

*Ю. С. Філь*

## **ВПЛИВ ЗАХІДНОЇ ДУМКИ НА ІДЕОЛОГІВ НАЦІОНАЛІЗМУ В ПІВНІЧНІЙ ІНДІЇ (кін. ХІХ – поч. ХХ ст.)**

Поява націоналізмів у колоніальних країнах Сходу в ХІХ столітті спровокувала виникнення серед вчених численних теорій, які пропонували пояснення цього феномену, адже в рамки західноєвропейських етнічних націоналізмів східні не вкладалися. Індійський націоналізм є чи не найяскравішим прикладом такого розходження. У суперечках з приводу індійського націоналізму основним каменем спотикання стала релігійна компонента, відсутня на Заході, в той час як етнічна не просто була другорядною, а й часто неважливою. Тоді як одним із поштовхів до виникнення націоналізму в Західній Європі стало згасання релігійного способу мислення у ХVІІІ ст., в Індії відбулося релігійне піднесення, яке за допомогою західних інститутів комунікації набуло нових дискурсивних форм [Kedourie 1970, 33]. “Індуїстська ідіома”, спосіб говорити про націю в релігійних термінах, проходить червоною ниткою крізь усі націоналістичні ідеології, від ранніх кінця ХІХ ст. до гандизму, який хоч і по суті був секулярною ідеологією, а проте описував себе індуїстськими поняттями. Навіть емблема нації – Бхарат-мата – набула вигляду індуїстської богині, чого не було в жодних західних практиках візуалізації батьківщини. Йдеться про загальноіндійський націоналізм 2-ї пол. ХІХ ст., а не локальний етнічний, який був у деяких народів Індії і до британців. Етнічний націоналізм у поліетнічній Індії виникав хіба що як сепаратистська ідеологія і лише в певних регіонах. Загальноіндійський націоналізм не міг поставити етнос в основу нації, тому культура в широкому сенсі стала зручною основою. В історіографії індійський націоналізм відносять до так званих “культурних націоналізмів” [Hansen 1999, 41]. Цей термін застосовується переважно для позначення ідеології гіндутви, але остання частіше вважається вужчою формою культурного націоналізму [Sarkar 2008, 429]. У європейських уявленнях про націю, які ґрунтувалися на німецькому романтизмі, культура етносу вважалася основою нації. В Індії ж саме поняття культури було релігійним. Культура ототожнювалася з релігією частково через те, що індуїстські практики справді виходили далеко за межі західноєвропейських уявлень про релігію, а частково й через те, що апеляція до народного (читай – релігійного) дозволила мобілізувати в національний рух маси населення. Відповідно до цього в науці склалася проблема: як європейський імпорт прижився на місцевому ґрунті, що було запозичено, а що переосмислено відповідно до колоніальних умов.

Думка про оригінальний характер індійського націоналізму утвердилася як в індійській, так і західній історіографіях на протигагу позиції, згідно з якою індійський націоналізм – вторинний і Індія позбавлена самостійності в націотворчому процесі. Зокрема, Партха Чхаттерджи, представник субалтерних досліджень та постколоніальних студій, стверджує, що схему Бенедикта Андерсона варто з надзвичайною обережністю застосовувати на індійському матеріалі, адже виходитиме, що Захід “уявив” для Індії не тільки націоналізм, а й антиколоніальну боротьбу і їй не залишилося того, що вона могла сама “уявити” [Chatterjee 1993, 5]. Діперш Чакрабарти, представник тієї ж школи, стверджує, що такою ж мірою, якою Захід

причетний до індійського націоналізму, Індія причетна до універсалізації західних цінностей [Chakrabarty 2000]. Думку про оригінальність індійського націоналізму починають розвивати найбільш ранні історики націоналістичної школи, зокрема Кавалам Мадхава Паннікар, який сказав: “Нехай не думають, що, коли індійці говорять про Свободу, вони ведуть пусті бесіди про якусь іноземну річ, яка ніколи не стане своєю. Індійський націоналізм не просте мавпування західної моди. На Західній півкулі англійське життя стало садом Свободи, фортецею якого є Англія, і здорове насіння, яке принесе багатий врожай, – подарунок не лише одній Англії. Воно існує в кожному людському серці, де б воно не проросло, його життя – рідне. І воно проростає сьогодні в Індії, швидко проростає. Нехай не буде сказано, що у східній половині імперії йому немає місця для зростання” [Pannikar 1920, 4]. Погоджуючись із думкою про оригінальний характер індійського націоналізму і не зводячи його до простого запозичення західних моделей, все ж вважаємо, що всі його форми були вироблені під безпосереднім впливом Заходу, без якого не були б можливими. Отже, декілька аспектів колоніальної ситуації справили найбільший вплив на розвиток індійського націоналізму у 2-й пол. XIX – на поч. XX ст., у фазі, яка передувала гандизму, а саме до 1921 року, коли Ганді очолив Індійський національний конгрес. До них належать європейське сходознавство, модерна періодизація історії, європейський погляд на релігію, британська демографія. Далі простежимо, наскільки ці аспекти взаємодії із Заходом присутні в працях ідеологів націоналізму, котрі залишили помітний слід у політичному та культурному житті периферії імперії, якою на кінець XIX – на поч. XX ст. була низка провінцій Північної Індії. До таких належать Даянанда Сарасваті, Лала Ладжпат Рай, Хар Білас Сарда, Свами Шраддхананда, Бішан Нараян Дар, Тедж Бахадур Сапру, Мотілал Неру та інші.

Етнічний націоналізм, заснований на уявленні про етнос як основу нації, був повсюду сприйнятий індійцями. Спільного етносу не було, тому інтелектуальні еліти або “уявляли” його, або не брали до уваги, і відповідно до цього можна виділити дві ідеологічні лінії націєтворення – ліберальну та релігійну (консервативну). Останню також називають індуїстською орієнтацією в рамках національного руху або “індуїстським націоналізмом”. Представники ліберальної лінії основою нації вбачали не етнос і не культуру в широкому сенсі, а рівність усіх перед законом у державі, яка цю рівність забезпечує. Націоналісти консервативної лінії займалися пошуком ядра нації в позаполітичній реальності, і для цього зручною виявилася низка ідей європейських сходознавців.

У рамках європейських досліджень Сходу, зокрема за допомогою порівняльної лінгвістики, було сформульовано поняття “мовної сім’ї” та доведено спорідненість латини, грецької і санскриту, а відповідно – спорідненість індійців та європейців. Індійська еліта знайомилася з доробком сходознавців за посередництвом англійських праць. Значний вплив також здійснювався через праці німецьких романтиків. Гердер, брати Шлегелі, Гете вплинули на індійських ідеологів націоналізму. На тлі романтичного захоплення індійською культурою виникли ідеї про те, що Індія – колиска цивілізації (Вольтер, Гердер, Кант, Фредерік Шлегель) та батьківщина людства (Шлегель, Шеллінг), що індуїзм репрезентує головну філософію людства (Гердер і Шлегель) і є порятунком для сучасного людства (Шопенгауер), що “гуманізм” як такий можна сприймати як результат “індуїстських цінностей” (Гердер) [Bhatt 2000, 10]. Це стало поштовхом до виникнення ар’янізму, уявлення про “расу” благородних людей – аріїв, яким світ завдячує цивілізацією та правомою.

Арійський спадок основою індійської нації вважали більшість політичних діячів та мислителів Північної Індії із зародженням націоналізму. На ньому ґрунтувалася ідеологія індуїстської реформістської організації Ар’я самадж, яка найбільшу популярність здобула в Північній Індії. Її засновник – Свами Даянанда Сарасваті (1824–1883) – дав саме таку назву організації – “товариство благородних” (“arya” із санскриту – “благородний”), – бо вважав ведійських аріїв тими, хто заклав основу

індійської нації. Індія – це місце, звідки вони або походять, або де досягли вершини своєї культури та цивілізації, яку надалі дарували світові [Satyarth Prakash... 1908]. Такі ідеї Даянанди цілком могли сформуватися під впливом західних сходознавців та мислителів. Хоча він не володів англійською мовою, але мав постійні контакти з місіонерами, чиновниками, європейськими орієнталістами, серед яких були британський санскритолог М. Монье-Вільямс та німецький індолог Й. Бюлер. Також відомо про зв'язки із засновниками Теософського товариства – О. Блаватською та Г. Олкоттом. Пенджабський мислитель був знайомий із працями Макса Мюллера, того ж Вільямса та багатьох інших європейських індологів. Ідеї про арійську вищість тією чи іншою мірою репродукували послідовники Даянанди, найяскравішими з яких були Свами Шраддхананда, Лала Ладжпат Рай та Хар Білас Сарда.

Лала Ладжпат Рай (1865–1928), пенджабський політик, конгресмен, активний учасник Ар'я самадж та Гінду махасабха, говорячи про націоналізм, мав на увазі націоналізм індуїстів і називав його, відповідно, “індуїстський”. Його основа, на думку Рая, була закладена саме у ведійський період, тому він не погоджувався з тим, що походження націоналізму слід шукати в Європі й що індуси історично не мали відчуття національного. Цей спадок мав стати опорою, на якій вони піднімуться як нація. На його думку, давні тексти містять сентимент національності, яка найповніше проявляється в боротьбі з ворогами – дасью, чандалами та млечха [Rai 1966a, 40]. “...Індуїсти мусять жити зростання національного сентименту, який повинен бути достатньо сильним, щоб дозволити їм працювати на спільне благо в різні способи і відповідно до світла, якого варті. Давайте мати на увазі одну ідею. Нехай наш ідеал буде достатньо високий, щоб покрити всіх, достатньо широкий, щоб включити всіх, хто пишається спільним іменем, *спільними предками* (курсив наш. – Ю. Ф.), спільною історією, спільною релігією, спільною мовою та спільним майбутнім” [Rai 1966a, 43]. Пафосом гордості за “індуїстську расу” та арійське минуле пронизані роботи Хара Біласа Сарди (1867–1955), представника другого покоління ар'ясамаджистів, який став головним їхнім лідером у Раджпутані: “Індійці були справжніми вчителями та лідерами людства. Вони дали цивілізацію та релігію світу; і їхня країна – Ар'яварта (зараз Індія) стала сакральною землею цивілізованого людства. Арії несли дхарму, правду і просвітлення в найвіддаленіші куточки світу в Азії, Європі, Африці та Америках” [Speeches... 1935, 143]. Універсалізація індуїзму, його поширення на весь світ – це також вплив європейської романтичної думки і не може розглядатися суто як індійська концепція [Bhatt 2000, 28–41]. Відтворенню цієї ідеї, крім того, сприяла перша міжнародна презентація індуїзму на Всесвітньому конгресі релігій у Чикаго в 1893 році, де Свами Вівекананда позиціонував індуїзм як універсальну релігію-панацею для всього людства. Свами Шраддхананда (1856–1926) писав: «Я стверджую, і стверджую без найменшого страху виказати суперечність, що серед всіх релігій світу ведійська релігія одна є універсальною. Її доктрини універсально застосовувані, без географічних та етнологічних обмежень або обмежень по “кольоровій лінії”» [Arya 1906, 12]. Ідеї європейських орієнталістів, які для індійців стали підтвердженням величчя їхньої цивілізації, стали тим, на основі чого можна було говорити про єдність нації, про її спільне “расове” минуле. Всеохопна рамка, яка була покликана ідеологічно виправдати примордіальний націоналізм, визначалася в основному через винайдення архаїчного ведичного індуїзму [Bhatt 2000, 10].

Німецький романтизм, крім оспівування краси та вишості санскритської мови, сформулював ті ідеї, які лягли в основу культурного націоналізму й були підхоплені індійською інтелігенцією. Починаючи з Гердера та Фіхте, цінність та автентичність у націоналізмі артикулювалася через відмінність та унікальність. Політика ідентичності, таким чином, базувалася на визнанні такої відмінності і постійно протиставлялася тій, що базувалася на універсальних цінностях. Німецька філософія створила впливовий дискурс нації над політикою, яка перебуває в культурній реальності [Hansen 1999, 41]. Інтерес індійських мислителів та політичних діячів до цієї реальності

був дещо інший, ніж у німецьких романтиків. Етнографія майже не цікавила індійських націоналістів, більше того, вони вважали народний індуїзм забобонним і таким, що потребує реформ. Проте на народ вперше звернули увагу як на основу нації. “Це повинна бути політична робота, але що важливіше – підняття людей, 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” [Rai 1966b, 57]. Народ став вмістилищем нерозкритого потенціалу, який можна розкрити засобами освіти й адаптації модерного знання до масових потреб. Частково про це говорив Бішан Нараян Дар: “...найбільша функція індійського інтелекту в цих галузях знання (фізика, юриспруденція, філософія політики. – Ю. Ф.) – асиміляція та поширення, адаптація модерних ідей до наших особливих потреб та полегшення їхнього поширення через те, що робить його прийнятним для масового розуму” [Pt. Bishan ... 1921, 43].

Європейське романтичне уявлення про націю, яку складає народ і яка потребує захисту та педагогічного вдосконалення державою й патріотичними її представниками, дуже скоро лягло в основу політичної уяви Індії. Романтичне бачення відновлення колишньої слави та прихованої духовності Індії через застосування модерної науки, інституцій, дисципліни та колективної волі для подолання приниження колоніальним правлінням вельми добре резонувало з думками тогочасної інтелігенції. Романтичні ідеї повноти, духовності, глибини, чуттєвості, автентичності були сприйняті індійськими націоналістами, тому що давали можливість критикувати західний універсалізм, інструментальну раціональність, індустріальну модерність, а також можливість фрагментації модерного соціального світу без того, щоб кидати виклик соціальним ієрархіям у будь-якій радикальній формі. Отже, культурний націоналізм в Індії виростає не тільки з “індійської культури” як такої, а також через розуміння за допомогою романтичних концептів глибокої культурної відмінності між Сходом та Заходом [Hansen 1999, 42].

Прославлення минулого було частиною європейського примордіального націоналістичного мислення (“primordial nationalist thinking” [Hansen 1999, 12]), а зв’язок цього минулого із сьогоденням забезпечувала історична наука, статус, форма та функції якої змінилися в середині XIX ст., коли її почали використовувати в націоналістичних побудовах. Якщо головною метою індійської історії до її модернізації було уславлення правителів та навчання дхармі [Sarkar 1997, 11], то в період антиколоніальної боротьби для освіченої еліти вона стала способом говорити про існування спільного ядра нації. Західні історіографічні моделі, які накладалися через англійську освіту, створили враження *tabula rasa* індійської історії, незважаючи на наявність безмежної кількості історичних текстів – пуранічних списків королів, династичних хронік, історій каст та релігійних сект, біографій святих, генеалогій видатних сімей. Ці доколоніальні тексти фігурували як “джерела”, які тепер повинні бути оцінені за модерними західними канонами. По-західному освічені індійці із середини XIX ст. перейняли британські уявлення про час як лінійну, абстрактну, вимірювану, не якісну категорію, як незалежну рамку, в якій відбуваються події [Sarkar 1997, 11; Guha 2002], і в результаті наклали західноєвропейську схему історії “Античність – Середньовіччя – Відродження” на індійську історію, в якій також були виділені три періоди – індуїстський, мусульманський та британський. Елічна циклічність, яка продовжувала бути основою індійської історії до 2-ї пол. XIX ст., змінилася лінійним членуванням часу на три вищезгадані періоди.

Періоди були виділені не тільки за релігійною ознакою, а й за ознакою наявності тієї чи іншої імперії: в “індуїстському” періоді – імперії Маур’їв та Гуптів, в “мусульманському” Могольській, в “британському” – Британській. У першому періоді індійські націоналісти знайшли підтвердження єдності Індії, її неподільності та



єдиної самості (self) [Prakash 1990, 389], адже імперії охоплювали значну частину Індостану, створювали єдину державність та релігію. "...Навіщо ігнорувати об'єднаний фронт індуїстів всіх прошарків для захисту від вторгнення Газневідів, навіщо забувати про імперію Пандавів, Ашоки, Сіладіт'ї [Харші], Вікрамадіт'ї, Бходж'ї та інших?" [Rai 1966a, 38]. Крім того, як підкреслює С. Ваніна, "імперський підхід" передбачав повторювані етапи розвитку – зародження, розквіт та занепад [Vanina 2001, 64]. Так сформувалося амбівалентне ставлення до мусульманського періоду: як до часу розквіту культури та державної могутності і як до такого, що спричинив занепад індуїзму. "Середньовічний" етап був позначений мусульманською тиранією, яка призвела до втрати державності та релігії, а відповідно – до занепаду нації. Таку позицію зустрічаємо майже у всіх індійських націоналістів Північної Індії. Ладжпат Рай пише, що "незважаючи на дванадцять століть ісламської пропаганди, яка супроводжувалася політичним пануванням [...] індуїзм досі панує на землі та перешкоджає всім спробам замінити його чи перекрити, які здійснюються час від часу" [Rai 1966b, 56], і що "Така довга політична деградація практично погасила саме зерно цього благородного сентименту [патріотизму. – Ю. Ф.] в нас. Наші недавні предки не мали його, тому ми не могли успадкувати його від них" [Rai 1966b, 58].

Проте 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. Воно було відповідальне за створення та закріплення кастової системи та надзвичайно складного церемоніалу, що в цілому було покликано зберегти їхні привілеї. Така думка була центральною для Ар'я самадж. Даянанда вважав, що справжня кастова система й весь індуїзм були зіпсовані в часи, описані в Махабхараті, й оскільки в багатьох сектах її вважають сакральним текстом, вона таким чином легітимізувала цю деградацію. Сарда також розвиває цю думку: "Варнашрама<sup>1</sup> – це не те ж, що кастова система зараз, а травестія її давнього оригіналу. Ніхто не був брахманом по крові, а шудрою за народженням, але кожен був таким по достоїнству" [Sarda 1975, 28]. 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 "священництва" та індуїзму як "релігії священництва" наслідок європейської концептуалізації релігії, яку перейняли індійські реформатори [Gelders 2003]. 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", знайшла твердий ґрунт в Індії. Недарма Даянанду Сарасваті називали індійським Мартіном Лютером. Місце первісної чистої релігії зайняла ведійська, а причина її занепаду – брахманство. 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. Ладжпат Рай, приміром, вважав, що занепад "індуїстської нації" почався після буддійського періоду, коли брахманство започаткувало всі викривлені форми сучасного індуїзму. Проте така критика не заважала уславлювати індуїстську спадщину раджпутів та маратхів у їхніх спробах скинути іноземне ярмо та заснувати індуїстську імперію. Рай вважав, що історія Індії має бути написана з індуїстської точки зору. Цей історичний спадок видався зручним для націоналістів, тому що демонстрував не тільки прагнення до релігійної єдності (індуїстська держава на протилежності мусульманській), а й до власної державності. Узагальнюючи, можна сказати, що покоління націоналістів XIX ст. не виходили за межі західного нарративу, який розміщував індійську історію в рамках таких опозицій: деспотичний конституційний, середньовічний модерний, феодальний-капіталістичний [Chakrabarty 1992, 8].

Окрім німецького романтизму, західного сходознавства та періодизації історії, великий вплив на національних діячів зазначеного періоду справила англійська політична філософія, зокрема праці Дж. С. Мілля та Е. Ренана. Серед націоналістів

ліберальної лінії найбільш впливовими були Бішан Нараян Дар, Мотілал Неру та Тедж Бахадур Сапру. Індійська нація визначалася за територіальним критерієм, не на базі культурних ознак. Вона включала всіх, хто, як історично склалося, живе на території Британської Індії. Бішан Нараян Дар (1864–1916) – уродженець Лакнау, конгресмен, президент Конгресу в 1911 році, президент Конференції Об'єднаних провінцій – 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» [Pt. Vishan... 1921, 181]. Теджа Бахадур Сапру (1875–1949) – делегата Конгресу, президента локального комітету Конгресу в Об'єднаних провінціях – називали “секулярним патріотом” [Rajeswar 1991, 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. Моталіл Неру (1861–1931), батько Джавахарлала, також дотримувався ліберальної лінії національного будівництва. Хоча в історіографії є тенденція недооцінювати роль діячів “ліберального” крила індійського націоналізму цього періоду, проте своєю діяльністю та ідеями вони зробили внесок у створення сучасної демократичної Республіки Індії.

Врешті, на індійський націоналізм, окрім західного сходознавства та політичної філософії, вплинула британська демографічна статистика. 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 посилювало тенденції індуїзму, адже статистика вперто вказувала на скорочення кількості прихильників індуїстських сект при збільшенні кількості християн, що спровокувало паніку “християнської загрози”, “вмираючого індуїзму” і, нарешті, “вмираючої індуїстської нації”. Реальної загрози не було, адже, по-перше, самі ж члени Ар'я самадж під час проведення перепису просили записувати їх не як індуїстів, а як представників самаджу, формально зменшуючи індуїстську спільноту в статистичних даних, а по-друге, чисельність населення Індії була настільки велика, що християнізація навіть такими темпами виглядала фантастичною перспективою. А проте на ідеї “вмираючої індуїстської нації” почали спекулювати націотворці, в основному ті, що були пов'язані з Ар'я самадж, – Сарасваті, Рай, Шраддхананда, Сарда. Британські переписи населення стали головним поштовхом для введення у практику Ар'я самадж обряду “шруддхі” – очищення для прийому в лоно індуїзму осіб, котрі вийшли з нього або із самого початку були іншої віри.

Таким чином, індійський націоналізм другої пол. XIX – поч. XX ст., хоч і має оригінальний характер, пов'язаний передусім із релігійною складовою, залишається продуктом колоніальної ситуації. Можна простежити деяку закономірність у тому, як західний вплив здійснювався на діячів індійського національного руху. Серед найбільш впливових з них, які у своїх працях торкалися питання нації, можна бачити представників двох націоналістичних ліній – консервативної та ліберальної. Представники першого напрямку, до якого належали Лала Ладжпат Рай, Хар Білас Сарда, Свами Даянанда Сарасваті та Свами Шраддхананда, надихалися ідеями західних сходознавців, конструюючи расову основу нації через арійський спадок та релігійну (фактично культурну) основу за допомогою повернення до універсального чистого індуїзму ведійських часів. Саме ці діячі залучали створену західними істориками схему періодизації історії у своїх націоналістичних побудовах, віднаходячи в минулому підтвердження сили та єдності. Вони ж частково перейняли культурний націоналізм німецьких романтиків і брали до уваги британську демографію. Всі націоналісти консервативної лінії були членами Ар'я самадж або ортодоксальних товариств типу Гінду махасабха, що також вплинуло на їхнє бачення. Натомість

представники “ліберальної лінії” не брали до уваги західну примордіалістську концепцію нації, а опиралися винятково на англійську політичну філософію, зокрема на англійський лібералізм, і пропонували варіант політичного націоналізму. Таким чином, хоча на Півночі Індії були представлені дві націоналістичні лінії, культурний націоналізм виявився актуальнішим, ніж політичний, оскільки до нього зверталася значно більша частина впливових діячів регіону.

---

<sup>1</sup> Кастова система.

#### ДЖЕРЕЛА

- Arya Samaj and Politics.** Substance of a lecture delivered by Mahatma Munshi Ram on the occasion of 31<sup>st</sup> anniversary of the Lahore Arya Samaj. Lahore, 1906.
- Pannikar K. M. Indian Nationalism. Its Origin, History, and Ideals.* London, 1920.
- Pt. Bishan Narain Dar's Speeches and Writings.** Part II. Lucknow, 1921.
- Rai L. L. A Study of Hindu Nationalism // Lala Lajpat Rai. Writings and Speeches.* Vol. 1. 1888–1919. Delhi – Jullundur, 1966a.
- Rai L. L. The One Pressing Need of India // Lala Lajpat Rai. Writings and Speeches.* Vol. 1. 1888–1919. Delhi – Jullundur, 1966b.
- Sarda H. B. Speeches and Writings.* Ajmer, 1935.
- Sarda H. B. Hindu Superiority: An Attempt to Determine the Position of the Hindu Race in the Scale of Nations.* New Delhi, 1975.
- Satyarth Prakash by Maharshi Swami Dayanand Saraswati, “The Luther of India”.** Lahore, 1908.
- Speeches and Writings Har Bilas.** Ajmer, 1935.

#### ЛІТЕРАТУРА

- Скорородова Т.* Категория нации в политической мысли Бенгальского Возрождения // **Известия Пензенского государственного педагогического университета им. В. Г. Беллинского.** Вып. № 13, 2008.
- Bhatt Ch.* Primordial Being: Enlightenment, Schopenhauer and the Indian subject of postcolonial theory // **Radical Philosophy**, 100. (Apr., 2000).
- Chakrabarty D.* Postcoloniality and the Artifice of History: Who Speaks for “Indian” Pasts? // **Representations**, No. 37, Special Issue: Imperial Fantasies and Postcolonial Histories. (Winter, 1992).
- Chatterjee P.* **The Nation and Its Fragments. Colonial and Postcolonial Histories.** Princeton, New Jersey, 1993.
- Dipesh C.* **Provincializing Europe. Postcolonial Thought and Historical Difference.** Princeton, Oxford, 2000.
- Encyclopedia of Eminent Thinkers.** Vol. 7: The Political Thought of Jayaprakash Narayan / Ed. K. S. Bharathi. 1998.
- Gelders R., Derde W.* Mantras of Anti-brahmanism: Colonial Experience of Indian Intellectuals // **Economic and Political Weekly.** Vol. 38, No. 43. (Oct. 25–31, 2003).
- Guha R.* **History at the Limits of World History.** New York, 2002.
- Hansen T. B.* **The Saffron Wave. Democracy and Hindu Nationalism in Modern India.** Princeton, New Jersey, 1999.
- Kedourie E.* **Nationalism in Asia and Africa.** London, 1970.
- Prakash. G.* Writing Post-Orientalist Histories of the Third World: Perspectives from Indian Historiography // **Comparative Studies in Society and History.** Vol. 32, No. 2. (Apr., 1990).
- Rajeswar P. Rao.* **The Great Indian Patriots.** Vol. 1. New Delhi, 1991.
- Sarkar S.* Nationalism and Poverty: Discourses of Development and Culture in 20<sup>th</sup> Century India // **Third World Quarterly.** Vol. 29, No. 3, 2008.
- Sarkar S.* **Writing Social History.** Calcutta, Chennai, Mumbai, 1997.
- Vanina E.* India: The Whole and Its Parts in Historical Perspective // **Indian Historical Review.** Vol. 28, No. 1–2. (Jan./July 2001).