



Ванина Е.Ю.

От «общины» к «нации»: индийские мусульмане в концепциях британских ориенталистов

DOI 10.31162/2618-9569-2019-12-3-703-725

УДК 930.85

Original Paper

Оригинальная статья

От «общины» к «нации»: индийские мусульмане в концепциях британских ориенталистов

Е.Ю. Ванина

Институт востоковедения РАН, г. Москва, Российская Федерация

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7992-3013>, e-mail: eug.vanina@gmail.com

Резюме: Индийские мусульмане изначально рассматривались британскими ориенталистами как чужеродный элемент в индийском обществе, как жестокие завоеватели, распространявшие свою веру «на острие меча». Согласно этой концепции, население Индии делилось на две гомогенные и враждующие «общины»: индулов (к ним приписывали также сикхов, буддистов, джайнов и т.д.) и мусульман. При этом игнорировались два критически важных обстоятельства: концепция не учитывала региональные, социальные, этнокультурные, лингвистические и иные различия внутри каждой из воображенных ориенталистами «общин» и то, что большинство индийских мусульман составляли не потомки завоевателей, а обращенные в ислам местные уроженцы; сохранив многие элементы своего доисламского бытия, они были и по сей день остаются ближе по культуре, языку и быту к индулам своего региона, чем к единоверцам из других индийских территорий и зарубежных стран. На концепциях ориенталистов основывалась британская колониальная политика; через систему образования и прессу они транслировались индийской элите, которая не только сама стала мыслить категориями гомогенных «общин», но и вполне логично трансформировала их в «нации», заложив таким образом основы коммуналистского направления в индийском национализме. Так родилась «теория двух наций»; ее осуществлением стали идея Пакистана и кровавый раздел Британской Индии в 1947 г.

Ключевые слова: индийские мусульмане, ориентализм, национализм, нация, община, колониализм, коммунизм

Для цитирования: Ванина Е.Ю. От «общины» к «нации»: индийские мусульмане в концепциях британских ориенталистов. *Minbar. Islamic Studies*. 2019;12 (3):703-725. DOI: 10.31162/2618-9569-2019-12-3-703-725



Контент доступен под лицензией Creative Commons

Attribution 4.0 License.

This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 License.



From 'community' to 'nation': indian muslims in the concepts of british orientalists

E.Yu. Vanina

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

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7992-3013>; e-mail: eug.vanina@gmail.com

Abstract: Indian Muslims were initially viewed by British Orientalists as a foreign and alien element in the Indian society, as cruel invaders who came to spread their religion “at the tip of their swords”. According to these concepts, the Indian population was divided into two homogeneous and hostile “communities”, that is Hindus (including Sikhs, Buddhists, Jains, etc.) and Muslims. Such perception ignored two aspects of crucial importance: first, it did not take into consideration various regional, social, ethno-cultural, linguistic and other differences within each of the imagined “communities”; second, the majority of the Indian Muslims were not descendants of the invaders, but local people converted to Islam. Through preservation of many elements of their pre-Islamic past, they were, and still are, closer to the Hindus of their respective regions concerning language, culture and lifestyle, than to their co-believers in other areas of India, or foreign countries. These orientalist concepts served as the basis of British colonial policy; through education system and press they were communicated to the local elites, who not only began to think in terms of homogeneous religious “communities”, but, quite logically, transformed them into the “nations”, thus laying ground for communalist trends in Indian nationalism. In this way, the “two nations theory” was born. Its implementation was the idea of Pakistan and the bloody partition of British India in 1947.

Keywords: Indian Muslims, Orientalism, nationalism, nation, community, colonialism, communalism

For citation: Vanina E.Yu. From 'community' to 'nation': indian muslims in the concepts of british orientalists. *Minbar. Islamic Studies*. 2019;12 (3):703-725. (In Russ.) DOI: 10.31162/2618-9569-2019-12-3-703-725

О том, что жители Индостана относятся к двум основным конфессио-
нальным группам, последователям индуизма и ислама, европейцы узнали от
путешественников, посещавших Южноазиатский субконтинент еще в позднее
средневековье и в начале нового времени. Отношение людей Запада – моря-
ков, коммерсантов, медиков, миссионеров, авантюристов, продававших свою
шпагу «азиатским деспотам», – к индусам было двояким. С одной стороны,
они фигурируют в травелогах как язычники, идолопоклонники, совершаю-



шие отвратительные и бессмысленные обряды перед образами многоруких и многоликих чудищ; многие европейцы без обиняков называли индуизм поклонением дьяволу [1, р. 16–18]. С другой стороны, наиболее образованные европейцы находили в индуизме, особенно в учении о переселении душ, нечто общее с воззрениями пифагорейцев, в поклонении изображениям богов – с античными жертвоприношениями; долгое время сохраняли популярность средневековые легенды о том, что именно в Индии некогда жил легендарный христианский царь Иоанн-пресвитер, все индийцы в древние времена являлись христианами, но затем «впали в язычество» [2, р. 164–165]. Индусский догмат о трех основных богах (тримурти) Брахме, Вишну и Шиве некоторые европейцы воспринимали как аналог христианской Троицы [3, р. 115].

Что касается индийских мусульман, то в этом случае традиционная для средневековой Европы исламофобия¹ проявлялась в полную силу. Их по аналогии с арабами и другими последователями ислама называли «маврами» и не скупилась на оскорбительные эпитеты в адрес основателя религии и его последователей. Например, описывая знаменитый мавзолей падишаха Акбара (1542–1605) в Сикандре близ Агры, португалец Себастьян Манрике, отдав должное красоте здания, не преминул заметить: «это последнее место упокоения мерзкого тела, которое служило прибежищем проклятой души императора Акбара» [6, р. 168]. Акбара, величайшего из всей династии Моголов, прославленного своей веротерпимостью государя-реформатора, позволившего, кстати, свободно проповедовать в Индии католицизм, уже более 30 лет не было в живых, когда Манрике увидел его могилу. Оскорбительные эпитеты Манрике, видимо, использовал автоматически, как и подобало доброму католику писать о мусульманине, даже великом правителе.

Вариант языка хиндустани, пользовавшийся арабо-персидской графикой (сейчас он известен как урду), до XIX в. именовался в английских книгах и разговорном обороте англичан в Индии «мавританским» (Moors) [7, с. 289–291]. При этом, однако, в глазах иных фиранги² мусульмане выглядели даже чем-то симпатичнее индусов, поскольку не являлись «язычниками» и не поклонялись «многоруким и многоголовым дьяволам». Кстати, путешественники в Индии общались с мусульманами гораздо больше, чем с индусами. Для большинства посещавших Индию европейцев единственным доступным

¹ См. подробнее: [4, с. 41, 58–59, 67, 159; 5, р. 59–73].

² Фиранги – «франки», так в средневековой Индии называли всех без разбора европейцев.

средством общения выступал фарси – государственный язык Могольской империи (некоторые, прежде всего торговавшие на Ближнем и Среднем Востоке купцы, могли кое-как объясняться по-арабски и по-тюркски); местных языков европейцы, как правило, не знали и, даже если жили в Индии по несколько лет, не стремились учить, ограничивая свои контакты мусульманами (придворными-аристократами, чиновниками, купцами), а также теми из индусской элиты, кто знал фарси [8].

Путешественники, как правило, записывали непосредственные впечатления, интерпретируя их в зависимости от собственного кругозора и в не меньшей степени, если записки предполагались к публикации, запросов читателей на родине. Ситуация изменилась, когда о странах Востока, включая Индию, стали писать не только путешественники, но и мыслители-публицисты, «властители дум», даже не бывавшие ни в одной из описываемых стран, а главное – ученые-ориенталисты.

Не пытаясь воспроизвести в данной статье весь мощный дискурс об ориентализме, заданный прославленной книгой Э. Саида, подчеркну те принципы и подходы, которые будут важны для исследования моей темы. Принимая в целом данные Э. Саидом и его последователями определения ориентализма как «стиля мышления, базирующегося на онтологическом и эпистемиологическом отличии “Востока”, от, в течение большей части времени, “Запада”», я считаю крайне важным вывод о непосредственной взаимосвязи ориентализма и колониализма в его политическом, административном, социальном и культурно-идеологическом аспектах, а также о том, что ориентализм «имеет более непосредственное отношение к “нашему” (западному – Е. В.) миру, чем к самому Востоку» [5, р. 12]. Научные труды и концепции ориенталистов не столько исследовали «Восток» как таковой, сколько «воображали» его, реконструировали в соответствии, во-первых, с потребностями самоидентификации Запада, нуждавшегося в контрастирующем образе «другого»; во-вторых, с доминировавшими в ту или иную эпоху на Западе теориями, а в-третьих – с насущными потребностями колониального управления (в данном случае – Индией). Большинство ориенталистов XVIII – начала XX в. составляли военные и гражданские служащие колониальной администрации; но и те, кто не относился к их числу и принадлежал к «чисто академическим кругам», изучали Восток не только для удовлетворения своих научных инте-



ресов, но и для того, чтобы сделать более эффективной и успешной «миссию белого человека» по «улучшению» и «цивилизации» азиатов.

Ислам фигурировал в европейской мысли XVIII–XIX вв. не только как «неправильная», с точки зрения католиков и протестантов, религия, последователи которой были извечными врагами Европы, но и как система, порождающая «азиатский деспотизм» со всеми его ужасами – о них на примере турок, арабов и персов столь подробно писали многие великие европейцы, такие как Монтескье, Вольтер, Вольней, де Токвилль и др. [9, р. 30–100]. Разумеется, все эти оценки хорошо знали и английские ориенталисты, изучавшие, а точнее – конструировавшие Индию.

«Жестокие туранцы»

Научные интересы ориенталистов-индологов концентрировались, главным образом, на классическом наследии, древней культуре и религии – ведийской, буддийской и индусской. Ислам их почти совершенно не привлекал, хотя сэр Уильям Джонс, основатель Азиатского общества и блистательный лингвист, начинал свою карьеру ориенталиста именно с изучения фарси и переводов персидской поэзии, за что еще до переезда в Индию заслужил у соотечественников прозвище «Восточного Джонса». В Индии сэра Уильяма интересовали исключительно санскрит и классическая брахманская культура. Приход в Индию мусульманских завоевателей становился как бы границей, за которую изучение Индии не должно было заходить. Выступая на заседании Азиатского общества с речью об истории и хронологии Индии, Джонс специально подчеркнул: «во всех рассуждениях, касающихся истории Индии, я доведу свое исследование до мусульманских завоеваний в начале XI в.» [10, р. 21].

Первым ориенталистам индусы представлялись кроткими и бесстрастными философами-аскетами, миролюбивыми и женственными, а потому покорными любому завоевателю. Такими, по мнению Александра Доу, автора «Истории Индостана» (1768), приобретшей всеевропейскую славу и ставшей источником для многих мыслителей, включая Вольтера и Радищева, их сотворил жаркий и влажный климат: он, вкупе с избытком самых разных плодов и злаков, сделал ненужными какие-либо энергичные усилия для выживания. Индуизм Доу называл религией, идеально подходящей для людей, живущих под чужеземной властью, ибо она воспитывает аскетизм, слабование и по-



корность, сделавшие Индию легкой добычей завоевателей. Мусульмане, в отличие от индусов, происходили из «пустынь Аравии» и «татарских степей», где «люди внушали больший страх, чем звери»; поэтому они были жестоки, энергичны, воинственны, а их религия как нельзя лучше способствовала установлению в Индии деспотического правления [11, р. X].

Такое противопоставление «женственных» индусов и «жестоких, но энергичных» мусульман стало общим местом британской ориенталистики. Точно так же рассуждали и колониальные администраторы: Уоррен Хейстингс, первый генерал-губернатор Британской Индии, писал, что до англичан Индию завоевали мусульмане: «основополагающие принципы религии обязывают их распространять свою веру мечом», и они делали это с «исключительной жестокостью». Именно поэтому Хейстингс, уже будучи в отставке (1807), призывал своих преемников действовать по контрасту с мусульманами и устанавливать британское господство в Индии с максимальным миролюбием и уважением к традициям и религии туземцев [12].

Конструируя историю Индии в соответствии с европейской моделью, ориенталисты видели в древнеиндийской цивилизации аналог греко-римской античности, а мусульманам в этих построениях отводилась роль варваров, под ударами которых рухнула блистательная древность [13, с. 91–92]. Именно это «нашествие» представлялось одной из основных причин деградации индийской культуры: если в XVIII в. ориенталисты писали о мусульманах как о грубых и жестоких разрушителях, то во второй половине XIX в. к этим рассуждениям добавилась еще «арийская теория», и, как стало модно писать в то время, древнеиндийская цивилизация деградировала потому, что «чистая арийская кровь» смешалась с кровью темнокожих дравидов и «жестоких туранцев».¹ У мусульманских завоевателей индусы, как утверждал прославленный санскритолог и один из создателей «арийской теории» Ф. Макс Мюллер (1823–1900), переняли множество пороков: «Когда вы читаете о зверствах мусульманских завоевателей в Индии, со времени завоевания и до того, как Англия вступила в дело и, что бы ни говорили ее завистливые критики, сделала во всех сферах принципы нашей общей гуманности снова уважаемы-

¹ Тураном на Востоке традиционно называли Центральную Азию или вообще всю территорию, где жили тюркоязычные народы. Но для английских и немецких антропологов, писавших об Индии, термин «туранцы» означал всех, кто не был арием и дравидом. Иногда «туранцами» называли даже дравидов.



ми в Индии, удивляет, мне кажется, как могла какая-либо нация пережить такой ад и сама не превратиться в дьяволов» [14, р. 72].

Джеймс Милль, автор «Истории Британской Индии» (1817) – главной книги, по которой поколениями изучали историю субконтинента как белые сахибы, так и их туземные подданные, являлся непримиримым оппонентом ориенталистов и в жесткой полемике с ними оказался одним из немногих британских авторов, рассматривавших индийских мусульман в более позитивном ключе, чем индусов – последним он вообще отказывал в каком-либо цивилизационном развитии, в сколько-нибудь значимых культурных достижениях. Мусульмане же, будучи «азиатскими варварами», все-таки имели ряд преимуществ: мужество, энергию, здравый смысл, а также более ощутимое воздействие государства на религиозные институты, что, на взгляд Милля, было более позитивным для общества, чем абсолютное, как он безосновательно полагал, господство брахманов в индусском обществе. Именно поэтому с мусульманскими завоеваниями, особенно с созданием Могольской империи, Милль связывал «улучшение» Индии.

Всю историю Индии Милль разделил на три основных периода: индусский, мусульманский, с коего, собственно, и начиналась история, ибо, как он полагал, индусы проявляли равнодушие к своему прошлому и не умели его фиксировать, и британский, способный, при правильной политике, добиться того, чтобы жители Индии отказались от своей «ложной» культуры и вступили на путь «правильной» цивилизации [15, р. 347; 9, р. 177–194]. Такое деление истории Индии подвергалось критике на протяжении нескольких поколений, но оказалось исключительно живучим и устойчивым; его полностью восприняли сами ориенталисты. Правда, они стали рассматривать «мусульманский период» как аналог (ухудшенный, разумеется) европейского средневековья, что также несло определенную оценочную нагрузку, поскольку в Европе на протяжении почти всего XIX и значительной части XX в. «средневековье» часто употреблялось с такими эпитетами, как «мрачное» или «темное»¹.

Вообще индийские мусульмане в течение долгого времени воспринимались британскими индологами как пришельцы, как чуждый и, в основном, враждебный элемент социальной жизни Индии. В XIX в. в Англии, как и в других странах Европы, развивались арабистика, иранистика, тюркология, исламоведение, изучались история и культура мусульманских стран, но ин-

¹ См. подробнее: [13, с. 95–98].



дийские приверженцы ислама в сферу научных интересов долго не входили. Считалось, что красота персидской поэзии или изяществом минаретов и мавзолеев можно было восхищаться в Исфахане и Ширазе, но не в Дели или Агре; исследовать ислам надлежало в Багдаде, Дамаске или Каире, но не в каком-либо из городов Индии. Однако полностью игнорировать индийских мусульман также оказалось невозможно: претендуя на роль преемника Великих Моголов, англичане волей-неволей начали изучать политико-административный опыт и историю своих предшественников. Еще в 1801 г. вышел в свет в английском переводе Ф. Гладвина важнейший могольский текст по государственному управлению – «Установления Акбара» (*Ā'in-i Akbarī*), трактат, принадлежащий перу выдающегося государственного деятеля и мыслителя эпохи Акбара, Абу-л Фазла Аллами (1551–1602). За этим последовал перевод на английский язык целого ряда могольских хроник – англичанам было необходимо узнать, как управлялась самая могущественная в истории Индии империя и, что не менее важно, противопоставить ей собственную империю как более прогрессивную и гуманную.

В 1867 г. крупный колониальный чиновник сэр Г.М. Эллиот начал публикацию многотомной «Истории Индии, рассказанной ее собственными историками. Мусульманский период». После смерти Эллиота его труд завершил, систематизировал и издал Дж. Доусон [16]. На протяжении более столетия он оставался едва ли не главным источником для исследователей «мусульманского» периода истории Индии – особенно тех, кто не мог читать хроники в оригинале. Предисловие, предпосланное Эллиотом первому тому, излагает взгляд автора на отобранный им материал и на мусульманские государства в Индии. Взгляд этот исключительно негативен: переводимые тексты не содержат, по мнению Эллиота, ничего, кроме кровавых войн, насилия, братоубийственной борьбы за власть, интриг, главное – религиозного фанатизма (разрушенных индуских храмов, поверженных идолов, убийств и насилия), а главное – моральной низости, разврата и безрассудной роскоши правителей [там же, р. XV–XXVII]. Даже прославленные памятники могольской архитектуры, красоту которых Эллиот не мог отрицать, служили, по его убеждению, только «личному тщеславию» монархов, никогда не заботившихся о благе подданных [там же, р. XXIII]. Главную свою цель английский историк видел в том, чтобы показать образованным туземцам, насколько мусульманские пра-



Ванина Е.Ю.

От «общины» к «нации»: индийские мусульмане в концепциях британских ориенталистов

вители представляли собой «отбросы человечества»¹ и какие блага обрели индийцы под «мягким и справедливым» правлением Британии» [там же, р. XXII–XXIII].

Ориентализм и национализм

В 1857–59 гг. вся колониальная система в Индии сотряслась до основания под ударами мощнейшего антибританского восстания, известного в англо-индийской историографии как «сипайский мятеж» (Sepoy Mutiny)². Из всех многочисленных аспектов этого исторического события для темы данной статьи важно одно: английские власти считали зачинщиками и основными участниками восстания именно мусульман, хотя в нем принимали участие представители обеих конфессий и среди вождей выступления индусов насчитывалось, пожалуй, даже больше. Возможно, подобная трактовка возникла потому, что на первом этапе «сипайского мятежа» повстанцы захватили Дели и объявили о восстановлении Могольской империи под властью последнего из падишахов, Бахадур-шаха Зафара. В течение долгого времени после восстания английские власти относились к мусульманам с недоверием, которое постоянно подпитывалось растущим влиянием ваххабитов, призывавших к вооруженной борьбе против англичан. Подозрения вызывали даже вполне лояльные британцам князья. В 1885 г. Сиддик Хасан-хан, правитель Бхопала, второго по величине мусульманского княжества Индии, был отрешен от власти за перевод на урду и публикацию ваххабитских текстов – чисто религиозных, как он настаивал. Аресты участников «ваххабитских заговоров» и суды над ними укрепляли колониальные власти в убеждении, что мусульмане – чужеродная и враждебная часть индийского населения, в любой момент готовая к вооруженному выступлению [17, р. 185].

Однако в 1871 г. крупный английский чиновник и ученый У.У. Хантер опубликовал книгу «Индийские мусульмане: замышляют ли они мятеж против королевы?», привлекая всеобщее внимание. В этой книге, проанализировав деятельность ваххабитов на северо-западных границах Индии, он обратился к мусульманам других регионов, в основном – Бенгалии и Ориссы, и показал, что эти люди не затронуты ваххабитской пропагандой и не гото-

¹ Единственным исключением среди них, по общему мнению британских индологов, являлся Акбар, соответствовавший европейским представлениям о «просвещенном монархе».

² В официальной историографии современной Индии закрепились названия «Великая народная война» (Great People's War) и «Первая война за независимость» (First War of Independence).

вят никаких мятежей, но имеют основания для недовольства британскими властями. Главное из них состояло в том, что мусульманская элита оказалась несправедливо отстранена от участия в административной, юридической, образовательной и прочих системах колониального общества. Для «мусульманских джентльменов по рождению», сокрушался Хантер, сделали недоступной службу в армии (последствие восстания); в юриспруденции, гражданской службе, колледжах и университетах количество мусульман являлось ничтожным. «Образованные мусульмане видят, – подчеркивал автор, – что доля в системе управления и преимущества жизни перешли в руки ненавистных индусов» [18, р. 148–156].

«Ненависть к индусам» образованных мусульман Хантер значительно преувеличил, если не «вообразил», но по сути его замечания имели смысл. Если индусская элита активно приобщалась к западному образованию (сдача экзамена на английском и диплом учебного заведения европейского типа – колледжа или университета – были необходимы для поступления на государственную службу или приобретения лицензии адвоката, врача и т.д.), то мусульманская долгое время оставалась в стороне от «прогресса». Она и сама не слишком стремилась к нему, предпочитая держаться за традиции и оплакивать прошлое величие, да и британские власти, относясь к мусульманам с подозрением, предпочитали продвигать индусскую элиту в качестве «лояльных туземцев», способных успешно трудиться на благо империи в административном аппарате, образовании и прочих сферах колониального общества. В таком положении Хантер видел опасный перекося, который призывал исправить.

Размышления английского ученого-администратора вполне совпадали с воззрениями мусульманских реформаторов. Их общепризнанный глава, прославленный мыслитель и просветитель Сайид Ахмад-хан (1817–1896), получивший за заслуги перед английскими властями рыцарское звание (поэтому его традиционно называют «сэр Сайид»), призывал единоверцев отринути «лень и невежество» и приобщиться к западному образованию, несущему «прогресс» [19, р. 80–83; 20, р. 383–384]. С этой целью по инициативе сэра Сайида и при поддержке британских властей в Алигархе (ок. 200 км от Дели) в 1877 г. открылся Мусульманский Англо-Восточный колледж, впоследствии – Алигархский мусульманский университет, существующий и поныне. Новый колледж, по замыслу его основателя, должен был «воспитать наших



соотечественников так, чтобы они могли оценить достоинства британского правления; отвергнуть иллюзорные традиции прошлого, мешающие нашему прогрессу; устранить предрассудки, до сих пор оказывавшие негативное влияние на нашу расу; примирить восточное образование с западной литературой и наукой; вдохнуть в мечтательные умы жителей Востока практическую энергию Запада; сделать мусульман Индии полезными и достойными подданными британской короны...» (цит. по: [19, р.98]). В приведенной цитате наиболее важным для данной статьи является то, что сэр Сайид называл своих единомышленников, для которых и предназначался колледж, «соотечественниками» и «расой», что вполне соответствовало воззрениям британских ориенталистов.

Ранние ориенталисты, как отмечалось выше, рассматривали индийских мусульман в качестве некоего чужеродного элемента, пришельцев из «татарских степей», что ни в какой мере не соответствовало действительности. Подчеркнув в заглавии своей книги «индийскость» мусульман, Хантер показал, насколько познания его и его коллег по этому вопросу продвинулись вперед. Стало ясно, что к тому времени, когда британские ученые и чиновники занялись изучением Индии, абсолютное большинство индийских мусульман составляли не потомки завоевателей первой или второй волны, а местные уроженцы, обращенные в ислам. Причем в этом обращении главным орудием выступало не «острие меча», а энергичная и умелая деятельность суфийских проповедников¹, благодаря ей новую религию принимали жители многих регионов Индии, в основном низшие касты и племена. Став мусульманами, они сохраняли язык, занятия и многие элементы прежней культуры. Именно благодаря этому возникло такое специфическое явление, как индийский ислам с его широко распространенным культом святых пиров и их усыпальниц – мазаров, их почитателями наравне с мусульманами является и множество индуистов (совместно они устраивают в дни урса пышные процессии и ярмарки с представлениями народного театра)²; с суфийскими орденами, духовная практика которых испытала влияние йоги, иными словами – с огромным количеством индийских культурных элементов, на взгляд ортодоксов, совершенно неисламских.

¹ О религиозно-философских воззрениях и исторической эволюции индийского суфизма см. подробнее: [21].

² См. подробнее: [22, с. 10–49].



Индийские мусульмане, сохраняя преданность своей вере и ее основным обрядам, говорили на разных языках и сохраняли традиционные для Индии типы социальной организации, включая кастовое устройство, совершенно противоречащее догматам ислама. То же самое касалось различных элементов культуры, быта, обычаев и норм: для многих было вполне обычным участвовать в индуских праздниках наподобие холи и дивали; известно немало поэтов-мусульман, переводивших на местные языки и фарси «Рамаяну» и «Махабхарату». Вообще мусульмане внесли значительный вклад в развитие литератур на новоиндийских языках, и во многих случаях сюжетами их произведений становились истории из местного фольклора или индуских эпических поэм. И в наши дни в Индии живут не «просто мусульмане», а мусульмане североиндийские, бенгальские, панджабские, деканские и т.д. По языку, быту, культуре, поведению и ментальности они гораздо ближе к индусам своего региона, чем к единоверцам из других исламских стран.

Все это британские ориенталисты не учитывали, и не из дурных намерений, а просто потому, что их в каждой из индийских культур интересовало только «высокое» и «классическое». В индуском контексте они изучали санскрит, классический индуизм и элитарную брахманскую культуру, пренебрегая «базарными» местными языками, мировоззрением небрахманских слоев общества, «дикими» локальными культурами, вообще любой региональной спецификой, а также развитием тех или иных институтов во времени [23, р. 26]. То же самое относилось и к мусульманам: внимание исследователей привлекали, главным образом, ортодоксально-канонический вариант религии, арабский и фарси, «высокие» образцы культуры и литературы.

Именно на такой основе и возникло ставшее общим местом во всем ориенталистском дискурсе деление индийцев на «индусскую» (с включением джайнов, сикхов, буддистов) и «мусульманскую» общины (communities). Подобное деление совершенно не учитывало языковые, культурные, социальные и ментальные различия внутри обеих конфессиональных групп, о чем речь шла выше. Не принималась во внимание специфическая черта доколониального индийского общества – возникшая в средневековье и укреплявшаяся в течение столетий параллельная индуско-мусульманская структура каст и статусов. Практически каждой социальной страте/касте у индусов соответствовал мусульманский аналог, разделявший с индуским «собратом» не только занятие, но социальные нормы, ценности и культуру. Поэтому индуский



феодал-раджпут был по уровню жизни, статусу и менталитету гораздо ближе к могольскому эмиру, чем к своим «единоверцам» из другой касты или другого региона, а ремесленник-мусульманин чаще вступал в социальное, экономическое и культурное общение с партнерами по производству и рынку – индусами, чем с аристократическими «братьями по вере» [24, с. 160, 190–196]. Индусские раджи – вассалы Могольской империи – постоянно воевали под ее знаменами с единоверцами из других регионов; то же самое делали мусульманские феодалы, служившие индусским князьям. Региональные, сословные, родственные¹, государственно-политические и культурные идентичности оказывались в данном случае сильнее конфессиональных.

Все эти критически важные факторы не привлекали внимания английских ориенталистов. Здесь немаловажную роль сыграло следующее отмеченное Э. Саидом обстоятельство: как правило, европейский исследователь приезжал в страну «Востока» с уже готовыми «нерушимыми абстрактными максимами относительно изучаемой страны, и редко ориенталистов интересовало что-либо, кроме подтверждения этих туманных “истин” путем применения их, без особого успеха, к непонимающим и потому вырождающимся туземцам» [5, р. 52]. Иными словами, все, что противоречило разработанной схеме, отсекалось как ненужное; с индийскими социокультурными и историческими реалиями англичане поступали так же, как с деревьями и кустарниками в своих садах: придавали заранее воображенную форму, отстригая все лишнее. Причем особо значимым было то, что разработанные таким образом концепции не просто публиковались в статьях и монографиях, но становились основой реальной политики колониальных властей.

Представление о том, что население Индии делится на две основные гомогенные «общины», причем, что важно, враждебные друг другу и противоборствовавшие на протяжении всей совместной истории, проявлялось во многих установлениях и мероприятиях британской администрации. Прежде всего, ориенталистские конструкции индийского общества, прошлого и настоящего субконтинента, транслировались «туземцам» через систему образования, будь то школа или университет. Английские учебники и исторические труды, особенно вошедшие во все учебные программы тексты Милля, а так-

¹ Начиная с Акбара могольские падишахи и принцы женились на раджпутских принцессах, которым позволялось сохранять свою веру. Брачная церемония в таком случае проходила по двум канонам – индусскому и мусульманскому. Несколько могольских падишахов были раджпутами по матери.



же Эллиота и Доусона, трактовали все индийское средневековье как кровавое противостояние «индусской» и «мусульманской» «общин». Навязывание индийцам взгляда на историю Индии исключительно как на хронику индусско-мусульманского противостояния бередило старые раны (память о действительных жестокостях, противоречиях и обидах), заметно сказывалось на мировоззрении образованной элиты обеих конфессий.

Единый язык Северной Индии, имевший две графики – арабо-персидскую и деванагари (понимаемые образованными индусами и мусульманами в равной мере¹), – оказался усилиями британских лингвистов разделен на два: «мусульманский» урду и «индусский» хинди, причем последний, по сути, искусственно создан на основе употребляемого лишь на ограниченной территории и почти нелитературного диалекта кхари боли при игнорировании браджа, создавшего богатейшую литературу по всей Северной и Центральной Индии [7]. Так по воле британских администраторов (в соответствии с концепциями лингвистов создавались учебные и экзаменационные программы, регулировалась пресса, языки наделялись официальным статусом) произошло лингвистическое разделение двух «общин».

Этому же способствовало и регулярное проведение колониальными властями статистических исследований и переписей населения, когда туземное население классифицировали и подсчитывали по кастам и религиозным communities, закрепляя тем самым в массовом сознании реально не существовавшее единство «общин». Такая колониальная статистика являлась, как отмечает современный исследователь, «не пассивным инструментом сбора данных, а создавала в Индии новое чувство категориальной идентичности и стратегию для политики» [25, р. 316]. Принятые английским правительством законы Морли-Минто (1909), Монтегю-Челмсфорда (1919) и Закон об управлении Индией (1935) предусматривали на выборах в законодательные советы при вице-короле и губернаторах провинций голосование по отдельным конфессиональным куриям, причем мусульмане «как община меньшинства» получали различные преимущества [26, с. 62, 82–85, 203–204]. По сути дела,

¹ Урду был особенно распространен в судах, поэтому в простонародье его называли «судебным языком» (касаһгӀи зибӀан), и до сих пор в хинди, который стараниями сначала колониальных властей, а потом индийских националистов максимально разведен с урду, в юридической лексике преобладают слова из урду (т.е. арабо-персидские): *adālat* (суд, судебное заседание), *muġġim* (обвиняемый), *mulzīm* (истец), *vakīl* (адвокат), *sabūt* (улика, доказательство), *sazā* (приговор) и т.д. Например, несмотря на брахманское происхождение, Джавахарлал Неру, потомственный адвокат, в своих выступлениях использовал именно урду. Исключительно сильны элементы урду в диалогах болливудского кино.



вся социальная, административная и культурная деятельность британских властей базировалась на этой концепции, и любой индеец получал от колониальных властей доступ к общественной и политической жизни прежде всего как представитель той или иной «общины», которую, особенно если речь шла о таких крупных конфессиональных сообществах, как индусы и мусульмане, вполне логично было воспринять как «нацию». Многие ориенталисты, начиная с Джонса [10, р. 120] и Доу [11, р. XXIX, XXXIV], использовали для описания индусов термин «нация», что изначально предполагало возможность считать другой «нацией» мусульман.

В индийском национализме, с самого его зарождения в 70–80-х годах XIX в. сложились два основных направления: общегражданское и коммуналистское [13, с. 149–152]. Первое утверждало, что индийская нация – это все, кто живет в Индии, вне зависимости от религиозной и кастовой принадлежности. Наиболее крупными идеологами этого направления являлись Махатма Ганди, Джавахарлал Неру и Маулана Абул Калам Азад (1888–1958) – авторитетный мусульманский политик и публицист, первый министр образования независимой Индии. Правоверный мусульманин, блестящий теолог, он выступал убежденным сторонником индусско-мусульманского гражданского единства. «Уже одиннадцать веков ислам имеет столь же законное право считать эту землю своей, сколь и индуизм, – говорил он. – И точно так же, как индус может с законной гордостью назвать себя индийцем, исповедующим индуизм, мусульманин может сказать, что он индеец, исповедующий ислам. То же самое относится к христианам и последователям всех прочих религий Индии» [27, р. 79–80]. Прошлое Индии Ганди, Неру, Азад и их единомышленники рассматривали как историю «единства в многообразии», как историю сотрудничества индусов и мусульман, взаимопроникновения и синтеза их культур.

Второе направление, известное как религиозный национализм или коммунализм, приравнивало к нации религиозную «общину», что вполне логично для представителей элиты, учившихся по составленным британскими ориенталистами учебникам. Таким образом, коммунализм разделился на два потока: индусский и мусульманский. В мусульманском варианте он опирался на воззрения сэра Сайида и его единомышленников: не будучи фанатиками, не проявляя (по крайней мере, публично) негативного отношения к индусам, они все активнее настаивали на том, что мусульмане – отдельная нация. Са-



моидентификация мусульманской элиты в Индии всегда была сложной: одни, сохраняя верность исламу и арабо-персидским культурным традициям, все же подчеркивали свою принадлежность к Индии и, насколько это не противоречило религии, говорили на одном языке (в лингвистическом и культурном смыслах) с индусской элитой своего региона, рассматривая прошлое Индии как общую историю индийцев всех конфессий и надеясь на общее с индусами будущее в единой стране. Другие стремились максимально дистанцироваться от всего индийского, декларируя свою принадлежность «Хиджазу» и «Исфахану». Мусульманский вариант коммунизма опирался именно на эту тенденцию и многократно усиливал ее. В своих письмах из Лондона сэр Сайид поведал о том, как его сын Махмуд на вопрос какого-то англичанина «Вы индиец?» сначала, «не подумав», ответил утвердительно, но потом, «поблестев от стыда», назвал себя «иностранцем, живущим в Индии» [28, с. 512]. А в 1887 г. сэр Сайид выступил со знаменитым обращением к мусульманской элите Индии: «Подумайте на минуту, кто вы такие. Что представляет собой наша нация? Мы – те, кто правил Индией на протяжении шестисот или семисот лет... Наша нация одной крови с теми, кто заставил трепетать не только Аравию, но и всю Европу с Азией» (цит. по: [29, р. 351]).

Уверенность в том, что индийские мусульмане – отдельная «нация», «одной крови» не с соседями-индусами, христианами, сикхами, парсами и т.д., а с единоверцами вне Индии, стала основным тезисом мусульманского национализма. Точно так же в отношении другой «общины» мыслил его брат-близнец, индусский национализм. Оба рассматривали прошлое Индии как арену битвы между двумя враждебными «нациями». Но если у индусского национализма, как полагали его идеологи, имелась своя страна – Индия, где мусульмане являлись враждебными пришельцами, то мусульманский национализм, у которого в 1906 г. появилась собственная политическая партия – Мусульманская лига, начиная с конца 30-х годов XX в., все активнее настаивал на создании собственной страны, идеального мусульманского «государства чистых» – Пакистана [30, с. 49–82]. Важно при этом отметить, что создателями и главными идеологами этого государства выступили не «бородатые фанатики», а утонченные, получившие блистательное английское образование и мыслящие в рамках западной концепции «наций-государств» деятели – такие как отец-основатель Пакистана Мухаммад Али Джинна (1876–1948).



Ванина Е.Ю.

От «общины» к «нации»: индийские мусульмане в концепциях британских ориенталистов

Основой нового государства должна была стать приравненная к нации мусульманская община. Мечта о его создании осуществилась в 1947 г., когда чудовищное кровопролитие, сопровождавшее раздел Британской Индии, унесло жизни около двух миллионов человек; вина за эту трагедию лежит, несомненно, и на лидерах обеих «общин», принесших множество жизней в жертву своим догмам и амбициям. Но существовавшие внутри мусульманской «общины» этнические, лингвистические и социально-экономические противоречия, которые игнорировали английские ориенталисты и их индийские ученики-националисты, проявили себя уже в первые десятилетия существования Пакистана – в 1971 г. он распался на собственно Пакистан и Бангладеш. Оказалось, что принадлежность бенгальских, с одной стороны, и панджабских, синдхских, пуштунских мусульман, с другой, к единой конфессии и воображаемой «общине» оказалась недостаточной для того, чтобы сплотить их в единую нацию.

Говоря о кровавых индуко-мусульманских столкновениях, сопровождавших последние два десятилетия колониальной эпохи и особенно время раздела, многие историки, публицисты и их читатели как в странах субконтинента, так и за их пределами, часто указывают в качестве основной причины провокации британских властей, якобы натравливавших, в соответствии с принципом «разделяй и властвуй», одну «общину» на другую. Доказательств подобной злонамеренности источники, насколько известно, не содержат: британские власти, напротив, стремились по возможности предотвращать и самыми решительными мерами прекращать религиозные конфликты¹, угрожавшие одному из устоев империи, которым англичане особенно гордились: «закону и порядку». Однако разработанные британскими индологами концепции, и прежде всего уверенность в существовании на территории субконтинента единых, гомогенных религиозных «общин» (при игнорировании всех факторов, противоречивших данному постулату), легли в основу как политики колониальных властей, так и самовосприятия туземных элит, приравнявших «общину» к «нации». История индологии, как и любой науки, – это история заблуждений, не выдержавших испытания практикой концепций. И ошибочные представления XIX – первой половины XX в. могли бы кануть

¹ С 1860 г. в Уголовный кодекс Британской Индии были введены статьи, предусматривавшие наказание за всякое действие или высказывание, оскорбляющее чувства представителей любой конфессии или препятствующие осуществлению религиозных обрядов. Эти статьи, в той или иной модификации, перекочевали в законодательство почти всех стран субконтинента.



в историческую Лету, не привлекая внимания современных исследователей, если бы их результатом не стали потрясения, последствия которых ощущаются в Южной Азии до сих пор.

Список сокращений

ИБРАН – Институт востоковедения Российской академии наук

Литература

1. Mitter Partha. *Much Maligned Monsters. A History of European Reactions to Indian Art*. Chicago: University of Chicago Press; 1992. 351 p.
2. Subrahmanyam Sanjay. *Mughals and Franks. Explorations in Connected History*. Delhi: Oxford University Press; 2005. 232 p.
3. Barbosa Duarte. *The Book of Duarte Barbosa. An Account of the Countries Bordering on the Indian Ocean and Their Inhabitants*. Tr. by M. L. Dames. Vol. I. London: Hakluyt Society; 1918. 238 p.
4. Лучицкая С.И. *Образ другого: мусульмане в хрониках крестовых походов*. Спб.: Алетейя; 2001. 396 с.
5. Said E. *Orientalism. Western Conceptions of the Orient*. London: Penguin; 2003. 379 p.
6. [Manrique Sebastian]. *Travels of Fray Sebastien Manrique, 1629–1643*. Vol. II. London: Hakluyt Society; 1927. 504 p.
7. Васильева Л.А. *От «шахского двора» до языка урду*. Язык до Индии доведет. Памяти А.Т. Аксенова. Составитель и ответственный редактор И.П. Глушкова. М.: Восточная литература; 2008:275–308.
8. Ванина Е.Ю. *По Индии без языка* (европейские путешественники XV–XVII вв.). Язык до Индии доведет. Памяти А.Т. Аксенова. Составитель и ответственный редактор И.П. Глушкова. М.: Восточная литература; 2008: 254–274.
9. Curtis M. *Orientalism and Islam. European Thinkers on Oriental Despotism in the Middle East and India*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009. 382 p.
10. Jones W. *The Third Anniversary Discourse* (delivered 2 February, 1786, by the President, at the Asiatick Society of Bengal). The Works of Sir William Jones. With a Life of the Author, by Lord Teignmouth [John Shore]. Vol. III. London: John Stockdale and John Walker; 1807. 397 p.



11. Dow A. *The history of Hindostan, from the death of Akbar, to the complete settlement of the empire under Aurunzebe*. To which are prefixed, I. A dissertation on the origin and nature of despotism in Hindostan. II. An enquiry into the state of Bengal; with a plan for restoring that kingdom to its former prosperity and splendor. By Alexander Dow. Vol. III. London, Printed for T. Becket and P.A. De Hondt; 1770–72. 582 p.

12. *On the attempt to send missionaries to convert the Hindoos and Mosselmen*. Warren Hastings Papers. Vol. XXII (ff.141). Papers Relating to India and the East. British Library Add MS 39892: 1740–1827, f. 61. 61p.

13. Ванина Е.Ю. *Индия: история в истории*. М.: Восточная литература; 2014. 328 с.

14. Muller F. M. *India: what can it teach us?* A course of lectures delivered before the University of Cambridge. London: Longmans, Green; 1883 (www.gutenberg.org, Assessed 16.04.2019).

15. Mill J. *History of British India*. Vol. II. Delhi: Associated Publishing House, reprint; 1972. 538 p.

16. *The History of India as Told by Its Own Historians. The Muhammadan Period*. Edited from the posthumous papers of the late Sir H. M. Elliot, K. C. B., East India Company's Bengal Civil Service, by Professor John Dowson, M. R. A. S., Staff College, Sandhurst. Vol. I. London: Trübner; 1867. 541 p.

17. Robinson F. *The `Ulama of Farangi Mahal and Islamic Culture in South Asia*. London: Hurst & Co; 2001. 267 p.

18. Hunter W.W. *The Indian Musalmans. Are They Bound in Conscience to Rebel Against the Queen?* London: Trubner; 1871. 214 p.

19. Banerjee A. C. *Two Nations: the Philosophy of Muslim Nationalism*. Delhi: Concept Publishing Company; 1981. 286 p.

20. Shackle C. (tr.). Sayyid Ahmad Khan (1817–1898). *Lessons from London. Nationalism in the Vernacular. Hindi, Urdu and the Literature of Indian Freedom. An anthology edited by Shobna Nijhavan with Introduction by Vasudha Dalmia and Christopher Shackle*. Delhi: Permanent Black; 2010: 377–384.

21. Танеева-Саломатшаева Л.З. *Истоки суфизма в средневековой Индии: братство Чиштиийа*. М.: Восточная литература; 2009. 312 с.

22. Суворова А.А. *Мусульманские святые Южной Азии XI–XV веков*. М.: ИВРАН, 1999; 280 с.



23. Van der Veer P. *The Foreign Hand: Orientalist Discourse in Sociology and Communalism. Orientalism and the Postcolonial Predicament*. Ed. by Carol A. Breckenridge and Peter van der Veer. Philadelphia: University of Pennsylvania Press; 1993: 23–44.

24. Ванина Е.Ю. *Средневековое мышление: индийский вариант*. М.: Восточная литература; 2007. 373 с.

25. Appadurai A. *Number in the Colonial Imagination*. Orientalism and the Postcolonial Predicament. Ed. by Carol A. Breckenridge and Peter van der Veer. Philadelphia: University of Pennsylvania Press; 199: 314–340.

26. Maulana Abul Kalam Azad. *Selected Speeches and Writings*. Hyderabad: Abul Kalam Azad Oriental Research Institute; 2007. 154 p.

27. Юрлов Ф. Н., Юрлова Е. С. *История Индии. XX век*. М.: ИВ РАН; 2010. 920 с.

28. Сэр Сайид Ахмад-хан. «Достойные люди» и «дикие животные» (из «Путешествий в Лондон»). Пер. Л.А. Васильевой. Глушкова И.П. (рук. проекта), Ванина Е.Ю. (отв. ред.). Под небом Южной Азии. Хула и хвала: коммуникативные модальности исторического и культурного своеобразия. М.: Восточная литература; 2017: 507–513.

29. Hafeez Malik. *Political Profile of Sir Sayyid Ahmad Khan: a Documentary Record*. Islamabad: Institute of Islamic History, Culture and Civilization, 1982. 400 p.

30. Белокрыцкий В.Я., Москаленко В. М. *История Пакистана – XX век*. М.: ИВРАН, Крафт+; 2008. 567 с.

References

1. Mitter Partha. *Much Maligned Monsters. A History of European Reactions to Indian Art*. Chicago: University of Chicago Press; 1992. 351 p.

2. Subrahmanyam Sanjay. *Mughals and Franks. Explorations in Connected History*. Delhi: Oxford University Press; 2005. 232 p.

3. Barbosa Duarte. *The Book of Duarte Barbosa. An Account of the Countries Bordering on the Indian Ocean and Their Inhabitants*. Tr. by M. L. Dames. Vol. I. London: Hakluyt Society; 1918. 238 p.

4. Luchitskaya S.I. *Obraz drugogo: musulmane v khronikakh krestovyykh pokhodo* (Image of the Other: Muslims in the Chronicles of the Crusades). St. Petersburg: Aleteya; 2001. 396 p. (In Russ.)



Ванина Е.Ю.

От «общины» к «нации»: индийские мусульмане в концепциях британских ориенталистов

5. Said E. *Orientalism. Western Conceptions of the Orient*. London: Penguin; 2003. 379 p.

6. [Manrique Sebastian]. *Travels of Fray Sebastien Manrique, 1629–1643*. Vol. II. London: Hakluyt Society; 1927. 504 p.

7. Vasilyeva L.A. *Ot "shahskogo dvora" do yazika urdu* (From the "Shah`s Court" to Urdu language). *Yazik do Indii dovedet. Pamyati A.T. Aksyonova* (Language Will Bring you to India. A.T. Aksyonov Memorial Volume). Ed. by Irina Glushkova. Moscow: Vostochnaya Literatura; 2008: 275–308 (In Russ.)

8. Vanina E.Yu. *Po Indii bez yazika* (evropeiskie puteshestvenniki XV–XVII v.). In *India Without Language* (European Travellers. Fifteenth to Seventeenth Century). *Yazik do Indii dovedet. Pamyati A.T. Aksyonova* (Language Will Bring you to India. A.T. Aksyonov Memorial Volume). Ed. By Irina Glushkova. Moscow: Vostochnaya Literatura; 2008: 254–274 (In Russ.)

9. Curtis M. *Orientalism and Islam. European Thinkers on Oriental Despotism in the Middle East and India*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009. 382 p

10. Jones W. *The Third Anniversary Discourse* (delivered 2 February, 1786, by the President, at the Asiatick Society of Bengal). *The Works of Sir William Jones. With a Life of the Author, by Lord Teignmouth [John Shore]*. Vol. III. London: John Stockdale and John Walker; 1807. 397 p.

11. Dow A. *The history of Hindostan, from the death of Akbar, to the complete settlement of the empire under Aurunzebe. To which are prefixed, I. A dissertation on the origin and nature of despotism in Hindostan. II. An enquiry into the state of Bengal; with a plan for restoring that kingdom to its former prosperity and splendor*. By Alexander Dow. Vol. III. London, Printed for T. Becket and P.A. De Hondt; 1770–72. 582 p.

12. *On the attempt to send missionaries to convert the Hindoos and Mosselmen*. *Warren Hastings Papers*. Vol. XXII (ff.141). *Papers Relating to India and the East*. British Library Add MS 39892: 1740–1827, f. 61. 61p.

13. Vanina E. Yu. *Indiya: istoriya v istorii* (India: a History in History). Moscow: Vostochnaya Literatura; 2014. 328 p.

14. Muller F. M. *India: what can it teach us?* A course of lectures delivered before the University of Cambridge. London: Longmans, Green; 1883 (www.gutenberg.org, Assessed 16.04.2019).

15. Mill J. *History of British India*. Vol. II. Delhi: Associated Publishing House, reprint; 1972. 538 p.



16. *The History of India as Told by Its Own Historians. The Muhammadan Period*. Edited from the posthumous papers of the late Sir H. M. Elliot, K. C. B., East India Company's Bengal Civil Service, by Professor John Dowson, M. R. A. S., Staff College, Sandhurst. Vol. I. London: Trübner; 1867. 541 p.
17. Robinson F. *The `Ulama of Farangi Mahal and Islamic Culture in South Asia*. London: Hurst & Co; 2001. 267 p.
18. Hunter W.W. *The Indian Musalmans. Are They Bound in Conscience to Rebel Against the Queen?* London: Trubner; 1871. 214 p.
19. Banerjee A. C. *Two Nations: the Philosophy of Muslim Nationalism*. Delhi: Concept Publishing Company; 1981. 286 p.
20. Shackle C. (tr.). Sayyid Ahmad Khan (1817–1898). *Lessons from London. Nationalism in the Vernacular. Hindi, Urdu and the Literature of Indian Freedom*. An anthology edited by Shobna Nijhavan with Introduction by Vasudha Dalmia and Christopher Shackle. Delhi: Permanent Black; 2010: 377–384.
21. Taneeva-Salomatshayeva L.Z. *Istoki sufizma v srednevekovoi Indii: bratstvo Chishtiya* (Origins of Sufism in India: the Chishtiya Brotherhood). Moscow: Vostochnaya literatura; 2009. 312 p. (In Russ.)
22. Suvorova A.A. *Musulmanskiye svyatiye Yuzhnoi Azii XI – XV vekov* (Muslim Saints of South Asia, XI to XVth century). Moscow: Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences ; 1999; 280 p. (In Russ.)
23. van der Veer P. *The Foreign Hand: Orientalist Discourse in Sociology and Communalism. Orientalism and the Postcolonial Predicament*. Ed. by Carol A. Breckenridge and Peter van der Veer. Philadelphia: University of Pennsylvania Press; 1993: 23–44.
24. Vanina T.Yu. *Srednevekovoye mishleniye: indiiski variant* (Medieval Mentality: an Indian Variant). Moscow: Vostochnaya literatura; 2007. 373 p. (In Russ.)
25. Appadurai A. *Number in the Colonial Imagination. Orientalism and the Postcolonial Predicament*. Ed. by Carol A. Breckenridge and Peter van der Veer. Philadelphia: University of Pennsylvania Press; 199: 314–340.
26. Maulana Abul Kalam Azad. *Selected Speeches and Writings*. Hyderabad: Abul Kalam Azad Oriental Research Institute; 2007. 154 p.
27. Yurlov F. N., Yurlova E.S. *Istoriya Indii, XXth vek* (History of India, the Twentieth Century). Moscow: IVRAN; 2010. 920 p.



Ванина Е.Ю.

От «общины» к «нации»: индийские мусульмане в концепциях британских ориенталистов

28. Sir Syed Ahmad Khan. “*Dostoiniue lyudi*” I “*didkiye zhivotniye*” (Iz “*Puteshestviya v London*”) “Worthy People” and “Wild Animals” (from “*Travels to London*”). Tr. by L. Vasilyeva. Pod nebom Yuzhnoi Azii. Khula I Khvala. Kommunikativniye modalnosti istoricheskogo I kulturnogo svoeobraziya (Under the Skies of South Asia. Censure and Praise. Communicative Modalities of Historical and Cultural Specificity). General ed. Irina Glushkova. Ed. Eugenia Vanina. Moscow: Vostochnaya literatura; 2017: 507–513. (In Russ.)

29. Hafeez Malik. *Political Profile of Sir Sayyid Ahmad Khan: a Documentary Record*. Islamabad: Institute of Islamic History, Culture and Civilization; 1982. 400 p.

30. Belokrenitsky V. Ya., Moskalenko V.M. *Istoriya Pakistana – XX v.* (History of Pakistan – the Twentieth Century). Moscow: Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences, Craft+; 2008. 567 p. (In Russ.)

Информация об авторе

Ванина Евгения Юрьевна, главный научный сотрудник Института востоковедения РАН, г. Москва, Российская Федерация.

Information about the author

Evgeniya Y. Vanina, Chief Research Fellow, Institute of Oriental Studies Russian Academy of Sciences, Moscow, Russian Federation.

Раскрытие информации о конфликте интересов

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

Conflicts of Interest Disclosure

The author declares that there is no conflict of interest.

Информация о статье

Поступила в редакцию: 14.05.2019 г.
Одобрена рецензентами: 27.07.2019 г.
Принята к публикации: 15.08.2019 г.

Article info

Received: May 14, 2019
Reviewed: July 27, 2019
Accepted: August, 15, 2019