

*М. М. Усольцева*

## **“НОВА ІНДІЙСЬКА ЖІНКА” ОЧИМА ВЕСТЕРНІЗОВАНИХ ЕЛІТ ПРЕЗИДЕНТСТВА МАДРАС (1860–1930 рр.)**

Інтелектуальне середовище колоніальної Індії 2-ї половини XIX ст. було досить неоднорідним. Індійські вестернізовані еліти, що відповіли на європоцентристську критику традиційного світогляду індійців, являли собою конгломерат різноманітних неорелігійних та соціополітичних течій. Чи не єдиними ланками, що пов'язувала між собою останніх, були західна освіта та вестернізований стиль життя. Згадаймо, що якщо для Англії революцією XIX ст. були технології, то для Індії такою революцією стала освіта [Tangri 1961, 368]. Остання відкривала для індійця можливості увійти в адміністративні ешелони раджу, здобути поважний соціальний статус в індоевропейському суспільстві, часто в обхід традиційної кастової системи. Так, “нові еліти”, засвоївши раціоналістичну парадигму, взяли на себе відповідальність за процес соціальної трансформації, розпочатий в Індії місіонерами та західними соціальними реформаторами. Значну роль у цьому процесі відіграла ідея “звільнення жіноцтва”, що в першу чергу асоціювалася з освітою.

“Нова індійська жінка” (або “нова жінка” – “new woman”) – це поняття-конструкт в історіографії, що позначає освічену жінку із середовища індійського середнього класу. У загальному сенсі ця ідея відсилає до нової соціальної ролі жінки в контексті вестернізації – як охоронниці “істинної ідентичності” освіченого індійця. Оскільки поняття “істинної ідентичності” варіювалося залежно від економіко-географічних та соціокультурних параметрів того чи іншого середовища інтелектуалів, ми вбачаємо “нову жінку” ключем до розуміння цієї ідентичності, а також показником, що демонструє, як вирішувався компроміс між традицією та модернізацією в різних елітарних колах.

### **1. Поява “нової індійської жінки” в середовищі освіченого середнього класу**

Індійська вестернізована інтелігенція (адміністратори, юристи, письменники, вчителі, релігійні реформатори та ін.) завдяки західній освіті та наслідуванню європейського стилю життя виділялася на тлі традиційних індійських еліт. Оскільки її представники були “відшліфованими продуктами двох культур”<sup>1</sup>, вони великою мірою були “чужими” серед “своїх”. Проте, завжди лишаячись на “других ролях” у середовищі індо-британської еліти, вони не змогли стати в повній мірі “своїми” серед “чужих”. Здобувши західну освіту та увібравши європейські цінності, індійці відчували різкий контраст двох світів – “прогресивного” західного та “відсталого” колонізованого. Озброївшись раціоналістичною парадигмою, ранні соціальні реформатори вбачали основне джерело суспільної стагнації в “ірраціональному” релігійному ритуалізмі, запозичуючи свою риторичку в місіонерів та раціоналістичних філософів. На цій стадії відносини між колонізаторами та їхніми “підданими” зазнавали меншої критичної оцінки, ніж традиційний світогляд як такий. Тому “очищення” суспільства від ірраціональних практик стало першим завданням соціальних реформаторів у процесі перетворення тубільного суспільства на “цивілізованих” мешканців імперії.

Такі соціальні проекти, як відміна рабства, людського жертвоприношення та *самі*, виникли задовго до політичних. На цій стадії, коли націоналістична свідомість і політичні амбіції лише починали формуватися, в середовищі вестернізованої інтелігенції спершу постало питання соціокультурної ідентичності. Ми вбачаємо ідею “нової індійської жінки” – освіченої та соціально активної – однією з ключових у формуванні такої ідентичності, адже спершу ця ідея була покликана репрезентувати ціннісні орієнтири освіченого середнього класу, чия “міра прогресивності” напряду залежала від становища жінки [Forbes 2008, 61]. Так, поколінням освіченого жіноцтва у 2-й пол. XIX – на поч. XX ст. відзначилася спільнота парсів, мала чисельність якої компенсувалася великим відсотком освіченості [Writer 1989, 130]. Варто також відзначити представників бенгальського *Brahmo Samaj*, що одними з перших запровадили жіночі освітні заклади, даючи змогу своїм жінкам виходити за межі *zenana*<sup>2</sup>. Що стосується Півдня Індії, то тут покоління “нових індійських жінок”, як у Бенгалії, формується із сер. XIX ст., з початком запровадження соціальних реформ. Але вже у 1880-х рр. Мадрас обходить Бенгалію за показниками жіночої освіченості [Hunter 1883]. Отже, у 2-й половині XIX ст. ми спостерігаємо появу “нової індійської жінки” у різних вестернізованих верств суспільства, до того ж ідеологічно й етнічно розрізненних. З другого боку, ідею “нової індійської жінки” можна пов’язати із зародженням націоналістичної свідомості<sup>3</sup>, проте лише в разі, якщо розуміти індійський націоналізм як багаторівневий процес, що починався з формування регіоналістичної свідомості, яка виникла до поширення паніндійської ідеології на більшості території Індії [Ram 1979, 379].

Однак, щоб пояснити, що означає ідея “нової індійської жінки” для вестернізованого індійського інтелектуала, варто повернутися до питання пошуку його ідентичності. Якщо ж для ортодоксального осередку це питання “знімалося” традицією й регламентувалося *шастрами*, то для вестернізованих еліт воно не було таким очевидним. Оскільки основний контент “нових еліт” формував освічений середній клас, то їхня ідентичність великою мірою визначалася класом. У контексті формування середнього класу варто згадати про важливу економічну трансформацію, яка відбулася напр. XVIII – на поч. XIX ст. в Британії: відокремлення локусу виробництва від дому, на базі чого виникла концепція відокремлених сфер (“*separate spheres*”), згідно з якою чоловіку відводилася публічна сфера, “забруднена” ринковими відносинами, тоді як жінці – “чиста” сфера дому, де зберігала силу традиційна мораль [Shreenivas 2003, 63]. Ця концепція резонувала з традиційним індійським уявленням про дім, *akam*, що асоціювався з інтер’єром та жінкою й контрастував із чоловічою сферою, *puram*, що включала територію екстер’єру й відповідала такій діяльності, як влада й війна [Hancock 2001, 876]. Індійці ж, реконструювавши вікторіанську модель, використали її у своїх інтересах: окреслюючи межі між зовнішнім (матеріальним) та внутрішнім (духовним) світом, вони прагнули зберегти єдиний не до кінця колонізований простір – дім – джерело своєї “істинної ідентичності” [Forbes 2008, 15]. Проте ця ідентичність повинна була викристалізуватися, позбавившись “зайвого” субстрату.

Так, нова реформована традиція і разом з тим нова ідентичність формувалися під час зібрань вестернізованих еліт (*самаджів*) в будинках впливових інтелектуалів або ж у модернізованих *мандірах* (храмах неорелігійного типу). “Новий індійський дім” не був статичним утворенням, як класичний індійський дім, навпаки, він виступав динамічним центром зібрань індоевропейських еліт, де генерувалися ідеї, формувалися культурні асоціації й соціополітичні проекти [Hancock 2001, 875]. Оскільки “новий індійський дім” часто з’являвся там, де чоловік перебував на службі, в жінки, далеко від патріархального дому, з’явився шанс уникнути гніту старших жінок, подорожувати зі своїм чоловіком, завести дружбу з іншими жінками, частіше перебуваючи на публіці [Forbes 2008, 68]. Тут, у публічній сфері, жінка мала відповідати

своєму чоловікові, до того ж вона мала відповідати й цій новій динамічній інституції – дому. Більше того, вона мала стати центром і душею останнього. Проте цю ідею псувало низьке становище жінки в суспільстві разом із низьким показником жіночої освіченості. Крім того, протягом століття побутував відомий імперіалістський наратив поч. ХІХ ст., що пов'язував статус індійської цивілізації зі становищем індійської жінки<sup>4</sup>. У цьому світлі стає зрозуміло, чому одним з перших завдань індійців-реформаторів стало запровадження жіночої освіти. І саме освіченість стала тією відмінною рисою, що виділяла “нову індійську жінку” в окрему категорію. Якість і тривалість жіночої освіти були питаннями неоднозначними й викликали бурхливу полеміку в середовищі “нових еліт”, про що піде мова в наступних розділах.

У цьому дослідженні ми розглянемо різні моделі “нової індійської жінки”, що існували на тлі строкатого соціокультурного контексту президентства Мадрас.

## 2. “Нова індійська жінка” у проектах ранніх соціальних реформаторів Мадрасу

Якщо відштовхуватися від того, що основним маркером “нової жінки” є освіченість, то варто розпочати нашу розвідку від перших ідей, пов'язаних із жіночою освітою нового зразка та з початком соціальних реформ як таких. Соціальні реформи в Мадрасі розпочинаються із заснування *Veda Samaj* у 1860 р. – організації, що займалася пропагандою жіночої освіти та повторного одруження вдів [Anandhi 1992, 26]. Ця організація проіснувала недовго, а її місце зайняли згодом такі, як: *Madras Hindu Widow Remarriage Association* (1874 р.), *The Hindu Women's Remarriage Association* (1882 р.) та *Madras Mahajana Sabha* (1884 р.), основною метою яких були пропаганда та запровадження повторного одруження вдів. Про радикальну позицію *Madras Mahajana Sabha* свідчить їхня полеміка з представниками “Індійського національного конгресу” (далі – “ІНК”) в 1890 р., що не задовольнили вимогу перших розглянути білль про вікові обмеження вступу у шлюб, оскільки другі були зацікавлені в підтримці традиційної брамінської еліти. А засновник реформістської організації *Madras Hindu Social Reform Association* Г. Субраманія Аер, ризикуючи своїм статусом, видав заміж свою 12-річну дочку, за що зазнав остракізму з боку своєї касты. Про високий ступінь модернізації його організації, що займалася питаннями жіночої освіти, “недоторканих” і дитячих шлюбів, свідчить той факт, що Г. С. Аер зазнав нападок не лише з боку ортодоксів, а й з боку ревайвалістів в особі “Теософського товариства”, яке звинувачувало реформатора в денационалізації його програми [Anandhi 1992, 27–30]. Отже, перші покоління “нових жінок” Півдня народжувалися в атмосфері тиску й нескінченних компромісів. Не вщухали й дискусії з приводу характеру жіночої освіти.

Поборники соціальних реформ від початку визнавали, що жіноча освіта важлива для трансформації суспільства. Але якою має бути перша і як досягти компромісу між традицією та модернізацією? Розгорнуту відповідь знаходимо у Веданаягама Піллаї, автора книги про жіночу освіту, що вийшла у світ 1869 р. “У чому полягають переваги жіночої освіти? Вони [жінки] стануть помічниками чоловіків, секретарями, бухгалтерами в домі, обачними охоронцями, гарними кухарями, лікарями й музикантами; спілкування з ними принесе чоловікам задоволення... Вона [освічена жінка] поєднає найкращі якості європейської леді разом із власними індійськими якостями” [цит. за: Lakshmi 1976, 39]. Отже, “нова індійська жінка” – це продукт обачної селекції, це – відбір найкращих рис європейської жінки без шкоди тому, що в індійській традиції відповідає “жіночій природі”. Варто наголосити, що під такою природою розумілося перш за все поєднання двох основних жіночих якостей – “чистоти” та “служіння” [чоловіку]. Тамільський концепт *karpu* – еквівалент англійського “chastity” (“чистота”, “цнотливість”). Він позначає жіночу цноту, вірність та субординацію щодо чоловіка на усіх стадіях життя [Ganeshan 2011, 92–93]. Ця ідея

була увічнена у творі тамільського класика Камбара “*Kamba Ramayanam*” та інших творах цього періоду [Lakshmi 1976, 38]. Отже, вибудовуючи концепцію жіночої освіти, освічені тамільці звернулися саме до тамільської класики, намагаючись тим самим обґрунтувати власну регіональну ідентичність.

У цей самий час у телугумовному ареалі<sup>5</sup> поширювалися ідеї брахмоїзму завдяки діяльності Кандукурі Віресалінгами, що заснував 1876 р. в м. Раджамандрі *Prathana Samaj* (санскр. “молитовне товариство”). Організація від початку відкрито заохочувала жіночу аудиторію бути присутньою на своїх зібраннях. Надалі *самадж* стає центром соціальних реформ цього ареалу [Anjaneyulu 1976, 25]. Запровадження реформ тут відбувалося паралельно з регіоналістичним культурним відродженням. К. Віресалінгама можна було також звинуватити в “денаціоналізації” його реформістської програми, адже вона передбачав створення “нового суспільства” на базі “очищеної релігії” (брахмоїзму) та народної освіти (з винятковою увагою до мови телугу) [Forbes 2008, 24–25]. У 1883 р. К. Віресалінгам заснував перший телугумовний журнал “*Satihitabodhini*”, що був ексклюзивно призначений для жіночої аудиторії [Reddy 1998, 67]. Риторика журналу була досить смілива у критиці традиційних інститутів, особливо тих, що мали безпосередній стосунок до становища жінки. Поряд із “*Satihitabodhini*” були створені й інші жіночі журнали – “*Telugu Zenana*” та “*Sri Balika*”, засновані в 1893 та 1896 рр. відповідно. Тематика усіх вищенаведених журналів, що видавалися чоловіками-реформаторами, оберталася довкола реартикульованої домашньої сфери: “домашнього менеджменту” та материнства. Проте червоною ниткою цих видань була жіноча освіта, що відповідала ідеології “окремих сфер” [Ramakrishna 1991, 81–83]. Жінка заохочувалася до вивчення мов, основ домогосподарства, гігієни й рукоділля, а зразком була освічена вікторіанська домогосподарка [Rani 2012, 10]. Словом, під жіночою освітою розуміли освоєння тих “наук”, що не ставили під сумнів “жіночу природу”, яка зображувалася ще в середньовічній телугумовній поезії<sup>6</sup>.

Варто згадати, що від початку соціальних реформ на Півдні Індостану, з 1860-х і до перших декад ХХ ст., жіноча освіта визнавалася традиційною більшістю ознакою девіантності. У цей період перехожі жбурляли каміння в учениць та студенток, а їхні родини зазнавали остракізму. Під час навчання жінки часто ставали жертвами сексистського ставлення: у класі вони відсувалися “на маргінес”, а ортодоксальні *пандіти* відмовлялися проводити заняття, якщо в аудиторії перебували жінки [Hunter 1883; Forbes 2008, 62]. Проте за плечима тих “новаторів”, що підтримували жіночу освіту, завжди стояла певна модернізована громада, яка могла запропонувати нові між- або позакастові види комунікації. *Prathana Samaj* є прикладом такої громади, яка, на відміну від поодиноких соціальних товариств таміломовного ареалу, з 1880-х по 1900-ті рр. створила цілу мережу невеличких організацій на території сучасної Андгра Прадеші, на базі яких надалі були створені автономні жіночі організації.

### **3. “Нова індійська жінка” як суб’єкт публічного життя (телугумовний ареал)**

Одні з перших жіночих організацій у телугумовному ареалі з’явилися завдяки освіченому поколінню представниць *Prathana Samaj*. Котікалапуді Сітамма, прийомна дочка К. Віресалінгами, згодом відома ораторка і письменниця, заснувала в 1902 р. жіночу гілку *Prathana Samaj* у м. Раджамандрі. У 1903 р. Пулугуртхою Лакшмінарасамамбою була заснована *Shri Vidharadhini Samaj* у м. Какінада, одному з центрів соціальних реформ регіону Годаварі. На початку ХХ ст. в цьому ж регіоні відкриваються *Stree Vidyabhivardhani Samaj* (м. Раджамандрі), а також організація, заснована Рані Чіннаммою Деві в м. Пітхапур. Тут жінки обговорювали питання шлюбу, домашнього менеджменту, освіти, а також влаштовували змагальні конкурси та іспити для місцевої молоді [Ramalakshmi 1995, 16–17].

Перше десятиліття ХХ ст. також відзначилося заснуванням низки автономних секуляризованих жіночих організацій, що свідчить про сформоване на той час покоління “нових індійських жінок”, які вже стали активними учасницями трансформації суспільства. Важливим кроком у розвитку “нової індійської жінки” є її залучення у видавничу справу. Жінки не лише стають авторами статей, а й керують видавництвом журналів. Першим таким журналом став “*Hindu Sundari*” (1902 р.), головним редактором якого була Мосалаканти Рамабаї. Журнал публікував популярну літературу для жінок. Також відомим виданням був “*Grihalakshmi*”, заснований в Елуру в 1903 р. Але найвизначнішим журналом цього періоду був “*Savitri*”, виданий у Какінаді 1904 р., редактором якого була Л. Пулугуртха. Зазначимо, що дискурс журналів такого роду, де було більше “жіночих голосів”, суттєво відрізнявся від дискурсу попередніх, редакторами яких були чоловіки. Тут, на думку В. Рамакрішні, жінки вже постають не як “неосвічені” й “забобонні”, а як “пригноблені” й “експлуатовані”, що “потребують утвердження свободи й протистояння експлуатації” [Ramakrishna 1991, 83–85].

Представниці автономних жіночих організацій – *Women’s Educational Development Society* (Нарасапурам), *Dharati Samajam* (Вісакапатнам), *Kakinada Women Student’s Association*, *Arya Vaisya Mahila Sabha* – підхопили й поглибили тему жіночої освіти. Ці товариства обстоювали розвиток професійних навичок й перетворення жінки в економічно незалежну особистість. Деякі з них виступали з вимогою отримання освіти до вступу у шлюб [Reddy 1998, 96–102]. Проте однією з найрадикальніших організацій цього періоду була *Andhra Mahila Sabha*, створена в Гунтурі 1910 р. Її президентом стала головний редактор “*Savitri*” Л. Пулугуртха. Спектр питань, що порушувалися спільноту, був значно ширшим за попередні: окрім “домашнього менеджменту”, шлюбу та жіночої освіти тут розглядалися проблеми посагу, здоров’я, жіночого стилю життя (в тому числі маргіналів), проблеми морального та економічного утиску, а також роль жінки в національних рухах [Reddy 1998, 117–119].

З пізніх 1910-х рр. регіон Андри був утягнутий у політичну боротьбу, де одна частина інтелігенції вступала в ряди “ІНК”, що підтримував регіоналістичні настрої *Andhra Mahasabha*, а інша – в ряди антибрамінського руху [Leonard 1967, 66–67]. Телугумовні “нові індійські жінки” активно брали участь у цих подіях, причому відома представниця “Конгресу” Сароджині Найдуду ставила їх у приклад як зрілих соціалізованих громадянок раджу [Speeches and writings..., 37–38].

#### 4. “Нова індійська жінка” в індійському націоналістичному дискурсі

Націоналістична свідомість, що з усім регіональним різноманіттям “вирувала” протягом другої половини ХІХ ст., врешті “визріла” у всеіндійський національно-визвольний рух, очолений у 1920-х рр. М. Ганді. Усвідомивши британський раджу як *іншого*, колонізатора, індійська інтелігенція почала ставити питання: “Чому ми слабкі?” [Forbes 2008, 30]. У той же час пошук ідеологічної опори породив протилежне питання: “У чому наша сила?” На думку П. Чаттерджі, вплив західної цивілізації на Індію був найпотужнішим у матеріально-технологічній сфері. Отже, “щоб подолати наявне домінування, колонізованим народам потрібно було освоїти раціоналістичні техніки... та інкорпорувати їх у свої культури” [Chatterjee 1989, 623]. Вестернізовані індійські еліти, розуміючи, що вони суттєво “програють” у матеріальній сфері Заходу, прийняли стратегію з адаптування до нових умов, з пристрастю здобуваючи західну освіту й посади у колоніальній адміністрації. Проте за ними залишалася духовна сфера, де індійці відчували себе сильнішими. У цьому вони частково зобов’язані орієнталізму, колоніальному продукту, що в раціоналістичному дискурсі обґрунтував самодостатність їхньої духовної традиції, повернувши індійцям відчуття власної гідності. Тому, на думку П. Чаттерджі, саме в духовній площині індійці відчули свою силу та унікальність. Відтак завданням націоналістичного

проекту стало зміцнення відмінної від західної – індійської духовної традиції, яку насамперед уособлювали дім та жінка [Chatterjee 1989, 624–625].

З поширенням паніндійської ідеології, незважаючи на необхідність культивувати “індійськість”, освічені еліти не відмовилися від освіти модерного зразка, усвідомлюючи її ефективність та переваги. Це стосувалося й жіночої освіти. Вважалося, що жінка, апропріюючи модерні методи ведення господарства, завдяки спеціальній освіті мала покращити домашню сферу. Проте вестернізований стиль життя неминуче впливав і на побутові звички, руйнуючи автентичність індійського дому. Так, наприклад, пиття кави, що на зламі століть ставало символом гостинності в *middle-class home*, витіснило звичку південних індійців вживати зранку традиційні напої на основі рисової води – *neeragaram* та *kanji*. Більше того, споживання кави входило в моду й у поважних індійських жінок будь-якого віку, що доводило до відчаю як гандіанців, так і тамільців-регіоналістів [Venkatachalapathy 2006, 303–306]. Отже, репрезентант духовної сфери – дім – також зазнавав змін, що надходили ззовні. Невже останній “неколонізований острів” виявився таки колонізованим? Проте вихід знайдено вже давно: сама жінка як внутрішньо, так і зовнішньо була носієм “істинної ідентичності” освіченого індійця. Вона у своїх звичках одягатися, готувати їжу, провадити релігійні ритуали й відтворювати традиційні соціальні відносини мала зберегти те, що не змогли б зберегти чоловіки, втягнуті в орбіту капіталізму [Chatterjee 1989, 629]. Оскільки основним локусом активності індійської жінки був дім, а публічний простір представлено в основному “жіночими зібраннями”, вестернізовані еліти всіляко протиставляли індійських жінок західним – перші були “духовніші” й у ритуальному розумінні “чистіші” [Raman 2000, 94].

Проте з початком гандіанського руху неспівробітництва все більше і більше жінок, тепер не лише з середовища освіченого середнього класу, а й представниці робітничого класу, були втягнуті в національно-визвольну боротьбу. Тому залишатися в межах “чистої” домашньої сфери було дедалі важче. Втім, у світлі визвольної боротьби від *іншого*, колонізатора, репрезентація жінкою гідності нації ставала ще більш актуальною. Питання “відродження жіноцтва” відтоді постає в контексті створення нової генерації патріотів, здатних протистояти колоніальній владі. Реформістські рухи стають дедалі більше просякнутими націоналістичною ідеологією: прихильники соціальних реформ переконані, що жіноча освіта необхідна, адже освічена жінка краще впливатиме на дітей, що будуть зростати в любові до своєї батьківщини. А остання вже репрезентує не лише певний регіон з домінуючою мовою, а й увесь субконтинент, божественну *Bharata Mata*.

## **5. Жіночі організації в лоні паніндійського націоналізму**

Формальна освіта, контакти індійських жіночих організацій з індоєвропейськими елітами та особливо з європейськими суфражистками в перші декади ХХ ст. привернули увагу “нових індійських жінок” до питань громадянських прав та жіночої франшизи, докорінно змінивши характер їхньої соціальної активності [Hancock 2001, 885]. Зміна методів діяльності жіночих організацій Індії в бік феміністичного дискурсу стала можлива завдяки досвіду впливових ірландських суфражисток М. Казінс, А. Безант та Д. Джинарадхадаси, що стали очільницями національних жіночих організацій – *Women's Indian Association (WIA)* та *All India Women's Conference (AIWC)* [Ramusack 1990, 314]. Окрім європейських суфражисток у них були залучені представниці вищих каст переважно урбаністичного середовища, багато з яких здобули формальну освіту [Hancock 2001, 891]. Основною метою діяльності національних організацій було розширення прав жінок зазначеної соціальної страти, включаючи громадянські та політичні права. Незважаючи на “зрілість” їхніх запитів, ці організації не можна назвати радикальними у феміністичному ключі, адже вони розвивалися паралельно з паніндійською ідеологією, що суперечила фемінізму,

й існували великою мірою завдяки їй. В історіографії таке явище дістало назву “феміністичний націоналізм” [Badran 1988]. Варто згадати показовий випадок 1929 р., коли члени *WIA* і *AIWC* на піці боротьби за жіночу франшизу відмовилися від власних намірів отримати “резервовані місця” і право призначати власного кандидата на виборах на користь ідеї універсальної франшизи [Forbes 2008, 106–107]. Крім того, індійський фемінізм культивував материнство як основне завдання жінки, що повністю відповідало настановам *шастр*. Впливові члени *AIWC* на власних з’їздах зазначали, що, хоч для жінки і настав час увійти в політику, її освіта має бути “збалансованою”, тобто підпорядковуватися її основній біологічній функції. Інші ж, хоч і обстоювали думку про необхідність для жіночого суспільства таких професій, як лікар, вчитель або юрист, погоджувалися з тим, що основне завдання жінки – це материнство [Forbes 2008, 80].

*Ревайвалізм*, що культивувався в середовищі “Теософського товариства”, підігривав базову брахманічну ідею жертвності й відданості ідеальній індійській жінки (на кшталт Сіти та Драупаді), реартикулюючи її в націоналістичному дискурсі відданості нації та майбутньому поколінню<sup>7</sup>. Так, цілком логічно “нова індійська жінка” в особі Сароджині Найдю висуває вимогу жіночої франшизи без претензії на публічний простір нарівні з чоловіком: “Ми просимо франшизи, права голосу, але не для того, щоб заважати вам виконувати ваші офіційні функції, ваші громадянські обов’язки або ж втручатися в публічне життя чи владу; натомість ми маємо закласти основу національного характеру в душі наших дітей...” [Speeches and writings..., 200]. Та чи прагнули жінки більшого, ніж те, що найчастіше виносилося на суд публіки? Г. Форбс слушно зауважує, що автономні жіночі організації свідомо не обирали радикальну стратегію, адже таким чином вони уникнули ризику втрати підтримки з боку націоналістичних сил та позбавили себе незручної дилеми – вибору між націоналізмом і фемінізмом [Forbes 2008, 90]. Натомість, скориставшись підтримкою націоналістичних еліт, вони досягли розширення своїх прав: у 1920-х рр. частина раджу прийняла жіночу франшизу; було запроваджено акт про збільшення мінімального віку для вступу у шлюб (*Sarda Act* 1929 р.) та ін. Проте в риторичі окремих членів національних жіночих організацій відчувається здійснений “прорив” за межі “окремих сфер”, які продовжувала культивувати націоналістична більшість. Так, Сараладеві Чаудхурані у своїй риторичі була більш радикальна за С. Найдю: “Цей світ вже позбувся деяких ідей, особливо тих, що стосуються уявного розподілу інтелектуальної та емоційної сфери між чоловічою та жіночою статтю відповідно” [цит. за: Forbes 2008, 94].

Незважаючи на деякі розбіжності в підході до розподілу функцій між чоловіками й жінками, автономні жіночі організації прийняли той месидж, що принесли на колоніальні території місіонери: їхня материнська функція має екстраполюватися і на “принижені класи”. Так, діяльність *WIA* включала в себе гуманітарну допомогу бідним, безпритульним, маргіналам та вдовам [Hancock 2001, 892]. Так само тамільські гандіанки, що представляли в основному вищі касты, брали участь у відкритті вдівських будинків та шкіл-інтернатів [Lakshmi 1976, 40]. Проте як представниці автономних жіночих організацій, так і таміломовні гандіанки рідко публічно обговорювали “подвійний стандарт” патріархальної традиції та, виборюючи собі деяку автономію, експлуатували основні риси реконструйованого “true Indian womanhood” – “непорочність” і “служіння”.

## 6. “Нова індійська жінка” в антибрамінському дискурсі

Поширення паніндійської ідеології на більшості територій раджу й зростання популярності брамінорієнтованого “ІНК” в перші декади ХХ ст. змусило консолідувати сили освічених представників небрамінських каст задля ствердження власних політико-економічних інтересів. Домінування брамінів в адміністративних ешелонах,

а також у сфері вищої освіти, за винятком таких статусних каст, як *Komatis* та *Vellalas*, посилювало незадоволення в середовищі вестернізованої небрамінської інтелігенції [Ram 1979, 384]. Крім того, дослідження таких західних орієталістів, як Г. Поуп і Р. Колдвел, раціоналістичними методами обґрунтували самодостатність дравідського культурного спадку, звинувачуючи арійців в узурпації влади й витісненні дравідської культури на маргінес [Hudson 1985, 190–191]. Антибрамінські настрої дравідської інтелігенції стали ідеологічною основою *Justice Party*, заснованої 1916 р. землевласниками, юристами й підприємцями небрамінського походження, що намагалися лобювати інтереси власних спільнот у політиці [Leonard 1967, 67]. Проте велика кількість дравідської інтелігенції була втягнута в антиколоніальну боротьбу під егідою “ІНК”. Серед таких вестернізованих інтелектуалів був і І. В. Рама-самі Найкер (відомий як Періяр). Зрештою, усвідомивши безрезультатність своїх намагань привернути увагу “Конгресу” до статусу небрамінських каст, Періяр розриває свої відносини з “ІНК” й засновує в 1926 р. “Рух самоповаги” [Ram 1979, 396]. Згодом цей рух трансформується у дві політичні партії, що представлятимуть інтереси таміломовних дравідів: *Dravida Munnetra Kazhagam* та *All India Anna Dravida Munnetra Kazhagam* [Ram 1979, 377]. Однак нас цікавлять перші десятиліття існування “Руху самоповаги”, діяльність якого в цей час зосереджується на соціальних проєктах, де одне з центральних місць відведене “жіночому питанню”.

Основні принципи “Руху самоповаги”, сформульовані Періяром, такі: 1) ніякого бога, 2) ніякої релігії, 3) ніякого Ганді, 4) ніякого “Конгресу”, 5) ніяких брамінів [Anandhi 1992, 165]. Періяр вважав, що якщо “Конгрес” не у змозі піддати критиці *варнаштрамадхарму*, яка виправдовує пригноблення однією варною / кастою іншої, то боротьба за незалежність буде неповною та навіть лицемірною, адже Індію пригнічує перш за все внутрішня залежність, що до того ж підтримується “інтелектуальним класом” [Periyar, 8–12]. Крім того, на думку У. Ганешан, ідеологи “Руху самоповаги” першими звернули увагу на гендер як категорію аналізу й критики [Ganeshan 2011, 59]. Так, К. Айямутху, відповідаючи на скандально-провокативний твір К. Майо “Мати Індія”<sup>8</sup>, вписує гендер у більш широке проблематичне поле, не лише торкаючись проблем соціального устрою, а й апелюючи до психосоціальної проблематики (сексуальності), що відображає саму сутність функціонування владних відносин [Ganeshan 2011, 85–86]. На думку Періяра, категорії фемінності й маскулітності мають бути радикально переглянуті, адже лише категорія маскулітності (там. *aanmai*) несе в собі ідею свободи й відваги. Натомість центральна концепція фемінності (*karpu*) виправдовує сексуальну експлуатацію жінки чоловіком і вказує на її “рабське становище”<sup>9</sup>. Протистояння Періяра патріархальній культурі розпочалося з революції сімейного життя, адже шлюб і сім’я, на його думку, були ключовими інституціями, що підтримували першу [Anandhi 1992, 171–174]. Засобами, якими здійснювалася ця революція, були альтернативні публічні заходи, що відбувалися без участі брамінських жерців: весілля, похорони, церемонії іменування тощо. Нонконформістська форма таких заходів (простота й фінансова доступність), а також здійснення міжкастових та вдівських весіль приваблювали ліберальну інтелігенцію й у той же час змушували традиційне суспільство піддати сумніву кастову ієрархію [Whitehead 1998, 100]. Під час весіль наречені проголошувалися партнерами, рівними у правах і свободах (там. *valkkattunai*). Так, через запровадження нових принципів сімейного життя мала відбутися побудова нового суспільства [Hodges 2005, 264–266].

Здійснивши в 1931 р. мандрівку Європою та Радянським Союзом, Періяр прийнявся “лівою думкою”, зокрема ідеями К. Маркса та С. де Бовуар, поклавши цю ідеологію в основу “Руху самоповаги”. У 1930-х рр. він активно просуває ідею жіночої емансипації, цитуючи “Другу статтю”<sup>10</sup> та ставлячи за приклад “звільнену” радянську жінку [George 2002, 504–505]. Філософія фемінізму для Періяра була потужним інструментарієм у боротьбі з брамінським домінуванням. Одним з



найрадикальніших положень періярівського феміністичного дискурсу була відмова від фіксації на ідеї материнства. У 1936 р. “Рух самоповаги” видає збірку статей, присвячених обґрунтуванню необхідності контрацепції. Проте риторика Періяра, що був автором передмови до збірки, відрізнялася від риторики інших індійських поборників контролю за народжуваністю тим, що він вибудовував свою аргументацію на ідеї охорони жіночої свободи від її “біологічної долі” [Ganeshan 2011, 67]. Р. Найкер вважав, що прерогатива інтелектуального розвитку й вільного часу належить жінці так само, як і чоловіку. Його ідея зрівняти обидві статі у правах і можливостях стосувалася публічного й особистого життя [Anandhi 1992, 174].

Публічне життя представниць “Руху самоповаги” протікало на базі загальних заходів організації. У 1930-х рр. жінки були ораторами на весіллях, головували на місцевих конференціях або відкривали їх промовою [Hodges 2005, 265]. Крім того, деякі жінки тут досягли високих посад: С. Нілаватхі та К. Кунчідам, а також Р. Аннапурані та М. Рамаміртхам були обрані секретарями та членами пропагандистського органу новоствореної соціалістичної партії *Samadharma*, деякі – обрані до центрального організаційного комітету. Проте число високопосадовців серед жінок було мізерним порівняно з кількісним показником чоловіків, представлених у русі. Що ж до найтипівшої активності “нових тамілок”, то вона виявлялася на спеціальних заходах – жіночих конференціях, які щоразу збирали декілька тисяч жінок і за своїм характером були подібні до конференцій 1910–20-х рр. в Андгрі. Хоча у своїх запитах і риторичі вони пішли дещо далі, висуваючи вимогу рівних прав на власність, права на розлучення, обрання жінок до усіх публічних органів влади, а також права служити в армії та поліції [Anandhi 1992, 190–193]. Про більш радикальний характер їхньої риторичі також свідчать численні випадки публічної критичі чоловічого “подвійного стандарту”: чоловіки, на їхню думку, часто були не у змозі застосувати принципи “Руху самоповаги” до власної сім’ї. Сам Періяр в одній зі своїх промов зізнався, що він не виконує і сотої частини тих принципів, які прагне запровадити з платформи [Anandhi 1992, 206–207].

Наприкінці 1930-х “Рух самоповаги” схиляється в бік протестних акцій та політики, в той час як питання соціальних реформ відходять на другий план. У цей час жінки нарівні з чоловіками беруть участь в агітаціях проти домінування мови гінді, за що десятки потрапляють до в’язниці. Дравідська інтелігенція знову звертається до “тамільської класички” з метою обґрунтувати ідею окремої таміломовної держави, де тамільська мати постає в канві “величного минулого”. У цьому контексті повернення до метафори “героїчного материнства” видається логічним, оскільки вона є ключовим елементом класичної тамільської культури [Ganeshan 2011, 184–186]. Таким чином, дравідська інтелігенція з антибрамінського середовища повертається до патріархального дискурсу, який деякий час уживається з принципами “лівої думки”, що легітимізують соціальну активність “нової тамільської жінки”.

### Висновки

Підсумовуючи вищезазначене, варто відзначити, що уявлення про “нову індійську жінку” вперше з’явилося в середовищі вестернізованого середнього класу й було репрезентацією поважного статусу певної спільноти, що виділяла себе з-поміж інших за ідеологічною чи етнічною приналежністю. Така жінка являла собою освічену домогосподарку вікторіанського типу, яка брала участь у жіночих зібраннях, тематика яких оберталася довкола її “домени”, “нового індійського дому”. Показово, що ранні соціальні реформатори президентства Мадрас у вирішенні “жіночого питання” були далекі від ідей “звільнення усього жіноцтва” і радше піклувалися про піднесення рівня престижу власної спільноти, займаючись просвітою жінок свого мовного ареалу, що свідчить про їхню регіоналістську свідомість. На цьому етапі під “звільненням” розуміли надання жінці спеціалізованої освіти, яка не суперечить її “природі”, що базується на понятті “чистота / непорочність” як у брахманічних

шастрах, так і в класичних тамільських та телугумовних текстах. Наступним етапом розвитку ідеї “нової індійської жінки” було перетворення освіченої жінки на активного транслятора соціальних реформ. Із 1910-х рр. велика кількість індійських жінок працює в реформістській пресі, засновується низка автономних жіночих організацій, що підтримуються ліберальною інтелігенцією. Пожвавлення національно-визвольного руху під егідою “ІНК” та поширення паніндійської ідеології у 1920-х рр. залучило велику частину жіноцтва до руху неспівробітництва. Гібридна ідеологія фемінізму й націоналізму, на базі якої виникли національні індійські жіночі організації, дозволила прийняти часткову жіночу франшизу, а також суттєво розширити економічні й соціальні права жінок із середовища середнього класу. Проте і ревайвалізм, який поширював “ІНК”, і регіональний реформізм прив’язували ідею “нової індійської жінки” до нової патріархальної ідеології, що обґрунтовувала жіночу соціальну активність й інтелектуальний розвиток необхідністю транслювати ідеї реформованої традиції в майбутні покоління, вибудовуючи свою ідентичність на “класичних” принципах гендерної субординації. Однак антибрамінська ідеологія у 1920–30-х рр. дозволила реалізувати принципово нові для індійського суспільства соціальні практики, що ставили під питання традиційні гендерні ролі. Через необхідність утвердити принципово антибрамінську ідентичність і побороти домінування брамінського “ІНК” в політиці ідеологи “Руху самоповаги” атакували базові принципи патріархальної культури, де жіноча субординація розглядалася за аналогією із субординацією шудрівської варни. У цьому контексті слід розуміти спроби зрівняти жінку у правах із чоловіком в усіх сферах життя, що на практиці не були дуже успішними. Згодом, у світлі регіоналістської боротьби, і дравідська інтелігенція звернулася до власного класичного спадку в патріархальному ключі, де ідея “нової індійської жінки” ставала вдалою метафорою звільнення богині-нації від *іншого*, чи то колонізатора, чи то браміна.

<sup>1</sup> Ми використали вдалий, на нашу думку, опис зразкового вестернізованого інтелектуала Кешаб Чандра Сена: “...he seemed the perfect and polished product of two cultures” [Scherer 1996, 233].

<sup>2</sup> Дослівно – “жіночі кімнати”, від перс. “*zana*” + “*ana*”. Термін відображає практику розподілу території за гендерною ознакою, що існує в індо-мусульманській культурі [Kent 2004, 137].

<sup>3</sup> Зокрема, П. Чаттерджи відносить виникнення цього явища до зародження націоналістичного дискурсу [Chatterjee 1989].

<sup>4</sup> Це положення першим сформулював Джеймс Мілль (1773–1836), шотландський політичний теоретик, прихильник класичного лібералізму [Ganeshan 2011, 56].

<sup>5</sup> Сучасна Андхра Прадеш.

<sup>6</sup> Див., наприклад: Classical Telugu Poetry. An Anthology. – California, 2004. – P. 71–75.

<sup>7</sup> Див., наприклад: Besant A. Shri Rama Chandra: the Ideal King. Some Lessons from the Ramayana. – Benares – London, 1905.

<sup>8</sup> Більшість критиків твору К. Майо “*Mother India*” визнали його расистським, проімперським та індофобським. Див.: Sinha M. Specters of Mother India: The Global Restructuring of an Empire. – Durham, 2006.

<sup>9</sup> “Chastity symbolizes slavery of women and makes her anybody’s chattel” [цит. за: George 2002, 495].

<sup>10</sup> Твір С. де Бовуар “*Le Deuxième Sexe*”, 1949.

## ЛІТЕРАТУРА

Anandhi S. **Middle Class Women in Colonial Tamilnadu, 1920–1947: Gender Relation and the Problem of Consciousness.** New Delhi, 1992.

Anjaneyulu D. **Builders of Modern India: Kandukuri Veeresalingam.** New Delhi, 1976.

- Badran M.* Dual liberation: Feminism and nationalism in Egypt, 1870s–1925 // **Gender Issues**. T. 8, № 1. 1988.
- Besant A.* **Shri Rama Chandra: the Ideal King. Some Lessons from the Ramayana.** Benares – London, 1905.
- Chatterjee P.* Colonialism, Nationalism, and Colonialized Women: The Contest in India // **American ethnologist**. Vol. 16, № 4. 1989.
- Classical Telugu Poetry. An Anthology.** California, 2004.
- Forbes. G. & Forbes G. H.* **Women in modern India.** Cambridge, 2008.
- Ganesan U.* **Gender and Caste: Self-Respect Movement in the Madras Presidency, 1925–1950:** Dis. University of Cincinnati, 2011.
- George G.* “Four makes society”: Women’s organisation, Dravidian nationalism and women’s interpretation of caste, gender and change in South India // **Contribution to Indian sociology**. Vol. 36, № 3. 2002.
- Hancock M.* Home science and the nationalization of domesticity in colonial India // **Modern Asian Studies**. Vol. 35, № 4. 2001.
- Hodges S.* Revolutionary family life and the Self Respect movement in Tamil south India, 1926–49 // **Contributions to Indian sociology**. T. 39, № 2. 2005.
- Hudson D.* The Responses of Tamils to Their Study by Westerners 1608–1908 // **Comparative Civilizations Review**, 1985, № 13–14.
- Hunter W.* **Report of the Indian Education Commission, 1881–1882.** Calcutta, 1883.
- Kent E. F.* **Converting women: gender and Protestant Christianity in colonial South India.** New York, 2004.
- Lakshmi C.* Tradition and Modernity of Tamil Women Writers // **Social Scientist**. Vol. 4, No. 9. 1976.
- Leonard J.* Politics and social change in South India: A study of the Andhra movement // **Journal of Commonwealth & Comparative Politics**. Vol. 5, № 1. 1967.
- Periyar.* **Minister Raja’s Speech.** – <https://archive.org/details/PeriyarBooks>
- Ram N.* Dravidian Movement in Its Pre-Independence Phases // **Economic and Political Weekly**. Vol. 14, No. 7/8, Annual Number: Class and Caste in India. 1979.
- Ramakrishna V.* Women’s Journals in Andhra during the Nineteenth Century // **Social Scientist**. Vol. 19, No. 5/6. 1991.
- Ramalakshmi P.* **Reform Movement in Godavari District (1878–1939). An Attempt Towards Social Justice.** Ramachandrapuram, 1995.
- Raman S.* Old norms in new bottles: Constructions of gender and ethnicity in the early Tamil novel // **Journal of Women’s History**. Vol. 12, № 3. 2000.
- Ramusack B.* Cultural missionaries, maternal imperialists, feminist allies: British women activists in India, 1865–1945 // **Women’s Studies International Forum**. Vol. 13, № 4. 1990.
- Rani S.* Women’s Worlds in the Novels of Kandukuri and Gilman // **Comparative Literature and Culture**. Vol. 14, № 2. 2012.
- Reddy I.* **Social Reform Movements in Andhra (1920–1947).** Dis. Hyderabad, 1998.
- Scherer M.* A cross-cultural conflict reexamined: Annette Akroyd and Keshub Chunder Sen // **Journal of World History**. Vol. 9, № 2. 1996.
- Shreenivas M.* Emotion, Identity, and the Female Subject: Tamil Women’s Magazines in Colonial India, 1890–1940 // **Journal of Women’s History**. Vol. 14 № 4. 2003.
- Sinha M.* **Specters of Mother India: The Global Restructuring of an Empire.** Durham, 2006.
- Speeches and writings of Sarojini Naidu.** Madras, 1925.
- Tangri S.* Intellectuals and Society in Nineteenth-Century India // **Comparative Studies in Society and History**. Vol. 3, № 04. 1961.
- Venkatachalapathy A.* In those days there was no coffee: Writings in cultural history // **New Perspectives on Indian Pasts**. New Delhi, 2006.
- Whitehead J.* Community Honor / Sexual Boundaries: A Discursive Analysis of Devadasi Criminalization in Madras, India, 1920–1947 // **Prostitution: On Whores, Hustlers, and Johns** / Ed. by James E. Elias; Vern L. Bullough; Veronica Elias; Gwen Brewer. New York, 1998.
- Writer R.* Parsi Identity // **Iran**. Vol. 27. 1989.