – P. 350–371.
99. Nehru M. Selected Works of Motilal Nehru. Vol. I. (1899 – 1919). – Delhi: Vikas Publishing House Private, Limited, 1998. – 400 p.
100. Nehru M. Speech at the First Provincial Conference of United Provinces in Allahabad, March 29, 1907 / M. Nehru // Selected Works of Motilal Nehru. Vol. 1. (1899–1918). – Delhi: Vikas Publishing House, 1982. – P. 194–220.

101. Nehru M. Speech at the Third United Provinces Social Conference in Agra, 18 April, 1909 / M. Nehru // Selected Works of Motilal Nehru. Vol. 1. (1899–1918). – Delhi: Vikas, 1993. – P. 225–236.
102. Nehru M. Speech on Budget Proposals for 1910–11, April 25, 1910 / M. Nehru // Selected Works of Motilal Nehru. Vol. 1. (1899–1918). – Delhi: Vikas, 1993. – P. 350.
103. Nehru M. Speech on Release of Annie Besant, Arundale and Wadia / M. Nehru // Selected Works of Motilal Nehru. Vol. 1. (1899–1918). – Delhi: Vikas, 1993. – P. 369.
104. Nehru M. To Jawahar. November 8th, 1905 / Nehru M. // Selected Works of Motilal Nehru. Vol. I. (1899 – 1919). – Delhi: Vikas Publishing House Private, Limited, 1998. – P. 86.
105. Newton J. Historical Scketch of the Lodiana Mission from Its Beginning in 1834, to the Time of Its Fiftith Anniversary in 1884 / J. Newton. – Allahabad: Allahabad Mission Press, 1886. – 182 p.
106. O'Dwyer M. India as I knew It. 1885–1925 / M. O'Dwyer. – London : Constable and Company, 1988. – 464 p.
107. Oswell G. D. Sketches of Rulers of India. The Governor-General and Dupleix. Vol. III. / G. D. Oswell. – Oxford: At the Claredon Press, 1908. – 228 p.
108. Oswell G. D. Sketches of Rulers of India. The Mutiny Era and After. Vol. I. / G. D. Oswell. – Oxford: At the Claredon Press, 1908. – 171 p.
109. Pal B. C. Speeches Delivered at Madras / B. C. Pal. – Madras: Ganesh, 1917. – 164 p.
110. Pt. Bishan Narain Dar's speeches and writings / [Edited by H. L. Chatterji]. – Vol. I (Part I) & Vol II. – Lucknow, 1921. – 394 p.
111. Rai L. L. A Call to Yong India / L. L. Rai // Lala Lajpat Rai. Writings and Speeches. Vol. 1. 1888–1919. – Delhi – Jullundur: University Publishers, 1966. – P. 303–317.

112. Rai L. L. A Study of Hindu Nationalism / L. L. Rai // Lala Lajpat Rai. Writings and Speeches. Vol. 1. 1888–1919. – Delhi – Jullundur: University Publishers, 1966. – P. 37–45.
113. Rai L. L. An Open Letter to the Right Honorable David Lloyd George / L. L. Rai. – New York: B.W. Huebsch, MCMXVII. – 62 p.
114. Rai L. L. An Open Letter to the Right Honorable Edwin Samuel Montagu / L. L. Rai. – New York, 1917. – 44 p.
115. Rai L. L. Autobiographical Writings / L. Rai. – New Delhi: University Publishers, 1965. – 256 p.
116. Rai L. L. England Debt to India. A Historical Narrative of Britain's Fiscal Policy in India / L. L. Rai. – New York: B. W. Huebsch, 1917. – 412 p.
117. Rai L. L. First Principle of Political Progress // Lala Lajpat Rai. Writings and Speeches. Vol. 1. 1888–1919. – Delhi – Jullundur: University Publishers, 1966. – P. 26–31.
118. Rai L. L. Our Struggle for Freedom: How to Carry It on / Rai L. L. // Lala Lajpat Rai. Writings and Speeches. Vol. 1. 1888–1919. – Delhi – Jullundur: University Publishers, 1966. – P. 79–87.
119. Rai L. L. Punjab’s Sympathy with Bengal / Rai L. L. // Lala Lajpat Rai. Writings and Speeches. Vol. 1. 1888–1919. – Delhi – Jullundur: University Publishers, 1966. – P. 90–97.
120. Rai L. L. Reflections on the Political Situation in India / L. L. Rai. – Leipzig: Verlag Von Otto Wigang, 1917. – 44 p.
121. Rai L. L. Reform or Revival / L. L. Rai // Lala Lajpat Rai. Writings and Speeches. Vol. 1. 1888–1919. – Delhi – Jullundur: University Publishers, 1966. – P. 45–55.
122. Rai L. L. Repressive Measures in Bengal / L. L. Rai // Lala Lajpat Rai. Writings and Speeches. Vol. 1. 1888–1919. – Delhi – Jullundur: University Publishers, 1966. – P. 97–102.
123. Rai L. L. The Man in His Word / L. L. Rai. – Madras, 1907. – 324 p.

124. Rai L. L. The One Pressing Need of India / L. L. Rai // Lala Lajpat Rai. Writings and Speeches. Vol. 1. 1888–1919. – Delhi – Jullundur: University Publishers, 1966. – P. 55–60.
125. Rai L. L. The Political Future of India / L. L. Rai. – New York: B. W. Huebsch, 1919. – 286 p.
126. Rai L. L. The Problem of National Education in India / L. L. Rai. – London: George Allen & Unwin Ltd., 1920. – 256 p.
127. Rai L. L. The Religious Unity of Hinduism / L. L. Rai // Lala Lajpat Rai. Writings and Speeches. Vol. 1. 1888–1919. – Delhi – Jullundur: University Publishers, 1966. – P. 31–37.
128. Rai L. L. Writings and Speeches. Vol. 1. 1888–1919. – Delhi – Jullundur: University Publishers, 1966. – 423 p.
129. Rai L. L. Yong India. An Interpretation and the History of the Nationalists Movement from Withing / L. L. Rai. – New York: B. W. Huesbch, 1916. – 256 p.
130. Raikers C. Notes of the North-Western Provinces of India / C. Raikers. – London: Chapman and Hall, 1852. – 270 p.
131. Report on the Administration of the North-Western Provinces. For the Year 1863–64. – Allahabad: Government Press, 1864.
132. Report on the Progress of Education in the North-Western Provinces. 1873-74. Part I. – Allahabad: North-Western Provinces' Government Press, 1874. – 294 p.
133. Reports on the Administration of the North-Western Provinces and Oudh . 1896–1900. Allahabad: Government Press, 1901.
134. Sapru T. B. On Indian Nationalism and Constitution / T. B. Sapru // Bahadur Sapru: Profiles and Tributes. – Bombay: M. N. Tripathi Private Ltd., 1971. – P. 249–250.
135. Sapru T. B. On National Language, 1941 / T. B. Sapru // Tej Bahadur Sapru: Profiles and Tributes. – Bombay: M. N. Tripathi Private Ltd., 1971. – P. 251.

136. Sapru T. B. Problems of Educated Unemployment. Presidential Address Delivered to the Second United Provinces Student Conference, 1935 / T. B. Sapru // Tej Bahadur Sapru: Profiles and Tributes. – Bombay: M. N. Tripathi Private Ltd., 1971. – P. 242–248.
137. Sarda H. B. Hindu Superiority: an attempt to determine the position of a Hindu race in the scale of nations / H. B. Sarda. – Ajmer: Rajputana Printing Works, 1906. – 454 p.
138. Sarda H. B. Speeches and Writings / H. B. Sarda. – Ajmer: Vedic Yantralaya, 1935. – 569 p.
139. Sharma V. L. Arya Samaj Handbook. Tract Department of the Arya Pratinidhi Sabha / V. L. Sharma. – Allahabad, 1912. – 121 p.
140. Speeches of Sri Pal B. Ch. Delivered at Madras/ B. Ch. Pal. – Madras: Ganesh & Co, 1907. – 144 p.
141. Sri Aurobindo The Life Divine. / Sri Aurobindo. – Pondicherry: Sri Aurobindo Ashram Trust, 2005. – 1117 p.
142. Swami Shraddhanand. Inside Congress / Swami Shraddhanand. – Bombay: Phoenix, 1946. – 208 p.
143. Tagor R. Nationalism / R. Tagor. – San Francisco: The Book of California, MDCCCCXVII. – 159 p.
144. Tandon P. Punjabi Century. 1857–1847 / P. Tandon. – Berkley and Los Angeles: University of California Press, 1961. – 274 p.
145. Tej Bahadur Sapru: Profiles and Tributes / [ed. by K. N. Raina, K. V. Gopala Ratnam]. – Bombay: M. N. Tripathi Private Ltd., 1971. – 280 p.
146. Temple R. Lord Lawrence / R. Temple. – London: Macmillan, 1890. – 227 p.
147. The Brahmo Year-Book for 1880. Brief records of work and life in the theistic churches of India. – London: Williams and Norgate, 1880. – 389 p.
148. The Government of India Act, 1858 // Indian Constitutional Documents (1773 – 1915). – Calcutta: Thacker Spink & Co, 1915. – P. 90–131.

149. The Imperial Gazetteer of India. The Indian Empire. Vol. IV. Administrative. – Oxford: Claredon Press, 1907. – 596 p.
150. The Indian Councils Act, 1861// Indian Constitutional Documents (1773 – 1915). – Calcutta: Thacker Spink & Co, 1915. – P. 147–167.
151. The Indian Councils Act, 1909 // Indian Constitutional Documents (1773 – 1915). – Calcutta: Thacker Spink & Co, 1915. – P. 202–206.
152. The Letters of Sidney and Beatrice Webb: Volume 2, Apprenticeships 1892-1912 / [Editor N. Mackenzie]. – New York: Cambridge University Press, 2008. – 476 p.
153. The Punjab Alienation of Land Act, 1900 (Act XIII of 1900). – Lahore: Superintended. Government Printing, 1931. – 30 p.
154. Weitbrecht M. Missionary Sketches in North India / M. Weitbrecht. – London: J. Nisbet, MDCCCLVIII. – 520 p.
155. Wylie M. Bengal as a Field of Missions / M. Wylie. – London: Thacker, Spink, 1854. – 409 p.

Література:

156. Алаев Л., Вигасин А. История Индии / Л. Алаев, А. Вигасин. – М.: Дрофа, 2010. – 544 с.
157. Андерсон Б. Уявлені спільноти. Міркування щодо походження й поширення націоналізму. / Б. Андерсон. – К. : Критика, 2001. – 271 с.
158. Бергсон А. Творческая эволюция / А. Бергсон – М.: КАНОН-пресс, Кучково поле, 1998. – 194 с.
159. Богомолов С. А. Стратегические основы политики Британской Индии на Северо-Западном фронтире (последняя треть XIX в.) / С. А. Богомолов // Восток. – 2010. – № 4. – С. 34–44.
160. Борділовська О. А. Британський радж та індійська демократія / О. А. Борділовська // Східний світ. – 2006. – № 3. – С. 38–48.

161. Борділовська О. А. Від священної географії до геополітики: традиції індійського світогляду / О. А. Борділовська // Східний світ. – 2006. – № 1. – С. 49–56.
162. Борділовська О. А. Зовнішня політика Республіки Індія у постбіполярний період (1998–2008) / О. А. Борділовська. – К.: ВПЦ “Київський університет”, 2008. – 248 с.
163. Борділовська О. А. Індія і Пакистан: 60 років ідейного протистояння/ О. А. Борділовська // Східний світ. – 2011. – № 2. – С. 57–67.
164. Борділовська О. А. Індія: 60 років без Ганді / О. А. Борділовська // Східний світ. – 2008. – № 3. – С. 113–121.
165. Борділовська О. А. Соціальна стратифікація індуїстсько-буддійської імперії Харші / О. А. Борділовська // Східний світ. – 2003. – № 4. – С. 26–34.
166. Ботвінкін Ю. В. Вплив ісламу на розвиток релігійно-філософського руху бгакті в середньовічній Північній Індії / Ю. В. Ботвінкін // Сходознавство. – № 33–34. – Київ, 2006. – С. 55–59.
167. Ботвінкін Ю. В. Становлення сикхізму і його відмінності від інших течій релігійно-філософського руху бгакті в середньовічній Північній Індії / Ю. В. Ботвінкін // Сходознавство. – № 37–38. – Київ, 2007. – С. 15–26.
168. Ботвінкін Ю. В. Суфійська поезія в Індії як один з напрямків літературної течії бгакті / Ю. В. Ботвінкін // Вісник КНУ імені Тараса Шевченка. Східні мови і літератури. Вип. V. – Київ, 2001. – С. 55–59.
169. Ботвінкін Ю. В. Трансформація індуських релігійних символів у придворній поезії Могольських імператорів / Ю. В. Ботвінкін // Сходознавство. – № 29–30. – Київ, 2005. – С. 17–24.
170. Бродов В. В. Ведантизм Вивекананды / В. В. Бродов // Идеологические проблемы современной Индии. – М., 1970.
171. Бродов В. В. Индийская философия Нового времени / В. В. Бродов – М.: Издательство МГУ, 1967. – 383 с.

172. Вигасин А. А. История Индии / А. А. Вигасин, Л. Б. Алаев, А. Л. Сафронова. – Москва: Дрофа, 2010. – 544 с.
173. Володин А. Г. Индия: становление институтов буржуазной демократии / А. Г. Володин / АН СССР, Ин-т востоковедения. – Москва: Наука, 1989. – 214 с.
174. Глушкова И. П. Из индийской корзины. Исторические интерпретации / И. П. Глушкова. – Москва: Восточная литература, 2003. – 296 с.
175. Голосеева А. А. Р. Киплинг об Индии: конфликт и диалог культур, стереотипы и открытия: автореф. дис. на соискание науч. степени канд. ист. наук: спец. 07.00.03 “Всеобщая история (соответствующего периода)” / А. А. Голосеева. – Саратов, 2001. – 191 с.
176. Гордон-Полонская Л. Р. О некоторых особенностях буржуазного просветительства в колониальных условиях (на примере Индии) / Л. Р. Гордон-Полонская // Идеологические проблемы современной Индии. – Москва: ГРВЛ, 1970. – С. 120–141.
177. Горобець І. В. Територіально-прикордонні проблеми у відносинах Індії з Пакистаном і Китаєм (60-і – 90-і роки) : автореф. дис... канд. іст. наук: 07.00.02 / І. В. Горобець; Київський ун-т ім. Т.Шевченка. Інститут міжнародних відносин. – К., 1998. – 17 с.
178. Горський В. С. Біля джерел: нариси з історії філософської культури України / В. С. Горський. – К.: Києво-Могилянська академія, 2006. – 262 с.
179. Горський В. С. Філософія в українській культурі (методологія та історія) / В. С. Горський. – К.: Центр практичної філософії, 2001. – 236 с.
180. Ґеллнер Е. Нації та націоналізм. / Е. Ґеллнер. – К.: Таксон, 2003. – 300 с.
181. Девяткина Т. Ф. Индийский национальный конгресс (1947-1964) / Т. Ф. Девяткина. – М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1970. – 200 с.

182. Ерасов Б. С. Культура, религия и цивилизация на Востоке. – М., 1990. – 205 с.
183. Жоль К. К. Индуизм в истории Индии / К. К. Жоль. – К. : Bibliotheca Studiorum, 2001. – 366 с.
184. Завгородній Ю. Ю. “Вайшешика-сутри” Канади (I.1.1-48): переклад та історико-філософський коментар / Ю. Завгородній, Д. Луценко // Філософ. думка. – 2006. – № 6. – С. 90–124.
185. Завгородній Ю. Ю. Володимир Лесевич і його зацікавлення Сходом / Ю. Ю. Завгородній // Наук. зап. НаУКМА. Сер.: Філос. та релігієзнавство. – 2009. – Т. 89. – С. 48–53.
186. Завгородній Ю. Ю. Індійська філософія у творчості С. С. Гогоцького (як приклад професійної відкритості) / Ю. Ю. Завгородній // Наук. зап. НаУКМА. Сер.: Філософія та релігієзнавство. – 2005. – Т. 37. – С. 54–61.
187. Завгородній Ю. Ю. Осмислення упанішад в Україні: 1840–1910 рр. / Ю. Завгородній // Наук. зап. НаУКМА. Сер.: Філос. та релігієзнавство. – 2010. – Т. 102. – С. 38–42.
188. Завгородній Ю. Ю. Рецепція індійської філософії в Україні: лінія Вед (1840–1930-ті рр.) / Ю. Ю. Завгородній. – К. : НАН України, Ін-т філос. ім. Г.С. Сковороди, 2013. – 410 с.
189. Завгородній Ю. Ю. Що нам відомо про індологічний інтерес академіка Михайла Калиновича (до 120-річчя від дня народження) / Ю. Ю. Завгородній // Сходознавство. – 2009. – № 47. – С. 29–52.
190. Зубов А. Б. Парламентская демократия и политическая традиция Востока / А. Б. Зубов – М.: Наука, 1990. – 391 с.
191. История Востока с древнейших времен до начала XX века / Л. Б. Алаев. – Москва : КРАСАНД, 2014. – 368 с.
192. История Востока: в 6-ти томах / [ред. Р. Б. Рыбаков, Л. Б. Алаев, В. Я. Белокринцкий и др.]. – М.: Издательская фирма “Восточная література” РАН, 2005. – Т. 4: Восток в новое время. – Кн. 2. – 2005. – 574 с.

193. Ігнатьєв П. М. Індія на шляху до лідерства в Південній Азії / П. М. Ігнатьєв. – Чернівці, 2006. – 504 с.
194. Ігнатьєв П. М. Країнознавство. Країни Азії : Навч. посіб. / П. М. Ігнатьєв. – 2-е вид. – Чернівці : Кн. – XXI, 2006. – 424 с.
195. Капранов С. В. З історії рецепції “Бгаґавадґіти” на Заході, в Росії та Україні / С. В. Капранов // Вайшнавська традиція крізь століття. Збірка матеріалів Міжнародної молодіжної релігієзнавчої літньої школи “Вайшнавська традиція крізь століття” за 2012–2013 рр. – Донецьк : Донбас, 2014. – С. 47–60.
196. Капранов С. В. Історія вайшнавізму: вступ до вивчення Вип. 1. / Капранов С. В. // Вайшнавська традиція крізь століття. Збірка матеріалів Міжнародної молодіжної релігієзнавчої літньої школи “Вайшнавська традиція крізь століття” за 2012–2013 рр. – Донецьк : Донбас, 2014. – С. 60–77.
197. Капранов С. Історико-філософська методологія Вілена Горського та проблеми дослідження японської філософії / С. Капранов // Вілен Горський. Дотики. Смисли. Споглядання. – К. : Національний університет “Киємо-Могилянська академія”, 2011. – С. 118–132.
198. Кіхно О. В. Дихотомія естетичної та етичної культури у філософії Шрі Ауробіндо Гхоша та сучасних йому європейських мислителів [Текст] / О. В. Кіхно // Політологічний вісник. – Вип. 72. – Київ: Вадекс, 2014. С. 47–56.
199. Кіхно О. В. Історіософська та етико-естетична проблематика у праці Шрі Ауробіндо Гхоша “Людський цикл”/ О. В. Кіхно // Мультиверсум. – Київ, 2013. – Вип. 7 (125). – С.193–195.
200. Клюев Б. И. Идеологи индусского возрожденчества / Б. И. Клюев // Общественная мысль Индии. Прошлое и настоящее. – Москва : Наука, 1989. – С. 118–152.

201. Клюев Б. И. Религия и конфликт в Индии / Б. И. Клюев. – Москва : Институт востоковедения РАН, 2002.
202. Кобзаренко А. М. Безпекова політика Індії в Південній Азії (1989–2004) : Автореф. дис... канд. політ. наук / А. М. Кобзаренко; Київ. нац. ун-т ім. Т. Шевченка. – К., 2006. – 16 с.
203. Кобзаренко А. М. Розвиток українсько-індійських відносин у контексті пріоритетів зовнішньої політики Республіки Індія / А. М. Кобзаренко // Стратегічні пріоритети. – 2014. – № 1. – С. 181–186.
204. Козицький А. М. Новітня історія країн Азії та Африки. [Посібник для студентів історичних і гуманітарних факультетів університетів] / А. М. Козицький. – Львів : “Афіша”, 2004. – 430 с.
205. Комаров Э. Н. Зарождение критики буржуазного общества в Индии конца XIX века (социальные воззрения Бонкимчондро Чоттопадхая и Свами Вивекананды) //Идеологические течения современной Индии. – М. : Наука, 1965 – С. 43–78.
206. Комаров Э. Н. Критика буржуазного общества и эгалитаристские концепции в Индии / Э. Н. Комаров // Народы Азии и Африки. – 1967. – № 6 — С. 40–45.
207. Комаров Э. Н. Просветительство, либерализм и демократизм в индийском национально-освободительном движении / Э. Н. Комаров // Узловые проблемы истории Индии. – Москва: Наука, 1981. – 281 с.
208. Космина В. Г. Історія Індійської цивілізації: деякі питання системного аналізу / В. Г. Космина // Слов’янський вісник : збірник наукових праць. Серія “Історичні та політичні науки” Рівненського державного гуманітарного університету та Рівненського інституту слов’янознавства Київського славістичного університету. – Рівне : РІС КСУ, 2009. – Вип. 8. – С. 127–140.

209. Космина В. Г. Проблеми методології цивілізаційного аналізу історичного процесу / В. Г. Космина. – Запоріжжя: Запорізький національний університет, 2011. – 310 с.
210. Костюченко В. С. Классическая веданта и неоведантизм / В. С. Костюченко. – Москва: Мысль, 1983. – 272 с.
211. Крижанівський В. П. Країнознавство : підручник / В. П. Крижанівський, М. С. Дорошко, В. І. Головченко, П. М. Ігнатьєв, Р. А. Кривонос; ред.: М. С. Дорошко; Київ. нац. ун-т ім. Т. Шевченка. – 2-ге вид., переробл. і доповн. – К.: Знання, 2012. – 439 с.
212. Кутуєв П. Соціологічна теорія між Сходом і Заходом / П. Кутуев. – К.: Видавництво МПУ ім. М. П. Драгоманова, 2011. – 376 с.
213. Куценков А. А. Многоликая хиндутва. Ч. 2 / А. А. Куценков // Восток. – 2010. – № 4. – С. 59–73.
214. Куценков А. А. Многоликая хиндутва. Ч. I / А. А. Куценков // Восток. – 2010. – № 2. – С. 79–94.
215. Куцобин П. В., Чичеров А. И. Современная Индия: достижения, проблемы, перспективы / П. В. Куцобин, А. И. Чичеров. – М.: Знание, 1977. – 64 с.
216. Левковский А. И. Социальная структура развивающихся стран. Проблемы многоукладного переходного общества. – М.: Мысль, 1978. - 221 с.
217. Лукаш О. И. Внешняя политика Индии в 90-е годы: новые тенденции / Лукаш О. И. // Очерки политического и социально-экономического развития стран Востока. – К., 1998. – С. 265–298.
218. Лукаш О. І. Індія в Русі неприєднання: історія та сучасність // Індія: давнина і сучасність. Вип. 1. – К., 2003. – С. 41–61.
219. Лукаш О. І. Українсько-індійські відносини / О. І. Лукаш // Україна дипломатична; вип. III. – К., 2003. – С. 596–608.

220. Луман Н. Общество как социальная система / Н. Луман. – М.: Логос, 2004. – 232 с.
221. Мезенцева О. В. Мир ведийских истин. Жизнь и учение Свами Дайянанды / О. В. Мезенцева. – Москва : ИФ РАН, 1994. – 238 с.
222. Новая история Индии / [ред. К.А. Антонова и др.]. – М.: Изд. вост. лит., 1961. – 834 с.
223. Новейшая история Индии / [ред. В. В. Балабушевич, А. М. Дяков]. – М.: Издательство Восточной литературы, 1959. – 760 с.
224. Огнєва О. Д. З історії створення підручника Лесі Українки "Стародавня історія східних народів" / О. Д. Огнєва // Східний світ. – 2005. – № 2. – С. 164–165.
225. Огнєва О. Д. Образи Ріґведи в "Лісовій пісні" Лесі Українки / О. Д. Огнєва // Сходознавство. – К.: Інститут сходознавства ім. А.Ю. Кримського, 1998. – № 2. – С. 49–60.
226. Огнєва О. Д. Рослинний світ Ріґведи та "Лісової пісні" Лесі Українки / Огнєва О. Д. // Волинь у житті та творчості письменників. Збірник наукових праць. – Луцьк: РВВ "Вежа" ВДУ ім. Лесі Українки, 1999. – С. 52–55.
227. Палишева Н. В. К вопросу о влиянии политических взглядов Дадабхаи Наороджи на формирование индийской националистической идеологии / Палишева Н. В. // Вестник Томского государственного университета. – 2012. – № 2 (18). – С. 119–123.
228. Поліха І. З. Зростання впливу партій релігійної орієнтації на внутрішньополітичні процеси сучасної Індії / І. З. Поліха // Східний світ. – 1997. – № 1–2. – С. 174–180.
229. Поліха І. З. Основні особливості і результати розвитку багатопартійної політичної системи в Індії (1947–1997 рр.) [Текст] : дис... канд. іст. наук: 07.00.02 / Поліха Ігор Зіновійович; Київський ун-т ім. Т. Шевченка. Інститут міжнародних відносин. – К., 1997. – 206 с.

230. Полонская Л. Р., Вафа А. Х. Восток: идеи и идеологии / Л. Р. Полонская, А. Х. Вафа. – М.: Изд-во “Наука” Глав. ред. восточной лит-ры, 1982. – 255 с.
231. Празаускас А. А. Этнос, политика и государство в современной Индии / А. А. Празаускас. – Москва: Наука, 1990. – 304 с.
232. Рашковский Е. Б. Востоковедная проблематика в культурно-исторической концепции А. Дж. Тойнби / Е. Б. Рашковский. – Москва: Наука, 1976. – 199 с.
233. Рашковский Е. Б. Научное знание, институты науки и интеллигенция в странах Востока XIX–XX вв. / Е. Б. Рашковский. – Москва : Наука, 1990. – 200 с.
234. Регинин А.И. Индийский национальный конгресс: очерки идеологии и политики. – М.: Наука, 1978. – 296 с.
235. Рубель В. А. Історія середньовічного Сходу: Підручник. – Київ: Либідь, 2002. – 736 с.
236. Рубель В. А. Нова історія Азії та Африки: Постсередньовічний Схід (XVIII – друга половина XIX ст.): Навч. посіб. – Київ: Либідь, 2007. – 560 с.
237. Рубель К. В. Співробітництво України та Республіки Індія в сфері науки, освіти та культури (1980 – поч. 90-х рр.) [Текст] : автореф. дис... канд. іст. наук: 07.00.03 / Рубель Каріна Вікторівна; Київський ун-т ім. Тараса Шевченка. – К., 1996. – 26 с.
238. Рыбаков Р. Б. Буржуазная реформация индуизма / Р. Б. Рыбаков. – Москва: Наука, 1981. – 184 с.
239. Саїд Е. Орієнталізм. – К.: Видавництво Соломії Павличко “Основи”, 2001. – 511 с.
240. Семенець О. Є. Сучасна Індія: наука, технології, стратегічні сектори: монографія / О. Є. Семенець. – К.: КНЕУ, 2006. – 205 с.

241. Сидорова С. Е. Английский либерализм и проблемы модернизации Индии в 60-х – первой половине 80-х гг. XIX в.: автореф. дис. на соискание науч. степени канд. ист. наук: спец. 07.00.03 “Всеобщая история (соответствующего периода)” / С. Е. Сидорова. – М., 2006. – 26 с.
242. Скороходова Т. Г. Бенгальское Возрождение. Очерки истории социокультурного синтеза в индийской философской мысли Нового времени / Т. Г. Скороходова. – СПб.: Петербургское Востоковедение, 2008. – 320 с.
243. Скороходова Т. Г. Историческое сознание бенгальского Возрождения (историко-философский анализ) / Т. Г. Скороходова // Восток. – 2009. – № 1. – С. 76–87.
244. Скороходова Т. Г. Христология эпохи Бенгальского Возрождения // Т. Г. Скороходова // В Индию духа…: Сб. статей, посвящённый 70-летию Ростислава Борисовича Рыбакова. Институт востоковедения РАН. – Москва: Восточная литература РАН, 2008. – С. 338–354.
245. Стрєлкова А. Ю. Буддизм: філософія порожнечі / А. Ю. Стрєлкова. – К.: Видавничий дім “Києво-Моглянська академія”, 2015. – 408 с.
246. Ткачева А. А. “Новые религии” Востока / А. А. Ткачева. – М., 1991. – 216 с.
247. Тойнби А. Постижение истории / А. Тойнби. – Москва: Айрис-Пресс, 2002. – 638 с.
248. Урсу Д. П. До історії українського сходознавства / Д. П. Урсу // Східний світ. – 1994. – № 1–2. – С. 135–150.
249. Урсу Д. П. Етапи та особливості розвитку сходознавства в Одесі у сер. XIX–XX століттях / Д. П. Урсу, О. Є. Музичко // Східний світ. – 2013. – № 2–3.

250. Усольцева М. М. “Мовна ідентичність”: від соціальних реформ до “національного питання” (південноіндійський контекст, 1860–1930 рр.) / М. М. Усольцева // Східний світ. – 2015. – № 4. – С. 57–65.
251. Усольцева М. М. “Нова індійська жінка” очима вестернізованих еліт президентства Мадрас/ М. М. Усольцева // Східний світ. – 2015. – № 2. – С. 46–56.
252. Филимонова А. Л. Этнорегионализм vs мусульманская общность в Британской Индии / А. Л. Филимонова // Восток. – 2010. – № 5. – С. 76–87.
253. Филь Ю. С. Образ Бхарат Маты как продукт колониального дискурса // Историческая наука. – 4(7) Октябрь-Декабрь 2013. – С. 22–26.
254. Філь Ю. С. Вестенізація індійських освічених еліт очима російських мандрівників в останній чверті XIX ст. //Сходознавство. – 2013. – № 61. – С. 179–196.
255. Філь Ю. С. Вплив західної думки на ідеологів націоналізму в Північній Індії (кін. XIX – поч. XX ст.) // Східний світ. – 2015. – № 2. – С. 57–64.
256. Філь Ю. С. Індійські “вестернізовані еліти” другої половини XIX – початку XX ст. як проблема соціальної історії// Сходознавство. – 2013. – № 62–63. – С. 179–191.
257. Філь Ю. С. Освітній проект християнських місій Північної Індії XIX ст. // Сходознавство. – 2014. – № 68. – С. 161–175.
258. Філь Ю. С. Політична вестернізація індуських освічених кіл Північної Індії (1858–1921) // Східний світ. – 2016. – № 1. – С. 47–56.
259. Флиер А. Я. Вестернизация / А. Я. Флиер // Культурология XX век. Энциклопедия. Т. 1.– СПб. : Университетская книга, 1998. – С. 118.
260. Хантингтон С. Столкновение цивилизаций / С. Хантингтон. – Москва: ООО “Издательство АСТ”, 2003. – 603 с.
261. Хашимов И. М., Кутина М. М. Деятельность Индийского национального конгресса и региональных общественных организаций Индии / И. М.

Хашимов, М. М. Кутина. – Ташкент: Изд-во “Фан” Узбекской ССР, 1988. – 280 с.

262. Циганкова Е. Г. Вивчення Сходу у Київській духовній академії / Е. Г. Циганкова // Східний світ. – 2007. – № 2. – С. 142–152.
263. Циганкова Е. Г. Сходознавство в Українській Академії наук. А. Ю. Кримський / Е. Г. Циганкова // Східний світ. – 2008. – № 3. – С. 48–56.
264. Циганкова Е. Г. Шлях до відродження (сходознавство в Радянській Україні у післявоєнні роки) / Е. Г. Циганкова // Східний світ. – 2005. – № 4. – С. 60–71.
265. Чувпило О. О. Ідейно-політична боротьба в Індійському національному Конгресі (20–30-ті роки ХХ ст.) / О. О. Чувпило // Чувпило О. О. Вибрані Індологічні твори. – Харків : ХНУ ім. В. Н. Каразіна, 2013. – С. 16–322.
266. Чувпило О. О. Індійський національний конгрес і конституційні питання (1885–1947 рр.) / О. О. Чувпило // Східний світ. – 2004. – № 3. – С. 88–95.
267. Чувпило О. О. Огляд джерел з історії боротьби Індійського національного конгресу за свободу і незалежність батьківщини / О. О. Чувпило // Сходознавство. – 2000. – № 11–12. – С. 219–228.
268. Чувпило О. О. Соціальні та економічні питання в діяльності Індійського національного конгресу (20–30-ті роки ХХ ст.) // Східний світ. – 2002. – № 2. – С. 78–83.
269. Чувпило О. О. Участь мусульман Британської Індії в гандистському русі неспівробітництва (1919–1922 рр.) // Вісник ХНУ. – 2002. – Історія. – Вип. 34. – С. 89–99.
270. Шринивас М. Н. Запомнившаяся деревня / М. Н. Шринивас. – Москва : Наука, 1988. – 367 с.
271. Эволюция восточных обществ: синтез традиционного и современного. – М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1984 . – 581 с.

272. Юрлов Ф. Н. История Индии XX век. / Ф. Н. Юрлов, Е. С. Юрлова. – Москва: Институт востоковедения РАН, 2010. – 920 с.
273. A History of Modern India, 1480–1950 / [Ed. Claude Markovits]. – London: Anthem Press, 2004. – 618 p.
274. Abel M. Glimpses of Indian National Movement / M. Abel. –Hyderabad: ICFAI Books, 2005. – 350 p.
275. Amara M., Al-Tauqi M. Cultural Imperialism // Encyclopedia of Leisure and Outdoor Recreation. Ed. J. Jenkins, J. Pigram. – P. 93.
276. Banerjee S. M. Men, Women, and Domestics: Articulating Middle-class Identity in Colonial Bengal / S. M. Banerjee. – Oxford: Oxford University Press, 2004.
277. Bapu P. Hindu Mahasabha in Colonial North India, 1915–1930. Constructing Nation and History. / P. Bapu. – London and New York: Routladge, 2013. – 248 p.
278. Bary T. de W. M. Sources of Indian Tradition. Vol. II. / T. de W. M. Bary. – New York, 1966. – 433 p.
279. Bayly C. A. Origins of Nationality in South Asia: Patriotism and Ethical Government in the Making of Modern India / C. A. Bayly. – Oxford: Oxford University Press, 1998. – 352 p.
280. Bayly C. A. Patrons and Politics in Northern India / C. A. Bayly // Modern Asian Studies. – 1973. – № 3. – Vol. 7. – P. 349–388.
281. Bayly C. A. Rulers, Townsmen and Bazaars. North Indian Society in the Age of British Expansion 1770–1870 / C. A. Bayly. – Cambridge: Cambridge University Press, 1988. – 504 p.
282. Bayly S. Caste, Society and Politics in India from the Eighteenth Century to the Modern Age / S. Bayly. – Cambridge: Cambridge University Press, 2001. – 444 p. – (The New Cambridge History of India. IV.3.)

283. Bear L. G. Miscegenation of modernity: constructing European respectability and race in the Indian railway colony, 1857–1931 / L. G. Bear // Women's History Review. – 1994. – № 4. – Vol. 3. – P. 531–548.
284. Bellenoit H. J. A. Missionary Education, Knowledge and North Indian Society, c. 1880–1915 / H. J. A. Bellenoit // Modern Asian Studies. – 2007. – № 2. – Vol. 41. – Oxford, 2005. – P. 369–394.
285. Beteille A. Secularism and Intellectuals / A. Beteille // Economic and Political Weekly. – 1994. – № 10 (Mar. 5). – Vol. 29. – P. 559–566.
286. Beteille A. Society and Politics in India. Essays in the Comparative Perspectives / A. Beteille. – Oxford: Oxford University Press, 1992. – 317 p.
287. Beteille A. The Pursuit of Equality / A. Beteille // Indian International Centre Quaterly. – 1994. – № 4. – Vol. 21. – P. 77–86.
288. Beteille A. Race and Descent as Social Categories in India / A. Beteille // Daedalus. – Spring, 1967 (Color and Race). – No. 2. – Vol. 96. – P. 444–463.
289. Bhandari V. Print and Emergence of Multiple Publics in Nineteenth-Century Punjab / V. Bhandari // Agent of Change: Print Culture Studies After Elizabeth L. Eisenstein. – University of Massachusetts Press, 2007. – P. 268–286.
290. Bhatt Ch. Hindu Nationalism. Origin, Ideologies and the Modern Myths / Ch. Bhatt. – Oxford, New York: New York University Press, 2001. – 232 p.
291. Bhatt Ch. Primordial Being: Enlightenment, Schopenhauer and the Indian subject of postcolonial theory / Ch. Bhatt // Radical Philosophy. – 2000. – April. – P. 28–41.
292. Bhushan N. Indian Philosophy in English. From Renaissanse to Independence / N. Bhushan, G. L. Garfield. – Oxford, 2011. – 664 p.
293. Brass P. R. Language, Religion, and Politics in North India / P. R. Brass. – Cambridge: Cambridge University Press, 1974. – 467 p.
294. Chakrabarty B. Modern Indian Political Thought: Text and Context / B. Chakrabarty, R. K. Pandey. – SAGE Publications India, 2009. – 472 p.

295. Chakrabarty D. Habitations of Modernity: Essays in the Wake of Subaltern Studies / D. Chakrabarty. – Chicago: The University of Chicago Press, 2002. – 180 p.
296. Chakrabarty D. Postcoloniality and the Artifice of History: Who Speaks for “Indian” Pasts? / D. Chakrabarty // Representations. – 1992. – № 37. – Special Issue: Imperial Fantasies and Postcolonial Histories. – P. 1–26.
297. Chakrabarty D. Provincializing Europe. Postcolonial Thought and Historical Difference. – Princeton, Oxford: Princeton University Press, 2000. – 301 p.
298. Chandavarkar R. The Making of the Indian Working Class / R. Chandavarkar. – History Workshop Journal. – Spring 1997 – no. 43. – P. 177–196.
299. Chatterjee P. Nationalists Thought and Colonial World. A Derivative Discourse / P. Chatterjee. – London: Zed for the United Nations University, 1986. – 181 p.
300. Chatterjee P. The Nation and Its Fragments. Colonial and Postcolonial Histories / P. Chatterjee. – Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1993. – 296 p.
301. Cohn S. B. Colonialism and Its Form of Knowledge. The British in India / S. B. Cohn. – Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1996. – 216 p.
302. Cole J. R. I. Roots of North Indian Shi'ism in Iran and Iraq: Religion and State in Awadh, 1722–1859 (Comparative Studies on Muslim Societies) / J. R. I. Cole. – Berkeley: University of California Press, 1989. – 328 p.
303. Copland I. India, 1885–1947: The Unmaking of an Empire / I. Copland. – London and New York: Routledge, 2014. – 156 p.
304. Deol H. Religion and Nationalism in India. The case of the Punjab / H. Deol. – London and New York: Routladge, 2000. – 200 p.
305. Desai I. P. The New Elite / I. P. Desai // Towards the Sociology of Culture in India. – New Delhi: Prentice-Hall of India (Private Ltd.), 1965. – P. 150–155.
306. Deshpande S. Introduction – Modern Indian Philosophy: From Colonialism to Cosmopolitanism / S. Deshpande // Philosophy of Colonial India. Sophia

Studies in Cross-Cultural Philosophy of Traditions and Cultures. – Vol. 11. – New Delhi: Springer, 2015. – P. 1–41.

307. Dimitrova D. The Development of Sanatana Dharma in the Twentieth Century: a Radhasoami Guru's Perspective / D. Dimitrova // International Journal of Hindu Studies. – 2007. – № 1 (April). – Vol. 11. – P. 89–98.
308. Donner H. Domestic Goddesses: Maternity, Globalization and Middle-class Identity in Contemporary India / H. Donner. – Hampshire: Ashgate, 2008. – 215 p.
309. Dua V. Arya Samaj and Punjab Politics / V. Dua // Economic and Political Weekly. – 1970. – № 43/44 (Oct. 24). – Vol. 5. – P. 1787–1791.
310. Dube S. C. Modernization and development: the search for alternative paradigms / S. C. Dube. – Tokyo: Vistaar Pub., New Delhi: United Nations University, 1988. – 144 p.
311. Eisenstadt S. N. Multiple Modernities / S. N. Eisenstadt // Daedalus. – 2000. – № 1, Multiple Modernities (winter). – Vol. 129. – P. 1–29.
312. Encyclopedia of Indian War of Independence: 19 Vols / [Edited by M. K. Singh]. – New Delhi: Anmol Publications, 2009. – 5484 p. – Vol. 9.
313. Forbes G. Woman in Modern India / G. Forbes. – Cambridge: Cambridge University Press, 2008. – 290 p. – (The New Cambridge History of India. IV.2).
314. Freigtag B. S. Collective Action and Community: Public Arenas and the Emergence of Communalism in North India / S. B. Freigtag. – Berkley: University of California Press, 1989. – 291 p.
315. Freigtag B. S. Sacred Symbol of Mobilizing Ideology: the North Indian Search for "Hindu Community / Sandria B. Freigtag // Comparative Studies in Society and History. – 1980. – № 4 (October). – Vol. 22. – P. 597–625.
316. Frykenberg E. R. Christians and Missionaries in India: Cross Cultural Communication since 1500 / E. R. Frykenberg. – Cambridge: W.B. Eerdmans Pub, 2003. – 419 p.

317. Gallaher J. Congress in Decline: Bengal, 1930–1939 / J. Gallaher // Modern Asian Studies. – 1973. – № 7. – P. 589–645.
318. Gelders R. Derde W. Mantras of Anti-brahmanism: Colonial Experience of Indian Intellectuals / R. Gelders, W. Derde // Economic and Political Weekly. – 2003. – № 13 (Oct. 25–31). – Vol. 38. – P. 1611–1617.
319. Gordon R. The Hindu Mahasabha and the Indian National Congress, 1915 to 1926 / R. Gordon // Modern Asian Studies. – 1975. – № 2. – Vol. 9. – P. 145–203.
320. Gould W. Hindu Nationalism and the Language of Politics in Late Colonial India / W. Gould. – Cambridge: Cambridge University Press, 2004. – 302 p. (Cambridge Studies in Indian History and Society, № 11).
321. Grewal J. S. The Sikhs of the Punjab / J. S. Grewal. – Cambridge: Cambridge University Press, 2008. – 308 p. – (New Cambridge History of India. II. 3).
322. Guha R. History at the Limits of World History / R. Guha. – New York: Columbia University Press, 2002. – 116 p.
323. Haiman B. Indian and Western Philosophy. A Study in Contrasts / B. Haiman. – London: George Allen and Unwin Limited, 1937. – 162 p.
324. Halbfass W. India and Europe: An essay in understanding /W. Halbfass. – New York: State University of New York Press, 1988. – 604 p.
325. Hanes W. T. On the origin of the Indian National Congress: a Case Study of Cross-Cultural Synthesis / W. T. Hanes // Journal of World History. – 1993. – № 1 (spring). – Vol. 4. – P. 69–98.
326. Hansen T. B. The Saffron Wave. Democracy and Hindu Nationalism in Modern India / T. B. Hansen. – Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1999. – 293 p.
327. Heimsath Ch. H. Indian Nationalism and Hindu Social Reform / Ch. H. Heimsath. – Princeton: Princeton University Press, 2015. – 394 p.

328. Heimsath Ch. H. The Intellectual Climate in India Today: The Challenge to Macaulayism / Ch. H. Heimsath // Asian Survey. – 1975. – №. 4 (Apr.). – Vol. 15. – P. 366–374.
329. Hobsbawm E., Renger T. The Invention of Tradition / E. Hobsbawm, T. Renger – Cambridge University Press, 2012. – 321 p.
330. Hoveyda A. Indian Government and Politics / A. Hoveyda, R. Kumar, M. A. Alam. – Delhi: Pearson Education, 2010. – 352 p.
331. Inden R. B. Imagining India / R. B. Inden. – Indiana University Press, 1990. – 312 p.
332. Isaka R. Gujarati Intellectuals and History Writing in the Colonial Period / R. Isaka // Economic and Political Weekly. – 2002. – № 48 (Nov. 30 – Dec. 6). – Vol. 37. – P. 4867–4872.
333. Jaffe A. Orthography as Social Action: Scripts, Spelling, Identity and Power / A. Jaffe. – Walter de Gruyter, 2012. – 396 p.
334. Jaffrelot Ch. Hindu Nationalism: A Reader / Ch. Jaffrelot. – Princeton: Princeton University Press, 2009. – 424 p.
335. Jaffrelot Ch. Hindu Nationalism: Strategic Syncretism in Ideology Building / Ch. Jaffrelot // Economic and Political Weekly. – 20 March 1993. – № 12 – 13 – Vol. 29. – P. 517–524.
336. Jaffrelot Ch. The Hindu Nationalist Movement in India 1925 to the 1990s / Ch. Jaffrelot. – New Delhi: Viking Penguin India, 1999. – 592 p.
337. Jones K. W. Arya Dharm: Hindu Consciousness in 19th-century Punjab / K. W. Jones – University of California Press, 1976. – 343 p.
338. Jones K. W. Socio-Religious Reform Movements in British India / K. W. Jones. – Cambridge: Cambridge University Press, 2006. – 260 p. – (The New Cambridge History of India. Vol. III.1).
339. Joshi S. Fractured Modernity: Making of a Middle Class in Colonial North India / S. Joshi. – Oxford University Press, 2001. – 224 p.

340. Joshi S. Thinking about Modernity from the Margins. The Making of the Middle Class in Colonial India / S. Joshi // “We Shall Be All”: A Transnational History of the Middle Class. – Durham: Duke University Press, 2012. – 446 p.
341. Kaviraj S. Modernity and Politics in India / S. Kaviraj // Daedalus. – 2000. – № 1. – Vol. 129. – P. 137–162.
342. Kaviraj S. The Imaginary Institution of India: Politics and Ideas / S. Kaviraj. – Columbia University Press, 2010. – 312 p.
343. Kedourie E. Nationalism / E. Kedouri. – London: Hutchinson, 1960. – 151 p.
344. Kessinger T. G. Regional Ecomony (1757 – 1857). North India // The Cambridge Economic History of India. Vol. 2. – Cambridge University Press, 2000. – P. 242–269.
345. Khatkhate D. Intellectuals and the Indian Polity / D. Khatkhate // Asian Survey. – 1977. – № 3 (Mar). – Vol. 17. – P. 251–263.
346. Kulkarni S. G. Philosophy in Colonial India: the Science Question / S. G. Kulkarni // Philosophy of Colonial India. Sophia Studies in Cross-Cultural Philosophy of Traditions and Cultures. – 2015. – Vol. 11. – New Delhi: Springer. – P. 55–67.
347. Kumar K. Political Agenda of Education. A Study of Colonialist and Nationalist Ideas / K. Kumar. – Delhi, London: SAGE Publication, 1991. – 223 p.
348. Kumar K. Quest for Self-Identity: Cultural Consciousness and Education in Hindi Region, 1880–1950 / K. Kumar // Economic and Political Weekly. – 1990. – № 23 (Jun 9). – Vol. 25. – P. 1247–1255.
349. Kumar R. Essays of Indian Renaissance / R. Kumar. – New Delhi: Discovery Publishing House, 2003. – 326 p.
350. Kumar R. Introduction. Portrait of Nationalist / R. Kumar // Selected Works of Motilal Nehru. – Vol. I. (1899 – 1919). – Delhi: Vikas Publishing House Private, Limited, 1998. – P. 1 – 43.

351. Ladousa C. Disparate Markets: Language, Nation, and Education in North India / C. Ladousa // American Ethnologist. – 2005. – № 3 (Aug,). – Vol. 32. – P. 460–478.
352. Lerner D. The Passing of Traditional Society / D. Lerner. – Free Press, 1958. – 466 p.
353. Levin N. R. The Changing Social Structure in Contemporary India // Contemporary India: Economy, Society, Politics. [Edited by Neera Chandhoke, Praveen Priyadarshi]. – Delhi: Longman, 2009. – P. 107–120.
354. Locality, Province and Nation: Essays on Indian Politics 1870 to 1940. [Editors John Gallagher, Gordon Johnson]. – Cambridge University Press, 1973. – 336 p.
355. Low D. A. The Government of India and the First Non-Cooperation Movement 1920–1922 / D. A. Low // The Journal of Asian Studies. – 1966. – № 2 (Feb.). – Vol. 25. – P. 241–259.
356. Malhotra S. L. The Social and Political Orientations of Neo-Vedantism / S. L. Malhotra // Philosophy East and West. – 1966. – № 1/2 (Jan. – Apr.). – Vol. 16. – P. 67–80.
357. McLane J. R. Indian Nationalism and the Early Congress / J. R. McLane. – Princeton University Press, 2015. – 418 p.
358. McLane J. R. The Early Congress, Hindu Populism and the Wider Society / J. R. McLane // Congress and Indian Nationalism: The Pre-independence Phase. – London: University of California Press, 1988. – P. 47–62.
359. McLeod J. The History of India / J. McLeod. – Santa Barbara, California: Greenwood, an imprint of ABC-CLIO, LLC, 2015. – 254 p.
360. Metcalf B. D. A Concise History of Modern India / B. D. Metcalf, T. R. Metcalf. – Cambridge: Cambridge University Press, 2012. – 362 p.
361. Metcalf T. R. Ideologies of the Raj / T. R. Metcalf. – Cambridge: Cambridge University Press, 1995. – 224 p. – (New Cambridge History of India. III. 4).

362. Morris D. M. The Growth of Large-Scale Industry to 1947 / D. M. Morris // The Cambridge f of India. Vol. 2. – Cambridge: Cambridge University Press, 1983. – P. 1757–1970.
363. Nanda B. R. The Nehrus. Motilal and Jawaharlal / B. R. Nanda. – New York: The John and Day Company, 1963. – 357 p.
364. Nayar P. K. Colonial Voices. The Discourses of Empire / P. K. Nayar – West Sussex: Willey-Blackwell, 2012. – 256 p.
365. Nurullah S. History of Education in India / S. Nurullah, J. P. Naik. – London: Macmillan, 1951. – 953 p.
366. Oddie A. G. Constructing “Hinduism”. The Impact of Protestant Missionary Movements on Hindu Self-understanding // Christians and Missionaries in India: Cross Cultural Communication since 1500. – London and New York: Routledge, 2003. – 288 p.
367. Pandey G. The Construction of Communalism in Colonial North India / G. Pandey. – OUP India, 2012. – 360 p.
368. Panikkar K. M. Indian Nationalism. Its Origin, History, and Ideals / K. M. Panikkar. – London: The Faith Press, 1920. – 135 p.
369. Panikkar K. N. Culture and Ideology: Contradictions in Intellectual Transformation of Colonial Society in India / K. N. Panikkar // Economic and Political Weekly. – Dec. 5, 1987. – No. 49. – Vol. 22. – P. 2115–2120.
370. Parekh B. C. Colonialism, Tradition, and Reform: An Analysis of Gandhi’s Political Discourse / B. C. Parekh. – New Delhi: SAGE, 1999. – 359 p.
371. Parekh B. Gandhi. A Very Short Introduction / B. Parekh. – Oxford: Oxford University Press, 1997. – 160 p.
372. Phillips H. S. Aurobindinos Philosophy of Bhahman / H. S. Phillips. –Leiden: Brill Archive, 1986. – 200 p.
373. Prakash G. Subaltern Studies as Postcolonial Criticism / G. Prakash // The American Historical Review. – 1994. – № 5 (Dec.). – Vol. 99 – P. 1475–1490.

374. Prakash G. Writing Post-Orientalist Histories of the Third World: Prespectives from Indian Historiography / G. Prakash // Comparative Studies in Society and History. – 1990. – № 2 (Apr.). – Vol. 32. – P. 383–408.
375. Pruthi R. K. Brahmo Samaj and Indian Civilization / R. K. Pruthi. – New Delhi: Discovery Publishing House, 2004. – 212 p.
376. Rahman S. “Delhi Renaissance”, Intellectuals And The 1857 Uprising / S. Rahman // People’s Democracy. – July, 2007. – Vol. XXXI. – № 26. – P. 22 – 27.
377. Rajeswar P. Rao The Great Indian Patriots. Vol. 1 / P. Rao Rajeswar. – New Delhi: Mittal Publications, 1991. – 558 p.
378. Raju P. T. The state of philosophical studies in India / P. T. Raju // Philosophy. – 1949. – № 24 (91). – P. 335–341.
379. Ramusak B. The Indian Princes and Their States / B. Ramusak. – Cambridge: Cambridge University Press, 1983. – 328 p. – (The New Cambridge History of India. III. 6). – 323 p.
380. Ray R. K. Moderates, Extremists and the Revolutionaries: Bengal 1900–1908 // Congress and Indian Nationalism: the Pre-independence Phase. – Delhi: Oxford University Press, 1988. – P. 62–89.
381. Ray R. K. Three Interpretations of Indian Nationalism / R. K. Ray. // Essays on Modern Indian History. – Delhi, 1980. – 262 p.
382. Raychaudhury T. Europe Reconsidered. Perception of the West in 19th Century Bengal / T. Raychaudhury. – Delhi: Oxford University Press, 1988. – 369 p.
383. Reddy E. S. Perspective of Hinduism: Challenges and Prospects / E. S. Reddy // Understanding India Relevance of Hinduism. – New Delhi: Vitasta, 2010. – P. 437–447.
384. Richter J. A History of Mission in India / J. Richter. – New-York, Chicago, Toronto: Fleming H. Revell Company, 1908. – 492 p.

385. Rizwan A. Scripting a New Identity: The Battle for Devanagari in Nineteenth Century India / A. Rizwan // Journal of Pragmatics. – 2008. – № 40. – P. 1163–1183.
386. Rothermund D. An Economic History of India. From Pre-Colonial Times to 1991 / D. Rothermund. – London and New York: Routledge, 1993. – 240 p.
387. Sarkar S. Beyond Nationalist Frames: Relocating Postmodernism, Hindutva, History / S. Sarkar. – New Delhi: Permanent Black, 2005 – 265 с.
388. Sarkar S. Modern India. 1885–1947 / S. Sarkar. – Macmillan, 1983. – 489 p.
389. Sarkar S. The Bibliographical Survey of Social Reform Movements in the Eighteenth and Nineteenth centuries / S. Sarkar. – New Delhi: Motilal Banarsidass Publisher, 1995. – 57 p.
390. Sarkar S. Writing Social History / S. Sarkar. – Oxford University Press, 1998. – 390 p.
391. Schultz B. Mill and Sidgwick, Imperialism and Racism / B. Shultz // Utilitas. – March 2007. – № 1. – Vol. 19. – Cambridge University Press, 2007. – P. 104 – 130.
392. Seal A. Imperialism and Nationalism in India / A. Seal // Locality, Province and Nation: Essays on Indian Politics 1870 to 1940. – CUP Archive, 1973. – P. 1 – 28.
393. Seal A. The Emergence of Indian Nationalism. Competition and Collaboration in the Later Nineteenth Century / A. Seal. – Cambridge University Press, 1971. – 436 p.
394. Sharma A. K. A History of Educational Institutions in Delhi 1911–1961 / A. K. Sharma. – New Delhi: Sanbun Publishers, 2011. – 401 p.
395. Shils E. Intellectuals between Tradition and Modernity / E. Shils. – The Hague: Mouton and Co, 1961. – 120 p.
396. Shils E. The Culture of the Indian Intellectual / E. Shils // The Sewanee Review. – 1959. – № 3 (Summer). – Vol. 67. – P. 401–421.

397. Singh Y. Modernization and Its Contradictions: Contemporary Social Changes in India / Y. Singh // Polish Sociological Review – 2012 – No. 178. – P. 151–166.
398. Sinha R. Social Change in Indian Society / R. Sinha. – Delhi: Concept Publishing Company, 1978. – 212 p.
399. Srinivas M. N. A Note on Sanskritization and Westernization / M. N. Srinivas // The Far Eastern Quarterly. – 1956. – № 4 (Aug.). – Vol. 15. – P. 481–496.
400. Srinivas M. N. Religion and Society among the Coorgs of South India / M. N. Srinivas. – Oxford University Press, 2003. – 279 p.
401. Srinivas M. N. Social Change in Modern India / M. N. Srinivas. – Orient Blackswan, 1995. – 200 p.
402. Stokes E. The English Utilitarians and India / E. Stokes. – Oxford University Press, 1989. – 350 p.
403. Subrahmanyam S. Hearing Voices: Vignettes of Early Modernity in the South Asia, 1400 – 1750 // Daedalus. – 1998. – № 3. – Vol. 127. – P. 75–104.
404. The British Paramountcy and Indian Renaissance. Part II. – Bombay: Bharatiya Vidya Bhavan, 1965. – 688 p.
405. The Delhi Collage. Traditional Elites, the Colonial State, and Education before 1857 / [Edited by Margrit Pernau]. – Delhi: Oxford University Press, 2006. – 350 p.
406. Thong T. Colonization, Proselytization and Identity: The Nagas and Westernization in Northeast India / T. Thong. – Springer, 2016. – 137 p.
407. Tomlinson B. R. The Economy of Modern India 1860–1970 / B. R. Tomlinson. – Cambridge: Cambridge University Press, 1996. – (The New Cambridge History of India. Vol. III. 3). – 235 p.
408. Tomlinson B. R. The Indian National Congress and the Raj, 1929–42: the Penultimate Phase / B. R. Tomlinson. – London: Maclean-Hunter Press, 1976. – 208 p.

409. Torri M. The Myth of Westernized Middle Class / M. Torri // The Congress and Indian Nationalism: Historical Perspectives. – London: Curzon Press, 1991. – P. 18 – 55.
410. Upadhye S. Madan Mohan Malaviya: Great Personalities of India / S. Upadhye. – Delhi: Diamond Pocket Books, 2015. – 48 p.
411. Vanina E. India: The Whole and Its Parts in Historical Perspective / E. Vanina // Indian Historical Review. – 2001. – № 1–2. (Jan./July). – Vol. 28. – P. 84–110.
412. Varma P. K. The Great Indian Middle Class. / P. K. Varma. – New Delhi: Penguin, 2007. – 243 p.
413. Veer P. van der. Religious Nationalism: Hindus and Muslims in India / van der Veer P. – Berkeley: University of California Press, 1994. – 247 p.
414. Walsh J. E. A Brief History of India. // J. E. Walsh. – New York: Facts on File, 2006. – 348 p.
415. Washbrook D. Gandhian Politics / D. Washbrook // Modern Asian Studies. – 1973. – No. 7. – P. 107–115.
416. Watt A. Carey Education for National Efficiency: Constructive Nationalism in North India, 1909–1916 / A. Watt // Modern Asian Studies. – 1997. – № 2 (May). – Vol. 31. – P. 347–349.
417. Webster, John C. B. Punjabi Christians / John C. B. Webster // Journal of Punjab Studies. – 2009.– № 1 (Spring). – Vol. 16. – P. 35–56.
418. Zavos J. Searching for Hindu Nationalism in Modern Indian History: Analisys of Some Early Ideological Developments / J. Zavos // Economic and Political Weekly. – 1999. – № 32 (Aug. 7–13). – Vol. 34. – P. 2269–2276.

Електронні ресурси:

419. Празаускас А. А. Индия – слагаемые политического единства. [Електронний ресурс] / А. А. Празаускас // Журнал “Обозреватель-Observer”. – 1996. – № 10–12. – Режим доступу до журн.: http://old.nasledie.ru/oboz/N10-12_96/10-12_11.HTM

420. Филь Ю. С. Образ Бхарат Маты как продукт колониального дискурса [Электронный ресурс] / Ю. С. Филь // Электронный научный журнал “Историческая наука”. – 2013. – Вып. 4 (7) Октябрь-Декабрь. – С. 21–26. – Режим доступу дожурн.: http://www.historicalscience.ingnpublishing.com/archive/2013/release_4_7_october-december/fil_yu_s_obraz_bharat_maty_kak_produkt_kolonial_nogo_diskursa/
421. A document summarising the resolutions of the Indian National Congress in 1885 [Електронний ресурс] // http://www.nationalarchives.gov.uk/education/empire/g2/cs4/g2cs4s7.htm
422. Cassan G. British law and caste identity manipulation in colonial India: the Punjab Alienation of Land Act [Електронний ресурс] / G. Cassan // Economics serving society: École d'Économie de Paris – Paris School of Economics.–Режим доступу до статті: http://www.parisschoolofeconomics.eu/docs/ydepot/semin/texte0910/CAS2010BRI.pdf
423. Extract from a government report describing the situation on the North West Frontier of India in 1895 [Електронний ресурс] // Режим доступу: http://www.nationalarchives.gov.uk/education/empire/g2/cs4/g2cs4s8.htm
424. Geological Survey of India [Електронний ресурс] // This website belongs to the Geological Survey of India, Ministry of Mines, Government of India: Режим доступу: http://www.portal.gsi.gov.in/portal/page?_pageid=108,957826&_dad=portal&_schema=PORTAL
425. Ghosh A. New Lamps for Old. Bande Mataram. Political Writings and Speeches. 1890 – 1908. [Електронний ресурс] – Режим доступу до есе: http://www.aurobindo.ru/workings/sa/37_06_07/0415_e.htm
426. Jodhka S. Prakash A. The Indian Middle Class. Emerging Cultures of Politics and Economics. [Електронний ресурс] / S. Jodhka, A. Prakash // Kas

international reports. – 2011. – № 12. – Режим доступу до статті: http://www.kas.de/wf/doc/kas_29624-544-2-30.pdf

427. Mishra A. Dar Bishan Narayan (Pandit) [Електронний ресурс] / A. Mishra // Режим доступу: http://dspace.wbpublibnet.gov.in.
428. Sutherland T. J. The New Nationalist Movement in India / T. J. Sutherland// The Atlantic. - October 1908. [Електронний ресурс] – Режим доступу до статті: http://www.theatlantic.com/magazine/archive/1908/10/the-new-nationalist-movement-in-india/304893/
429. Головко В. В. Вестернізація [Електронний ресурс] // Енциклопедія історії України: Т. 1: А-В / Редкол.: В. А. Смолій (голова) та ін. НАН України. Інститут історії України. - К.: В-во "Наукова думка", 2003. – 688 с.: іл. Режим доступу: http://www.history.org.ua/?termin=Vesternizatsiia (останній перегляд: 01-11-2016).

Дисертації:

430. Divakaran D. V. Nationalism and emerging models of self determination: diss. … Doctor of Philosophy. – Delhi, 2005. – 230 p.
431. Hayer P. Women in colonial Punjab (1901–47): diss. … PhD in History / P. Hayer. – Patiala, 2010. – 261 p.
432. Jyotsna T. Madan Mohan Malaviya: Statesman, Parliamentarian and Educationalist: diss. … PhD in History / T. Jyotsna. – Jhansi, 2010. – 224 p.
433. Shubhanjali D. Some aspects of political culture and political development in the Indian national movement with special reference to Allahabad: diss. … PhD in Political Science / D. Shubhanjali. – Banda, 1996. – 212 p.
434. Singh Sh. Social History of education in India 1900 to 1950): diss. … PhD in History / Sh.Singh. – Rothak, 2010. – 302 p.